

## CONVIVIUM

ATION KÖNYVEK

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara  
Vallástudományi Központjának  
könyvsorozata

Szerkeszti:

Déri Balázs

2. kötet

Convivium

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Karán  
2012. november 6–7-én tartott  
vallástudományi konferencia előadásai

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar  
Vallástudományi Központ

<http://vallastudomany.elte.hu>

AFION KÖNYVEK

2.

# Convivium

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Karán  
2012. november 6–7-én tartott  
vallástudományi konferencia előadásai

&

GAÁL BALÁZS

## **Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában**

Keleti és nyugati perspektívák

A kötetet szerkesztette

DÉRI BALÁZS

Eötvös Loránd Tudományegyetem  
Bölcsészettudományi Kar  
Vallástudományi Központ  
Budapest, 2013

Az Emberi Erőforrások Minisztériumának  
támogatásával



Tankönyv gyanánt

Szöveggondozás, tördelés, nyomdai előkészítés:  
DÉRI BALÁZS és VARGA BENJÁMIN

Borítóterv:  
TÁBORI TAMARA

Tipográfia-tervezet:  
FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

A címlapon:  
Jézus föltámadása után halat eszik az apostolokkal  
(az ábrázolást tévesen az utolsó vacsorának szokták megfeleltetni).  
VI. századi mozaik, Ravenna, Sant'Apollinare Nuovo

A hátsó borítón:  
Vízosztás egy szikh templomban  
(Fotó: Radnóti Alice, Amritsar, Arany Templom, 2010)

ISSN 2064-1915 (AION könyvek)  
ISBN 978-963-284-364-3 (Convivium)

© ELTE BTK VTK, 2013  
© A szerzők és a szerkesztő, 2013

Minden jog fenntartva.

Nyomta a Robinco Kft.  
Felelős vezető: Gembela Zsolt

PRINTED IN HUNGARY

## *Convivium*

Az ELTE BTK Vallástudományi Központja 2012. november 6–7-re tudományos konferenciát szervezett *Convivium* — Ritualia II. címmel. A Kar vallástudományi konferenciáinak sorozatában az első az Egyetem és a Kar alapítása 375. évfordulójának évében, 2010. november 9-én ment végbe „A liturgikus gondolkodás alakzatai Pázmány Péter korában — Ritualia I.” címmel, majd a második a 2011. szeptember 22–23-án megrendezett, *Conversio* című konferencia volt, amelynek előadásait (néhány kivétellel az összes előadást) a „AFION könyvek” első kötete tartalmazza.

A *Convivium* — Ritualia II. mint a harmadik, éspedig páratlan évbeli konferencia a szervező szándéka szerint olyan témacsoportot dolgozott föl (természetesen az enciklopédikus teljesség életszerűtlen igénye nélkül), amelynek erős ritualisztikai vonatkozásai vannak: a szakrális étkezés (lakoma), az étel (étkezés) szentsége, az étkezési tabuk, előírások, a böjt — a világ nagy vallási kultúráiban.

A második, a Kar szinte minden intézetét-tanszékét megmozgató, tömeges konferenciával szemben ez a harmadik célratörőbb volt, lényegében fölkerésekre választottak az előadók. A húszperces, a témát több kultúra oldaláról megvilágító előadások összegyűjtése kifejezetten azt is célozza, hogy a vallástudományi és hasonló képzések hallgatóinak tankönyvül szolgáljon.

A konferenciakötetbe fölvevük Gaál Baláznak a Kar (osztatlan rendszerű) indológia szakán ez évben megvédett szakdolgozatát, amely a tematikához erősen kapcsolódik; kivételes alapossága miatt jónak láttuk mielőbb publikálni.

A kötet szerkesztésében az első kötethez képest lényeges újdonságot nem vezettünk be. Az egyes tanulmányok jellegének megfelelően vagy a szerzők indokoltnak vélt kérésére néhol eltértünk az általános szabályoktól, hiszen tudományos elveink, helyesírásunk is (így az idegen betűk átírási rendszerei) erős változásokon mennek át, s emiatt, talán zavarba ejtően következtelenül, más-más szerzők egy-egy szakmán belül is eltérő szempontokat szeretnének érvényesíteni. Az együttműködés során ezek az elvek remélhetőleg egyre kiforrottabbak lesznek.

Közvetlen munkatársaimnak, Varga Benjáminnak és Földváry Miklós Istvánnak a hol akadozó, hol hajszás szerkesztés fordulóin az ügy iránt és irántam tanúsított türelmükért szakértelmükön és gondosságukon kívül is köszönettel tartozom.

A kötet nem jöhetett volna létre az Emberi Erőforrások Minisztériuma (s a pályázatokat kezelő Emberi Erőforrás Támogatáskezelő) anyagi forrásai nélkül. A pályázat kari szervezéséért hálás vagyok a Trefort-kert Alapítvány titkárának, hajdani latin-görög szakos tanítványomnak, Kóczán András Imre dékánihivatal-vezetőnek.

*Déri Balázs egyetemi tanár, az ELTE BTK Vallástudományi Központjának mb. igazgatója*

## A *Convivium* — Ritualia II. vallástudományi konferencia programja

2012. november 6–7., ELTE BTK, Trefort-kerti campus (1088, Múzeum krt. 4/F, Kerényi Károly terem)

November 6., kedd délelőtt

9.00–9.15: bevezető és megnyitó: *Dezső Tamás* dékán (ELTE BTK)

LAKOMA A KŐKORTÓL A VASKORIG

(elnök: *Dezső Tamás* dékán, ELTE BTK)

9.15–10.15: *Raczky Pál* — *Szabó Gábor* — *Kalla Gábor* (ELTE BTK, Régészettudományi Intézet): Ünnepek és lakoma első nyomai a régészeti emléktárhelyekben — és a korai írott forrásokkal való összehasonlítás tanulságai

LAKOMA: LITURGIA ÉS PARALITURGIA

(elnök: *Déri Balázs*, ELTE BTK, Vallástudományi Központ)

10.30–11.00: *Voigt Vilmos* (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék, professor emeritus): „Der Mensch ist, was er ißt”

11.00–11.20: *Alácsi Ervin János* (r.k. helyőrségi lelkész, Hódmezővásárhely): „O sacrum convivium” – teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás „Adoro te devote” himnuszához

11.20–11.40: *Földváry Miklós István* (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék): Húsvéti ételszentelések a középkorban

11.40–12.00: *Bárth Dániel* (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék): Ételek és italok megáldása: népi igények és egyházi kínálat a kora újkor napjainkig

12.00–12.20: *Komoróczy Géza* (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszék, professor emeritus): *Convivium divinum – convivium deorum*

November 6., kedd délután

„... AMIT ÉN MEGTISZTÍTOTTAM ...” (Act 10,9–23)

(elnök: *Karasszon István* tanszékvezető egyetemi tanár, KRE HTK)

14.00–14.20: *Barta Zoltán* (református lelkész, Réde — ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, doktorandusz): „... öljed és egyél ...” Éhség és evés Péter történetében

14.20–14.40: *Hanula Gergely* (ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Doktori Program, doktorandusz — PRITA, Biblikus Intézet, főiskolai docens): Péter látomása a görög patrisztikában

14.40–15.00: *Rajki Zoltán* (PE, MFTK, Antropológia és Etika Tanszék): Bibliai étkezési tilalmak – adventista értelmezés

## ÉTKEZÉSI TILALMAK AZ IND VALLÁSI HAGYOMÁNYBAN

(elnök: *Négyesi Mária*, ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék, tanszékvezető)

15.30–15.50: *Dezső Csaba* (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék): Étkezési előírások Manu törvénykönyvében

15.50–16.10: *Kiss Csaba* (ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Indoeurópai Nyelvtudományi Tanszék, Tagore-ösztöndíjas): A tantrikus étlap: Manu menüje helyett

16.10–16.30: *Radnóti Alice* (történész, kandidátus): Közösségi étkezés a szikh vallásban: a *langar* doktrinális és társadalmi vonatkozásai

## ÉTKEZÉSI ELŐÍRÁSOK KÍNAI VALLÁSOKBAN

(elnök: *Déri Balázs*)

17.00–17.20: *Kósa Gábor* (ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék): „Gabona nélkül a hegyen” – Taoista étkezési előírások a halhatatlanság szolgálatában

17.20–17.40: *Pap Melinda* (ELTE BTK, Távol-keleti Intézet, Kínai Tanszék): Rituális étkezés az ókori Kínában

November 7., szerda délelőtt

## ÉTKEZÉSI TABUK AZ ÓKORI GÖRÖGÖKTŐL A PURITÁNOKIG

(elnök: *Ritoók Zsigmond*, ELTE BTK, Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék, professor emeritus)

10.00–10.20: *Gaál Balázs* (ELTE BTK, Nyelvtudományi Doktoriskola, Ókortudományi Doktori Program, doktorandusz): A dietetikától az etikáig: ókori görög étkezési tabuk és magyarázataik

10.20–10.40: *Szombathy Zoltán* (ELTE BTK, Orientalisztikai Intézet, Séri Filológiai és Arab Tanszék): Miért nem lehet a muszlim emberhúst?

10.40–11.00: *Vincze Kata Zsófia* (ELTE BTK, Néprajzi Intézet, Folklore Tanszék): A kórság társadalompolitikája

11.00–11.20: *Déri Balázs* (ELTE BTK, Vallástudományi Központ / Ókortudományi Intézet, Latin Tanszék): Egy bugaci baptista család étkezései

## A SZAKRÁLIS ÉS A DESZAKRALIZÁLT

(elnök: *Déri Balázs*)

11.50–12.10: *Orlovsky Géza* (ELTE BTK, dékánhelyettes, Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet, Régi Magyar Irodalom Tanszék): Az úrvacsora a hitvitákban

12.10–12.50: *Hirsch Tibor* (ELTE BTK, Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet, Filmtudomány Tanszék): „A nagy zabálás” kortárs filmekben

November 7., szerda délután

ZARÁNDOKLAT, LAKOMA, FESZTIVÁL — A CSATKAI CIGÁNYBÚCSÚ

(elnök: *Gyöngyösi Csilla* ELTE BTK, vallástudomány MA-hallgató, Filozófiai Intézet, doktorandusz)

14.00–16.00: Vallástudományi önképzőköri ülés. A vallástudomány szak szeptember 8-i terepgyakorlatának megbeszélése *Mogyorósi Ágnes* bevezető előadásával



## Ünnep és lakoma a régészetben



# Ünnep és lakoma

## a régészetben és az írásos forrásokban

Az őskori Európa és Mezopotámia példái alapján

*Kalla Gábor — Raczky Pál — V. Szabó Gábor*

### A lakoma mint kutatási probléma (Kalla Gábor)

A lakoma (*feasting*) mint társadalomtörténeti kérdés az utóbbi két évtizedben megmozgatta a régészetet, újfajta diskurzus elindulásával Amerikában és Nyugat-Európában igen divatos kutatási irányzattá vált.<sup>1</sup> A szociológiai, ill. a kulturális antropológiai kutatások nyomán már régóta nyilvánvaló volt, hogy az étkezés nemcsak a létfenntartáshoz szükséges, hanem társadalmi aktus is, sőt a társadalomszervezés egyik legfontosabb eszköze. Mary Douglas megfogalmazásában az étel és étkezés társadalmi kódrendszer.<sup>2</sup> Ennek ellenére viszonylag sokat kellett arra várni, hogy a mindennapi étkezéssel szembeállított lakoma az írás nélküli kultúrák régészeti kutatásának fókuszába kerüljön. Előfeltétele volt, hogy a régészet az elsődleges anyagfeldolgozásokon, a tárgyi emléktárgyak elemzésén túljutva felfedezze a cselekvést mint vizsgálható jelenséget;<sup>3</sup> rájöjjön arra, vagy legalábbis levonja annak konzekvenciáit, hogy a múlt megfogható, anyagi maradványai társadalmi kapcsolatrendszereket, szociális interakciókat tükröznek — közvetlenül vagy szimbolikus módon. Ebben segítették a természettudományos vizsgálati módszerek, melyek révén ma már rég eltűnt ételek és italok is részben vagy egészben rekonstruálhatóvá váltak.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A lakoma kulturális antropológia és régészeti kutatásának alapvető gyűjteményes kötetei: WIESSNER — SCHIEFFENHÖVEL 1996; DIETLER — HAYDEN 2001; BRAY 2003; POLLOCK 2012; illetve az irodalom legfrissebb áttintése: HAYDEN — VILLENEUVE 2011.

<sup>2</sup> „Az élelem kategóriái ezért társadalmi eseményeket kódolnak.” (DOUGLAS 1975, 249; 2003, 289)

<sup>3</sup> Itt olyan kérdéskörökről van szó, mint a gazdasági tevékenységi körzetek (activity area) vagy a rituális cselekvésmódok vizsgálata.

<sup>4</sup> Az étkezés kutatásának számos módszere áll a régészet rendelkezésére, a nyersanyagok maradványainak vizsgálatától (állatcsontok, növény magvak és pollenek), a tároló- (pl. sörös és boros edények, hombárok) és ételkészítő (pl. őrlőkövek) és ételkészítő eszközök (tűzhelyek, főzőedények, erjesztőedények) tanulmányozásán át az eredeti ételek (megszesedett ételek és üledékek) vizsgálatáig. Sok segítséget jelent az emberi test (csontváz, fog, esetleg gyomortartalom vagy ürülék) kutatása is. Olyan tudományágak segítik a régészetet, mint az archeozoológia, archeobotanika, palinológia, fizikai antropológia, molekuláris biológia stb. A módszerekről jó áttekintést ad RENFREW — BAHN 1996<sup>2</sup> (1999) 253–294.

A lakoma régészeti vizsgálatához döntő lökést adott a különböző alkoholos italok társadalmi és gazdasági szerepének felismerése. Már korábban is ismert volt a mediterrán (görög, etruszk, római) bor szerepe a társadalmi összetettség növekedésében a galliai Hallstatt-korban és a keltáknál. Amikor ezt a folyamatot M. Dietler nagy hatású cikkében általánosabb keretbe helyezte,<sup>5</sup> a régészetet nemsokára egyre szélesebb körű elemzésekre készítette, melyekben az étkezés egésze került a középpontba. Döntő hatása volt a kiterjedt etnoarcheológiai kutatásoknak, melyek a lakoma szélesebb kontextusában az alkohol és a nagy mennyiségű étel fogyasztását együtt vizsgálták.

Nyilvánvalóvá vált, hogy a lakoma igen összetett jelenség, amelynek hasonló megjelenési formái mögött számos lényegesen eltérő társadalmi szituáció húzódhat meg. Éppen ezért fontos, hogy az értelmezés során külön kezeljük a lakoma külsődleges, fizikai manifesztációját és politikai-szociális mozgatórugóit. Mindenekelőtt tisztázunk kell, hogy mit tekintünk lakomának, hogyan választjuk el a mindennapi étkezéstől. Sok különböző definícióját fogalmazták már meg, íme, egy saját meghatározásunk M. Dietler, B. Hayden és C. Twiss nyomán:

A mindennapi étkezéstől tudatosan megkülönböztetett, gyakran nagyobb számú résztvevővel, nagy mennyiségű étellel és itallal kísért komplex cselekmény. A lakomát a mindennapokból kiemeli az alkalom, a vendégek száma, a körülmények, továbbá a mindennapitól eltérő tér- és időbeli keretek. Kísérőjelenségei lehetnek a szokatlan vagy / és különlegesen elkészített ételek, italok, a különleges helyszín, különleges környezet, különleges hatások (pl. illat), különleges tárgyak (asztali készlet), sajátos cselekvésformák (zene, tánc).

### A lakoma társadalmi jelentése

A felhalmozott étel és ital olyan gazdasági és szimbolikus tőke, amelynek sajátossága a romlandóság, ezért társadalmi hatását csak a fogyasztás révén nyerheti el.<sup>6</sup> Az étel és ital megosztása másokkal az ajándékozás egy sajátos formája, a közös fogyasztás során

<sup>5</sup> DIETLER 1990. B. Hayden és S. Villeneuve e cikket megelőzően a lakoma régészeti kutatásának formatív fázisáról beszél. A lakoma régészetét módszertanilag M. Dietler és a nagyjából ebben az időben a kutatásba bekapcsolódó B. Hayden munkássága alapozta meg.

<sup>6</sup> E szempontból is igen fontos az ún. „másodlagos termékek forradalma” néven ismert jelenség, amely meghatározó előfeltétele volt a komplex társadalmak kialakulásának. A. Sherratt eredeti elméletének (1981) lényege, hogy a Kr. e. IV. évezred során, a rézkorban az állatok húsának fogyasztása mellett előtérbe kerültek a másodlagos termékek, mint a tej és tejtermékek, gyapjú, igavonás, fogatolás és háttásként való használat. Az eredeti elképzelést azóta a kutatás számos helyen módosította, kiderült, egyes elemek, mint a tejfeldolgozás, sokkal korábban is megvoltak. Ez a folyamat ugyanakkor egy általánosabb keretbe illeszthető, hiszen nem csak az állati eredetű hasznoknál látható, hogy megjelent a környezeti erőforrások tudatos átalakításának attitűdje, mint a fémek kinyerése az érceikből. Ide tartozik az alkoholos italok megjelenése a gabonák és gyümölcsök erjesztése révén a Kr. e. VI–V. évezredben, valamint a hús tartósítása sózás és/vagy füstölés révén. A feldolgozott élelmiszereknek jelentős hatásuk volt a társadalmi komplexitás növekedésére: a jobban eltarthatóak lehetővé tették a raktározást és a felhalmozást, ill. az eljárások bonyolultsága és tőkeigénye nem mindegyik háztartásnak tette lehetővé az elkészítést. A kisebb háztartás tagjai gyakran csak egy nagyobb háztartás által szervezett lakomákon juthattak hozzá a javakhoz.

— a tartósabb tárgyak ajándékozásához hasonlóan — kötelezettségek jönnek létre.<sup>7</sup> A magas státuszú vendéglátó bőkezűségét valakinek vagy hasonló meghívással kell viszonznia, vagy egyéb módon, politikai, katonai vagy munkaerővel való támogatással. Dietler emiatt nevezi a lakoma révén történő társadalomszervezést „vendéglátási politikának” (*commensal politics*).<sup>8</sup> A látványos külsőségekkel kísért, pazarló költségű, hatalmas vendégsereget ellátó lakoma meghatározó politikai eszköz a legtöbb állami társadalomban. E jelenséget ebben a cikkben egy újasszír kori példán keresztül mutatjuk be, de jól ismert az európai történelemben is.<sup>9</sup>

A lakoma azonban nemcsak a szociális különbségek kifejezésére és erősítésére alkalmas, hanem a közösségi szolidaritás erősítésére és a kialakuló társadalmi különbségek elfedésére, ill. a konfliktusok csökkentésére is. Az egyszerű, egyenlősítő (egalitáriánus) társadalmaknál szintén fontos szerepet játszik a lakoma, de annak egy közösségi formája, és ez az összetettebb (transzegalitáriánus) társadalmaknál is fennmarad, amikor közös élmények közösséget erősítő aspektusára van szükség. Ilyenkor fontos, hogy a lakoma szponzora nem egy egyén, hanem a közösség egésze vagy a közösséget szimbolizáló felsőbb erő, istenség.

### A lakoma mint rituálé

Bár minden lakomát jellemeznek rituális elemek, a közösségi lakomák igen gyakran a rituális tevékenység legfontosabb megjelenési formái lehetnek.<sup>10</sup> Különösen jellemző ez a kevésbé összetett társadalmakra, hiszen minél egyszerűbb egy társadalom, az egyes jelenségei annál komplexebbek. Ez azt jelenti, hogy a társadalmi-kulturális alrendszerek (vallás, politika, gazdaság, technológia) nem specializáltak, hanem a különböző tevékenységek szociális értelemben sokfunkciósak. Nem véletlen tehát, hogy a korai társadalmaknál a lakoma közösségi rituális cselekmények igen fontos része.

A rítus és lakoma szoros kapcsolata felhívja a figyelmet az időbeli aspektusra. A lakoma vallási-társadalmi jelentőségét aláhúzza az a különleges időbeli csomópont, az esemény, melynek az alkalmából megrendezik. Ez az, ami leginkább megkülönbözteti a mindennapi étkezéstől. Ezek az események társadalmanként igen különbözőek lehetnek, sűrűbbek vagy ritkábbak. Minél ritkább az alkalom, annál különlegesebbek a lefolyás külsőségei. A ritka közösségi rítusok, ünnepek kiemelhetik az egyént a profán időbeli keretek közül, és ez a lakomának is szakrális jelentést adhat. A legtöbb kultúrában a lakoma fontos szerepet játszik az átmeneti rítusok (*rites des passages*) különböző formái során, így kiemelt szerepük a házasság, különösen a di-

<sup>7</sup> DIETLER 1996, 90. A lakománál tulajdonképpen ugyanúgy megfigyelhetők a reciprocitás különböző formái (pozitív, kiegyenlített, negatív), mint a tárgyi javak ajándékcseréjénél.

<sup>8</sup> 1996, 89–92.

<sup>9</sup> A késő középkori és kora újkori lakomák sokszor szinte a színházi előadások drámai erejével hatottak, ld. pl. STRONG 2002 (2006).

<sup>10</sup> C. Bell nagy hatású könyvében az ünneppel együtt a rituálék külön formájaként határozza meg. (BELL 2009, 120–128)

nasztikus házasság vagy a temetkezés<sup>11</sup> esetében. Ugyanakkor a lakomát a hossza, sokszor többnapos időtartama is elválasztja a mindennapi étkezéstől.

### Az étel és ital mint szimbólum

A társadalmi összetettség növekedésével a lakoma egyre inkább specializált formákat ölthet, de az ételek is italok szimbolikus töltése később is megmarad. A fogyasztás mint a testtel való érintkezés legerősebb formája az ételt és italt erőteljes mágikus-szimbolikus tartalmakkal ruházza fel, erőteljes szimbolikus médiának számít.<sup>12</sup> A. Appadurai a hinduk példáján keresztül gasztropolitikáról beszél, azaz olyan szimbolikus vetélkedésről, melynek médiuma az étel és ital.<sup>13</sup>

### A lakoma típusai

Eddig is láttuk, hogy a lakomáknak számos különböző megjelenési formája létezhet, és ezek sokfajta szempontból csoportosíthatóak. B. Hayden a következő lehetséges szempontokat sorolta fel: szimbolikus tartalom, funkció, méret, társadalmi cél, magas presztízsű anyagok használata, a résztvevő társadalmi egységek, a vendég és vendég-látó társadalmi helyzetének viszonya, a kölcsönösség (reciprocitás) formája, a létrejövő kötelezettségek mértéke, szezonális vagy naptári gyakoriság.<sup>14</sup>

Társadalmi kontextusuk alapján Dietler és Hayden a lakomák három alapvető típusát különböztette meg, melyek szempontjai némileg eltérnek egymástól.<sup>15</sup> Itt nincs hely belemenni ezek részleteibe, fontosabb, hogy a lakoma társadalmi hatásaival foglalkozzunk. Ezek lehetnek gazdaságiak: például felesleg képzésére ösztönöz,<sup>16</sup> segítheti a munkaszervezést (munkalakomák), illetve ha része a luxusfogyasztás, akkor kereskedelmi kapcsolatokat indukálhat és összeköthet régiókat (ld. fűszerkereskedelem), lehetnek politikaiak: megerősíthet kapcsolatokat és politikai pozíciókat, kife-

<sup>11</sup> Ld. pl. HAYDEN 2009a. Különleges eset a szíriai Qatna középső bronzkori királyi sírboltja, melyet mélyen a palota alatti sziklába vájtak. A Kr. e. XVIII/XVII. századtól Kr. e. 1340-ig használt temetkezési helyen az élők és a holtak együttesen vettek részt ünnepi lakomákon. (AL-MAQDISSI ET AL. 2003)

<sup>12</sup> DIETLER 1996, 89. Klasszikussá vált mű az afrikai kultúrák étkezésének szimbolikus aspektusairól: GOODY 1982.

<sup>13</sup> APPADURAI 1981.

<sup>14</sup> HAYDEN 2001, 35–42.

<sup>15</sup> Dietlernél az első kettő a vállalkozási lakoma (entrepreneurial feast), ill. későbbi műveiben felhatalmazó lakoma (empowering feast) és patrónusszerepű lakoma (patron-role feast), melyek beletartoznak Hayden szövetségi és kooperációs lakomájának (alliance & cooperation feast) fogalmába. Hayden következő nagy önálló csoportja a gazdasági előnyszerzésre szolgáló lakoma (economic feast) számos sajátos altípussal, a harmadik pedig mindkettőjükénél a megkülönböztető lakoma (diacritical feast), melyeknél hangsúlyos szerepet kapnak a különleges alapanyagok és a kifinomult ízlés. Ld. DIETLER 1996, 92–100; 2001, 75–88; HAYDEN 2001.

<sup>16</sup> Hayden egyenesen azt feltételezi, hogy a korai közösségi lakomázás az élelemtermelés megindulásának fontos faktora közé tartozott (2009b), de sokan elutasítják ezt a feltételezést.

jezhet különbségeket és összetartozást, más javakkal karöltve tárgyasítja a társadalmi hálót, lehet a hatalmi ideológia eszköze, jelezheti a hatalom nagyságát és erejét kifelé és befelé egyaránt. Nem elhanyagolhatóak a lélektani hatások sem: az ünnepek és átmeneti rítusok megerősítéseként hangsúlyokat teremt az időben, a közös élmény lehetővé teszi a társas kapcsolatok megélését.

### A lakoma mint élmény

A lakoma élményszerűségén keresztül fejt ki társadalomszervező hatását. Ráadásul multiszenzorális élmény, melyben szerepet játszik az ízlelés, a látvány, a szaglás, a hallás, illetve a tudatmódosulás. Nem véletlen, hogy a bőséges és/vagy különleges ételek mellett a különböző eredetű alkoholos italok központi szerepet játszanak a lakomáknál. A sör és a bor, majd később az égetett szeszek különböző változatai mindenhol elterjedtek a világban, nincs olyan társadalom, amelyik miután megismerte, lemondott volna róla.<sup>17</sup> Az ital vagy egyéb bódítószerek hatását gyakran felerősíti az illat (pl. füstölő), a zene, a tánc vagy egyéb látványosság. A lakoma gyakran színházszerű lefolyású, melynek helyszíne is sokszor különleges háttérként szolgál. Ez közösségi lakomáknál lehet erre a célra épített nagy rituális épület (esetleg templom) vagy elkülönített térség, elitlakomák esetén a vendéglátó lakhelyének vagy palotájának nagyméretű, gyakran különleges kiképzésű vendégfogadó terme.

### A lakoma különleges kellékei és az emlékezet

Minél összetettebb egy társadalom, a lakoma részletei annál kifinomultabbá válnak. Az elit a luxuson keresztül fejezi ki önmagát, melynek része a drága alapanyagokból egyedi módon elkészített ételek<sup>18</sup> mellett a különleges öltözet, a berendezés (bútorok) és a nagy értékű étkészlet. Nem ritka, hogy a vendéglátó vendégeit a lakoma emlékére külön ajándékokkal látja el, ami aláhúzza a vendéglátás ajándékcseré szerepét. A különleges lakomák emlékezte kevésbé komplex társadalmaknál is fontos szerepet játszhat pl. az elfogyasztott állatok trófeáinak kihelyezése révén,<sup>19</sup> és a mindennapokból itt is kiemelheti az alkalmat a különleges anyagú és díszítésű étkészlet.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Az alkoholos italokról, eredetükről, készítésükről és jelentőségükről ld. MCGOVERN 2003, JENNINGS ET AL. 2005, DIETLER 2006.

<sup>18</sup> A luxust jelentő ételek régészeti kimutatásának lehetőségeiről ld. VAN DER VEEN 2003.

<sup>19</sup> Adams (2004) bemutatja, hogy az indonéziai Celebesz (Sulawesi) Tana Toraja nevű településén a nagy lakomákhoz levágott vízibivalyok bukrániumait ezért helyezik el a házak homlokzatára, hogy emlékeztessék a közösséget a háztartás által rendezett lakomákra.

<sup>20</sup> A különlegességet nem csak a nemesfém, ezüst vagy arany jelentheti, hanem a mindennapitól eltérő más anyag, bronz vagy kő, illetve díszítés, például festett vagy bekarcolt kerámia (ld. később).

## A lakoma régészeti kutatásának lehetőségei

A régészeti információ értelmezési lehetőségei sokkal korlátozottabbak, mint a néprajzi vagy írásos forrásoké, ugyanakkor az igazi jelentőségét az emberi kultúra tanulmányozásában az időbeli mélységekbe való lehatolás lehetősége adja.<sup>21</sup> A régészeti adatok révén megfigyelhetőek hosszú távú folyamatok, de az őskorkutatásban, különösen a paleolitikus és a neolitikus időszakokban, a lakoma nyomainak azonosítása jelenti a legfőbb problémát. A nehézségeket jól jelzi egy amerikai etnoarcheológiai példa. A vadászó-gyűjtögető életmódot folytató kaliforniai csumas indiánok hagyományában és néprajzi leírásaiban hiába szerepel hangsúlyos helyen a lakoma, az ugyanezt a kultúrát vizsgáló ásatásokon csak nehezen mutatható ki a nyoma.<sup>22</sup> Mindez arra figyelmeztet bennünket, hogy a lakoma régészeti kutatásához világos elméleti keretekre és megfelelő, a feltárásokon megfigyelhető kritériumokra van szükség. Ma a legjobban összeállított szempontrendszer C. Twiss állította össze, az 1. táblán ennek lényege látható.

Az elméleti bevezető után három esettanulmányt mutatunk be, három eltérő összetettségű kultúráról, melyek forrásanyaga is eltér. Az első kettő kárpát-medencei régészeti példa, a harmadik pedig egy mezopotámiai, írásos és régészeti források alapján. A három példa három különböző lakomatípust mutat be.

### 1. tábla (Kalla Gábor)

| <i>A lakomázás általános jelensége</i>                       | <i>Anyagi lenyomata</i>                                                                                                                                                                                                                                             |
|--------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Nagy mennyiségű étel és ital fogyasztása</b>              | Az ételmaradványok szokatlan koncentrációja<br><br>Különleges hulladékelhelyezési szokások<br><br>Nagy tárolókapacitások<br><br>Atipikusan nagy és nagy mennyiségű étel-előkészítési és -tálalási eszköz<br><br>Nagyszámú és nagyméretű főzőhely (tűzhely, kemence) |
| Szokatlanul sokfajta étel fogyasztása                        | A főző- és tálalási eszközök nagy formai gazdagsága                                                                                                                                                                                                                 |
| Ritkán evett és/vagy szimbolikusan fontos ételek fogyasztása | Ritka vagy sok munkával elkészíthető állatok maradványai                                                                                                                                                                                                            |
| A nagyméretű állatok hangsúlyos fogyasztása                  | Nagy méretű házi- vagy vadállatok maradványai                                                                                                                                                                                                                       |

<sup>21</sup> DIETLER 1996, 87–88. A legkorábbi lakomák nyomai már a paleolitikumban is kimutathatók, ld. pl. MUNRO — GROSMAN 2010.

<sup>22</sup> GAMBLE 2008, 179–187.



|                                                                 |                                                                                                                 |
|-----------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Speciálisan ünnepi célra nevelt háziasított állatok fogyasztása | Ritkán fogyasztott háziasított állatok fogyasztása                                                              |
| <b>Alkoholfogyasztás</b>                                        | Sörfőző és borkészítő eszközök és berendezések                                                                  |
|                                                                 | Különleges ivókészletek                                                                                         |
|                                                                 | Alkoholos italok üledéke                                                                                        |
|                                                                 | Alkoholos italok ábrázolásai                                                                                    |
| <b>Speciális helyek használata</b>                              | Ételmaradványok településeken kívül                                                                             |
| Speciális épületek vagy térségek a településeken belül          | Szokatlanul nagyszámú és -méretű ételkészítési berendezések a településeken belül                               |
| Speciális helyek az építményeken belül                          | Különlegesen elkészített és díszített helyek egyes építményeken belül                                           |
| <b>Nyilvános rituálék</b>                                       | Távolról is látható rituális berendezések                                                                       |
|                                                                 | Sírokhoz kapcsolódó ételmaradványok                                                                             |
|                                                                 | Rituális helyekhez és épületekhez kapcsolódó ételmaradványok                                                    |
| Előadások (ének, tánc, zene, énekkar stb.)                      | Speciális öltözetek                                                                                             |
|                                                                 | Zeneszerszámok                                                                                                  |
| <b>A gazdagság és státusz bemutatása</b>                        | Magas presztízssű tárgyak relatív bősége                                                                        |
|                                                                 | A gazdagság bemutatásának speciális eszközei                                                                    |
| Presztízstárgyak elpusztítása                                   | Szándékosan megrongált magas presztízssű tárgyak maradványai                                                    |
| Az élelem elpazarolása                                          | El nem fogyasztott élelem maradványa, anatómiai rendben fekvő, minimálisan előkészített állati csontmaradványok |
| Speciális tálalóeszközök                                        | Szokatlan anyagú, minőségű és díszítettségű tálalóeszközök                                                      |
| <b>A lakomára emlékeztető elemek készítése és bemutatása</b>    | Az ételek művészi bemutatása                                                                                    |
|                                                                 | A fogyasztott állatok trófeáinak elhelyezése                                                                    |
|                                                                 | Emlékeztető építmények                                                                                          |

*C. Twiss nyomán (2008, 420–422, Table 1)*

## Hétköznapi és ünnepek a neolitikumban

### Lakoma Polgár-Csőszhalmon (Raczky Pál)

Polgár-Csőszhalom a neolitikum végének kiemelkedő jelentőségű települése a Felső-Tisza-vidéken, amely a Kr. e. 5000 és 4600 közötti időszakban volt lakott. Az ELTE Régészettudományi Intézetének ásatásai egy körárkokkal körülvett települési halmoból (tell) és a hozzá csatlakozó nagyméretű egyrétegű településből közel 4 ha nagyságú területet tártak fel 1989 és 2008 között, ahonnan egy újkőkori közösség mindennapjaira, ünnepeire jellemző reprezentatív emléktárgyak látott napvilágot. A lelőhely kutatási eredményei ugyanakkor a korabeli Európa szélesebb kulturális összefüggésrendszerébe, és az akkori sokrétű szociális viselkedésformák, köztük a rituális lakoma világába is betekintést engedtek.

### Tellek és körárok

A délkelet-európai neolitikum nyílt színi településeit formájuk alapján alapvetően két csoportra oszthatjuk: a lapos egyrétegűre és a halomszerűen kiemelkedő, egymás fölött több települési réteget tartalmazó típusra. Míg az egyrétegű, horizontális települések Európában általánosan megtalálhatók a neolitikumban, addig a települési halmok, az ún. tellek földrajzi elterjedése korlátozott, a Közel-Keletről a Balkánon át egészen a Kárpát-medence délkeleti területéig figyelhetők meg a táj síkjából kiemelkedő emlékei.<sup>23</sup> Az egyes országok régészeti kutatása eltérő korszakbeosztást és változatos kulturális megnevezést használ a délkelet-európai telleket létrehozó első régészeti kultúrákat illetően. A tellek előfordulása mégis világos időhatárokkal jellemezhető, így kezdete Kr. e. 6500, vége pedig 4000/3600 körülre tehető a Balkán legnagyobb részén. E sajátos település típus tehát közel 2500 éves időtartamot képvisel a termelő gazdálkodás kezdeti időszakában a Görögországtól Magyarorszáig terjedő nagy területen.

A tell-települések túlnyomórészt agyagból, változatos technikával épített, gyakran leégett, majd rendszeresen s azonos helyen újjáépített házak maradványaiból, a mindennapi élet egymásra rétegződő hulladékaiból, valamint friss felhordású agyagfeltöltésekből jöttek létre. A települési halmok lényegileg hosszú időszak tervszerű építő tevékenységét bizonyítják. A tellek teste, kiemelkedő tömege tehát előre tervezett és szélesebb összefogásban megvalósított komplex építő, formáló tevékenység eredményeként emelkedett fel, egy-egy tájegység mesterséges, és az adott emberi közösségeknek meghatározó „emlékművé” lényegült. A tell halma így sajátos közösségi létesítménynek, valójában belakott települési emlékműnek tekinthető, és mögötte nyilvánvalóan körvonalazható egy-egy szociális közösség, akiknek együttes tevékeny-

<sup>23</sup> ROSENSTOCK 2005; 2006.

sége, közösségi léte öltött testet a mesterséges építményben.<sup>24</sup> Ilyen megközelítésben a tellek egymásra rétegződő települési szintjei egy-egy közösség időbeli mélységének metaforái is. Úgy fogalmazhatunk tehát, hogy a tellek hosszú távú időszemlélet megtestesítői, a világban való lét sajátos leképezései. Jan Assmann nézete szerint ez a kulturális emlékezet kontextusát körvonalazza, amely a kommunikatív memória léptékét meghaladva egy közösségi múlt mélyebb dimenzióit valósítja meg.<sup>25</sup> Délkelet-Európában a neolitikus tellek 2500 évre becsülhető, látszólag zavartalan fejlődése nyilvánvalóan bizonyos gazdasági, szociális stabilitást jelenít meg erre a meglepően hosszú idősakra vonatkozóan.

Bizonyos, hogy a települési halmok létrejöttét eredményező rendszeres tevékenység visszahatott az építőkre, s aktív közösségteremtő tényezőként működött hosszú időn keresztül. Nyilvánvaló az is, hogy a sajátos társadalmi szervezésben mesterségesen kialakított terepalakulatokban, azaz a tellekben a belakni, domesztikálni kívánt tágabb földrajzi környezetbe történő szimbolikus beavatkozás jelét, illetve egy-egy közösség fennhatóságának világos manifesztumát is láthatjuk. Ebben az értelemben a tell összetett egésze egy közösség propagandisztikus megnyilvánulásainak sajátos együttese, s különleges média megnyilvánulása a külső környezet felé.<sup>26</sup> A délkelet-európai tellek fizikai megjelenése mögött sejthetővé válik az egykori építők komplex, sokszor elválaszthatatlanul összefonódó gazdasági, szociális és rituális normarendszere, továbbá eljuthatunk az egyéb szimbolikus jelentéstartalmakig is.<sup>27</sup>

A délkelet-európai tellek térnyerésével közel egy időben Közép-Európában a koncentrikus körárok- és sáncrendszerek jelentek meg s terjedtek el a Dunántúltól a Rajnatorkolatvidékéig.<sup>28</sup> Mára bizonyítást nyert, hogy ezek a lengyeli típusúnak nevezett körárokrendszerek a mindennapi településektől elkülönülő területi egységeket határoltak az újkőkor fiatalabb időszakában. Valószínű, hogy ezek a fa oszlopsorokból álló emlékművek a szokványos önfenntartó tevékenységeken túlmutató, közösségi, rituális funkcióval is bírtak. A körárok rendszereket német nyelvterületen a kulturális emlékezetet megtestesítő emlékműként értelmezik, míg az angolszász szakirodalomban az *external symbolic storage* — a külső szociális tárolás — sajátos objektumaként jelennek meg.<sup>29</sup>

Véleményünk szerint, a közép-európai körárokrendszerek éppen ebben az értelmezésben találkoznak a délkelet-európai tellek jelentéstartalmával:<sup>30</sup> a Kr. e. V. évezredben lényegileg ugyanazt az összetett tér-idő vonatkoztatási rendszert jelenítették meg Európa két nagy kulturális régiójában két különböző anyagi megfogalmazásban.<sup>31</sup>

<sup>24</sup> EVANS 2005.

<sup>25</sup> ASSMANN 1999.

<sup>26</sup> GHEORGHIU 2008.

<sup>27</sup> CHAPMAN 1997a; 1997b; EVANS 2005.

<sup>28</sup> TRNKA 2005; LITERSKI — NEBELSICK 2012.

<sup>29</sup> DONALD 1991; FURHOLT — MÜLLER 2011.

<sup>30</sup> RACZKY — ANDERS 2009.

<sup>31</sup> SHERRAT 2005.

(1. kép) Az európai telkekkel, körárokrendszerekkel és a megalitikus emlékekkel összefüggésben általában a „közösségi emlékmű” értelmezést s emögött hosszabb távon érvényesülő, tudatos közösségépítést valószínűsít az európai őskor mai kutatása.<sup>32</sup>

Ugyanakkor ezekkel a különleges régészeti objektumokkal kapcsolatban logikusan merült fel az egykor ott lezajlott közösségi események mibenléte, a cselekmények személyi, tárgyi összefüggésrendszerének kérdései, és általában társadalmi háttérének, időbeli dinamikájának viszonyai. E kérdések érdemi tárgyalásához több nagy felületű ásatás szélesebb kapcsolatrendszerű jelenségeket és informatív forrásanyagot szolgáltatott Európában, így többek között a romániai Pietrele<sup>33</sup> vagy a boszniai Okolište telljének<sup>34</sup> interdiszciplináris vizsgálatai nyújtottak új megközelítéseket. Ehhez hasonlóan, módszertanilag igen fontos támpontnak tekinthető az anatóliai Çatalhöyük telljével kapcsolatos háztartási környezetben zajló és az egyéb magasabb szervezetségi szintű tevékenységek elemzése, illetve az önfenntartó és a nem mindennapi cselekmények összefüggésrendszerének komplex vizsgálata.<sup>35</sup> Ehhez hasonlóan a Közel-Kelet kialakuló agrárgazdálkodásával megjelenő élelemfelesleg problémaköre, ill. az élelem-tárolás és a bizonyos közösségi keretek közötti fogyasztás társadalmi szabályozottsága, ciklikussága, időbeli mélysége felvetette a lakoma (*feasting*) lényegi szerepét már a Kr. e. X. évezredtől zajló neolitizáció hosszabb távú folyamatában.<sup>36</sup> A közösségi szerveződés ilyen hosszú távon, nemzedékeken túlnyúlóan érvényesülő koreográfiáját a termelő gazdálkodás kezdeteinek temetkezéseivel kapcsolatban is rekonstruálták, és a másodlagos temetkezések ciklikus eseményei mögött a közösségi emlékezet, a mitikus múlt aktív építési folyamatát láttatták.<sup>37</sup>

#### Polgár-Csőszhalom — a lelőhely

Az európai neolitikum egyik legkülönlegesebb települése Polgár-Csőszhalom, amely a Tisza magyarországi szakaszának északi részén, a Tokaj-környéki obszidián- (természetes üveg-) lelőhelyek közvetlen közelében található.<sup>38</sup> (2. kép) Polgár-Csőszhalom lényegi eleme egy közel 3,5 m magasságig emelkedő települési halom, amely a délkelet-európai neolitikus tell-települések legészakabbi példája. E lakódomb további különlegessége, hogy a közép-európaiakhoz hasonló típusú, ötszörös körárokrendszer veszi körül.

Az ásatások világossá tették, hogy a 180–190 m-es külső átmérőjű árok- és paliszádrendszer nem egyszerre jött létre, hanem az egykori természetes kiemelkedés árokkal és sánccal körülvett központi területe periodikusan kiterjedt, miközben a belső

<sup>32</sup> FURHOLT — MÜLLER 2011.

<sup>33</sup> HANSEN — TODERAŞ 2012.

<sup>34</sup> MÜLLER ET AL. 2011.

<sup>35</sup> HODDER 2010.

<sup>36</sup> HAYDEN 2009b; KUIJT 2009.

<sup>37</sup> KUIJT 2008.

<sup>38</sup> RACZKY ET AL. 1994; 2002; 2007.

árkokat betemették. A horizontális expanzió mellett a körárkokkal határolt belső területen időről időre épültek, leégtek, majd ismét újraépültek az oszlopos szerkezetű, felmenő falú paticsházak, ezzel növelve a függőleges rétegsort, azaz a települési halmot. Ez a komplex mozgásforma igen összehangolt és hosszú időn át azonos szabályok szerint zajló tevékenységek eredményeként jött létre. Andrew Sherratt szerint a tell és a körárokrendszer együttese a Felső-Tisza-vidéken voltaképpen a délkelet-európai és közép-európai szimbólumrendszer lényegi összefonódását, monumentális kompozíciós egységét valósította meg, s egyben regionális szintű sajátos kulturális öndefiníciót is megtestesített a Kr. e. V. évezred első felében.<sup>39</sup>

Polgár-Csőszhalom árokkal övezett telljét egy 36 ha nagyságú horizontális település egészíti ki, ahol közel 4 ha nagyságú feltárás eredményeként 79, felszínen álló ház és azokhoz kapcsolódó egyéb jelenség (kút, gödör) volt megfigyelhető. A külső település lakóépületeinek közvetlen szomszédságában, 1–4-es csoportokat alkotva 123 temetkezés is napvilágot látott. Köztük gyermek, nő, férfi és szimbolikus sír egyaránt előfordult, de az egykor itt élők valós létszámára ezek a sírok nem adnak választ.

### Polgár-Csőszhalom — a térhasználat különbözőségei

Míg a polgári egyrétegű település házait hossz tengelyükkel azonos irányba, ÉNY–DK-re tájolva építették meg, addig a tellen az épületek hossz tengelyükkel egy központ felé irányítva, sugarasan helyezkedtek el. A külső település házai között egyetlen területileg különleges helyzetben levő házat sem figyeltünk meg. A csőszhalmi tellen a központban hosszabb időn át megújítva mindig állt egy vagy két központi helyzetű épület.

Polgár-Csőszhalom települési komplexumán belül, a tellen levő házak rendszeresen leégtek, s ezek felett újabbak épültek, közöttük sokszor nagy planírozások és friss agyagfeltöltések maradványai utaltak a folyamatos megújítás közösségi tevékenységére. A külső település hasonló objektumainál ezzel szemben egyszer sem figyeltünk meg égés nyomát. Az épületekkel kapcsolatban tehát a tellen egy általánosnak tartható délkelet-európai jelenség, a *deliberate burning*, azaz a szándékos házégetés, majd házmegújítás összetett cselekménye figyelhető meg,<sup>40</sup> ugyanakkor a külső településen más szabályok szerinti életciklus rekonstruálható. Mindezek alapján megállapítható, hogy Polgár-Csőszhalom két nagy szerkezeti egységén belül (a körárkokkal körülvett tellen és a külső településen) két különböző térrendezési szabály uralkodott, s ráadásul e térszegmenseken eltérő koreográfia szerint zajlottak az események. Az emberi közösségek tér-idő viszonylatrendszerének történeti, néprajzi példái alapján jutottunk arra a következtetésre, hogy Polgár-Csőszhalom településének területén egykor élt népesség a két említett térrészre vonatkozóan, a tell és a külső település világában eltérő tér-idő elképzeléssel rendelkezett.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> SHERRATT 2005.

<sup>40</sup> CHAPMAN 1999; TRINGHAM 2005; GHEORGHIU 2008.

<sup>41</sup> RACZKY — ANDERS 2009.

A tell központi épületei díszítettek voltak, ezek között plasztikus *bucranium* (bikafej) is előfordult. A korai időszakban ugyanitt egy emeletes épület állt. Az egyik ilyen központi épületben miniatűr plasztikaegyüttes került napvilágra spondylus-töredékkel, kőbaltákkal, őrlőkövekkel és az utóbbiakon vörös festéknyomokkal. Ez alapján ebben az épületben olyan különleges cselekvéssorra gondolhatunk, amelynek egyik lényeges eleme a „rituális őrlés” volt. A külső település egyetlen épülete sem mutatott hasonló megkülönböztető jegyeket és az összesítő alaprajzból láthatóan az itteni épületek létét sokkal inkább az egymáshoz való horizontális viszony határozta meg.

### A lakomák régészeti nyomai

A csőszhalmi tellen egykor megvalósult események egyik különleges mozzanata tárult fel a lelőhely állatcsontanyagának vizsgálata nyomán. Charles Schwartz és Bartosiewicz László 29 803 db, fajok szerint azonosítható állatcsont alapján arra az eredményre jutott, hogy a tellen a vadállatok (főleg őstulok), míg a horizontális településen a házasított állatok (főleg juh és kecske) maradványai kerültek elő nagyobb számban.<sup>42</sup> (3. kép 1) Ebből következően a vizsgált két térszegmensen alapvetően eltérő típusú húsfogyasztás volt rekonstruálható, s végeredményben az ételmaradványok különböző depozíciós szabályokat is képviseltek. Az állatmaradványok ilyen tudatos elhelyezési szabályai az angliai, késő neolitikus Woodhenge körkörös oszlopsorainak környezetében is megfigyelhetők voltak, ahol a külső oszlophelyeken a sertécsontok voltak többségben, s a belső tér felé haladva egyre inkább a magasabb presztízt képviselő szarvasmarhacsontok váltak gyakoribbá. Nyilvánvaló, hogy a nagyobb húsmennyiséget megtestesítő szarvasmarha a nagyobb lélekszámot mobilizáló, közös ünnepi étkezések egyik meghatározó forrását képezte.<sup>43</sup> (3. kép 2) E megfigyelt jelenségek arra is példát nyújtanak, hogy az étkezések végtermékét nem egyszerűen hulladékként kezelték az őskor tárgyalt időszakában, hanem annak elhelyezésében, eltemetésében nagyon is tudatos szabályok érvényesültek. Az említett strukturált depozitumok<sup>44</sup> együttese mindemellett bizonyos jelentéssel felruházott térszegmensek közösségi definícióját valósították meg.

További lényeges mozzanatra világított rá az a tény, hogy 1 m<sup>2</sup>-re vonatkoztatva a csőszhalmi tell területén az állatcsontok mennyisége 224-szer sűrűbb volt, mint a külső, egyrétegű település területén.<sup>45</sup> (3. kép 3) Mindez úgy értékelhető, hogy a tellen egy nagyobb létszámú közösség jelentős vadhúsfogyasztását rekonstruálhatjuk, amely gyakoriságában, intenzitásában is lényegesen különbözött a külső település háztartási egységeinek kontextusában történő mindennapi étkezéstől. Vörös István a csőszhalmi tell 1957-es első kutasából származó állatcsontleletek alapján kalkulál-

<sup>42</sup> SCHWARTZ 2002, 853–856, Table 2, Fig. 12; BARTOSIEWICZ 2005, 57–58, Fig. 6.5.

<sup>43</sup> POLLARD 1995, 151, Fig. 12.

<sup>44</sup> GARROW 2012.

<sup>45</sup> RACZKY ET AL. 2011, Tab. 2.

va az elfogyasztott teljes húsmennyiségeket, illetve egy félkilogrammos személyes fogyasztási átlagból kiindulva, egy időben 1064 és 1328 fő közötti lélekszámot feltételezett e térbeli egységen belül.<sup>46</sup> Módszertanilag nyilván sok bizonytalanságot hordoz ez a fogyasztáson alapuló demográfiai számítás, mégis jól jelzi, hogy a csőszhalmi tellen alkalmanként kiemelkedően nagy népesség koncentrálódott, s ezzel párhuzamosan nagy mennyiségű húst fogyasztottak el. A mágneses felmérések nyomán ma már tudjuk, hogy a tell területén összességében 15–20 leégett épületet rekonstruálhatunk, ami maximálisan 75–100 fő egyidejű jelenlétére utalhat. Mindezekből következően nyilvánvaló, hogy a megtalált állatcsontok nem a csőszhalmi tell területén feltételezhető, állandó lakhelyű lakosság szabályos étkezésének maradványait képviselik, hanem a külső település, vagy esetleg a régió lakosságának itteni megjelenését, illetve ünnepi lakomázását jelzik.

Hasonló következtetést vonhatunk le abból a megfigyelésből is, hogy Csőszhalmon a leégett házak között igen sok szabad téri tűzhely, s körülöttük rengeteg állatcsont-maradvány fordult elő, ami e terület általános élelemelőkészítő szerepét hangsúlyozza.

A csőszhalmi ünnepi lakomák emlékeztető mozzanatait láthatjuk azokban az őstulokszarvakban, szarvasagancsokban, amelyeket a csőszhalmi tell leégett épületeinek környezetébe tapasztottak bele.<sup>47</sup> (4. kép) Catheryn Twiss szerint ezek azok a trófeaszerű tudatos depozíciók, amelyek az egykor különleges események mnemonikus objektumai, s egyben régészetiileg megfogható lenyomatai.<sup>48</sup> (1. táblázat)

A Polgár-Csőszhalmon régészeti emlékek segítségével rekonstruált ünnepi lakomák egyik érdekes kísérő elemét láthatjuk a tell területén koncentrálódó, kívül-belül vörös-fehér színnel festett, rendkívül vékony falú edényekben.<sup>49</sup> Ezek igen nagy mennyiségben és igen töredékesen kerültek e helyszínen napvilágra. Feltételezhetjük, hogy az ünnepi, rituális események egyik fontos része lehetett a díszített edények sajátos használata, majd tudatos összetörése. Mindez jól illeszkedik abba az eseménysorba, amelynek lényege az edények s különböző tárgyak célzatos törése és bizonyos szabályok szerinti térbeli elhelyezése, deponálása a délkelet-európai neolitikum településein.<sup>50</sup> A tárgyak szintjén megvalósuló ilyen léptékű rituális cselekmények valószínűleg kapcsolódtak a neolitikus tellek házainak tudatos elpusztításához, leégetéséhez, majd megújításához.<sup>51</sup>

Az újkőkori lakomáknak még egy olyan elemét említeném meg, melyeknek jóllehet régészeti nyoma Polgár-Csőszhalmon nem került eddig elő, mégis feltételezhető, hogy itt is része volt a közösségi eseményeknek. Az agrárgazdálkodás kezdeteitől a Közel-Kelet és Európa településeiről számos példát ismerünk azokból az élelemtároló edényekből, amelyek külső felületén festett vagy plasztikus táncoló alakok jelennek

<sup>46</sup> VÖRÖS 1987, 28.

<sup>47</sup> RACZKY ET AL. 2011, 62–63.

<sup>48</sup> TWISS 2008.

<sup>49</sup> RACZKY — ANDERS 2008, 43.

<sup>50</sup> CHAPMAN — GAYDARSKA 2007.

<sup>51</sup> TRINGHAM 2005.

meg, egyszerre utalva ezzel az ünnep és az élelem fogyasztásának momentumaira és e szociális viselkedésforma meglétére a neolitikumban.<sup>52</sup> Nem véletlen tehát, hogy a magyarországi késő neolitikus tell-települések emlékanyagában ez az ábrázolástípus, az ünnep és lakoma egyéb emlékei mellett, nagyobb számban fordul elő.<sup>53</sup>

Ezek a megfigyelések talán azt sejtetik, hogy az anyagi kultúra különböző szintjeihez, emlékegyütteseikhez kötődően, különböző időciklusok léptékében zajló, de egymásba fonódó tudatos emberi cselekménysorok zajlottak le a balkáni és a közel-keleti neolitikum időszakában. Vélhetően ennek keretei között igyekeztek praktikus és szimbolikusan megvalósítani a korábban megformált tárgyegettesek, társadalmi viszonyok összefüggéseinek lezárását, majd újraértelmezését, és újjáalakítását. Úgy is fogalmazhatunk, hogy e törekvés mögött a világ rendjének folyamatos újrateremtése folyt, amelyet ünnepi keretek között, a hétköznapi tértől elkülönülve, különleges performanszok, lakomák, zene és tánc kíséretében rendeztek meg.

### Lakomák és étkészletek a Kárpát-medence késő bronzkorában (V. Szabó Gábor)

A késő bronzkori Kárpát-medence egyik látványos leletcsoportját alkotják azok az összetett formavilágú, kiváló minőségű darabokból álló, önmagukban is esztétikus edénykészletek, amelyeket más lelettípusoktól gondosan elkülönített helyzetben deponáltak. Az ide sorolható leletegyüttesek darabjai legtöbbször típuskategóriájuk csúcsmínőségét reprezentálják. A készletek gondosan fényezett, finom soványítású, gazdagon díszített edényei általában nem a hagyományos fazekasság hétköznapi formáit képviselik, hanem széles térségekben elterjedt, síkozott és árkolt díszítésükkel a fém-edényekhez való hasonlóságra törekvő, „luxus” formákat jelenítenek meg.

Ilyen jellegű edénykészletek deponálásával a bronzkor kezdetétől találkozhatunk, ám a késő bronzkor egy jól körülhatárolható periódusában, a Kr. e. XIII–XII. század tájékán az edénydepóknak egy merőben új összetételű változata tűnik fel.<sup>54</sup> Ezek az együttesek a korábban megismerteknél jóval változatosabb, 4–5 féle edénytípusból összeállított készleteket tartalmaznak. Általában 20–30 kiváló minőségű, vékonyfalú csészét, ugyanennyi plasztikus díszű tálat valamint néhány nagyobb tároló- és fel-szolgálóedényt foglalnak magukba. (5–6. kép)<sup>55</sup> Legtöbbször egy-egy településen belül,

<sup>52</sup> GARFINKEL 2003; MAKAY 2006; RACZKY 2009.

<sup>53</sup> KOREK 1987, Fig. 22, 24.

<sup>54</sup> NEBELSICK 1997, 376–378; V. SZABÓ 2004, 86–87, 89.

<sup>55</sup> E korszak edénydepóit kiválóan illusztrálják az Igrici határában előkerült 19 csészét, 10 kis és közepes méretű tálat, 3 nagy méretű tálat, 5 közepes méretű tárolóedényt (HELLEBRANDT 1990) (1. kép), a Tiszapüspökin napvilágot látott 14 csészét, 13 kis és közepes méretű tálat, 1 nagy méretű tálat, 1 közepes méretű tároló vagy szállító edényt (V. SZABÓ 2004, 94, 11. kép, 38–65) és a Debrecenben feltárt 37 füles bögrét, 29 tálat, 2 nagyobb méretű, tálszerű edényt és egy nagyobb tárolóedény töredékeit (POROSZLAI 1982) tartalmazó leletegyüttesek.



házak környezetében rejtették el őket. Ételmaradványokat sohasem tartalmaznak, és a legtöbb esetben épen, egymásba pakolva, gondosan elrendezve helyezték el őket.

Hasonló készletek azonban nemcsak településeken, hanem gazdag sírok mellékleteként is megjelennek. A temetkezéseket kísérő edénykészletek egyik leglátványosabb példáját a Kr. e. XII. században emelt kelet-szlovákiai ocskói/ Očkov halomsír rejtette magában.<sup>56</sup> A 60-as években feltárt, 2,5 méter magas, 25 méter átmérőjű halomsír 5 méter mély központi sírhelyét nem sokkal a temetkezés után kirabolták, de a sír még így is gazdag mellékleteket őrzött meg. A halotti máglyán összeolvadt bronzlándzsák, kardok és ékszerek mellett a halom sírkamrájának padozatára helyeztek egy csaknem 100 darabból álló reprezentatív kerámiaedénykészletet.<sup>57</sup> (7. kép)<sup>58</sup>

A települések objektumaiba rejtett és a temetkezésekbe került reprezentatív edénykészletek egy harmadik összefüggésben is előfordulnak ebben az időszakban. Erre a különös kontextusra máig az egyik legillusztratívabb példát a romániai Bánátból, Bégaszuszány/Susani lelőhelyéről ismerjük.<sup>59</sup> Itt egy ősi mocsári szigeten monументális méretű halmot tártak fel, amely azonban nem foglalt magában temetkezést. A halomköpeny elbontása során három nagyobb, több száz edényt tartalmazó edénydepó került elő. A deponált készletek kimagasló minőségben elkészített, gazdagon díszített ivó, étkező és tároló edényeket tartalmaztak. A halom földjében ezerszámra előkerülő épülettörmelék és apróra tört kerámia a feldolgozó régész értelmezése szerint arra utal, hogy egy olyan halotti áldozattal összekapcsolódó rituálé során emelték, amelynek során a halott házát vagy a temetkezésre épült sajátos épületet szertartásosan megsemmisítették és egy elszigetelt helyen dombot emeltek törmelékéből.<sup>60</sup>

Az egykori települések épületei közé deponált, az előkelők sírkamráiba helyezett és a rituális építmények törmelékéből emelt halmok köpenyébe rejtett edénykészletek darabszámukban, összetételükben és formakincsükben szinte alig különböznek. Noha kontextusuk eltérő, földbekerülésük értelmezése elsősorban összetételük alapján kísérelhető meg.

### Az elrejtett edények funkciója

A deponált edényeket funkcionális alapon vizsgálva egyértelműen megállapítható, hogy ezek egy egykori étkezéshez vagy egy összetett italozási szertartáshoz kötődnek.

<sup>56</sup> PAULIK 1962.

<sup>57</sup> PAULIK 1962, Abb. 14–29; Taf. I–VIII; NEBELSICK 1997, Abb. 2.

<sup>58</sup> Hasonló, összeégett fegyvereket és finom darabokból összeválogatott edénykészletet rejtettek magukban a kelet-szlovákiai Cseke/Čaka (TOČIK — PAULIK 1960) és morvaországi Velatice (ŘIHOVSKÝ 1958) — ugyanebben a periódusban emelt — halomsírai.

<sup>59</sup> STRATAN — VULPE 1977; VULPE 1995.

<sup>60</sup> VULPE 1995, 81–83. Hasonló, betöltésében épületek törmelékét és több ezer edénytöredéket tartalmazó halmok másutt is előfordulnak a Balkán északi és a Kárpát-medence délkeleti térségében a Kr. e. XIII–XII. században. Ilyenek pl. az olténiai Meri halma (MOSCALU 1976) vagy az Északkelet-Erdélyben feltárt, különleges szépségű edényeket és értékes fémtárgyakat magukban foglaló oláhláposi tumulusok (KACSÓ 1999; KACSÓ 2011).

Világosan elválnak bennük az olyan nagyobb amforaszerű edények vagy fazekak, amelyekben a lakomára előkészített ételeket és italokat tárolták, illetve a fogyasztásra kijelölt helyre eljuttatták. Vannak köztük olyan közepes méretű asztali edények — korsók, nagyobb tálak —, amelyekben az egyes fogyasztócsoporthoz tartozóknak tálták fel a nagyobb edényekből kimert ételeket. Ezek egy részében valószínűleg olyan fogásokat szolgáltak fel, amelyeket közös tálból, kézzel vagy valamilyen evőeszközzel<sup>61</sup> fogyasztottak el a lakomán részvevők egyes csoportjai. Az edénydepók edényeinek kétharmadát azok a kisebb tálak, csészék teszik ki, amelyekből közvetlenül itták vagy ették az elfogyasztandó sajátos élelmiszereket.

Az edények formai sajátosságai lehetőséget teremtenek arra is, hogy funkciójukat, a belőlük elfogyasztott élelmiszereket körülhatároljuk és az egykori étkezési kultúra néhány aspektusát megvilágítsuk.

A szűkebb nyakú, széles hasú amforaszerű edények (6. kép) nagy valószínűséggel alkoholos italok elkészítésére, illetve tárolására voltak a legalkalmasabbak. Ezekből közvetlenül egy szívószállal is el lehetett fogyasztani a benne lévő italt, de adott esetben szűrők<sup>62</sup> segítségével kisebb tálalóedényekbe (6. kép) is áttölthetők voltak, ahonnan közvetlenül a csészékbe voltak merethetők vagy önthetők.<sup>63</sup>

Az edényekből fogyasztott folyadékokról – a belőlük előkerült szervesanyag-maradványok híján keveset mondhatunk. Régióinkban szőlőből készült bor termelésével a bronzkorban biztosan nem számolhatunk és egyelőre arra sincs adatunk, hogy a kora vaskorban tapasztaltakhoz hasonlóan<sup>64</sup> a mediterrán régiókból exportált borok idáig eljutnának. A ma rendelkezésünkre álló régészeti adatok alapján a közép- és nyugat-európai térségben a bronz és vaskor időszakában legelterjedtebb alkoholos ital

<sup>61</sup> Az európai bronzkor nem ismerünk olyan egyéni evőeszközöket, mint a mai értelemben vett kanalak és az egyéni evőeszközként csak a XV–XVI. században elterjedt villák. Fából és agyagból készült főzőkanalakra vannak adataink (pl. RESCHREITER — KOWARIK 2008, 92), de a ma kanállal elfogyasztott ételek zömét kézzel vagy lepények segítségével merhették ki. Étkezési céllal használt egyéni evőeszközként biztosan csak az előkelőbb férfisírokba is gyakran bekerülő, hús felvágására használt díszes bronzkéseket határozhatjuk meg (pl. MOZSOLICS 2000, Taf. 86. 39; BÉRENGER — POLLMANN 2008). A korszakból ismert villaszerűen használt húshorgok (BOWMAN — NEEDHAM 2007), vagy a kora vaskortól ismert díszes vasnyársak a tálalás és ételosztás, illetve az ételkészítés eszközei közé sorolhatók.

<sup>62</sup> Az edénydepókban néhány esetben előforduló szűrőedény a fogyasztott ital sűrű, üledékes állagára utal. (SCHAUER 1996, 362–363)

<sup>63</sup> Ilyen kisebb tálalóedényekben kiszállított italt felszolgálatát ábrázolják a kora vaskorra keltezhető kufferni szitula jeleneteinek egyikén. (8. kép felül) Az ábrázoláson a kb. 30 cm magas tálalóedényeket egy állványra függesztik, ezekből merik kanalakkal a szolgák a folyadékot az italozóknak csészéibe. A certosai 68. sírban előkerült szitulán látható jeleneten két férfi egy rúdra felfüggesztve szállít az ünnepély helyszínére egy nagyméretű vegyítőedényt. (8. kép alul) Feltehetően ezekből az edényekből töltik ki a leszűrt, fűszeres italt a másik ábrázoláson látható kisebb tálalóedényekbe. (Ezekről az ábrázolásokról legújabbban összefoglalóan ld.: KERN — GUICHARD — CORDIE — DAVID 2009, WARMERS 2010).

<sup>64</sup> GYULAI 2010, 298; STADLER 2010, 152.

a gabonaalapú, változatos összetételű fűszernövényekkel ízesített sör és a vízzel kevert mézből erjesztett mézbor lehetett.<sup>65</sup>

Az italokat a perem fölé húzott fülű csészékből (6. kép) fogyaszthatták a lakoma résztvevői. A csészék távoli területeken elterjedt standard formája arra utal, hogy — hasonlóan a ma is használt kávé- és teáscsészékhez, boros- és söröspoharakhoz — széles területeken elterjedt, sajátos módon fogyasztott étel-, illetve italfajtákhoz kapcsolódhattak.<sup>66</sup>

A behúzott peremű, általában 15–20 cm átmérőjű tálakban (6. kép) valószínűleg kása alapú ételeket tálaltak fel a lakomák résztvevőinek. Noha a kelesztett kenyér készítése a neolitikum óta bizonyított a közép-európai térségben,<sup>67</sup> a megtermelt gabonát elsődlegesen kása, esetleg kelesztetlen lepény formájában dolgozták fel.<sup>68</sup>

A tálak alkalmasak lehetnek az őskorban bizonyítottan elterjedt egytálételek<sup>69</sup> elfogyasztására is, de ezeket valószínűleg — hasonlóan a magyar paraszti hagyományban sokáig meglévő módon — közös tálból kanalazhatták ki.

### Az étkészletek földbe kerülésének okai

A deponált készletek edényeinek funkcionális vizsgálata mellett fontos kérdés lehet az is, hogy miért és milyen módon kerülnek elrejtésre ezek az együttesek. Még 20–25 évvel ezelőtt is általánosan elterjedt nézet volt a reprezentatív darabokat tartalmazó edénydepókról, hogy ezek áldozati együtteseknek tekinthetők. Mára az ilyen edénydepók kontextusának és összetételének vizsgálata egyértelműen kizárja, hogy

<sup>65</sup> STADLER 2010, 150–154. A mézbor elterjedésének legismertebb példáit középső és késő vaskor időszakának fejedelmi temetkezéseiből ismerjük. Közülük is kiemelkedik a hochdorfi és glaugergeri edények üledékeiből megismert mézborok elemző vizsgálata. (KÖRBER — GROHNE 1985, 93–99; RÖSCH 2002)

<sup>66</sup> SHERRATT 1997, 388. Az ilyen interkulturális edénytípusok egyik legszemléletesebb példáját a kora bronzkor derekán (Kr. e. 2500–2200) Európa-szerte megjelenő úgynevezett harangedények szolgáltatják. Ez az atlanti térségtől a Duna-vidékig elterjedt, valószínűleg egy sajátos italfajta fogyasztásához kapcsolódó „kupaforma” szinte kivétel nélkül olyan férfiak sírjaiból kerül elő, akiket apró bronztörökből, speciális íjászkészletből, íj alakú amulettekből és finoman megmunkált „V” átfúrású gombokból álló mellékleteik is különleges helyzetű, távoli területekkel fenntartott kapcsolati hálózattal bíró, sajátos ideológia birtokában lévő elit tagjainak tarthatunk. (HARRISON 1980; HARRISON — HEYD 2007)

<sup>67</sup> WÄHREN 1994.

<sup>68</sup> Erre utalnak az elsősorban szenült állapotban fennmaradt bronz és vaskori ételmaradványok, valamint az észak-európai térségben előkerült mocsári hullák gyomor- és béltartalmának elemzése is.

<sup>69</sup> Ilyen egytálételek meglétére utal pl. a hallstatti sóbányában vizsgált emberi ürülék és az elszórt evőeszközökön megőrződött ételmaradványok összetétele is. Ezek alapján az itteni késő bronzkori és kora vaskori populáció egyik leggyakrabban fogyasztott meleg étele egy hüvelyesekből, kölesből vagy árpából és disznó vagy kiskérődzők kevésbé értékes — farok- és füldarabokból vagy lábszár- és bordatájrról származó — részeiből álló húsból készült étel lehetett. (RESCHREITER — KOWARIK 2008, 93–94)

Hasonló alapú egytálételekről az újkőkori vonaldíszes kultúra időszakából vannak az első adataink: Stuttgart-Zuffenhausen lelőhelyen egy edényben lóbabot, lenmagot valamint beletördelt árpalepényt tartalmazó étel maradványait sikerült meghatározni. (BERTHOLD — ENGELBRECHT — HERBIG — RAMMINGER — ZERL 2005, 129–130)

ezeket az edényeket fogadalmi adományként földelték volna el vagy rejtették volna sírokba. Földbekerülésükkor — szemben a korszakban rendkívül gyakori, bronz- és arany tárgyakból álló áldozati, fogadalmi adományként értelmezhető kincsekkel<sup>70</sup> — nem maguk az elrejtésre kerülő edények képezik azt az értéket, amely áldozatra, felajánlásra került. Ezeket az edényeket minden bizonnyal egy rituális cselekmény keretein belül, legtöbbször üresen, a belőlük végrehajtott étkezés-italozás után rejtették el, illetve semmisítették meg.<sup>71</sup> A megsemmisítés — vagy ahogyan mi nevezzük: a deponálás — azt jelképezi, hogy miután a tárgyak részesei voltak egy, a szakrális szférában lejátszódó cselekménynek, már nem lehettek a profán világ részei, ezért ezeket a „szakrális hulladékokat” kivonják a felhasználásból, hogy profanizálásukat elkerüljék.<sup>72</sup> A használatból ilyen módon kivont edények minősége, értéke, a „pazarlás” mértéke emelheti a rituáléhoz kapcsolódó cselekmény jelentőségét, a deponáló személy vagy közösség presztízst.

Magát a cselekményt, amelyhez az étkészleteket felhasználó lakoma kapcsolódik, csak bizonytalanul határozhatjuk meg. A temetkezések kíséretében előkerült hasonló összetételű készleteket valószínűleg a halotti szertartáshoz kapcsolódó, *symposion*-szerű ünnepélyvel összefonódott rituálé bizonyítékeként lehet értelmezni.<sup>73</sup> Az italfogyasztás és speciális étkezés, valamint a halotti szertartás szoros kapcsolatát bizonyítja az a megfigyelés is, hogy a dél-németországi területeken a Kr. e. XIV–XIII. századtól kezdve a magasabb státuszú személyiségek sírjaiban jelennek meg olyan edénymellékek, melyek egy italozással és sajátos étkezéssel összefüggő rítus jelenlétére utalnak.<sup>74</sup>

Jóval bizonytalanabb azoknak az ünnepélyeknek, rituáléknak a meghatározása, amelyekre a településeken előkerülő edénydepók utalnak. Ugyanúgy tartozhattak ezek az ünnepélyek egy mezőgazdasági tevékenységekhez kapcsolódó, ciklikus ünnepsorozatához, mint ahogyan a halálhoz vagy születéshez köthető átmeneti rítusok kísérlői is lehettek. A depókhoz kötődő rituálék megítélésekor figyelemreméltó azonban Jan Bouzek azon felvetése, amely a rituális italfogyasztással összekapcsolódó cselekmények társadalmi-politikai aspektusára irányítja a figyelmet. Szerinte azok az italozások, melyekre az edénydepók edényei utalnak, elsősorban különböző beavatási rítusokhoz vagy eskütipusokhoz tartozó szertartások kiegészítői lehettek. Antik forrásokból is-

<sup>70</sup> A korszakból ismert több ezer bronz és aranykincs deponálása, feláldozása a késő bronzkor egyik legjellegzetesebb, legmeghatározóbb sajátossága (HANSEN 2008; V. SZABÓ 2009). A fémtárgyakból álló raktárleteknél a fémtárgy — rejtsek is el bármilyen okból — majdnem minden alkalommal önmagát jelenti. A rituális keretek között deponált bronzegyütteseknél a fém önmagában is jelentős értékén túl a deponálás helyszínének, a deponált tárgyak elhelyezési módjának és összetételének is fontos, az elrejtő közösségek számára jól kódolható jelentése van.

<sup>71</sup> BOUZEK — SKLENÁŘ 1987, 39; SCHAUER 1996a, 408–410; PALÁTOVÁ-SALAŠ 2002, 129–133.

<sup>72</sup> BOUZEK 1996, 421; STAPEL 1999, 139–141, 264; PALÁTOVÁ — SALAŠ 2002, 129, 148–149; BLISCHKE — CZYBORRA 2005, 485–486.

<sup>73</sup> SCHAUER 1996; NEBELSICK 1997, 378.

<sup>74</sup> SCHAUER 1996, 362–363.

mert, hogy a személyi kötelekeket, szövetségeket megerősítő esküt, illetve fogadalmat gyakran közösen elfogyasztott étel- és italáldozattal pecsételték meg.<sup>75</sup>

### Az étkészletek használóinak társadalmi státusza

A díszes étkészletek földbekerülésének az értelmezése során fontos adalékkal szolgálhat az elrejtők közösségben betöltött helyének és szerepének a meghatározása.<sup>76</sup> Eddigi példáink arra utalnak, hogy a reprezentatív edénykészletek egy rituális keretek között lezajló, bőséges és változatos ételfogyasztással keretezett, presztízsertékkal bíró edényekből<sup>77</sup> elfogyasztott lakomával kapcsolódnak össze.

Az edénykészletek értékére és státuszreprezentációs szerepére mennyiségük és a szokásos településkerámiából kiemelkedő minőségük is világosan utal. Az egyes edényformák legtöbbször a helyi sajátosságoktól eltérő, internacionális jegyeket hordoznak, ami azt jelzi, hogy megrendelőik és használóik olyan sajátossági kapcsolati hálózatot fenntartó réteget alkotnak, amelynek hatóköre távoli területekig, esetünkben a dél-németországi régiótól az Al-Duna-vidékig húzódott.<sup>78</sup>

E tények arra utalnak, hogy a vizsgált étkészletek egy, a korábbi időszakokhoz képest újszerű vonásokat hordozó, ekkoriban kiformalódó társadalmi elithez köthetők.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> BOUZEK — SKLENÁŘ 1987, 39 PALÁTOVÁ — SALAŠ 2002, 149–150).

<sup>76</sup> A depókat elrejtő személy vagy közösség társadalmi helyzetének a vizsgálatakor fontos jelentőséggel bírhat az a tény is, hogy a korszakból nemcsak a reprezentatív edényeket rejtő depótípusok ismertek. Települési környezetben gyakori még a nagyméretű, szépen díszített, magányosan földbe ástott tárolóedények deponálása is (ld. pl. Hódmezővásárhely-Kopáncs, Tiszaladány: V. SZABÓ 2004, 10. kép, 1–4). Ezeket az amforaszerű tárolóedényeket egy-egy kisebb ünnepélyhez, étkezéshez kapcsolhatjuk, hasonlóan a 4–5. ivó-, esetleg étkező edényt tartalmazó kisebb, talán egy elemi családot reprezentáló depókhoz (ld. pl. Oszlár: KOÓS 2003). A fenti kategóriákon túl ismerünk egy negyedik depótípust is, amely nagyobb mennyiségű, nagy űrtartalmú tárolóedényt tartalmaz (ld. pl. Tiszacsege: V. SZABÓ 2004, 3–7. kép, 9. kép 1–19). Az utóbbi már inkább a sok résztvevőt megmozgató nagyobb mennyiségű étel és ital fogyasztását feltételező közösségi ünnepélyek lenyomataként értelmezhető.

<sup>77</sup> Arra, hogy a készletekben szereplő kerámiaedények is hordozhatnak az átlag fölé emelkedő presztízsertéket, az ocskói halomsír egy aranyozással díszített kerámiatálya is szemléletesen utal. (PAULIK 1993)

<sup>78</sup> A késő bronzkorban Európa-szerte egy, a korábbiétól eltérő ideológiájú és megjelenésű társadalmi elit kialakulásának vagyunk tanúi (KRISTIANSEN 1999, 180–183; SPERBER 1999, HARDING 2007, 149–169). A Kárpát-medencében erre többek közt a korszak megváltozó temetkezési szokásai, egy erődített települések köré szerveződő új típusú területiális rendszer, valamint a fémtárgyak deponálásának soha nem látott megugrása utal. Az új arculatú elit presztízse növelésének érdekében rendkívül széles térségekkel alakított ki kapcsolatokat s tartott fenn folyamatos kommunikációt (KRISTIANSEN 1998, 338–339); ennek eredményeként egymástól távoli régiók anyagi és szellemi kultúrájában figyelhető meg látványos egységesedés.

<sup>79</sup> Ennek az új elitnek látványos önmeghatározásához és önképéhez kapcsolódnak az ocskói (Očkov) és csekei (Čaka) monumentális temetkezések, valamint az ekkoriban földbe kerülő, gyakran a több mázsás súlyt is meghaladó kincsegyüttesek feláldozása. Ez a túlzásokba eső, versengő, pazarló státuszreprezentáció talán valószínűleg egyfajta társadalmi instabilitást is tükröz: felemelkedő, de még nem biztos pozícióval rendelkező elitcsaládok próbálkozásait is láthatjuk ezekben a jelenségekben arra, hogy bizonytalan társadalmi helyzetüket megszilárdítsák.

További érdekes adatokkal szolgálhat a készletek birtoklóinak és használóinak a társadalmi helyzetére a bennük szereplő étkező- és ivóedények darabszáma is. Ezek tanulása szerint 11–37 főt érintettek azok a ceremóniák, amelynek a rituális keretek közt zajló étkezés, illetve italozás is része volt. Ezek alapján adódik a kérdés: milyen csoportot vagy köteléket reprezentált ez az átlagosan 20–30 fős közösség?

Önmagában edényszámok alapján feltételezhető 20–30 résztvevő nem föltétlen mutat túl a korszakban rekonstruált hagyományos falusi közösségek felnőtt férfiainak a létszámán, de ha figyelembe vesszük azt a fent megállapított tény, hogy ezek az edénykészletek a korszak társadalmi elitjének reprezentációs eszközei, feltételezhetjük, hogy a belőlük lakomázók egy, a vérségi kötelékeken felüli szerveződéshez kapcsolhatók. Ilyen társadalmi csoport lehet a bronzkor folyamán kiformalódó katonai kísérek vagy férfiszövetségek valamilyen változata,<sup>80</sup> de jelölheti ez a szám egy előkelő család vagy harcos köré szerveződött, szabad jogállású családokat, fegyvereket esetleg szolgálkat magába foglaló, tekintélyelvű háztartás/„oikos”<sup>81</sup> tagjainak a létszámát is.

Ebben a megközelítésben depóink étkező- és ivóedényeinek darabszáma egy adott kistérséget uraló közösség (pl. nemzetség, klán, „oikos”) fegyveres férfiainak vagy egy helyi katonai arisztokrata/főnök körül szerveződő kíséretnek a létszámáról is tudósíthatnak.<sup>82</sup>

Egy ilyen típusú — a közvetlen rokonsági kapcsolatokon túlmutató — társadalmi egység kohéziójában, illetve a szomszédos csoportok közt kialakuló szövetségi rendszerek létrehozásában és fenntartásában komoly szerepet játszhattak a ceremóniális keretek közt lezajló lakomák, ünnepélyek, közös áldozatok,<sup>83</sup> melyekről közvetetten az itt elemzett edénydepók is tudósítanak.

## Egy újasszír politikai lakoma (Kalla Gábor)

Az ókori írásos forrásokban fennmaradt legnagyobb lakoma, amely a legtöbb vendéget számlálta és a leghosszabb ideig tartott, az Újasszír Birodalomból ismert (Kr. e. IX–VII. század). Egy 127 cm magas, homokkőből faragott kőlap, az ún. bankett-sztélé 150 soros feliratának<sup>84</sup> záró szakasza szerint II. Aššur-nāṣir-apli (Kr. e. 883–

<sup>80</sup> BOUZEK 1986; BOUZEK — SKLENÁŘ 1987, 39; SHERRATT 1997, 392; HARDING 2007, 161–168; KNÖPKE 2009.

<sup>81</sup> FINLEY 1985, 76–77; SPERBER 1999, 631.

<sup>82</sup> Ha elfogadjuk, azt a feltételezését, hogy a fegyvereket tartalmazó bronzkincsek, egy-egy ütközet során az ellenségtől zsákmányolt, majd áldozatként felajánlott tárgyakat tartalmaznak (KRISTIANSEN 1999a), akkor az egyes depók fegyverszámai alapján megbecsülhetjük a fegyveres konfliktusban részt vevő harcoscsoportok hozzávetőleges létszámát. Térségünkben ez a szám (pl. Hajdúböszörmény: 19 kard, MOZSOLICS 1984; Bükkaranyos II: 31 lándzsahegy, KEMENCZEI 1974) nem tér el lényegesen az edénydepók által mutatott átlagtól.

<sup>83</sup> DIETLER 1990, 362–364, 370–373; SHERRATT 1997, 391–392; PALÁTOVÁ — SALAŠ 2002, 149, 151.

<sup>84</sup> A sztélére 1951-ben bukkant a Sir Max Mallowan vezette angol régészeti expedíció Nimrūd (az ókori Kalhu) lelőhelyén, az ún. Északnyugati Palota területén (MALLOWAN 1966, 57–73). A felirat

859) kalhui palotájának felavatása alkalmából Kr. e. 879-ben tíznapos nagyszabású ünnepségsorozatot rendezett, melyre összesen 69 574 vendéget hívtak meg. A szöveg felsorolja a vendéglátáshoz felhasznált alapanyagokat, így egyedülálló betekintést nyerhetünk egy asszír politikai lakoma részleteibe.

### Egy új főváros és királyi palota felépítése

Az új királyi palota építésének befejezése nemcsak egy reprezentatív uralkodói épület használatbavételét jelentette, hanem a birodalom teljes újjászervezésének megkoronázását is. Az ő uralkodására tehető a Kr. e. XIV–XII. század erős Középasszír Birodalmának területi helyreállítása és a későbbi expanzió megalapozása.<sup>85</sup> A hódításoknál is fontosabb azonban a birodalom szimbolikus újjászervezése. Az ősi főváros, Aššur helyett egy korábbi tartományi székhelyet, Kalhut (mai Nimrūd) emeltek meg fővárosi rangra.<sup>86</sup> Az építkezés gyakorlatilag „zöldmezős beruházás” lehetett, a korábbi épületeket szinte teljesen lerombolták,<sup>87</sup> a város területét pedig jelentősen kiterjesztették. Az összesen 7,5 km hosszú városfalak egy 360 ha kiterjedésű, közel négyzetes területet vettek körül. Délnyugati oldalán a korábbi települést magába foglaló dombot erős támfalakkal és arra épített várfallal vették körül, és így egy 600 x 400 m-es teraszt alakítottak ki. Ez lett a citadella, a város szakrális és politikai központja. Az asszír királyi hatalom jellegét jól mutatja, hogy szemben Babilóniával, ahol a fővárosok központja a főisten temploma volt, és a királyi paloták sohasem a citadellán kaptak helyet. Kalhuban az új palota lett a legnagyobb épület (200 x 130 m), és ez lett a citadella látképének legdominánsabb tömbje is. Az építési program része volt kilenc új templom megalapítása, köztük a legfontosabb Ninurta hadisten szentély-körzete és zikkuratja volt, melybe integrálódott számos más szentély.

II. Aššur-nāšir-apli építési programjának alapvető része volt a látványos épületdekorációval díszített palota, melyet a régészet hagyományosan Északnyugati Palotának nevez. (9. kép) A bejáratokat emberfejű szárnyas oroszlánok és bikák monumentális szobrai óvták, a falakat ártó démonokat távol tartó apotropaikus lények domborműves ábrázolásaival borították. Az uralkodó gyakran jelent meg a lények között, akik rituális tisztaságot biztosítottak és aláhúzták a királyi hatalom szakrális jellegét. A trónteremben és az ún. nyugati szárny nagytermében helyet kaptak harci jelenetek is, az erő kifejeződései.<sup>88</sup> De a feliratok által leginkább kiemelt elem a távoli hegységekből ideszállított drága építőfa volt: a cédrus, a ciprus, a puszpáng, az

szövegkiadása WISEMAN 1952, legújabb közlése RIMA 2, 288–293 (Ashurnasirpal II A.0.101.30). A szöveg lakomára vonatkozó részének magyar fordítása és egy áttekintés a mezopotámiai lakomákról: KALLA 2005.

<sup>85</sup> Az uralkodásáról és a birodalom kiterjesztéséről összefoglalóan ld. GRAYSON 1982, 253–259.

<sup>86</sup> Kalhu történetének és régészeti emlékeinek legjobb összefoglalása OATES — OATES 2001.

<sup>87</sup> Azonkívül, hogy a birodalom magterületének inkább a középpontjában feküdt, a hely kiválasztásának fontos szempontja lehetett, hogy az épületek romossága miatt nem kellett tekintetbe venni a fennálló viszonyokat.

<sup>88</sup> A kalhui Északnyugati Palota képprogramjáról ld. RUSSELL 1998.

indiai rózsafa, stb. Ezeket gerendaként és az ajtószárnyak nyersanyagaként használták fel. A későbbi építési szövegek a faanyagok által árasztott kellemes illatot emelik ki. A palota mellé a városon belül egy kiterjedt botanikus kert csatlakozott az ismert világ minden fontos növényével, melyet egy újonnan létesített csatornával öntöztek.<sup>89</sup>

A bankett-sztélé és más építési szövegek hangsúlyozzák, hogy mindez a meghódított területek adójaként érkezett Asszíriába. Az asszír fővárosban és különösen a templomokban és a királyi palotában minden megtalálható, ami a világban, így a világ képmásának (*imago mundi*) fogták fel. Kozmikus jelkép szerepét erősíti, hogy a feliratok és az ásatások tanúsága szerint támfalának alapjai mélyen belenyúltak a talajvízbe, ezért alsó részeit agyagtégla helyett bitumennel összekötött kőtömbökből alakították ki. Így mezopotámiai felfogás szerint a kozmosz alsó részét alkotó, földalatti édesvízü óceánt kötötte össze az éggel, tehát különleges szakrális helyként, a világ tengelyeként (*axis mundi*) működött. A palota a korabeli világ, Asszíria és a környező területek számára az asszír királyi hatalom egyetemes igényének egyik legfontosabb szimbolikus megjelenítője volt.

### Az Északnyugati Palota felavatásának közönsége

Nem véletlen tehát, hogy az uralkodó és környezete az új város felépítésének határkövét a palota elkészültében határozta meg. Valójában az építkezések még később is tartottak, a város egyes részeit, mint a helyőrségi palotát (arzenál), csak II. Aššurnāšir-apli fia és utóda, III. Šulmānu-ašarīdu fejezte be. A „szív öröme palotájának” ill. az „összes bölcsesség palotájának” elnevezett épületkomplexum teljessé válása nem csak kiváltó oka volt a hatalmas ünnepségsorozatnak, hanem monumentális díszletként is szükség volt rá.

A kalhui tíz napos bankett tette átélhetővé az ország és a környező területek számára az Asszír Birodalom nagyságát, erejét, gazdagságát és isteni támogatottságát, valamint a palotában manifesztálódott szimbolikus tartalmak átélését. Ez a szándék jól tükröződik a vendégsereg összetételében, melyet a felirat külön részletez. Meghívták Asszíria 47 074 lakosát, a birodalom alávetett és adófizető területeinek 5 ezer képviselőjét, Kalhu, az új főváros 16 ezer lakóját és a palota 1,5 ezer szolgálóját, akiknek teljes ellátást biztosítottak, beleértve a drága illatszereket is.<sup>90</sup> Érdekes az asszír lakosság nagy száma, a felirat kiemeli, hogy férfiakat és nőket egyaránt vendégül láttak. Ez nyilván az ország lojalitásának kiépítését szolgálta egy olyan időszakban, amikor a hatalom központosítása belülről is ellenállást váltott ki. Nem tudjuk,

<sup>89</sup> Ez az asszír szokás csapódott le Semiramis kertjének legendájában.

<sup>90</sup> „... felszenteltem Kalhu városának palotáját: 47 074, az országom minden szegletéből meghívott (közrangú) férfi és nőt, 5 000 előkelőt, Suhu, Hindānu, Patinu, Hatti, <sup>145</sup>Tyros, Sidón, Gurgumu, Malidu, Hubušku, Gilzānu, Kummū (és) Mušasir lakóinak küldötteit, Kalhu városának 16 000 lakóját, palotáimnak 1 500 szolgálóját, mindösszesen 69 574 <sup>150</sup> meghívottat, az összes országból (érkezetteket és) Kalhu lakosait tíz napon át etettem, itattam, fürdettem, olajjal kentem, ünnepi alkalomhoz méltóan láttam el, (majd) békében és örömben küldtem vissza őket országaikba.”



miként választhatták ki őket, de valószínűleg valamilyen módon reprezentálhatták a teljes lakosságot éppúgy, mint a Szíria, Fönícia és Kelet-Anatólia különböző királyságainak előkelői — az ő országaik közül jó néhányat az uralkodó nemrég hódított meg. Mint láttuk a bevezetőben, a vendégbarátság elfogadása szinte minden kultúrában különleges kötelezettségeket teremt, tehát az itteni megjelenés egyfajta hűségnyilatkozatot jelentett, sőt, a hűségesküet talán a lakoma hatalmas közönség előtt formálisan is letették. Kalhut épphogy betelepíthették, így a 16 ezer városlakó valószínűleg a teljes lakosságot jelenthette a rabszolgák és gyerekek nélkül.<sup>91</sup> Meglepő lehet a palota szolgálóinak meghívása, ebben az esetben valószínűleg a kiterjedt udvartartás felsőbb szintjeit kell értenünk, hiszen a többieknek az ellátással kellett foglalkozniuk, illetve tudjuk, hogy a tényleges személyzet létszáma sokkal nagyobb lehetett (ld. később!).

Mivel hasonló felirat vagy másfajta feljegyzés nem ismert, így nem világos, hogy az összesen közel 70 ezres vendégsereg mennyire számított kiemelkedőnek Mezopotámia történetében. Elképzelhető, hogy későbbi ünnepségsorozatok folyamán ezt a számot is meghaladhatták, hiszen a birodalom valamivel több mint egy évszázad múlva többszörösére nőtt, és ezzel együtt az erőforrások is megsokszorozódtak, de az is lehet, hogy az alakuló birodalmi struktúra megerősítésének egyedi kísérletéről volt szó. Mindenesetre saját korának legkiemelkedőbb eseményei közé tartozott, hiszen az asszír uralkodók monumentális felirataikban egyébként csak hadjárataikat és építési tevékenységüket örökítették meg. A bankett-sztélé a lakoma tartós emlékeként készült el és megfelel C. Twiss kategóriái (1. táblázat) közül az utolsó pontnak, a lakomára emlékeztető elemek készítésének és bemutatásának. Külön erre a célra készített fülkében helyezték el, mely a nagy előudvarból nyílt, közvetlenül a trónterem bejárata előtt. A királyi audienciára várók valószínűleg helyi írnoki segítséggel ismerhették meg évtizedekkel, sőt évszázadokkal később az esemény részleteit.

### A lakomán elfogyasztott ételek és italok

A bankett-sztélé feliratának talán legérdekesebb és leginkább egyedülálló része a felhasznált alapanyagokat sorolja fel, pontosan megadva a mennyiségeket. Látható, hogy a magas presztízst a nyersanyag és a mennyiség jelenti, ugyanúgy, mint az építkezés esetében. Az alapanyagokat típusuk szerint csoportosítva veszi számba, először az állatokat, majd a szeszes italokat, a tojást és kenyeret, tejet és tejtermékeket, ill. olajakat, a zöldség és gabonaféléket, a fűszereket, a gyümölcsöket, végül pedig az olajos magvakat és édességeket.

<sup>91</sup> Kalhu teljes lakossága később 60–70 ezer körül lehetett, ha 200 fő per hektár körüli értékkel számolunk. Sajnos az alsóvárosról semmilyen adatunk sincsen, így nem ismerjük a beépítettség sűrűségét.

A lakoma legfontosabb kelléke a hús és az alkohol volt. A húsok sora<sup>92</sup> az ökrrel kezdődik, majd borjú, különféle juhok, vadállatok, madarak, halak és kisállatok következnek. Mivel a húsfogyasztás Mezopotámiában nem tartozott a mindennapi étkezéshez, az ünnepi alkalmakon kívül a király és az elit asztalára is leginkább csak juh került, a legnagyobb luxust a nagyállatok (szarvasmarha, szarvas, gazella) húsnak felszolgálása jelentette. Mivel a szarvasmarha elsődleges haszonállat volt,<sup>93</sup> igavonásra és szekerhúzásra alkalmazták őket, pazarló felhasználásukat még a királynak is csak a hadizsákmányok tették lehetővé. Nyilván volt egy hierarchia a fogyasztásban, nem mindenki részesedhetett a legkülönlegesebb ételekből. Könnyebben elérhetőnek számítottak a madarak és a halak, melyeket nagy mennyiségben szolgáltatottak a mozsaras területek Dél-Mezopotámiában, de Asszíriában is gyakoriak lehetettek. Az ugróeger pedig igazi csemegének számított, forrásaink más királyi lakomákon is külön megemlítik felszolgálatukat.

Keveset tudunk a húsok elkészítési módjáról ebben az időszakban, vannak viszont receptjeink egy évezreddel korábbi, az óbabilóni korból.<sup>94</sup> Ezekből kiderül, hogy igen bonyolult ételkészítési eljárásokat is alkalmaztak, párhuzamosan párolták a húst rézbográcsban és készítették szószt tejjel és különböző hagymafélékkel agyagbográcsban. A húst fűszeres tésztában sütötték ki és garnírozva tálalták. Az ismert receptek vagy madarak elkészítésével kapcsolatosak, vagy levesekről/kásákról szólnak, de abban biztosak lehetünk, hogy az állatok húsát nem közvetlenül tűzön készítették el, mivel a roston sütés Mezopotámiában barbár dolognak számított. A húsokat inkább kevés zsírban párolták, folyadékban főzték vagy kenyértésztába burkolva kemencében sütötték.<sup>95</sup> A sűrű levesek vagy inkább híg kásák gabonadarák, zöldségek, valamint különböző fűszerek felhasználásával készültek, s ezek számítottak a leginkább hagyományos ételnek.<sup>96</sup> A korábbi időszak kifinomult konyhája, az „haute

<sup>92</sup> „<sup>105</sup>... 100 hízott ökröt; 1 000 borjút és juhot az akolból; 14 000 „kereskedő”-juhot, úrnőm, Ištar istennő tulajdonából, 200 ökröt úrnőm, Ištar istennő tulajdonából; 1 000 *siserhu*-juhot; <sup>110</sup>1 000 tavaszi bárányt; 500 szarvast; 500 gazellát; 1.000 kacsát („nagy madarat”); 500 *usu*-kacsát; 500 libát; 1 000 *mesukku*-madarat (vadlúd?); 1 000 *qāribu*-madarat; 10 000 galambot; 10 000 gerlét, 10 000 kisebb madarat; 10 000 halat; 10 000 ezer ugróegeret”

<sup>93</sup> Áruk tizenöt-húszszorosa volt a juhoknak. Jelentőségüket az egyes háztartások számára jól jelzi, hogy személyneveket adtak nekik.

<sup>94</sup> A mezopotámiai konyháról összefoglalóan ld. BOTTÉRO 2004, a receptek feldolgozása BOTTÉRO 1995.

<sup>95</sup> BOTTÉRO 2004, 42–45. Az egyik óbabilóni recept magyar fordításához ld. KALLA 2005.

<sup>96</sup> Ezek összetételéről már a Kr. e. III. évezred végéről, a III. Ur-i dinasztia korából vannak forrásaink, részletes gazdasági elszámolások formájában, melyek rögzítik a lakomákon felszolgált kásák hozzávalóit (ld. BRUNKE 2011). A legáltalánosabb zöldségféléként a csicsoriborsót és lóbabot használtak, a legfontosabb hagymaféle a fokhagyma és a fűszerek közül a római kömény és a koriander dominált. Ezekben az elszámolásokban nem szerepel hús, de a későbbi receptek más a húsfélék szerint osztályozták a kásákat. Ezek között van többek között szarvas-, gazella-, ürücomb-, kecskegidakása. (BOTTÉRO 1995, 25–57) Egy 2012 decemberében az ELTE Bölcsészettudományi Karán végrehajtott főzési kísérlet szerint az ízvilága az indiai konyhához hasonló lehetett.

cuisine” az újasszír korban is fennmaradhatott, sőt nyugati, szíriai-föníciai hatások révén tovább is fejlődhetett, hiszen a felhasznált alapanyagok száma jelentősen nőtt és egyre nagyobb számú specialista<sup>97</sup> dolgozott a palotákban.

A mezopotámiai ünnepek elengedhetetlen részei voltak az alkoholos italok, talán ezek fogyasztása jellemezte leginkább a lakomát. Ez jól látszik az ábrázolásokon is. Mezopotámiában, más kultúrákhoz hasonlóan a lakomajeleneteken sohasem étkezés, hanem mindig ivás közben jelenítik meg a szereplőket. Az ételek inkább jelzésszerűen jelennek meg, például szolgák által hajtott állatok formájában. A legáltalánosabb mezopotámiai szeszital a sör volt, a saját felfogás szerint is a mezopotámiai kultúra alapja volt, mint ez a sör istennőjének, Ninkasinak sumer nyelvű himnuszából is kiderül.<sup>98</sup> A magas tápanyagtartalmú italt ugyan helyben készítették, de sokfajta minőségben gyártották, a lakomán valószínűleg a legjobbat szolgálták fel. Ezzel szemben a magas energiatartalmú, de alacsony tápértékű bort importálni kellett Észak-Szíria, Kelet-Anatólia és Nyugat-Írán területéről, és luxusfogyasztási cikk volt.<sup>99</sup> Elképzelhető, hogy csak a magasabb rangúak részesültek belőle, ugyanis az említett 10 ezer tömlő bor 30–50 ezer liternyi mennyiség lehetett szemben a 10 ezer tárolóedény sörrel, ami legalább 300–500 ezer liter lehetett, azaz tízszeres mennyiség. Ehhez járult a 10 ezer csészényi *lummy*-ital, az „asszír grog”, egy forró italféleség, melyet sörből és borból kevertek.<sup>100</sup> Az „asszír grog” kiemelkedő szimbolikus jelentőségét jelzi, hogy egyes későbbi domborműveken (10–11. kép) a lakoma csúcspontjaként ábrázolják, ahogy szolgák nagy keverőedényekből oroszlánfejes rhythonokba merik, majd az asztaloknál ülő asszír tisztek üdvözlésül felemelik azokat. Később, az édességek között sorolnak fel még 100 nagyobb edény *mīzu* nevű szeszital-különlegességet, amelyről alig tudunk valamit, de különösen édes lehetett, és valószínűleg drágasága miatt csak kevesen fogyaszthatták.

Különleges figyelmet érdemelnek még a fűszerek, melyek közül soknak csak a nevét ismerjük, de nem tudjuk megmondani, hogy mi lehetett. Ez jelzi, hogy a gyakran használt római kömény mellett sok más, távoli, egzotikus fűszerekkel is számolnunk kell, melyek különösen egyedivé tették az ételeket.

<sup>97</sup> Egy későbbi ninivei királynői háztartásról tudjuk, hogy 300 udvari szolga, 300 ruhatisztító, 220 pohárnok és 200 írnok mellett 400 szakács és 400 cukrász is dolgozott benne. Mivel egy királyi háztartás vendéglátási kötelezettségei sokkal kiterjedtebbek voltak, ezért a személyzet mérete is jelentősen nagyobb lehetett. (BOTTÉRO 2004, 81)

<sup>98</sup> A himnusz egyenesen a városi élet alapjának nevezi a sört. A szöveg legújabb feldolgozása SALLABERGER 2012. Magyar fordítása „Sörivóknak való” címmel: KOMORÓCZY 1983, 118–121. A mezopotámiai sörkészítés korai történetéhez ld. JOFFE 1998. A sörkészítés összetett munkafázisainak legújabb rekonstrukciója korábbi irodalommal: SALLABERGER 2012.

<sup>99</sup> A bor ősi, Kr. e. VI. évezredi eredetének megállapításában és közel keleti fogyasztásának vizsgálatában nagy szerepet játszanak a molekuláris biológiai vizsgálatok, ld. MCGOVERN 2003. A mezopotámiai borfogyasztás tömör összefoglalása: BOTTÉRO 2004, 94–96.

<sup>100</sup> Hasonló lehetett a fríg groghoz, melyet McGovern mutatott ki edényeken. Itt gabonasört, bort és mézsört kevertek össze. (MCGOVERN 2003, 186)

Ahogy ma is keleten, az asszíroknál is hozzátartoztak a lakomához a gyümölcsök (gránátalma, szőlő/mazsola, datolya és néhány azonosíthatatlan), valamint a valószínűleg mézzel fogyasztott olajos magvak (pisztácia, pörkölt csicseriborsó és más ismeretlen magvak). Nyilván szintén utóételként szolgálták fel száz ökör sózott húsát, ugyanis a listában itt szerepel. Érdekes módon az alapanyagok között a 10 ezer vekni kenyéren kívül nem jelzik a felhasznált gabonaféléket (darákat, liszteket), pedig tudjuk, hogy az édes sütemények hozzátartoztak a lakomákhoz, és ezek elkészítésének is volt specialistája. Az udvarban cukrászok száma pedig megegyezett a szakácsokéval.

Nincs adatunk a kalhúi lakomán vagy egyéb újasszír kori lakomán az egyes fogások sorrendjéről, és azt sem tudjuk, hogy mennyire volt változatos az étkezés a tíznapos ünnepségsorozat során, de biztosak lehetünk abban, hogy a legelőkelőbbeknek különleges kulináris élményben lehetett része, és a közrangúak sem mindennapi vendéglátásban részesültek. Ez lakoma a Dietler és Hayden féle megkülönböztető lakoma (diacritical feast) egyik tipikus példája lehetett.

### A lakoma rituáléja

Bár ez az ünnepségsorozat a birodalomszervezés részeként politikai jellegű volt, erős rituális aspektusokkal rendelkezett. A bankett-sztélé arról is beszámol, hogy az avatási lakomára az uralkodó Aššurt, a főistent, és az összes istent meghívta. Valószínűleg arról a mezopotámiai szokásról van szó, hogy az istenek kultuszának egyik legfontosabb része az istenek virtuális étkeztetése volt.<sup>101</sup> Mindehhez azonban szükség volt az istenszobrokra is, ezért ezek áthozatala a palotába és visszavitelük minden bizonynyal egy külön szertartássorozat részeként történt. A lakoma szakrális jellegét jelzi, hogy a sztélé szövege kifejezetten kiemeli, hogy 14 ezer juhot és kétszáz ökröt Ištar istennő tulajdonából használtak fel, ami elképzelhetetlen lett volna, ha nem vallási rituálénak fogták volna fel a bankettet.

A királyi étkezés egyébként is rituálisan kötött volt, részleteit egy töredékesen fennmaradt szövegből ismerjük.<sup>102</sup> Ebből kiderül, hogy szigorúan meghatározott rendben történt a bevonulás a trónterembe, először a királyi bútorokat hozták be (12. kép), majd az uralkodó elfoglalta helyét és sorban bevonultak a hercegek, a trónörökös az élen, majd az ország nagyjai, mindenki külön köszöntötte az uralkodót. Külön szabályozták a füstölő, a parázstartó (tél esetén), a kézmosó edény (13. kép) és a kéztörlő elhelyezését. Az étkezés nem egyszerre történt, az ország nagyjai csak akkor ehetek, amikor a királyi család már végzett. A helyiség elhagyása pedig valószínűleg fordított sorrendben történhetett, bár a szöveg itt töredékes.

Nem lehet kétségünk, hogy a kalhúi lakoma a hatalmas számú vendéggel még összetettebb rituálé szerint folytatott le, hiszen el kellett rendezni a tíz nap eseményeit.

<sup>101</sup> Az istenek ellátásához ld. LAMBERT 1993.

<sup>102</sup> Kiadása: MÜLLER 1937.

## A lakoma külsőségei

Egy ilyen nagyszabású rendezvénynél bizonyosan igaz az a megállapítás, hogy funkcióját akkor tölti be igazán, ha valódi multiszenzorális élményt nyújt. A különleges helyszínt és látványt a királyi palota óriási méretű reprezentatív terei nyújtották, a legfontosabb lakomák központi eseményei a hatalmas trónteremben zajlottak. A kalhui Északnyugati Palota trónterme 478 m<sup>2</sup>-es volt, ez a méret a későbbi ninivei Dél-nyugati Palotában 715 m<sup>2</sup>-re nőtt.<sup>103</sup> Ide csak a birodalmi elit tagjai juthattak be, de voltak más hasonló funkciójú helyiségek, sőt minden palotának volt egy teraszra nyíló szárnya, itt az ún. nyugati szárny, melyet kifejezetten bankettek céljára építettek. (9. kép)<sup>104</sup> A tróntermeket lenyűgöző gazdagságban díszítették a monumentális kapuvédő szobrok, a festett domborművek, a falfestmények, mázas falilapok és faliszőgek, de nagy hatást tehettek a vendégekre a korábban említett illatos fából készített és bronzal díszített gerendák és ajtószárnyak is.

A faanyag mellett kellemes illatot árasztottak a füstölők, valamint a vendégeknek kiosztott finom illatosított olajok, melyekhez Kalhuban tíz számarrakomány olajat és tíz számarrakomány illatszert használtak fel. A mezopotámiai lakomaábrázolások elengedhetetlen része volt a zenész, ebből következően igen fontos szerepük lehetett az ünnepségeken is.<sup>105</sup>

A külsőségek fontos részei voltak még a drága bútorok. A kalhui palota építési felirataiból kiderül, hogy díszítésükhöz a legdrágább alapanyagokat használták fel (ébenfa, elefántcsont, arany, ezüst). Az ókori keleti bútorokat gyakori mozgásra tervezték, mindig adott alkalomra rendezték be a teret, sőt mint láttuk, bevitelük Asszíriában a rituálé részét képezte, és ahogy ezt domborműves ábrázolások is mutatják.<sup>106</sup> Az ételeket kisméretű kerek asztalokra helyezték, melyekről a vendégek szájukhoz emelték a falatot, tehát nem ültek hozzá, ahogy ezt ma tesszük. A vendégek háttámla nélküli székeken vagy kétszemélyes padon ültek, az uralkodó kiváltsága volt a támlás szék<sup>107</sup> vagy a kereveten, fekvé vál étkezés, mint ezt Aššur-bān-apli híres lugasjele-  
netén is láthatjuk.

A szimbolikusan fontos kellékek közé tartoztak az ivó- és étkészletek. Ezek azok, melyek nagyobb számban fennmaradnak a régészeti anyagban, a korból a leghíresebbek a kalhui királynői sírok leletei.<sup>108</sup> Itt nincs hely formai leírásukkal részletesen foglalkozni, de a királynői sírok és a palota egyéb leleteinek különbsége alapján világos, hogy anyaguk alapján szigorúan szabályozhatták használatukat. Az arany kész-

<sup>103</sup> Összehasonlítául a versailles-i palota híres Tükörterme 730 m<sup>2</sup> nagyságú volt, a modern korig ez számított a legnagyobb profán térnek.

<sup>104</sup> Az ékírások források beszélnek egy „második házról”, ami valószínűleg ez a nyugati szárny lehetett. Domborműveik alapján feltételezhető, hogy a központi udvar körüli egyéb helyiségek (F, G, S) lehettek a szakrális rituálé helyszínei. (RUSSELL 2008)

<sup>105</sup> A mezopotámiai hangszerekről és zenéről ld. KILMER 1993–1997.

<sup>106</sup> Az asszír bútorok régészeti maradványairól és az ábrázolásokról ld. CURTIS 1996.

<sup>107</sup> Így szerepel az uralkodó egy elefántcsont faragványon. (OATES — OATES 2001, 58, fig. 31)

<sup>108</sup> Ezekről ld. DAMERJI 1999, OATES — OATES 2001, 78–90.

leteket csak a királyi család tagjai élvezhették, további fokozatok lehettek az ezüst és a bronzedények, a közrendűeknek a palota vendégeként is csak kerámia jutott. Valószínűleg az ezüsstel lehetett egyenrangú, tehát luxuscikknek számíthatott az ebben a korban elterjedő üveg.<sup>109</sup>

#### Az asszír királyi lakoma mint kozmikus szimbólum

Ahogy a királyi palotát *imago mundi*-ként, a világ másaként építették fel, a felavatásának alkalmából rendezett lakoma is kozmikus szimbólumrendszer volt, csak élelmiszerek formájában kódolva. Már a vendégsereg összetétele is mutatja, hogy a kalhúi bankett az egész korabeli világnak szólt, de egyértelmű az is, hogy az ételek, az italok, ill. az illatszerek is a teljes oikumenét jelképezték, hiszen AsszírIA földjének javai mellett gyakran távoli helyek termékei voltak. Az idegen országokból zsákmányolt szarvasmarhák, a pusztaság vadállatai, a folyók halai és az ég madarai, a hegyvidékek bora, az egzotikus fűszerek a világ alávetésének szimbólumai voltak. AsszírIA egyetemes hatalmát a teljes vendégsereg átélhette és szétvihette hírét a világban. Kevés dologra illik jobban a gasztropolitika kifejezés, mint a kalhúi bankettre, amelynek látványos külsőségei, a pazarló luxus csak aláhúzta és felerősítette az étkezés és italozás emocionális hatását.

Végül érdekes eljátszani azzal a gondolattal, hogy mit tudnánk erről a tíznapos bankettéről, ha nem került volna elő a sztélé. Ennek az eseménynek semmilyen közvetlen régészeti nyoma nem maradt meg, legalábbis eddig nem került elő az a szemétdör, amely megőrizhette a maradványokat, például az állatcsontokat. Ismerjük viszont az építészeti hátteret, az elit étkészleteit, valamint fennmaradtak más lakomák ábrázolásai, vagyis közvetett információk rendelkezésünkre állnak. E források alapján jogosan feltételeznénk, hogy a hatalmi politikában fontos szerepük volt a nagyszabású banketteknek, de méretükről keveset tudnánk és az alkalomról is csak találgatni tudnánk. A régészet által feltárt fenn felsorolt források nélkül viszont kevés elképzelésünk lehetne a lakoma reprezentatív külsőségeiről.

<sup>109</sup> A kalhúi fém-, üveg- és kerámiaedényekről ld. OATES — OATES 2001, 237–253. A kerámiák között volt egy hegyes végű, finom falú, jó minőségű ivókupa, melyet a régészet palotaárunak nevez (Palace Ware; uo., fig. 158), és amelyet ezekre a lakomákra készíthettek.

## Irodalom

- ADAMS, R. L. 2004: „An ethnoarchaeological study of feasting in Sulawesi, Indonesia”, *Journal of Anthropological Archaeology* XXIII, 56–78.
- AL-MAQDISSI, M. — DOHMANN-PFÄLZNER, H. — PFÄLZNER, P. — SULEIMAN, A. 2003: „Das königliche Hypogäum von Qatna. Bericht über die syrisch-deutsche Ausgrabung im November-Dezember 2002”, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* CXXXV, 189–218.
- APPADURAI, A. 1981: „Gastro-Politics in Hindu South Asia”, *American Ethnologist* VIII, 494–511.
- ASSMANN, J. 1999: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Ford. Hidas Z. Atlantis Kiadó, Budapest.
- BARTOSIEWICZ, L. 2005: „Plain talk: animals, environment and culture in the Neolithic of the Carpathian Basin and adjacent areas”, in D. W. BAILEY — A. WHITTLE — V. CUMMINGS (szerk.): *(un)settling the Neolithic*. Oxbow, Oxford. 51–63.
- BELL, C. 2009<sup>2</sup>: *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, Oxford.
- BERTHOLD, T. — ENGELBRECHT, T. — HERBIG, C. — RAMMINGER, B. — ZERL, T. 2005: „Am offenen Herd: Kochen, Braten, Dünsten und Grillen”, in J. LÜNING (szerk.): *Die Bandkeramiker. Erste Steinzeitbauern in Deutschland*. Verlag Marie Leidorf, Rahden (Westf.). 129–138.
- BÉRENGER, D. — POLLMANN, H. 2008: „Anspruch auf Fleisch und Essbesteck in Willebadessen-Engar”, in D. BÉRENGER — C. GRÜNEWALD (szerk.): *Westfalen in der Bronzezeit*. Landschaftsverband Westfalen-Lippe, Münster. 68.
- BLISCHKE, J. — CZYBORRA, I. 2005: „Opfer — Abfall — Opferabfall? Bronzezeitliche Gefäßdepots”, in B. HOREJS — R. JUNG — E. KAISER — B. TERZAN (szerk.): *Interpretationsraum Bronzezeit. Bernhard Hänsel von seinen Schülern gewidmet*. Verlag Dr. Rudolf Habelt, Bonn. 481–489. (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 121)
- BOTTA, P. E. — FLANDIN, M. E. 1849: *Monument de Ninive I-II*. Imprimerie National, Paris.
- BOTTÉRO, J. 1995: *Textes culinaires Mésopotamiens / Mesopotamian Culinary Texts*. Mesopotamian Civilizations 6. Eisenbrauns, Winona Lake (IN).
- ~ 2004: *The Oldest Cuisine in the World. Cooking in Mesopotamia*. University of Chicago Press, Chicago (IL).
- BOUZEK, J. 1986: „Die Möglichkeiten der Erforschung der Gefolgschaft in der mitteleuropäischen Vor- und Frühgeschichte”, *Slovenská archeológia* XXXIV, 293–297.
- ~ 1996: „European Bronze Age hoards and their Mediterranean parallels”, in T. KOVÁCS (szerk.): *Studien zur Metallindustrie im Karpatenbecken und den benachbarten Regionen. Festschrift für Amália Mozsolics zum 85. Geburtstag*. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. 421–422.
- ~ — SKLENÁŘ, K. 1987: „Jáma středobronzové mohylové kultury v Horních Počaplech, okr. Melník. — Eine Grube der mittelbronzezeitlichen Hügelgräberkultur in Horní Počaply bei Melník”, *Archeologické Rozhledy* XXXIX, 23–39.
- BOWMAN, S. — NEEDHAM, S. 2007: „The Dunaverney and Little Thetford Flesh-hooks: History, Technology and Their Position within the Later Bronze Age Atlantic Zone Feasting Complex”, *The Antiquaries Journal* LXXXVII, 53–108.
- BRAY, T. L. (szerk.) 2003: *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires*. Kluwer Academic Publishers, New York (NY) etc.
- BRUNKE, H. 2011: *Essen in Sumer: Metrologie, Herstellung und Terminologie nach Zeugnis der Ur III-zeitlichen Wirtschaftsurkunden*. Herbert Utz Verlag, München.
- CHAPMAN, J. 1997a: „The origins of tells in Eastern Hungary”, in P. TOPPING (szerk.): *Neolithic Landscapes*. Oxbow, Oxford. 139–187.

- ~ 1997b: „Places and Timemarks — the Social Construction of Prehistoric Landscapes in Eastern Hungary”, in G. NASH (szerk.): *Semiotics and Landscape: Archaeology of Mind*. Archaeopress, Oxford 1997. 31–45. (British Archaeological Reports International Series 661)
- ~ 1999: „Deliberate house-burning in the prehistory of central and eastern Europe”, in A. GUSTAFSSON — H. KARLSSON (szerk.): *Glyfer och arkeologiska rum: En vnbok till Jarl Nordblad*. University of Göteborg Press. Göteborg. 113–116. (Gotarc Series A3)
- ~ — GAYDARSKA, B. (2007): *Parts and Wholes. Fragmentation in Prehistoric Context*. Oxbow, Oxford.
- CURTIS, J. 1996: „Assyrian Furniture: The Archaeological Evidence”, in G. HERRMANN (szerk.): *The Furniture of Western Asia. Ancient and Traditional*. Philipp von Zabern, Mainz. 167–180.
- DAMERJI, M. S. B. (1999): *Gräber assyrischer Königinnen aus Nimrud*. Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz.
- DIETLER, M. 1990: „Driven by Drink: The Role of Drinking in the Political Economy and the Case of Iron Age France”, *Journal of Anthropological Archaeology* IX, 352–406.
- ~ 1996: „Feasts and Commensal Politics in the Political Economy”, in WIESSNER — SHIEFFENHOVEL 1996, 87–125.
- ~ 2001: „Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”, in DIETLER — HAYDEN 2001, 65–114.
- ~ 2006: „Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives”, *Annual Review of Anthropology* XXXV, 229–249.
- ~ — HAYDEN, B. (szerk) 2001: *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington (D.C.).
- DONALD, M. (1991): *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- DOUGLAS, M. 1975/2003: *Implicit Meanings*. Routledge, London 1975. (Magyarul: *Rejtett jelenségek*. Ford. Berényi G. Osiris, Budapest 2003.)
- EVANS, J. G. 2005: „Memory and ordination: environmental archaeology in tells”, in D. W. BAILEY — A. WHITTLE — V. CUMMINGS (szerk.): *(un)settling the Neolithic*. Oxbow, Oxford 2005. 112–125.
- FINLEY, M. I. 1985: *Odüsszeusz világa*. Ford. Fridli J. Európa könyvkiadó, Budapest. 1985.
- FURHOLT, M. — MÜLLER, J. 2011: „The earliest monuments in Europe — architecture and social structures (5000–3000 cal BC)”, in M. FURHOLT — F. LÜTH — J. MÜLLER (szerk.): *Megaliths and Identities. Early Monuments and Neolithic Societies from the Atlantic to the Baltic*. 3rd European Megalithic Studies Group Meeting 13th–15th of May 2010 at Kiel University. Habelt, Bonn. 15–32.
- GAMBLE, Lynn H. 2008: *The Chumash World at European Contact. Power, Trade, and Feasting among Complex Hunter-Gatherers*. University of California Press, Berkeley (CA) etc.
- GARFINKEL, Y. 2003: *Dancing at the dawn of agriculture*. University of Texas Press, Austin (TX).
- GARROW, D. 2012: „Odd deposits and average practice. A critical history of the concept of structured deposition”, *Archaeological Dialogues* XIX/2, 85–115.
- GHEORGHIU, D. 2008: „Built to be burnt: The building and combustion of Chalcolithic dwellings in the Lower Danube and Eastern Carpathian areas”, in L. NIKOLOVA — J. MARLER — M. MERLINI — A. COMŞA (szerk.): *Circumpontica in Prehistory: Western Pontic studies. Global gratitude to Eugen Comşa for his 85th birth anniversary*. Archaeopress, Oxford. 55–68.
- GOODY, J. 1982: *Cooking, Class and Cuisine: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- GYULAI F. 2010: *Archaeobotany in Hungary. Seed, Fruit, Food and Beverage Remains in the Carpathian Basin from the Neolithic to the Late Middle Ages*. Archeolingua, Budapest.



- GRAYSON, A. K. 1982: „Assyria. Ashur-dan II to Ashur-nirari V.”, in J. BOARDMAN ET AL. (szerk.): *The Prehistory of the Balkans, the Middle East and the Aegean World, Tenth to Eighth Centuries BC*. Cambridge University Press, Cambridge. 238–281. (The Cambridge Ancient History 3/1. Second Edition.)
- HANSEN, S. 2008: „Bronzezeitliche Horte als Indikatoren für «andere Orte»”, *Das Altertum* LIII, 291–314.
- HANSEN, S. — TODERAŞ, M. 2012: „The Copper Age settlement Pietrele on the Lower Danube River (Romania)”, in R. HOFFMANN — F.-K. MOETZ — J. MÜLLER (szerk.): *Tells: Social and Environmental Space. Proceedings of the International Workshop “Socio-Environmental Dynamics over the Last 12,000 Years: The Creation of Landscapes II (14<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> March 2011)” in Kiel. Vol. 3*. Habelt, Bonn. 127–138. (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 207)
- HARRISON, R. J. 1980: *The Beaker Folk: Copper Age archaeology in Western Europe*. Thames and Hudson, London.
- ~ — HEYD, V. 2007: „The Transformation of Europe in the Third Millennium BC: the example of ‘Le Petit-Chasseur I + III’ (Sion, Valais, Switzerland)”, *Præhistorische Zeitschrift* LXXXII, 129–217.
- HAYDEN, B. 2001: „Fabulous Feasts: A Prolegomenon to the Importance of Feasting”, in M. DIETLER — B. HAYDEN (szerk.): *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*, Smithsonian Institution Press, Washington (DC). 23–64.
- HARRISON, R. J. 1980: *The Beaker Folk: Copper Age archaeology in Western Europe*. Thames and Hudson, London.
- HAYDEN, B. 2009a: „Funerals As Feasts: Why Are They So Important?”, *Cambridge Archaeological Journal* XIX, 29–52.
- ~ 2009b: „The Proof Is in the Pudding. Feasting and the Origins of Domestication.”, *Current Anthropology* L, 597–601.
- ~ — VILLENEUVE, S. 2011: „A Century of Feasting Studies”, *Annual Review of Anthropology* XL, 433–449.
- HELLEBRANDT M. 1990: „Az igríci kerámiadepot. — Der Gefäßverwahrfund von Igríci”, *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 93–111.
- HODDER, I. (szerk.) 2010: *Religion in the Emergence of Civilization. Çatalhöyük as a case study*. Cambridge University Press, Cambridge.
- JENNINGS, J. ET AL. 2005: „«Drinking Beer in a Blissful Mood». Alcohol Production, Operational Chains, and Feasting in the Ancient World”, *Current Anthropology* XLVI, 275–303.
- JOFFE, A. H. 1998: „Alcohol and Social Complexity in Ancient Western Asia”, *Current Anthropology* XXXIX, 297–322.
- KACSÓ, C. 2001: „Zur chronologischen und kulturellen Stellung des Hügelgräberfeldes von Lăpuş”, in C. KACSÓ (szerk.): *Der nordkarpatische Raum in der Bronzezeit*. Editura Eurotip, Baia Mare. 231–278. (Bibliotheca Marmatia 1)
- ~ 2011: „Die Hügelnekropole von Lăpuş. Eine zusammenfassende Einleitung”, in S. BERECKI — R. E. NÉMETH — B. REZI (szerk.): *Bronze Age Rites and Rituals in the Carpathian Basin. Proceedings of the International Colloquium from Târgu Mureş. 8–10 October 2010*. Editura Mega, Târgu Mureş. 213–243.
- KALLA G. 2005: „A lakoma szerepe az ókori Mezopotámiában”. *Ókor* IV/3, 53–62.
- KEMENCZEI T. 1974: „Zur Deutung der Depotfunde von Aranyos”, *Folia Archaeologica* XXV, 49–70.
- KERN, A. — GUICHARD V. — CORDIE, R. — DAVID, W. (szerk.) 2009: *Situlen – Bilderwelten zwischen Etruskern und Kelten auf antikem Weingeschirr. Begleitheft zur Ausstellung*. Archäologiepark Belgium, Manching 2009. (Schriften des Kelten Römer Museums Manching 2)

- KILMER, A. D. 1993–1997: „Musik. A. I. Mesopotamien”, *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 8, de Gruyter, Berlin. 463–482.
- KNÖPKE, S. 2009: *Der urnenfelderzeitliche Männerfriedhof von Neckarsulm*. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart. (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 116)
- KOMORÓCZY G. 1983: „Fénylő ölednek édes örömében...” *A sumer irodalom kistüke*. Európa Könyvkiadó, Budapest.
- KOREK, J. 1987: „Szegvár-Tüzköves. A settlement of the Tisza culture”, in L. TÁLAS — P. RACZKY (szerk.): *The Late Neolithic of the Tisza Region. A survey of recent excavations and their findings: Hódmezővásárhely-Gorzsa, Szegvár-Tüzköves, Öcsöd-Kováshalom, Vésztő-Mágor, Berettyóújfalú-Herpály*. Kossuth kiadó, Budapest—Szolnok. 47–60.
- KOÓS J. 2003: „Késő bronzkori edénylelet Északkelet-Magyarországról. — Ein spätbronzezeitliches Gefäßdepot von Nordostungarn”, *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve — Studia Archaeologica* IX, 121–128.
- KÖRBER-GROHNE, U. 1985: *Hochdorf I: Die biologischen Reste aus dem hallstattzeitlichen Fürstengrab von Hochdorf, Gemeinde Eberdingen (kr. Ludwigsburg)*. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart. (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 19)
- KÖRNER, U. 2010: „Bilder und Bedeutungen. Religionswissenschaftliche Theorien in der Interpretation der Situlenkunst”, in E. WARMERS (szerk.): *Fürsten, Feste, Rituale. Bildwelten zwischen Kelten und Etruskern*. Archäologisches Museum Frankfurt, Frankfurt am Main. 47–56.
- KRISTIANSEN, K. (1998): „A theoretical strategy for the interpretation of exchange and interaction in a bronze age context”, in C. MORDANT — M. PERNOT — V. RYCHNER (szerk.): *L'atelier du bronzier en Europe du XX<sup>e</sup> siècle avant notre ère. Actes du colloque international „Bronze'96”. Neuchâtel et Dijon, 1996*. Tome III. Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, Paris. 333–343.
- ~ 1999: „The Emergence of Warrior Aristocracies in Later European Prehistory and Their Long-Term History”, in J. CARMAN — A. HARDING (szerk.): *Ancient Warfare. Archaeological Perspectives*. Sutton Publishing, Wiltshire. 175–189.
- ~ 1999a: „Understanding Bronze Age weapon hoards. Observations from the Zalkod and Vaja hoards, Northeastern Hungary — A bronzkori fegyverdepot-k kérdéséhez. Megjegyzések a zalkodi és vajai (Északkelet-Magyarország) depot-khoz”, *Jósa András Múzeum Évkönyve* XLI, 101–107.
- KUIJT, I. 2008: „The Regeneration of Life: Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting”, *Current Anthropology* XLIX, 171–197.
- ~ 2009: „What Do We Really Know about Food Storage, Surplus, and Feasting in Preagricultural Communities?”, *Current Anthropology* L, 641–644, 711–712.
- LAMBERT, W. G. 1993: „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia”, in J. QUAEGBEUR (szerk.): *Sacrifice and Ritual in the Ancient Near East*. Peeters, Leuven. 191–201. (Orientalia Lovaniensia Analecta LV)
- LITERSKI, N. — NEBELSICK, L. D. 2012: „Katalog der Kreisgrabenanlagen und verwandten Tells der ersten Hälfte des 5. Jt. v. Chr. in Mittel und Südosteuropas”, in F. BERTEMES — H. MELLER (szerk.): *Neolithische Kreisgrabenanlagen in Europa / Neolithic Circular Enclosures in Europe. Internationale Arbeitstagung 7.–9. Mai 2004 in Goseck (Sachsen-Anhalt) / International Workshop 7<sup>th</sup>–9<sup>th</sup> May 2004 in Goseck (Saxony-Anhalt, Germany)*. Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt, Halle (Saale). 433–532. (Tagungen des Landesmuseums für Vorgeschichte Halle 8)
- MAKKAY, J. 2006: „Representation of Dance in the Figural Art of the Early Neolithic Körös Culture”, *Analele Banatului* XIV/1, 79–87.
- MALLOWAN, M. E. L. 1966: *Nimrud and its Remains I-II*. Collins, London.
- MCGOVERN, P. E. 2003: *Ancient Wine: The Search for the Origins of Viticulture*. Princeton University Press, Princeton (NJ).

- MOSCALU, E. 1976: „Die Frühhallstattzeitliche Gräber von Meri”, *Thraco-Dacica* I, 77–86.
- MOZSOLICS, A. (1985): „Rekonstruktion des Depots von Hajdúböszörmény”, *Præhistorische Zeitschrift* LXIX, 81–93.
- MOZSOLICS, A. 2000: *Bronzefunde aus Ungarn. Depotfundhorizonte Hajdúböszörmény, Románd und Bükkzentlászló*. Verlag Marie Leidorf, Kiel. (Prähistorische Archäologie in Südosteuropa 17)
- MUNRO, N. D. — GROSMAN, L. 2010: „Early evidence (ca. 12,000 B.P.) for feasting at a burial cave in Israel”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* CVII (35) 15362–15366.
- MÜLLER ET AL. 2011: MÜLLER, J. — HOFMANN, R. — MÜLLER-SCHHEEL, N. — RASSMANN, K.: „Zur sozialen Organisation einer spätneolithischen Gesellschaft in Südosteuropa (5200–4400 v. Chr.)”, in S. HANSEN — J. MÜLLER (szerk.): *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus*. Philipp von Zabern, Darmstadt. 81–106. (Archäologie in Eurasien 24)
- MÜLLER, K. F. 1937: *Das Assyrische Ritual. Teil 1. Texte zum assyrischen Königsritual*. J. C. Hinrichs, Leipzig. (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft 41/3)
- NEBELSICK, L. D. 1997: „Trunk und Transzendens. Trinkgeschirr im Grab zwischen der frühen Urnenfelder- und der späten Hallstattzeit im Karpatenbecken”, in C. BECKER ET AL. (szerk.): *Χρόνος. Beiträge zur prähistorischen Archäologie zwischen nord- und Südosteuropa. Festschrift für Bernhard Hänsel*. Verlag Marie Leidorf, Espelkamp. 373–387.
- OATES, J. — OATES, D. 2001: *Nimrud. An Assyrian Imperial City Revealed*. British School of Archaeology in Iraq, London.
- PALÁTOVÁ, H. — SALAŠ, M. 2002: *Depoty keramických nádob doby bronzové na Moravě a v sousedních zemích. — Bronzezeitliche Gefäßdepotfunde in Mähren und benachbarten Gebieten*. Ústav archeologické památkové péče, Brno. (PRAVĚK Supplementum 9)
- PAULIK, J. 1962: „Das Velatice–Baierdorfer Hügelgrab in Očkov”, *Slovenská archeológia* X 5–96.
- ~ 1993: „Nález pozlátenej hlinenej nádoby v Očkovskej mohyle. — Fund eines vergoldeten Tongefäßes aus einem Hügelgrab in Očkov”, *Zbornik Slovenského Národného Múzea* LXXXVII, 21–28.
- POLLARD, J. 1995: „Inscribing space: formal deposition at the later Neolithic monument of Woodhenge, Wiltshire”, *Proceedings of the Prehistoric Society* LXI, 137–156.
- POLLOCK, S. (szerk.) 2012: *Between Feasts and Daily Meals. Toward an Archaeology of Commensal Spaces*. eTopoi. Journal for Ancient Studies. Special Volume 2.
- POROSZLAI I. 1982: „Későbronzkori edénydepotlelet Debrecenből. — Gefäßdepot aus Spätbronzezeit ein Fund aus Debrecen”, *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve* 1982 (1984), 75–100.
- RACZKY P. 2009: „A Körös-kultúra figurális ábrázolásainak értelmezéséhez — Contribution to the interpretation of the figural representations from the Körös culture”, *Tisicum* XIX, 65–76.
- ~ — ANDERS, A. 2008: „Late Neolithic spatial differentiation at Polgár-Csőszhalom, eastern Hungary”, in D. W. BAILEY — A. WHITTLE — D. HOFMANN (szerk.): *Living Well Together? Settlement and materiality in the Neolithic of south-east and central Europe*. Oxbow, Oxford. 35–53.
- ~ — ANDERS, A. 2009: „Tér- és időszemlélet az újkőkorbán. Polgár-Csőszhalom ásatási megfigyelései”, in ANDERS A. — SZABÓ M. — RACZKY P. (szerk.): *Régészeti dimenziók. Tanulmányok az ELTE BTK Régészettudományi Intézetének tudományos műhelyéből. A 2008. évi Magyar Tudomány ünnepé keretében elhangzott előadások*. L'Harmattan, Budapest. 75–92.
- ~ ET AL. 1994: RACZKY, P. — MEIER-ARENDT, W. — KURUCZ, K. — HAJDÚ, Zs. — SZIKORA, Á.: „Polgár-Csőszhalom. A late Neolithic settlement in the Upper Tisza Region and its cultural connections (Preliminary report) — Egy késő neolitikus lelőhely kutatása a Felső-Tisza-vidéken és annak kulturális összefüggései”, *Jósa András Múzeum Évkönyve* XXXVI, 231–240.
- ~ ET AL. 2002: RACZKY, P. — MEIER-ARENDT, W. — ANDERS, A. — HAJDÚ, Zs. — NAGY, E. — KURUCZ, K. — DOMBORÓCZKI, L. — SEBŐK, K. — SÜMEGI, P. — MAGYARI, E. — SZÁNTÓ,

- Zs. — GULYÁS, S. — DOBÓ, K. — BÁCSKAY, E. — BIRÓ, K. — SCHWARTZ, Ch.: „Polgár-Csőszhalom (1989–2000): summary of the Hungarian-German excavations on a Neolithic settlement in eastern Hungary”, in R. ASLAN — St. BLUM — G. KASTL — Fr. SCHWITZER — D. THUMM (szerk.): *Mauerschau. Festschrift für Manfred Korfmán*. Greiner, Remshalden-Grunbach. 833–860.
- ~ ET AL. 2007: RACZKY, P. — DOMBORÓCZKI, L. — HAJDÚ, Zs.: „The site of Polgár-Csőszhalom and its cultural and chronological connections with the Lengyel culture”, in J. K. KOZŁOWSKI — P. RACZKY (szerk.): *The Lengyel, Polgár and related cultures in the Middle/Late Neolithic in Central Europe*. The Polish Academy of Arts and Sciences — Eötvös Loránd University Institute of Archaeological Sciences, Kraków. 49–70.
- ~ ET AL. 2011: RACZKY, P. — ANDERS, A. — BARTOSIEWICZ, L.: „The enclosure system of Polgár-Csőszhalom and its interpretation”, in S. HANSEN — MÜLLER, J. (szerk.): *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000–1500 v. Chr. zwischen Atlantik und Kaukasus*. Philipp von Zabern, Darmstadt 2011. 57–79. (Archäologie in Eurasien 24)
- RENFREW, C. — BAHN P. 1996<sup>2</sup> (1999): *Archaeology. Theories, Methods and Practice*. Thames and Hudson, London. (Magyarul: *Régészet. Elmélet, módszer, gyakorlat*. Ford. Dezső T. — Vicze M. — Bencsik V. Osiris, Budapest. 1999)
- RESCHREITER, H. — KOWARIK, K. 2008: „Vom Alltag der Bergleute”, in A. KERN — K. KOWARIK — A. W. RAUSCH — H. RECHREITER (szerk.): *Salz-Reich. 7000 Jahre Hallstatt*. Naturhistorisches Museum, Wien. 92–95. (Veröffentlichungen der Prähistorischen Abteilung 2)
- ROSENSTOCK, E. 2005: „Höyük, Toumba and Mogila: a settlement form in Anatolia and the Balkans and its ecological determination 6500–5500 BC.”, in Cl. LICHTER (szerk.): *How did Farming reach Europe? Anatolian-European Relations from the second half of the 7<sup>th</sup> through the first half of the 6<sup>th</sup> Millennium Cal BC*. BYZAS 2, Ege Yayınları, Istanbul. 221–237.
- ~ 2006: „Early Neolithic tell settlements of South-East Europe in their natural setting: A study in distribution and architecture”, in I. GATSOV — H. SCHWARZBERG (szerk.): *Aegean-Marmara-Black-Sea. Present state of the research of the Early Neolithic*. Beier & Beran, Langenweissbach. 115–125. (Schriften des Zentrums für Archäologie und Kulturgeschichte des Schwarzmeerraumes 5)
- RUSSELL, J. M. 1998: „The Program of the Palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the Research and Presentation of Assyrian Art”, *American Journal of Archaeology* CII, 655–715.
- ~ 2008: „Thoughts about the Room Function in the North-West Palace”, in J. CURTIS (szerk.): *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th-13th March 2002*. British Institute for Study of Iraq — British Museum, London. 181–193.
- ŘIHOVSKÝ, J. 1958: „Žárový hrob z Velatic i jeho postavení ve vývoji Velatické kultury. — Das Brandgrab I von Velatice und seine Position in der Entwicklung der Velaticer Kultur”, *Památky Archeologické* XLIX, 67–118.
- RÖSCH, M. 2002: „Der Inhalt der beiden Bronzekannen”, in H. BAITINGER — B. PINSKER (szerk.): *Das Rätsel der Kelten vom Glauberg. Glaube – Mythos – Wirklichkeit*. Konrad Theiss Verlag, Stuttgart. 119–120.
- SALLABERGER, W. 2012: „Bierbrauen in Versen: Eine neue Edition und Interpretation der Ninkasi-Hymne”, in S. MITTERMAYER — S. ECKLIN (szerk.): *Altorientalische Studien zu Ehren von Pascal Attinger*. Orbis Biblicus et Orientalis 256, Academic Press—Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg—Göttingen. 291–328.
- SCHAUER, P. 1996: „Tongeschirrsätze als Kontinuum urnenfelderzeitlichen Grabbrauches in Süddeutschland”, in T. KOVÁCS (szerk.): *Studien zur Metallindustrie im Karpatenbecken und den benachbarten Regionen. Festschrift für Amália Mozsolics zum 85. Geburtstag*. Magyar Nemzeti Múzeum, Budapest. 361–377.

- ~ 1996a: „Naturheilige Plätze, Opferstätten, Deponierungsfunde und Symbolgut der jüngeren Bronzezeit Süddeutschlands”, in P. SCHAUER (szerk.): *Archäologische Forschungen zum Kultgeschehen in der jüngeren Bronzezeit und frühen Eisenzeit Alteuropas*. Universitätsverlag, Regensburg. 381–416. (Regensburger Beiträge zur Prähistorische Archäologie 2)
- SCHWARTZ, Ch. 2002: „Part V.”, in RACZKY ET AL. 2002, 853–856.
- SHERRATT, A. 1981: „Plough and pastoralism: aspects of the secondary products revolution”, in I. HODDER — G. ISAAC — N. HAMMOND (szerk.): *Pattern of the Past: Studies in honour of David Clark*, Cambridge University Press, Cambridge. 261–305.
- ~ 1997: „Cups that Cheered: The Introduction of Alcohol to Prehistoric Europe”, in A. SHERRATT: *Economy and Society in Prehistoric Europe. Changing Perspectives*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 377–402.
- SHERRATT, A. G. 2005: „Settling the Neolithic: a digestiv”, in D. W. BAILEY — A. WHITTLE — V. CUMMINGS (szerk.): *(un)settling the Neolithic*. Oxbow, Oxford. 140–146.
- SPERBER, L. 1999: „Zu den Schwertträgern im Westlichenkreis der Urnenfelderkultur: Profane und religiöse Aspekte”, in *Eliten in der Bronzezeit. Ergebnisse zweier Kolloquien in Mainz und Athen*. RGZM Monographien 43. Verlag Dr. Rudolf Habelt, Mainz. 605–659.
- STADLER, J. 2010: *Nahrung für die Toten. Speisebeigaben in hallstattzeitlichen Gräbern und ihre kulturhistorische Deutung*. Verlag Dr. Rudolf Habelt, Bonn. (Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie 186)
- STAPEL, A. 1999: *Bronzezeitliche Deponierungen im Siedlungsbereich. Altdorf-Römerfeld und Altheim, Landkreis Landshtut*. Waxmann, Münster. (Tübinger Schriften zur Ur- und Frühgeschichtlichen Archäologie 3)
- SRATAN, I. — VULPE, A. 1977: „Der Hügel von Susani”, *Præhistorische Zeitschrift* LII, 28–60.
- STRONG, R. 2002/2006: *Feast — A History of Grand Eating*. Jonathan Cape, London (magyarul: *Lakoma. A dűsan terített asztal története*. Ford. Árokszállásy Z. Magyar Narancs—Athaeneum, Budapest 2006).
- V. SZABÓ G. 2004: „A tiszacsegei edénydepó. Újabb adatok a Tisza-vidéki késő bronzkori edénydeponálás szokásához. — Das Gefäßdepot von Tiszacsege. Neue Angaben zur Sitte der spätbronzezeitlichen Gefäßdeponierung in der Theißgegend”, *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve — Studia Archaeologica* X, 81–113.
- V. SZABÓ G. 2009: „Kincsek a föld alatt. Elrejtett bronzkori fémek nyomában”, in ANDERS A. — SZABÓ M. — RACZKY P. (szerk.): *Régészeti dimenziók. Tanulmányok az ELTE BTK Régészettudományi Intézetének tudományos műhelyéből*. L. Harmattan, Budapest. 123–138.
- TOČIK, A. — PAULIK, J. 1960: „Výskum mohyly v Čaka v Rokoch 1950–51. — Die Ausgrabung eines Grabhügels in Čaka in den Jahren 1950–51”, *Slovenská archeológia* VIII, 59–124.
- TRINGHAM, R. 2005: „Weaving house life and death into places: a blueprint for a hypermedia narrative”, in D. W. BAILEY — A. WHITTLE — V. CUMMINGS (szerk.): *(un)settling the Neolithic*. Oxbow, Oxford. 98–111.
- TRNKA, G. 2005: „Kreise und Kulturen — Kreisgrabenanlagen in Mitteleuropa“, in F. DAIM — W. NEUBAUER (szerk.): *Zeitreise Heldenberg. Geheimnisvolle Kreisgräben. Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung 2005*. Berger, Horn/Wien. 10–18.
- TWISS, C. C. 2008: „Transformations in an early agricultural society: Feasting in the southern Levantine Pre-Pottery Neolithic”, *Journal of Anthropological Archaeology* XXVII, 418–442.
- VAN DER VEEN, M. 2003: „When is food a luxury?”, *World Archaeology* XXXIV, 405–427.
- VÖRÖS, I. 1987: „A Bow as a Weapon of Hunting in the Late Neolithic”, *Communicationes Archaeologicae Hungariae*, 25–30.
- VULPE, A. 1995: „Zur Deutung und Datierung des Hügels von Susani im Banat”, in P. DELLA CASA — B. SCHMID-SIKIMIC (szerk.): *Trans Europam. Beiträge zur bronze- und Eisenzeit zwischen*

- Atlantik und Altai. Festschrift für Margarita Primas.* Verlag Dr. Rudolf Habelt, Bonn. 81–87. (Antiquitas Reihe 3)
- WÄHREN, M. 1994: „Die Urgeschichte des Brotes und Gebäcks in der Schweiz”, *Helvetia Archaeologica* XXV, 75–89.
- WARMERS, E. (szerk.) 2010: *Fürsten, Feste, Rituale. Bildwelten zwischen Kelten und Etruskern.* Archäologisches Museum Frankfurt, Frankfurt am Main.
- WIESSNER, P. — SCHIEFFENHÖVEL, W. (szerk.) 1996: *Food and the Status Quest.* Berghahn Books, Providence (RI).
- WISEMAN, D. J. 1952: „A New Stela of Aššur-našir-pal II”, *Iraq* XIV, 24–44.

## Rövidítések

RIMA 2 = The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods 2: A. KIRK GRAYSON: *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*, University of Toronto Press, Toronto

**Étkezési tilalmak az ókori görögöknél,  
a zsidó vallásban és az iszlámban**





# A dietetikától az etikáig

## Ókori görög étkezési tabuk és magyarázataik\*

*Gaál Balázs*

Az elmúlt másfél évszázad nagyszabású vallástörténeti elméletei után új szemlélet jelei mutatkoznak. A XIX–XX. század történeti szempontú megközelítéseit, amelyek az animizmusban, a totemizmusban vagy a samanizmusban keresték a vallásos jelenségek értelmezésének kulcsát, ötven évvel ezelőtt felváltották a strukturalista módszer követő megközelítések. A vallásos jelenségeknek most már nem az okát, hanem a jelentését keresték. Mindazonáltal az olyan rendkívüli hatású elméletekkel szemben, mint amelyeket francia oldalról Marcel Detienne vagy Jean-Pierre Vernant neve fémjelez vagy svájci-német oldalról Walter Burkert képvisel, az utóbbi években súlyos kritikák fogalmazódtak meg: ezek az elméletek valójában nem léptek túl elődeik hibáján, mivel arra tesznek kísérletet, hogy a görög vallás központi jelenségeinek, az áldozatnak *valódi, eredeti* értelmét, jelentését tárják fel. Kérdés azonban, hogy van-e ilyen. Robert Parker, a neves oxfordi vallástörténész a közelmúltban megjelent könyvében lelkesen üdvözli az új áramlatot, amely nem próbál általános elméleteket gyártani az áldozat eredetéről és jelentéséről, hanem meghagyja az áldozat többértelműségének a lehetőségét.<sup>1</sup> Hiszen már az ókori görögök sem látták és értelmezték az áldozatot egyformán.

Bizonyos fókig átadva magam ezen áramlat sodrásának, előadásomban egy másik fontos görög vallásos jelenség, az étkezési tabuk eseteit fogom megvizsgálni. Ezek a bab, a hal és a hús.<sup>2</sup> A képlet egyszerű: először megállapítani ezeknek a tabuknak a létezését egyrészt a vallásos kultusz bizonyos rétegeiben, másrészt olyan zártabb közösségekben, mint az orphikusoké vagy a pythagoreusoké, azután kitérni e tabuk irodalmi szövegekben található magyarázataira, melyeknek palettája rendkívül széles, mondhatni, a dietetikától az etikáig terjed. A magyarázatok nem ritkán tudós *convivium*-okon hangzanak el, ami jó alkalmat szolgáltat nekem, hogy kapcsolódjam a konferencia címszavául választott témához.

\* A kötet szerkesztőjének egyetértésével megtartottam az élő előadásbeli formát az írásos változatban is. A metrikus fordítások tőlem származnak, ha másként nem jelzem.

<sup>1</sup> Robert PARKER: *On Greek Religion*. Cornell University Press, Ithaca—London 2011. 125–127.

<sup>2</sup> Ezek tárgyalásához ld. legutóbb Michael BEER: *Taste or Taboo: Dietary Choices in Antiquity*. Prospect Books, Blackawton 2010. 28–70.

1. Már az ókori görög hagyomány is felismerte azt a hasonlóságot, amely a beavatási kultuszok időleges táplálkozási tilalmai és az orphikus-pythagoreus étkezési tabuk között fennáll. Egy hellenisztikus kori forrás a rituális tisztaság (*hagneia*) követelménye kapcsán együtt említi a beavatási rítusokban részt vevők és a pythagoreusok megtisztulási előírásait, melyek között egyaránt szerepel bizonyos húsoktól, halfajtáktól és a babtól való tartózkodás.<sup>3</sup> Egy későbbi Pythagoras-életrajz egyenesen azt állítja, hogy Pythagoras ezeket a táplálkozási tilalmakat a beavatási kultuszokból vette át.<sup>4</sup> Valóban — először a babtabunál maradvá — Pausanias két helyen is elmondja, hogy Eleusisban a babot tisztátalannak tekintették, ezért nem engedték meg a fogyasztását. A tilalom indoklásául szolgáló „szent ígét” (*hieros logos*) azonban nem közli, mert az titkos.<sup>5</sup> Az orphikus-pythagoreus babtilalom rendkívüli szigorúságát mutatja, hogy e közösségek előírásai a babnak nemhogy a fogyasztását, de még az érintését sem engedélyezték. Orpheusnak tulajdonítják az alábbi verssort:

Tartsátok távol kezetek, nyomorultak, a babtól!<sup>6</sup>

Pythagoras tanítványai annyira komolyan vették ezt az intést, hogy amikor üldöztetésük során menekülniük kellett a syrakusai tyrannos, Dionysios serege elől és hirtelen egy babfölddel találták szembe magukat, megtorpantak, és nem voltak hajlandók átgázolni rajta, ami végül az életükbe került.<sup>7</sup> Myllias és állapotos felesége, Timycha úgy kerülte el ezt a véget, hogy lemaradtak társaiktól. Őket elfogták, a tyrannoshoz vitték, aki rögtön faggatóra fogta őket, mi az oka annak, hogy még az életük árán sem tapostak a babra. Myllias makacsul tiltakozott, hogy elárulja a titkot, Timycha pedig előbb harapta le a nyelvét és köpte a tyrannos szemébe, semhogy gyenge asszonyi természete megingathatta volna.<sup>8</sup>

A babtabu okát tehát aligha tudhatta meg kívülálló. Nekünk viszont szerencsénk van. Az egyik Homéros-scholion talán éppen a babtabura vonatkozó pythagoreus szent ígéből idéz három sort. Így hangzanak:

Egy s ugyanaz, ha eszel babot és ha fejét szüleidnek:  
ősök lelkeinek hágcsoja az és folyosója,  
Hadésnak ha lakából ők feljönnek a fényre.<sup>9</sup>

Tréfásan azt mondhatnánk, talán ezeket a sorokat súgta Pythagoras a későbbi csodás életrajz szerint a tarasi ökör fülébe, amikor az babot csócsált, és beszélt le erről rö-

<sup>3</sup> Alexandros Polyhistór, fr. 140, 128–137 Müller.

<sup>4</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorica* 28, 138, 7–10.

<sup>5</sup> Pausanias I, 37, 4; VIII, 15, 3.

<sup>6</sup> Alexandriai Didymos *ap. Geoponica* II, 35, 8. Empedoklésnek tulajdonítja ugyanezeket a szavakat Gellius, *Noctes Atticae* IV, 11, 9; Pythagorasnak Kallimachos, fr. 553 Pfeiffer.

<sup>7</sup> Neanthés, fr. 22a, 29–38 Müller. Hasonlót mesél Pythagorasról a smyrnai Hermippos, fr. 20 Wehrli.

<sup>8</sup> Neanthés, fr. 22a, 58–73 Müller.

<sup>9</sup> Eustathios, *Commentarii ad Homeri Iliadem* III, 518, 15–17 (Bergk rekonstrukciója alapján).

tön úgy, hogy az állat többé sohasem ért babhoz, hanem élete végéig jámbor étrenden élt Héra helyi szentélyében.<sup>10</sup> A verssorok misztikus magyarázatot sejtetnek: a halott ősök lelkei a babon keresztül jönnek fel a napfényre, vélhetően akkor, amikor újból megtestesülnek. Így a babfogyasztás azonos értékű a rokonaink megevésével. Egyes magyarázatok szerint az akadálytalan áthaladást a bab csomótlan szára biztosítja a halott lelkeknek.<sup>11</sup>

A pythagoreus elképzelés hátterét feltehetően a babnak a halotti kultusszal való kapcsolata képezi, amely nemcsak a görög és római, hanem az indiai és az egyiptomi kultúrában is indokolhatja a fogyasztására vonatkozó tilalmat.<sup>12</sup> Mindenesetre a skálát tovább színesítik azok a magyarázatok, melyek kozmogóniai síkra helyezik a bab és az ember rokonságának kérdését. Hajdanán, a világ keletkezésekor ugyanazon ősmasszából sarjadt ki a bab, és született meg az ember. Ennek bizonyítékát a mágia eszköztárából vett kísérletek szolgáltatják. Például: végy egy babot, helyezd egy edénybe, tapaszd le a száját, ásd el ennyi meg ennyi időre, azután ha kiásod, női szeméremtestet találsz a helyén, melyet ha közelebről megsejmeled, még növekvő magzat fejét is felfedezed benne. Máshol a kísérletek eredményeképpen férfiszervet, spermát vagy vért talál az ember.<sup>13</sup>

Mindezek azt bizonyítják, hogy a bab a szó szoros értelmében szerves rokonságban áll az emberi nemmel. Azonban az értelmezések hajlamosak elszakadni az efféle megfogható kapcsolattól éppen úgy, ahogyan a titkos tanítás misztikus magyarázatától. A babtabu csakhamar áthelyeződik az egészségi, illetve az allegorikus-morális értelmezések síkjára. Az ókori szerzők a leggyakrabban talán a babnak a „pneumaszerű” (*pneumatódés*) természetére hivatkoznak, ami itt azt jelenti, hogy felfúvódást, puffadást okoz. Ez káros hatással van testre-lélekre egyaránt, többek között nyugtalan alváshoz vezet.<sup>14</sup> Kiemelik gerjedelemkeltő hatását is, ami talán a nemi szervekkel való kapcsolatának képzettársításából ered.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Valószínűleg a gerasai Nikomachos alapján Porphyrios, *Vita Pythagorae* 24; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 13, 61.

<sup>11</sup> Aristotelés, fr. 195, 11–12 Rose; Porphyrios, *De antro nymphaeum* 19.

<sup>12</sup> Az észrevételek gazdag tárházához vö. Armand DELATTE: „Faba Pythagorae cognata”, in *Serta Leodiensia*. Vaillant-Carmanne—É. Champion, Liège—Paris 1930. 33–57. Az egyiptomi babtilalomhoz ld. Hérodotos II, 37; Plutarchos, *Quaestiones convivales* VIII, 8, 729a.

<sup>13</sup> A legjellemzőbb példákhoz ld. pontosi Hérakleidés, fr. 41 Wehrli = 129 Schütrumpf; Antónios Diogenész alapján Porphyrios, *Vita Pythagorae* 43–44.

<sup>14</sup> Dionegés Laertios VIII, 24; Phótios, *Bibliotheca*, Cod. 249, 439a, 28–31 Bekker; Alexandriai Didymos ap. *Geoponica* II, 35, 4; Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 95, 286e; Cicero, *De divinatione* I, 30, 62; II, 58, 119. Az ókori görög babtilalomnak az úgynevezett favizmussal való, sokat vitatott kapcsolatához ld. legutóbb J. MELETIS: „Favism. A Brief History from the «abstain from beans» of Pythagoras to the Present”, *Archives of Hellenic Medicine* XXIX (2012) 258–263.

<sup>15</sup> Plutarchos, *Quaestiones Romanae* 95, 286e; Lydos, *De mensibus* IV, 42, 19–22; Gellius, *Noctes Atticae* IV, 11, 10.

Mégis talán a leghajmeresztőbb magyarázat az, amelyik a pythagoreus babtilalmat jelképes politikai színbe öltözteti. Ez a magyarázat egészen Aristotelésig nyúlik vissza. Pythagoras, aki egyébként Platónhoz hasonlóan nemigen pártolta a demokráciát, az archónok babbal történő sorsolása ellen tiltakozott volna azzal, hogy a babnak még az érintését is megtiltotta tanítványainak.<sup>16</sup> Pythagoras politikai ellenfelei állítólag kihasználták az értelmezés adta lehetőséget, és támadásba lendültek. Azt állították, hogy birtokukba jutott a pythagoreus „szent ige”, amely a babtilalmat így indokolta: üzenj hadat a babnak, mert az uralja a szavazást és a hivatali tisztségek kiosztását!<sup>17</sup> A politika tehát — mint látjuk — mindent beszennyez. Érthető, ha nem sokkal később a politikából kiábrándult gondolkodók a babtabut mint a fiatalok nevelésének egyik alapelvét allegorikusan úgy értelmezték: tartózkodj a babtól, azaz ne vállalj politikai tisztséget!<sup>18</sup>

2. Áttérve a halak fogyasztását érintő tilalomra, három halfajta fogyasztási tilalmával találkozunk visszatérően bizonyos kultikus közegekben. Ezek: a bajuszos vörösmárna (*triglé*), a közönséges vörösdurbincs (*erythrinus*) és a feketefarkú durbincs (*melanuros*).<sup>19</sup> Az említett halak fogyasztását nemcsak az eleusisi beavatottaknak, hanem a lebadeiai Trophónios-barlangban jóslatot kérőknek is megtiltották, de ugyanezek a halak szerepelnek Hippokratés listájában is azon ételek között, melyektől a „szent betegséget” vallásos hókuszpókusszal gyógyítani kívánó kuruzslók és sarlatánok előírták a tartózkodást betegeiknek.<sup>20</sup> Nem csoda, ha ugyanez a három hal megjelenik a pythagoreusok tartózkodási előírásai között is.<sup>21</sup> Az előírás okaként az egyik szöveg azt adja meg, hogy ezek a halak az alvilági isteneknek vannak szentelve.<sup>22</sup> Csakugyan, a bajuszos vörösmárna a vérvívó Hekaté szent állataként ismeretes, és színe alapján a másik két hal, a vörösdurbincs és a feketefarkú is a vérrel és az alvilággal való kapcsolatot sejtet.<sup>23</sup> Az ókori szerzők azonban az értelmezésre irányuló élénk hajlamuknál fogva további magyarázatokat is találtak. Athénaios közli azokat a közép-komikusoktól származó töredékeket, amelyek ezeket a halakat vagy általában véve a halakat azért

<sup>16</sup> Aristotelés, fr. 195, 13 Rose; Lukianos, *Vitarum auctio* 6, 11–12. A babbal való sorsolás ellen — mint ismeretes — Sókratés is felemelte hangját Xenophónnál, *Memorabilia* I, 2, 9. Ezzel a bölcs magára vonta az antidemokratizmus vádját.

<sup>17</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorica* 35, 260, 3–5.

<sup>18</sup> Plutarchos, *De liberis educandis* 17, 12f; Hippolytos, *Refutatio omnium haeresium* VI, 27, 5.

<sup>19</sup> Az utóbbi kettő faji beazonosítása némileg bizonytalan.

<sup>20</sup> Scholion *ad* Lukianos, *Dialogi meretricii* VII, 4; Kratinos, fr. 221 Kock; Hippokratés, *De morbo sacro* 1, 31–33.

<sup>21</sup> Aristotelés, fr. 194; 195, 6–7 Rose; Plutarchos, *Quaestiones convivales* IV, 5, 2, 670d; *De liberis educandis* 17, 12e; Iamblichos, *Protrepticus* 21, 33, 112. A tiltott halak között gyakran szerepel még a medúza (*akaléphé*) is.

<sup>22</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorica* 24, 109, 11–13; vö. Diogenés Laertios VIII, 34.

<sup>23</sup> A kérdéshez vö. Theodor WÄCHTER: *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*. Alfred Töpelmann, Gießen 1910. 95–100; Franz Joseph DÖLGER: *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*. Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster 1922. 342–358.

nevezik fogyasztásra alkalmatlannak, mert ürülékevők, vagy mert egymást falják fel, vagy mert nem riadnak vissza akár az ember megevésétől sem.<sup>24</sup> Ezek ellentétét képezi a nagyfejű pérhal (*kestreus*), más néven „böjthal” (*néstis*), amely arról híres, hogy vegetáriánus étrenden él. Ezért mondja a görög közmondás azokra, akik az igazságosság elve szerint étkeznek, hogy „böjtöl, mint a pérhal”.<sup>25</sup>

A pythagoreusokról szóló hagyomány az egyes halfajták fogyasztására vonatkozó tilalmat először kitágította az összes tengeri halra, azután a halakra általában véve.<sup>26</sup> Plutarchos az asztali társalgások egyik kérdését a pythagoreus haltilalomnak szentelte. Ebben arra keresi a választ, miért tartózkodtak a pythagoreusok a lelkes élőlények közül leginkább a halaktól. A helyzet érdekessége az, hogy Lucius, egy etruszk származású római pythagoreus, Moderatus tanítványa, jelen van a beszélgetésen, ám hallgatási fogadalom köti, ezért nem árulhatja el a titkot. Annak azonban nem látja akadályát, hogy az asztaltársaság tagjai közül ki-ki megpróbálkozzék a maga magyarázatával. Több lehetséges értelmezés is elhangzik, kezdve a hal némaságán, amely a pythagoreusok hallgatásával állna összefüggésben, az Egyiptomból való átvételig, amely szerint Pythagoras a tenger iránti ellenszenvét és a haltabut személyesen az egyiptomi papoktól tanulta volna. Plutarchos a beszélgetés végén sokkal nagyvonalúbb magyarázattal áll elő: Pythagoras, aki a halászoktól megvásárolt egy hálóra való halat, hogy azután a zsákmányt visszaengedje a tengerbe, különös igazságosságáról tett tanúbizonyságot. Ovidiustól tudjuk, hogy a szárazföldi állatok közül azok, amelyeket az isteneknek áldoztak, úgyszólván kiérdemelték a sorsukat: a disznó azzal, hogy feltúrta a vetést, a kecske azzal, hogy lelegelte a szőlőt és így tovább.<sup>27</sup> A halak azonban képtelenek bármilyen bűnt is elkövetni az emberrel szemben, hiszen egy tőlünk teljesen idegen világban élnek, mondhatni, a mi világunkban nem zavarják vizet... Mert ugyebár — mondja Plutarchos — nehezen illethetjük a bajszos vörösmárnát vádlóan azzal a jelzővel, hogy a „vetést feldúló”, a papagájhalat azzal, hogy a „szőlőt lerágó”, a nagyfejű pérhalat vagy a tengeri farkast azzal, hogy a „magot felcsipegető”, ürügyet teremtve ezzel megölésükre és megevésükre.<sup>28</sup> Pythagoras tehát ezen értelmezés szerint akkor, amikor fegyverszünetet hirdetett a halakkal szemben, amelyek képtelenek ártani az embernek, az igazságosság legmagasabb görög eszményét valósította meg.

<sup>24</sup> Epicharmos, fr. 63 Kaibel; Philémón, fr. 79, 19 Kock; Antiphanés, fr. 68, 11–13; fr. 129, 5–6 Kock; Alexis, fr. 76 Kock; vö. Ailianos, *De natura animalium* II, 41.

<sup>25</sup> Athénaios, *Deipnosophistae* VII, 78, 307c; 80, 308a; vö. Zénobios, s. v. *kestreus nésteuei*.

<sup>26</sup> Porphyrios, *Vita Pythagorae* 45; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 21, 98, 9–10; Athénaios, *Deipnosophistae* VII, 80, 308c; Plutarchos, *Quaestiones convivales* VIII, 8, 1, 728e.

<sup>27</sup> Ovidius, *Fasti* I, 349–456; *Metamorphoses* XV, 106–115.

<sup>28</sup> Plutarchos, *Quaestiones convivales* VII, 8, 728c–730f.

3. Az orphikus-pythagoreus hústilalom kezdeti formái — hogy a harmadik pontra térjek — többé-kevésbé kétértelműek.<sup>29</sup> Hippolytos hústól való tartózkodása, amelyet Euripidész szerint Orpheus könyvei ihlettek, láthatóan jól megfért az ifjúnak Artemis nevében folytatott vadászó életmódjával.<sup>30</sup> Hasonlóan, a krétai korybasz-papok rituális megtisztulását, akik azt vallották magukról, hogy „nékem az élő / állati lény eledelt sohse nyújthat”,<sup>31</sup> nyershúsevő lakoma előzte meg. E gyakorlat vélhetően tovább élt az orphikus közösségekben. Pythagoras egyes beszámolók szerint csak az állatok vitális szerveinek — szív, agyvelő, méh — a fogyasztását tiltotta meg tanítványainak,<sup>32</sup> mások szerint pedig az állatok közül is csak némelyekét, mint például a fehér kakasét.<sup>33</sup>

Azok az állatok viszont, amelyekbe nem költözik emberi lélek, nevezetesen az áldozati állatok, fogyaszthatók voltak.<sup>34</sup> Mindenesetre a hagyomány már egészen korán ismeri azt a megszorítást, amely szerint dolgos ökröt és gypjas birkát fogyasztani semmilyen körülmények között sem szabad.<sup>35</sup> Ez a beszámoló a Kr. e. IV. századra megy vissza, arra az időre, amikor Buzygés és Triptolemos hasonló irányú ősi törvényeit emlegetni kezdik Athénban.<sup>36</sup> Theophrastos, Aristotelész tanítványa, a Zeus Polieusnak bemutatott athéni *buphonia*-áldozatot annak a vélt ősi tilalomnak a fényében értelmezi, mely szerint igavonó ökröt megölni a legnagyobb szentségtelenség.<sup>37</sup> Xenokratész pedig, Platón tanítványa, beszámol egy korabeli athéni esetről, amikor a népgyűlés pénzbírságra ítélte egy állampolgárt, amiért elevenen megnyúzott egy kóst.<sup>38</sup>

Ebbe az atmoszférába jól beleillik az az értelmezés, amely Pythagorasnak tulajdonítja e két hasznos állat elfogyasztásának a tilalmát. Egyébként is a görög-római hagyomány Pythagoras lelkes élőlényektől való tartózkodását hajlamos volt úgy értel-

<sup>29</sup> Máiig a legrészletesebb áttekintést adja ebben a témában Johannes HAUSSELEITER: *Der Vegetarismus in der Antike*. Alfred Töpelmann, Berlin 1935. 79–157.

<sup>30</sup> Euripidész, *Hippolytus* 952–954.

<sup>31</sup> Euripidész, fr. 472, 18–19 (ford. Csengery János).

<sup>32</sup> Aristotelész, fr. 194 Rose; Plutarchos, *Quaestiones convivales* II, 3, 1, 635e; Ailianos, *Varia historia* IV, 17; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 42; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 24, 109, 4–6; *Protrepticus* 21, 30–31, 123; Diogenész Laertios VIII, 17–18; Plutarchos, *De liberis educandis* 17, 12d–f.

<sup>33</sup> Aristotelész, fr. 195, 15–18 Rose; Plutarchos, *Quaestiones convivales* IV, 5, 2, 670d; Ailianos, *Varia historia* IV, 17; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 18, 84, 10; 28, 147, 14; *Protrepticus* 21, 17, 116.

<sup>34</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorica* 18, 85, 8–10; 21, 98, 8–10; Porphyrios, *Vita Pythagorae* 34; *De abstinentia* I, 26, 3; II, 28, 2; Plutarchos, *Quaestiones convivales* VIII, 8, 3, 729c; Phótiós, *Bibliotheca*, Cod. 249, 438b, 26–27.

<sup>35</sup> Tarasi Aristoxenos, fr. 29a Wehrli; vö. Ovidius, *Metamorphoses* XV, 116–142.

<sup>36</sup> Smyrnai Hermippos, fr. 84 Wehrli = fr. 4 Bollansée. Részletesebb fejtegetéshez vö. GAÁL Balázs: „Aki az állattal kegyetlen, nem lehet emberséges ember». Ponori Thewrewk Emil és az állatvédelem a régi görögöknél”, *Antik Tanulmányok* LVI (2012) 41–49; „Állatvédő» törvények az ókori görögöknél”, *Társadalomkutatás* XXX (2012) 188–190.

<sup>37</sup> Theophrastos, *De pietate*, fr. 18 Pötscher = fr. 584A, 321–365 Fortenbaugh.

<sup>38</sup> Xenokratész, fr. 53 Isnardi Parente.

mezni, mint a samosi bölcs kivételes igazságosságának jelét.<sup>39</sup> Hamar kialakult az az elképzelés, hogy Pythagoras minden lelkes élőlény fogyasztásától tartózkodott, sőt — hogy ebben a részben se hagyjak ki egy bájos anekdotát — a vérengző dauniai medvét is sikerrel lebeszélte a húsevésről.<sup>40</sup> Pythagoras vegetarianizmusának az igazságosság legmagasabb görög eszménye szerint való értelmezése véleményem szerint többet árul el maguknak az értelmezőknek, mint Pythagorasnak a felfogásáról. Így viszont elkerülhetetlen az a következtetés, hogy ha nem is gyakorlatban, legalábbis az elvi alapokat tekintve az ókori görögség sokkal közelebb állt az állatokkal szembeni igazságosság és jogosság követelményéhez, mint azt általában feltételezik. Csak egy értelmezést emelek ki. Pythagoras azzal, hogy még az idegen állati fajokkal szemben is szelídségre és gyengédségre nevelt, elősegítette az emberszeretet (*philanthrópia*) megvalósulását. Mert ugyan ki ártana egy vele rokon emberi élőlénynek, aki még az idegen fajokkal szemben is gyengéden viselkedik?<sup>41</sup> Az erényre szoktatás gyakorlata, mint ismeretes, az ókori görög etika alapját képezi.

Ha azonban azt gondoljuk, hogy a vegetarianizmus a végső eszmény, tévedünk. A híres athéni törvényhozó, Solón vendégbarátjaként tartja számon a hagyomány a krétai Epimenidést, aki többek között arról nevezetes, hogy az athéniak kérésére tisztító szertartásaival megtisztította Athént a kylóni vérbűn szennyétől. Ezzel előkészítette a talajt Solón törvényhozásának, igazságosságot és egyetértést teremtve.<sup>42</sup> Solón állítólag a krétai kultusból kölcsönözte az ősi fatáblákon őrzött kultikus törvényeket is, amelyek vértelen áldozatot írtak elő.<sup>43</sup> Epimenidés leginkább különös éttrendjéről volt híres. A krétaiakat e szavakkal intette:

Krétaiak, mindig hazug és csupa-has, tunya barmok!<sup>44</sup>

Ő maga csak egy csodaszert fogyasztott, amelyet a nympháktól kapott, és amely biztosította, hogy egyáltalán ne kelljen ételt magához vennie, se pedig ürítenie.<sup>45</sup> Ennek a csodaszernek az összetételét már Platónról fogva a Hésiodosnál említett két növény, a mályva és az asphodelos keverékében határozta meg a hagyomány.<sup>46</sup> Plutarchos a hét bölcs asztali társalgásában előveszi az izgalmas témát, Solón szájába

<sup>39</sup> Diogenés Laertios VIII, 13; Porphyrios, *De abstinencia* III, 1, 4; 26, 1; 8; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 16, 69; 24, 108; 30, 168–169; *Protrepticus* 21, 39, 125; Cicero, *De republica* III, 11, 19; Plutarchos, *De esu carniū* II, 3, 997e; *De sollertia animalium* 7, 964e–f; *Quaestiones convivales* VIII, 8, 3, 729e; Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* IX, 127–128.

<sup>40</sup> Feltehetően a gerasai Nikomachos alapján Porphyrios, *Vita Pythagorae* 23; Iamblichos, *De vita Pythagorica* 13, 60, 6–10.

<sup>41</sup> Plutarchos, *De esu carniū* II, 3, 997e; *De sollertia animalium* 2, 959f; *De capienda ex inimicis utilitate* 9, 91c.

<sup>42</sup> Plutarchos, *Solon* 12, 6–9; Diogenés Laertios I, 110.

<sup>43</sup> Theophrastos, *De pietate*, fr. 12, 5–7 Pötscher = fr. 584A, 176–178 Fortenbaugh; Plutarchos, *Solon* 25, 2.

<sup>44</sup> Epimenidés, fr. 2 Diels–Kranz.

<sup>45</sup> Smyrnai Hermippos, fr. 15a Wehrli; Diogenés Laertios I, 114.

<sup>46</sup> Platón, *Leges* III, 1, 677d–e; Hésiodos, *Opera et dies* 40–41.

adva egy kisebb beszédet. Itt Epimenidés különös diétájáról és annak vélhető okáról van szó. Solón, mint az igazságosság megtestesítője, magyarázatképpen kifejti: Epimenidés nyilvánvalóan azért él ezen a szűkös diétán, mert a legfőbb jó egyáltalán semmilyen táplálékra sem szorulni, a második legfőbb jó pedig a lehető legkevesebb táplálékra szorulni. A gyomrot és a beleket mint minden tisztátalanság forrását nem ok nélkül kárhoztatták és metszették ki halottaikból az egyiptomiak. Mert valóban ez a testünk szennye, az a hadésbeli pokol, amely telis-tele van rettenetes folyamatokkal, tüzes szelekkel és elnyelt holttestekkel. Az élő azzal, hogy más élőkkal — lelkesekkel és nem lelkesekkel — táplálkozik, óhatatlanul igazságtalanságot követ el. Ebből a szempontból a hústól való tartózkodás, amelyet Orpheus hirdetett egykor, csak álbölcsesség, *sophisma*. Az igazságtalanságot egyetlen módon lehet elkerülni: ha önmagunkban elégségesek (*autarkés*) vagyunk, és nem szorulunk semmire.<sup>47</sup>

Nos, ez halandó embertől igen szigorú elvárás. Solónnak — úgy hiszem — aligha sikerült elvennie ezzel asztaltársainak étvágyát, és remélem, nekem sem sikerült a hallgatóságomét elvennem a jóízű *convivium*-októl.

<sup>47</sup> Plutarchos, *Septem sapientium convivium* 15, 158c; 16, 159b–c.



# A kóserság társadalompolitikája

Vincze Kata Zsófia

Mert én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek, szenteljétek tehát meg magatokat, hogy szentek legyetek, mert szent vagyok én. Meg ne tisztátalanítsátok lelketeket semmi csúszó-mászó által, amely mászik a földön. Mert én vagyok az Örökkévaló, aki fölhozott benneteket Egyiptom országából, hogy legyetek a ti Istenetek: legyetek tehát szentek, mert szent vagyok én. Ez a törvény a baromról, a madárról, és minden élőlényről, amely mozog a vízben, és minden lényről, amely csúszik-mászik a földön; hogy különbséget tegyetek a tisztátalan és a tiszta között, az állat között, amelyet szabad enni, és az állat között, melyet nem szabad enni. (Lv 11,44–47)<sup>1</sup>

## Problémafelvetés

Dolgozatom két kérdésre fog összpontosítani. Az egyik az élelmiszerrel kapcsolatos törvények, eljárások, kivételek („kiskapuk”) részletessége, ritualizáltsága.<sup>2</sup> A másik pedig a zsidó/nem-zsidó étkezés és élelem — talán kirekesztőnek is tűnhet — állandó megkülönböztetése,<sup>3</sup> a nem-zsidók edényeire, a nem-zsidók által érintett bor-

<sup>1</sup> A Tóra-szakaszokat itt és a továbbiakban a következő Biblia-kiadás szerint idézzük: *Biblia* I–II. Makkabi Kiadó, Budapest 1994. [Héber–magyar kétnyelvű, készült az ún. IMIT-féle Biblia (1898–1907) szövege alapján.]

<sup>2</sup> Bizonyos keresztény értelmezésekben Pál apostol nyomán az Ószövetség bizonyos törvényei a platóni értelemben vett árnyképeként értelmeződnek, a valódi beteljesült, tisztán látható Jézus által kijelentett törvényekkel szemben. A platóni barlang hasonlat metaforáit gyakran használja például Kálvin az Institúcióban az ószövetségi törvényekkel kapcsolatban: „... Kétségtelen, hogy ez a parancsolat árnyképes volt csupán és csak a zsidóknak volt rendelve a ceremóniális időkre, azért, hogy ennek külső magatartásában Istennek lélekben való tisztelete legyen ábrázolva. Ennélfogva, mint a mózesi törvény többi árnyképei, ez is megszűnt Krisztus eljövetelével.” (KÁLVIN János [ford. Nagy Károly]: *A keresztyén vallás alapvonalai. Institutio Religionis Christianae*. Magyar Protestáns Irodalmi Társaság, Kolozsvár 1904. 50.) Ez a felfogás az ószövetségi törvények nagy részét külső(séges) cselekedeteknek minősíti, amely az erkölcsileg „gyermekkorát” élő népnek pedagógiai okokból adatott. Az új törvény így felülírja, vagy keresztény terminussal „beteljesíti” a régit. A keresztény megváltás és szeretetelméletől eltérően a zsidó vallásosság minősége a ritualizált, halakhikus, törvénykövető életmódban nyilvánul meg és „fokozatokban”, „szintekben”, „mérhető” szigorúságában is meghatározható.

<sup>3</sup> A zsidó–nem-zsidó társadalmi interakciókról, a *sábesz goj* (szombati nem-zsidó szolga) kérdésköréről, az interetnikus vagy a falusi társadalmi együttéléstől, főként az étkezési szokások, borkereskedelem tekintetében lásd például: SZŐKE Anna: „Adatok a vajdasági Kishegyesen élt zsidók történetéhez”, *Néprajzi Látóhatár* XIV/3–4 (2005) 211–237; BALASSA Iván: „Adatok a zsidók szerepéhez Tokaj-Hegyalja szőlőművelésében és borkereskedésében (1791–1841)”, in *Évkönyv*. Magyar Izraeliták Országos Képviselőlete, Budapest 1981–1982. 5–48; HÖGYE István: „A hegyaljai görögök és zsidók szerepe az árucserében 1718–1848”, in SZABADFALVI József — VIGA Gyula (szerk.): *Árucseré és migráció*. Hermann Ottó Múzeum, Miskolc 1986. 57–63. (A Miskolci Hermann Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai 18); PALÁDI-KOVÁCS Attila: *Paraszti bortermelés néhány abauji faluban*. KLTE Néprajzi In-

ra, voltaképpen a nem-zsidók (*goj-ok*)<sup>4</sup> összes élelmiszerére és étkezésére vonatkozó, egyre szigorodó tilalmak).<sup>5</sup> Arra vállalkozom, hogy rákérdezzek a *kasrut* szabályainak és engedményeinek kollektív társadalmi jelentőségére.<sup>6</sup> Kérdéseim, melyeket a tanulmány során feltenni igyekszem, a következők: vajon miért szigorodik a kósersággal kapcsolatos rituális viselkedés jelenleg, amikor az élelmiszeripari technológia voltaképpen megkönnyíthetné a kóserság betartását? Milyen „jogi kiskaput” jelent a zsidó–nem zsidó társadalmi érintkezésben és a zsidó identitásban az üvegeszköz? Milyen érvek válnak meggyőzővé mai rituális gyakorlatok során a szigorú kóserság megtartására? Egyáltalán miért lesz egyre fontosabbá mind a rabbinátus, a rabbinikus bíróságok, a zsidó identitásőrzést propagáló szervezetek, mind pedig a soá utáni harmadik-negyedik nemzedék számára a kóserság szigorúsága? Miért épp az európai, askenázi rabbinikus vélekedések szigorítanak a nem-zsidók üvegedényeit illetően, míg a szefárd rabbinikus döntések sokkal engedékenyebbek?

Tanulmányom vallásgyakorlattal, rituális előírásokkal kapcsolatos megjegyzései kizárólag a *Sulhan arukh*<sup>7</sup> alapján álló magyarországi hagyományos, Hatam Szofer<sup>8</sup> által meghatározott askenázi orthodoxiára, ill. a Magyarországon élő haszid *baal tsuva*-kra, hagyományhoz visszatérőkre vonatkoznak.<sup>9</sup>

---

tézet, Debrecen 1967. (Közlemények a KLTE Néprajzi Intézetéből 20); SZARVAS Zsuzsa: „Két világ határán». Szimbolikus és valódi határok zsidóság és parasztság között”, in VARGYAS Gábor (szerk.): *Népi kultúra — népi társadalom* XXI. Akadémiai Kiadó, Budapest 2003. 301–315.

<sup>4</sup> A *goj, gojim* egyszerűen ’nem zsidó’-(ka)t, más népeket jelöl. Nincs semmilyen negatív jelentése. (ÚJVÁRI Péter [szerk.]: *Magyar zsidó lexikon*. Budapest 1929. 316.)

<sup>5</sup> *Sulhan arukh* 153–157 (7. és 19. jz.).

<sup>6</sup> Ld. a 2. jegyzetet.

<sup>7</sup> A *Sulhan arukh* (héb. שולחן ערוך; a cím jelentése: ’terített asztal’), a halakha egyik ma legfontosabbnak számító kodifikációja Joszef Karo szefárd tudós 1564-ben Velencében megjelent munkája, amelyet Jakov ben Aser (1269–1344) *Arbaa turim* („Négy sor”, 1340) című, halakhikus döntéseket összefoglaló műve nyomán írt. Karo rabbi kódexét azonban szefárd jellege miatt nem mindenki vélte elfogadhatónak, ezért később, 1579-ben Krakkóban megjelent munkájában az askenázi Mose Iszerlesz *Mapa* (’Abrosz’) címmel kiegészítette a *Terített asztal*-t. 1870-ben Slomo Ganzfried ungvári rabbi összefoglalta és kivonatolta az előbbieket, szintén először Krakkóban megjelent, *Kicur Sulchán aruch* (Kicur sulhan arukh, ’a Sulhan arukh kivonata’) címet viselő művében. Ez utóbbi jelent meg aztán magyarul (először 1934-ben, Várpalotán) Singer Leó fordításában és szerkesztésében. Újabb kiadását lásd: Slomo GANZFRIED (ford. Singer Leó): *A Sulchan aruch kivonata*. Sinai Publishing, Tel-Aviv 1987.

<sup>8</sup> Hatam Szofer alakjához és a magyarországi szigorú kósersági paszkenolásokhoz (döntvényekhez) vö. GOLDBERGER Izidor: „Szófer Mózes”, *Izraelita Magyar Irodalmi Társaság évkönyve* XXXV (1929) 201–216; Jacob KATZ: „Chátám Szófer életrajzához”, *Századok*. CXXVI/1 (1992) 80–112.

<sup>9</sup> Vagyis az olyan orthodox gyakorlatot követő magyarországi közösségekre, mint a Kazinczy utcai zsinagóga, a Dessewffy utcai zsinagóga, a Tikva Magyarország vagy a Chábád-Lubavics közösségei. Nyilván a törvény és gyakorlat eltér egymástól, ennek részleteivel itt most nem célom foglalkozni. A neológ, a reform, újkonzervatív, konzervadox és más irányzatok esetenként teljesen eltérő álláspontot és gyakorlatot képviselnek.

Remélhetőleg kiderül, hogy a kasrut törvényei adnak választ a zsidó/nem-zsidó határkijelölés társadalmi jelentőségére, az ún. „szeparációra”, a zsidósághoz (mint néphez) tartozó kóserságra és a *gojim*-tól származó tréfliségre, illetve arra mérhetetlen rituális erőfeszítésre, amellyel a zsidó hagyomány az integritását, „sajátszerűségét”, és — talán nem is olyan nagy túlzással — esszencializmusát védelmezi. Az „esszencialista kóserság” politikailag inkorrektnek tűnő bástyarendszere a perspektivikusan építkező, kollektív népi-etnikai önazonosságot védelmezi: egyrészt — egész egyszerűen — az exogám házasság megakadályozását célozza, másrészt szüntelen reflexiót követel a saját zsidó identitásra, folyamatos erőfeszítést és emlékeztetést a mindenkor más népektől való elkülönülésre. Minél ártatlanabb és változatosabb formát ölt az akkulturálódás előszele a modernizációnak nevezett áramlatokban, annál erőteljesebbek a kulturális sajátosságokat (etnicitást) kifejező, határkijelölő vagy határlezáró óvatosságok. Éppen ezért az újabb rabbinikus döntvények — természetesen bevallatlanul — újabb és újabb akadályokat gördítenek, és fizikai, illetve (megkockáztatom) politikai falakat emelnek zsidók és nem-zsidók, zsidók és ún. „hagyományörző” zsidók köré.

### „Kóser hált, es ist zauber hált”<sup>10</sup>

Az etnikus csoportmeghatározás terén Fredrik Barth *Ethnic groups and boundaries* című tanulmánya<sup>11</sup> mérföldkövet jelent, akárcsak ennek későbbi újragondolása.<sup>12</sup> Barth az etnikai identitást már az 1969-es tanulmányában a társadalmi szerveződés velejárójának, nem pedig a kultúra „valamely ködös kifejeződésének” tartja. Az etnikai identitás nyilvánvalóan a társadalmi csoport kérdéseként tételeződik, ezért a kulturális különbségek a társadalmi szerveződés velejárói. Barth szerint az etnikai csoportokat és jellemzőiket a sajátos interakciók, történelmi, gazdasági és politikai körülmények határozzák meg, így azok ebben a folyamatban mindig szituációfüggők, nem pedig „eleve adottak”.

Az első tanulmányban Barth legfőképpen azzal váltott ki vitát, hogy az etnicitás szempontjából éppen a kulturális különbségekre, elválasztó elemekre és nem a kulturális jellemzőkre tette a hangsúlyt, melyekkel a csoportok a saját „különállóságukat” és határaikat jelzik, elvitatva a kutatók által felállított kulturális jellemzések, sajátos kulturális képzetek, kultúraleírások csoportmeghatározó, -identifikáló hitelességét.<sup>13</sup> A kóserság etnikus rituális étkezés, s mint ilyen, elválasztást generáló jelenség, éppen a társadalmi interakciókban nyer társadalomtudományi szempontból jelentőséget.

<sup>10</sup> Jiddis mondás: „A kóserság tisztaság.”

<sup>11</sup> Fredrik BARTH: *Ethnic groups and boundaries. The social Organisation of Culture Difference*. G. Allen & Unwin, London 1969.

<sup>12</sup> Fredrik BARTH (ford. Sajó Tamás): „Régi és új problémák az etnicitás elemzésében”, *Regio* VII/1 (1996) 3–25.

<sup>13</sup> BARTH (11. jz.) 15. 17. 117–134.

A magyar szakirodalom eddig inkább csak érintőlegesen foglalkozott a kóserséggel,<sup>14</sup> amikor pedig behatóbban,<sup>15</sup> főként a hagyományos, etnikus táplálkozás kuriózumainak területére utalta a tejes és húsos ételek különválasztását, a disznóhús tabuját,<sup>16</sup> a vértől való rituális undort vagy a kóser vágás szabályrendszerét.<sup>17</sup>

Ahhoz, hogy egyáltalán érthetően tehessek fel érdemi kérdéseket a kóserség és a társadalmi átjárhatóság/áttetszőség tekintetében, kénytelen vagyok töredékesen ugyan, de legalább szemléltetni a *kasrut* halakhikus alapjait.<sup>18</sup> A szó jelentése egyszerűen 'alkalmas', 'megfelelő', 'tisztá', a halakhával (a zsidó jogrendszerrel)<sup>19</sup> összeegyeztethető. Így a leghétköznapibb tárgy esetében is felmerül a kóser/tréfli, „használható-e vagy sem”, „alkalmas-e vagy sem” kérdése: a mezüztől (ajtófélfán lévő, Tóra-szakaszt tartalmazó tok) avagy tálisztól (imasál) a Tóra-tekercsen át a leghétköznapibb ciceszig (a férfiak négyszögű rojtos inge). Egyszerűsítve: a zsidó vallástörvény, a halakha szerint megkülönböztetünk tiszta és tisztátalan, *kóser* és *tréfli*, a kóserozás (kaserolás) fokozata szerint pedig *tahor* és *tame*, *toeva* élelmiszereket. Az alapelv szerint csak az olyan állat kóser, amelynek hasított patája van és kérődzik (nem elég az egyik kritérium,

<sup>14</sup> Vö. erről: VOIGT Vilmos: „A Magyar Néprajzi Társaság és a zsidó hagyományok kutatása”, in DEÁKY Zita — CSOMA Zsigmond — VÖRÖS Éva (szerk.): ... és hol a vidék zsidósága? Történeti és néprajzi tanulmányok a falusi, mezővárosi zsidók és nemzsidók együttéléséről. Centrál Európa Közhasznú Alapítvány, Budapest 1994. 17–26.

<sup>15</sup> Vö. pl. HAHN István: *Zsidó ünnepek és népszokások*. Makkabi, Budapest 1995 (1940<sup>1</sup>); BALASSA (3. jz.); SCHEIBER Sándor: *Folklór és Tártyörténet*. Makkabi, Budapest 1996 (1977<sup>1</sup>); FÉNER Tamás — SCHEIBER Sándor: ...és beszélj el fiadnak... *Zsidó hagyományok Magyarországon*. Corvina Kiadó, Budapest 1984; KRIZA Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1990; CSOMA Zsigmond: „Másság — tolerancia — munkamegosztás a kóser élelmiszer-alapanyagok termelése, előállítása során”, *Ethnographia* CVI/1 (1995) 85–119; CSOMA Zsigmond — LÖWY Lajos: *Kóser vágás és a kóserborok, a nemzsidó vallású magyar parasztság tudatában*, in DEÁKY—CSOMA—VÖRÖS (14. jz.) 95–129; RÉKAI Miklós: „A hagyományos zsidó életforma helyzete Magyarországon. A kóser táplálkozás példája”, in ROMSICS Imre — KISBÁN Eszter (szerk.): *A táplálkozáskultúra változatai a 18–20. században. A néprajzkutatók I. táplálkozáskutatói konferenciájának előadásai*. Viski Károly Múzeum, Kalocsa 1997. 145–150; RÉKAI Miklós: *A munkácsi zsidók „terített asztala”*. Osiris, Budapest 1997; DEÁKY—CSOMA—VÖRÖS (14. jz.). Lásd még Dobos Ilona, Dankó Imre, Nagy Ilona, Együd Árpád, Szabolcsi Bence, Szarvas Zsuzsa, Berényi Marianna, Glässer Norbert stb. munkáit.

<sup>16</sup> A zsidók disznóhúskerülésére egész mondakör, hiedelemrendszer, mondásgyűjtemény alakult ki a folklórban, az egyik eredetmonda-típus szerint arra, hogy miért nem eszik a zsidó disznóhúst, és erre mondatípusaink meglepő választ adnak: azért, mert ha azt tennék, önmagukat ennék meg. GÖRÖG Veronika: „A zsidó a magyar folklórban. Adalékok az etnikai sztereotípiák tanulmányozásához”, *Múlt és jövő* II/4 (1991) 98–103 (101–102).

<sup>17</sup> RÉKAI (15. jz.); CSOMA (15. jz.); CSOMA—LÖWY (15. jz.).

<sup>18</sup> Összefoglalásokat erről lásd: *Sulhan arukh* 35–47. és 107–116 szakasz; Israel Méir LAU (ford. Ephraim Israel): *A zsidó élet törvényei*. Machon Massoret Yeshivat Chaje, Tel-Aviv 2000<sup>2</sup> (1994<sup>1</sup>); Hayim Halevi DONIN: *Zsidónak lenni*. Göncöl Kiadó, Budapest 2004.

<sup>19</sup> Az alfejezethez a tanulmány elején idézett Tóra-helyeken kívül a *Kicur sulhan arukh* 1987-ben kiadott, Singer Leó által fordított Sinai-kiadás fejezeteit használom, az oldalszámot vagy a szakaszszámot jelölve.

mint ahogy a disznó, teve, nyúl esetében teljesül — ezeket a példákat a Tóra külön is említi). Eszerint fogyasztásra alkalmas a birka, a marha, a kecske és a szarvas.<sup>20</sup> Csak az olyan halfajta kóser, amelynek uszonya és pikkelye is van. Például a homár, az osztriga egyértelműen nem kóser, de a kardhal vagy a tokhal sem.<sup>21</sup> A szárnyasokra vonatkozóan a Tóra már nem ad kritériumokat, hanem 24 madárfélét sorol fel, amivel a kommentárirodalmat évszázados kategorizációs spekulációkra, találgatásokra ihlette.<sup>22</sup> A Talmud a felsorolás szerint a ragadozókat, a ragadozók módjára táplálkozó vagy a romokon, mocsarakban élő madarakat teszi tiltólistára, de vannak esetek, amikor pusztán az elnevezésük miatt (minthogy ez gyanúkelto, megtévesztő) ítéltetnek tisztátalannak egyes fajok. Megengedett szárnyasok: a tyúk, a pulyka, a liba, a kacska és bizonyos galambfélék. A kételtűek, kígyók, rágcsálók és a rovarok (többnyire) tiltottak, de ez sem egyértelmű<sup>23</sup> (például néhány sáskaféle<sup>24</sup> — a *hagav* — kóser). A nem kóser állatok származékai sem kóserek, például tojásuk, olajuk stb.<sup>25</sup> Kivétel ez alól a méz.<sup>26</sup>

Ahhoz, hogy az állat kóser legyen, a vágás pillanatában is egészségesnek kell tűnie, a boncolás után pedig meg kell győződnie szervei egészségéről.<sup>27</sup> Az állatot a rabbinátus által kiadott oklevéllel bíró szakembernek (*sakter/sohet/sajhet*) kell levágnia, majd az állat vérét teljesen kifolyatnia,<sup>28</sup> ugyanakkor arra is vigyázni kell, hogy az állat valóban ne szenvedjen.<sup>29</sup> Általában kétmásodperces metszéssel kell elvágni a bolygóideget, a nyaki verőeret, a vénákat, a nyelő- és a légcsövet. Ha ez nem sikerült, az állat tréfli lesz, és zsidó nem fogyaszthatja.<sup>30</sup> A specialistának kell az állat belső szerveiről származó zsírszöveteket (*helev*),<sup>31</sup> illetve a hátulsó csípőinat, csípőideget (*gid ha-nase*) eltávolítania,<sup>32</sup> a kóserozás<sup>33</sup> többi részét (többlépcsős kóserozást)<sup>34</sup> már ott-hon is elvégezheti a felhasználó. A halakra a rituális vágás rendeletei, illetve a vér

<sup>20</sup> Lv 11,2–47; Dt 14,3–29; Lv 19,23–25.

<sup>21</sup> Lv 11,9–10.

<sup>22</sup> Lv 11,13–19.

<sup>23</sup> Lv 11,22–38.

<sup>24</sup> Herbert HAAG: *Bibliai lexikon*. Szent István Társulat, Budapest 1989. 1567.

<sup>25</sup> *Sulhan arukh* 46. szak., 148.

<sup>26</sup> Vö. erről még: FÉNER—SCHEIBER (15. jz.) 49.

<sup>27</sup> *Sulhan arukh* 150.

<sup>28</sup> Amit helyenként a keresztény szomszédságnak adtak. Ld. erről SZARVAS (3. jz.) 307.

<sup>29</sup> KOHLBACH Bertalan: „Állatvédelem a zsidóságban”, *Izraelita Magyar Irodalmi Társaság évkönyve* XVI (1910) 96–129 (109).

<sup>30</sup> Dt 22,4–7; CSOMA—LÖWY (15. jz.) 104; LÉBOVITS József: *Zsidó hitéleti lexikon*. Mágocsi Izraelita Hitközség, Mohács 1928. 286.

<sup>31</sup> Megkülönböztetjük a belső szervek körül lerakodott zsírszöveteket, illetve a bőr alattiakat, ez utóbbiakat fogyasztásra alkalmasnak ítéli a halakha.

<sup>32</sup> Jiddisül *trejbolás, rejningolás*. Ld. erről magyar vonatkozásban: LÉBOVITS (30. jz.) 87; CSOMA—LÖWY (15. jz.) 108; JÓLESZ Károly: *Zsidó hitéleti kislexikon*. Akadémiai Kiadó, Budapest 1987. 152.

<sup>33</sup> Magyar vonatkozásban ld. erről: JÓLESZ (32. jz.) 155–156; 228–229.

<sup>34</sup> *Sulhan arukh* 119–121.

tilalmának szabálya nem vonatkoznak, csak a szárnyasokra és az emlősökre, de ez korántsem az egyszerűsítés elve miatt van, hanem csak a kóserság miértjeinek racionalizálási lehetőségét és kategorizálását fogja ellehetetleníteni. Ahhoz, hogy az adott állatból készült étel valóban kóser legyen, nemcsak az állatnak kell kósernek lennie, hanem a vágáshoz használt eszközöknek és az elkészítés folyamán használt minden egyes lépésnek, rituálénak, áldásnak és minden olyan tárgynak, illetve személynek, amely és aki érintkezésbe került vele. A kóserozás többi szakaszát otthon áztatással, kisózással, kisütéssel végzik.<sup>35</sup>

A tej kóserságát a fejestől az elkészítés utolsó fázisáig zsidó embernek kell felügyelnie, és nem-zsidónak nem szabad megérintenie a tejet<sup>36</sup> (ami a mindennapi gyakorlatban nyilván nem segítette a zsidók és nem-zsidók bizalmi viszonyait). A felügyelőnek nem kell okleveles kóserügyi felügyelőnek (*masgiah*-nak) lennie, akár egy gyerek is lehet, legfőképpen arra kell vigyázni, hogy a tejhez alkalmas edényt használjanak, és a tej ne kerüljön érintkezésbe semmilyen tréfli anyaggal.<sup>37</sup>

A fentebb idézett „Ne főzd a gödölyét anyjának tejében!” tórai<sup>38</sup> tevőleges *micva* (parancsolat) rendeli el a tej és a hús (illetve ezek mindenféle származékai) szigorú elkülönítését. A tétel háromszor szerepel a Tórában, ezért extenzív módon kiterjesztették mindenféle tejes (jiddisül *milkhik*, héberül *halavi*) és mindenféle húsos (jiddisül *flejsik*, héberül *baszari*) termékekre, nem csak a rejtélyes gödölyére. Az elkülönítés nem csak az egy időben együtt fogyasztott ételmiszerre vonatkozik, hanem a főzés során használt minden egyes eszközre, a konyharuhától a mosogatógépig. A tejes és a húsos elkülönítése nemcsak a felhasználásra és a tárolásra, hanem a fogyasztás időrendjére, idejére is kiterjed: adott *minhag*-tól (helyi szokástól) függően húsos ételmiszer fogyasztása után háromtól hét óráig terjedő ideig kell várni, ameddig tejest is lehet fogyasztani. (Fordítva viszont, *minhag*-tól és a tej szilárdságától függően lényegesen kevesebb időnek kell eltelnie, vagy esetenként nincs is időmegkötés, csak tisztálkodási és *parve*-evési előírás.)<sup>39</sup>

Az olyan ételmiszer, amely sem a húsos, sem a tejes kategóriájába nem sorolható, *parve*, azaz semleges: minden, ami földből terem (zöldség, gyümölcs, magvak, növények, só stb.),<sup>40</sup> hal és tojás, illetve a szintetikus ételmiszerek, adalékok — amelyek még nyomokban sem tartalmazzak tej- vagy hússzármazékot. Az askenázi helyi minhagok és újabb rabbinikus döntések a mai napig sokkal szigorúbbak az elkülönítést és a várakozást illetően, mint a szefárd szokások és döntvények.<sup>41</sup> A különbségnek jelentősége lesz a továbbiakban.

<sup>35</sup> *Sulhan arukh* 119.

<sup>36</sup> *Sulhan arukh* 124, 126.

<sup>37</sup> Ld. erről még interetnikus vonatkozásban: SZARVAS (3. jz.) 307.

<sup>38</sup> Dt 14,21.

<sup>39</sup> *Sulhan arukh* 46. szak., 148–153.

<sup>40</sup> Lv 2,13.

<sup>41</sup> Vö. erről: Shimon FINKELMAN (ford. Nosson Scherman): *Reb Moshe. The Life and Ideals of HaGaon Rabbi Moshe Feinstein*. ArtScroll Mesorah, Brooklyn (NY) 1986; David Harry ELLENSON:

A bor kóserságát már szigorúbb kósersági felügyelet garantálja, ezt a tisztasági ellenőrzések mellett elsősorban a más népek áldozati célra (bálványimádásra) használt borától való félelem jellemzi (*neszeh* bor, *jajin neszeh*).<sup>42</sup> Noha a mai orthodox gyakorlat a legszigorúbb álláspontot képviseli Magyarországon, számos rabbi is belátja, hogy a mai nem-zsidók bora (mivel nem bálványimádási, nem áldozati célra készült misebor) elvileg akár fogyasztható is lehetne, azonban az alább említett megtévesztés és látszat — *marit ajin* (maresz ajin) — tétele miatt voltaképpen „inkább mégsem”. Mivel a magyarországi zsidóság sokszor a helyi lakosság pincészetét használta, amelybe az elkészítés idején a nem-zsidó tulajdonos nem léphetett be, számos hiedelem, találgatás övezte a kívülállóknak rejtélyes szertartást.<sup>43</sup>

A nem-zsidók eledelére, a növényekre, különféle készítményekre, gabonafélékre, kenyérre és a különböző ünnepek rituális étkezéseire vonatkozó kósersági szabályokat nem részletezem,<sup>44</sup> azonban annyit érdemes említeni, hogy legtöbbször a zsidó kósersági felügyelet biztosítása, illetve a *hekhser* (kósersági pecsét) jelzi azt, hogy az adott élelmiszer a törvénynek megfelelő eljárással készült, tehát kóser. Például ha a búzával, liszttel, sütéssel kapcsolatos minden tisztasági előírás tiszteletben volt is tartva, a (nagyobb méretű) kenyér többek között csak akkor kóser, ha a kenyérfőzés során az áldozati részt levették a tésztából.<sup>45</sup> A *Sulhan arukh* szerint a „bölcsek megtiltották a bálványimádók kenyerét”, azonban rögtön hozzáteszi, hogy ha nincs más, a nem-zsidó pék kenyeire is ehető, a nem-zsidó házi kenyeire viszont nem. A magyarországi orthodox gyakorlat mégis — számos egyéb ok mellett, mivel van zsidó pékség — tiltja a nem-zsidó helyről származó kenyeret.<sup>46</sup>

A gyümölcs esetében csak meg kell győződni arról, hogy nem a hetedik szombatéből, a *jovel* évből származik Izraelből, és nem gyümölcsfák első három évében termett. Mindezt a gyümölcsre ragasztott matrica mutatathatja.<sup>47</sup> Olyan növényi vagy szintetikus termék, amelyhez állati eredetű adalékot használtak (például porcból kivont zselatint), nem alkalmas fogyasztásra.

A kóser háztartás alapja négy teljes étkezés: húsos/tejes évközbeleni használatra, és szintén húsos/tejes a nyolcnapos *peszakra* — ez utóbbi nem érintkezhet semmiféle *homecos*-sal (kovászossal). Ezeket külön kell tárolni, és ajánlatos külön színnel jelölni.<sup>48</sup>

„A Jewish Legal Authority Addresses Jewish-Christian Dialogue. Two Responsa of Rabbi Moshe Feinstein”, *American Jewish Archives Journal* LII/1–2 (2000/2001) 113–128; Daniel EIDENSOHN: משה: מפתח לכל ח' חלקים של שו"ת אגרות משה מאת משה פיינשטיין. Jeruzsálem 2000; Moshe FEINSTEIN (ford. és jegyz. David Tendler): *Responsa of Rav Moshe Feinstein. Translation and commentary*. KTAV Publishing House, Hoboken (NJ) 1996.

<sup>42</sup> *Kicur sulhan arukh* 46. szak., 153.

<sup>43</sup> Vö. PALÁDI-KOVÁCS (3. jz.) 21; CSOMA—LÖWY (15. jz.) 115.

<sup>44</sup> *Sulhan arukh* 41. szak., 132.

<sup>45</sup> *Sulhan arukh* 35. szak., 118.

<sup>46</sup> *Sulhan arukh* 38. szak., 124.

<sup>47</sup> Lv 19,23–25.

<sup>48</sup> *Sulhan arukh* 46. szak., 148.

Ha az edényeket összekeverik, a bennük tárolt élelmiszer fogyasztásra alkalmatlan, azaz tréfli lesz. Ha kóser élelmiszer kerül tréfli edénybe, az élelmiszer ugyanúgy tréflivé lesz, azaz alkalmatlanná válik. A nem áteresztő típusú, nem hőálló, sima felületű üveg az egyetlen, amelyet lehet használni akár a húsos, akár a tejes élelmiszerrel. Sőt egyes szefárd közösségek az év közben használt homecos üvegedényt peszakra is kósernek tartják.

Ha eltréfizett (elhibázott kóserozással készült) vagy nem kóser élelmiszer kerül az edénybe, az edény szintén tréfli lesz, azaz használatra alkalmatlan. Az agyag, fa, törött vagy rovátkázott edényeket nem lehet kóserozni.<sup>49</sup> Ugyanúgy tréfli lesz az eredmény, ha kóser élelmiszer kerül olyan edénybe, amelyben előzőleg nem kóser, vagy akár csak bizonytalan megbízhatóságú élelmiszer volt. Kivételt képez az üvegedény. A kóserság azonban nemcsak a zsidó ember által felügyelt szakértelemre, a tartalomra, a formára, az eszközre és az eljárásokra terjed ki, hanem a teljes folyamat hőmérsékletére is. Minden, ami melegített eljárásnak van kitéve, sokkal több elővigyázatosságot igényel, hiszen a meleg anyag könnyebben beivódhat az edény anyagába, a hideg eljárás viszont engedményekre ad lehetőséget.<sup>50</sup>

Ha nem-zsidótól származik az edény vagy az élelmiszer, tréflinek minősíthető. Az edényre vonatkozólag ez esetben is kivételt képez a fent említett szilárd, nem hőálló üveg, akkor is, ha nem-zsidótól származik, nem-zsidó tulajdonában van vagy attól kapták kölcsön, de mégis csak kényszer esetén használható. Ez utóbbi kitétel, úgy tűnik, kikaput jelenthet e szigorúság alól.<sup>51</sup> Ha nem-zsidótól (azaz a zsidó vallás szempontjából valószínűleg bálványimádótól) származik az edény, ki kell kóserozni, víz alá kell meríteni — egyes szigorú magyarországi vélemény szerint az üveget is — a mikvében (rituális fürdőben) a megfelelő *brokhe* (áldás) kíséretében.<sup>52</sup> Az edények, a tűzhely vagy az élelmiszerrel kapcsolatba kerülő tárgyak-felületek kikóserolását tisztítás után, anyaguktól függően a megfelelő *brokhe* kíséretében forró vízzel, izzítással, lánggal, földbe ásással és az adott helyzettől függően 24 órára használaton kívülre helyezéssel, majd hideg vizes lemosással végzik.

A rituális élet, a kóserság szigorítása a kóserság társadalmi funkciójának megőrzése miatt szükséges, amely bonyolultságában (hogyan a ritualizálás ne válhasson automatizmussá) és a kóserság zsidót és nem-zsidót elkülönítő szerepében ragadható meg.

Ha az irodalom okfejtéseit nézzük, a kóserság okaira nemcsak talmudi bölcsek, a kommentárirodalom, de a hétköznapi vallásgyakorló is állandó késztetést érez rákérdezni.

<sup>49</sup> Erről eltérő vélemények és gyakorlatok vannak: LEBOVITS (30. jz.) 217; FÉNER—SCHEIBER (15. jz.) 87.

<sup>50</sup> *Sulhan arukh* 48. szak., 153–154.

<sup>51</sup> *Sulhan arukh* 48. szak., 153.

<sup>52</sup> *Sulhan arukh* 37–38. szak., 122–123.



## A kóserság társadalmi funkciója

A *kasrut* amúgy sem könnyű rendszerének szigorítása és a kóserság zsidók és nem-zsidók közé válaszfalat emelő problémájának gyökerét a *kasrut* okaiban célszerű keresni. A rituális élet, a kóserság szigorítása véleményem szerint a kóserság alapfunkciójának megőrzése miatt szükséges. A zsidó hagyománygyakorlatban a leghétköznapibb mozdulatnak is pontos szabályrendszere és a szabályrendszernek olyan mennyiségű alesete van, hogy érvényesítése az állandó hétköznapi gyakorlatban sem válhat természetes folyamattá, a rítuskövetés nem eshet az automatizmus természetén csapdájába, nem válhat természetes, reflektálatlan, magától értődő mozdulatsorrá.

Mivel sem a Leviticusból, sem a Deuteronomiumból nem derül ki, hogy pontosan mi alapján is különül el a tisztátalan és a tiszta, a szent és az „utálatos”, a kóser és a tréfli, kérdéses, hogy mi az a kategóriarendszer, értékrendszer, racionális magyarázat, szimbolikus jelentés, amely szerint az állatok egy része tiszta, a másik tisztátalan. Milyen megfontolásból tilosak a szárnyas rovarok, vagy a szárnyas, de nem repülő, hasukon csúszó-mászó állatok, de bizonyos sáskák mégsem? A Talmud s a későbbi kommentárirodalom egészen a mai vallásbölcseletig bezárólag számos különféle koncepcióból eredő kategorizálással próbálja a homályt bevilágítani, a kóserság absztrahálási kísérletei azonban csak tovább misztifikálták a kérdést.<sup>53</sup>

Az okfejtések között gyakran szerepel a higiénia, az egészségesség, az orvostudományi megalapozottság, miszerint a tiszta és tisztátalan állatok, a tejes és húsos elkülönítése a történelem során a betegségek elkerülését szolgálhatta.<sup>54</sup> Az egészségügyi indíték gondolata Alexandriai Philóntól Maimonidészig, Nahmanidészen át napjainkig gazdag és izgalmas vitaszöveget eredményezett.<sup>55</sup> A racionalizáló, egészségközpontú megközelítést alátámasztják a kóserságnak a rituális tisztaságra vonatkozó előírásai, a beteg, döglött állatok tabuja, vagy a boncolás után észrevett belső sérülések az állatban (a *glatt* szabályrendszere), a rituális kézmosások gyakorisága. Maimonidész a racionális okfejtésre törekedve a micvák mögött szükségszerűséget, ésszerűséget, értelmezhető jelentésrendszert feltételez, azonban ez az indokrendszer — népszerűsége, ismertsége és elterjedése ellenére — sohasem vált a zsidó hagyományos gondolkodásban ténylegesen kielégítő és osztatlanul elfogadott magyarázat-

<sup>53</sup> Vö. erről Meir SOLOVEICHIK: „Locusts, Giraffes, and the Meaning of Kashrut”, *Azure* XXIII (2006) 62–96.

<sup>54</sup> A disznóhúsevés tilalmát a galandféreg-terjesztés, a különféle tengeri állatok kerülését pedig mérgezettségük okán könnyű volt egészségügyi indokokkal magyarázni, széles körű XX. századi orvosi kutatások alapján is. A kóserság mögötti orvosi alapokról lásd pl. David MACHT: „The Bible as a Source of Subjects for Scientific Research”, *Medical Leaves* III (1940) 174–184; Uő: „An Experimental Pharmacological Appreciation of Leviticus XI and Deuteronomy XIV”, *Bulletin of the History of Medicine* XXVII (1953) 444–450.

<sup>55</sup> Moses MAIMONIDES (ford. Shlomo Pines): *The Guide of the Perplexed*. University of Chicago, Chicago 1963. 598.

tá.<sup>56</sup> A kóserság egészségügyi szemlélete ugyanis nyilvánvalóan felvet legalább két magától értőddő kérdést: 1. Ha a tréfli, a tisztátalan tényleg káros a szervezetre, miért lehet eladni, elajándékozni nem-zsidó jövevénynek, idegennek? 2. Ha a kóserság csak egészségügyi okokból adatott, nem csak technológia és tudományos fejlődés kérdése-e, hogy mikor veszíti jelentőségét? Az orthodoxia az ezekhez hasonló kérdések miatt sem preferálja a kóserság racionalizáló-egyszerűsítő okbogyozását.

A második népszerű kóserságindoklás szerint a Tóra az élet tiszteletére, humanitásra tanít az állat kíméletes vágásával,<sup>57</sup> illetve a vér, a ragadozó állatok vagy a szét-tépett, megölt állatok tabujával. (Ez nyilván a gyilkolás konnotációja miatt kerül tilalom alá ebben a magyarázatban). Az élet folytonosságának, a környezet egyensúlyának megtartását látják az állat és kölykének egy napon való levágásának tiltásában, vagy a gyümölcsfák első háromévi termésének fogyasztási tilalmában, azt pedig, hogy a tenger gyümölcsei és egyéb tagolatlan tengeri állat tréfli, azzal magyarázzák, hogy ezeket nem lehet fájdalommentesen, egyetlen metszéssel levágni.<sup>58</sup> E „zöld okfejtés” leginkább az újonnan orthodoxsá váló közösségekben népszerű, s manapság a vegetarianizmus<sup>59</sup> mellett szóló érvek is felsorakoznak mellé, azonban számos rabbinikus értelmezés könnyedén cáfolja és elfogadhatatlan megközelítésnek tartja.

A harmadikfajta indoklás, a szimbolikus magyarázatok sora a fentieknél némiképp misztifikálabb, de nem kevésbé népszerű, és szintén nem osztatlanul elfogadott. Ez a termékeny okfejtési stratégia a kasrut minden eleme mögött könnyed lineáris leveztésekkel, ám annál elvonatkoztatottabb szimbolikus jelentésrétegekkel operál. Samson Raphael Hirsch kommentárjai például a tejes és húsos keverésének tilalma mögött a halált magában hordozó (hús) és az újszülött életet jelentő (tej) szimbolikus elkülönítése miatt feneketlen mélységekig gombolyítja az élet s halál szerteágazó kérdéseit.<sup>60</sup> Hatam Szofer konzervatívabb álláspontjai ellenére a magyarországi kósersági gyakorlatban, a minzagokban, a folklórban gyakran visszaköszönnek a hirschi gondolatok.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Az egészségügyi háttér a hagyományörző közösségek között Magyarországon is gyakran hivatkozott válasz, de legfőképp a kívülállóknak vagy a nem hagyománytisztelők racionális meggyőzésére.

<sup>57</sup> Ugyanakkor ellentmondhat a halakha azon eleme ennek, miszerint elkábított, eszméletlen állatot tilos levágni (ami a mai vágóipar technikája).

<sup>58</sup> Ld. erről: Leon R. KAAS: *The Hungry Soul. Eating and the perfecting of Our Nature*. University of Chicago, Chicago 1999. 206–221.

<sup>59</sup> Számos zsidó közösség és tekintély — pl. Shlomo Goren, Abraham Isaac Kook — a Genesisből (1,29) vezeti le a vegetáriánus étrend indoklását, amihez rabbik, rabbinátusok is csatlakoztak. David Rosen ír rabbi a húsfogyasztást halakhikusan elfogadhatatlannak tartotta, és népszerű kampányt indított a kóser vegetarianizmusért. Hagyományosan legfőképpen olyan helyeken, ahol nem lehetett kóser állati termékhez jutni, a zsidó közösségek vegetáriánus étrenden éltek. A tendencia Magyarországon mind a szocializmusban, mind ma Budapesten viszonylag népszerű. A nézettel vitatkozók a szombati különleges *szeuda* (lakoma) micváját (voltaképpen csak egy minzag) ütköztetik vele, miszerint ilyenkor igenis kell egy falat húsnyi „ünnepi” eledellel megszentelni a szombatot.

<sup>60</sup> Samson Raphael HIRSCH: *Jewish Symbolism*. Feldheim, New York 1984. (The Collected Writings 3)

<sup>61</sup> Interjúim nagy részében Magyarországon a kóserság miértjének magyarázatára a Hirsch által kidolgozott szimbolikus jelentés kereső érvrendszer dominál.

A kóserság kulturális okfejtései alapján azonban újrafogalmazzuk kérdésünket, és immár nem arra kérdezzük rá, milyen okok vannak a kóserság mögött, hanem arra, miért van szükség a kóserságra, illetve ennek (a fentiek értelmében) valójában „ki-magyarázhatatlan” rendszerére, s miért erősödik a kasrut relevanciája a különböző közösségekben? Talán a társadalomtudományi szempontjából is relevánsabb válasszokhoz közelíthetünk így, ráadásul a problémafelvetésben felvetett szegregáció kérdése is világosabbá válhat.

## Etnikai határok: a kasrut szigorításának jelentősége

Egyik életinterjúmból idézek:

Mielőtt elmentem volna Izraelbe, tanultam meg a kóserság szabályait. Otthon mindent kikóseroltam, elhívtam az egyik bóchert a jesivából, segített kikóserolni az egész konyhát, új edényeket vettem, elvittem a mikvébe. Valamikor a nagyszüleimnek is kóser konyhájuk volt, orthodoxok voltak, de a nagyanyám azt mondta, ez mégsem járt nekik annyi görcsös félelemmel, mint nekem akkor. [...] Ők annak idején nem-zsidó péknél süttették a kenyeret (teljesen kóser volt), [...] és üvegből, üvegtálcából is simán ettek a nem-zsidók lakodalmán is hideget. [...] Megkérdeztem, és igen, üvegedényben hozhatott neki a szomszédasszony cseresznyét, mást nem fogadtak el, de a gyümölcsöt igen.

Most az én rabbim már azt mondja, ha nem muszáj, akkor inkább ne. Ha muszáj, mert üzleti tárgyaláson nem lehet nem elfogadni valamit, vagy úton vagyok, akkor rendben van az üveg, de amúgy, ha csak lehet, ezt is kerülni kell. A „ha csak lehet” pedig azt jelenti, hogy mindennap emlékeztetnem kell magam arra, hogy én nem mehetek el a kollegákkal ebédelni ebédszünetben a munkahelyi étterembe, nem mehetek ki a barátaimmal vacsorázni, csak abba a két zsidó étterembe, ami itt van, ha utazom, akkor cipelnem kell az élelmiszert magammal. [...] Hiszen „az üvegedényből hideget” csak az indokolt vészhelyzetben alkalmazható. A súlban azt hozták fel, hogy manapság annyi üveget utánzó műanyag van, ami abszolút nem kóser, ha előtte már használták, és sosem lehet tudni. [...] De persze én is tudom, hogy csak szigorításból tanácsolják, hogy ha lehet, akkor semmit ne együnk együtt a nem-zsidókkal. Amúgy — a béke kedvéért, ha nagyon muszáj — sokan elfogadnak teát, kávét, persze üvegpohárból, de kerülik az alkalmat. [...] A kávéval üvegpohárban semmi gond nincs, csak nálunk a kollel akar túlkompenzálni. [...] Az orthodoxia szegregáltságának oka van.

Egy másik példa szerint:

Otthon régen egy nem-zsidóhoz jártunk tejért. [...] Ott kellett lenni a fejésnél is, de volt, hogy már lefejték előre, aztán hol figyelte valaki, hol nem, aztán a rabbi mondta, hogy ez nem kóser, főleg, hogy többen kezdték átvenni. Egy ideig tűrte, tűrte. [...] Több baj volt ezzel. [...] De az embereknek ez nem volt kóser. Az biztos, hogy sokkal könnyebb volt akkor, mint most. [...] Ha bemegyek Pestre a lányomhoz, semmit nem vihetek nekik, pedig én is kóser konyhát vezetek, mert neki az már nem jó, neki csak a Weisberger hekserje jó.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Vö. erről, hogy miként látták a zsidók „különc” szokásait a nem-zsidók: CSOMA—LÖWY (15. jz.) 96; CSOMA (15. jz.) 85.

Mivel itt most csak a tendenciát szemléltetem, a két történet kontextusától eltekintve is egyértelmű, hogy a kóserság gyakorlati szigorítása háromnemzedéknyi távlatban és nagyobb léptékű történeti perspektívában is szembetűnő. Ha kiragadunk egyetlen példát (például a kenyér kóserságára vonatkozóan), kiderül, hogy amit a Tóra még megengedne, a Talmud már vitat, s a *Sulhan arukh* történetesen nem a szigorúbb álláspontot fogadja el,<sup>63</sup> csak a helyi rabbi döntésére bízva, mára például a szatmári, lubavicsi vagy hagyományörző haredi közösségekben határozottan tilossá lesz. A szigorítás tendenciája, a hekhserék (kósersági pecsétek) rivalizálása szinte a világ minden orthodox közösségében felerősödött az utóbbi 15–20 évben, a litvis modern orthodox irányzatot kivéve,<sup>64</sup> ami egyre nehezebbé teszi a hagyományörzők nem-zsidókkal való természetes kapcsolatait.

Magyarországon éppen a környező országokhoz viszonyított sokkal békésebb zsidó-magyar együttélés és a neológia asszimilációs törekvései miatt több kidolgozott formája létezett a nem-zsidókkal való interakciónak, szomszédsági, kereskedői, gazdasági viszonyoknak,<sup>65</sup> azonban ezt a helyzetet nemcsak a teljesen átrajzolódott demográfiai térkép, a vidéki zsidó közösségek megsemmisülése, hanem a hagyományláncban a soá után bekövetkezett kétgenerációs szakadás, illetve a hagyományhoz két nemzedék utáni visszatérés is átrendezte. Magyarországon, noha minden társadalmi feltétel (ti. a hagyománylánc megszakadása miatt például a kollektív helyi *minhag* — szokás — kötései gyengébbek) indokolhatná, hogy ma az ún. minimalista halakhát kövessék az orthodoxnak nevezett közösségek (vagy legalább elfogadják a *Sulhan arukh* engedményeit), mégis mind a paszkenolásban (döntvényekben), mind a gyakorlatban a szigorítás mellé állnak. (Az utóbbi tíz évben néhány neológ zsinagógai közösség is a *Sulhan arukh* szigorúbb gyakorlati eljárásait alkalmazza, így közeledve az ún. „konzervadox” állásponthez.) Mint ahogy a kóserságot felvázoló részben láthattuk, például a magyarországi gyárakban készült tej voltaképpen semmilyen halakhikus törvényt nem szegne, nem vegyítik más állat tejével, a gépesítés miatt nem érintkezik semmilyen tisztátalansággal, a zsidó ember felügyelete könnyedén megoldható lenne, tehát gyakorlatilag megfelelhetne, az orthodox álláspont mégis határozottan elutasítja az alkalmasságát.

A másik legvitatottabb kérdés, a bor kóserságának a kérdése, hasonló irányt mutat: míg halakhikusan a bálványimádásra használt bor számítana tiltottnak, s ezért ma Magyarországon alig lehet kósersági ellenvetés az üvegben palackozott, nem áldozati, nem misebornak szánt fogyasztási cikkel kapcsolatban, az orthodox és a haszid ál-

<sup>63</sup> „A bölcsek megtiltották a bálványimádók kenyerét, de sok helyen, ma általában meg szokták engedni a nem-zsidó pékek kenyerét, ha nincs zsidó pék, sőt akkor is, ha ennek a kenyere nincs olyan szép, mint a nem-zsidó kenyere. De a nem-zsidó házi kenyerét nem engedték meg. [...] Ez a szokás. [...] Zsidó kenyere, amelyet nem-zsidó süített, rosszabb a nem-zsidó kenyérnél, és tilos a nem-zsidó sülte-főzte okából, ha a kemencét egy fa bedobásával nem tette előbb alkalmassá.” (*Kicur sulhan arukh* 38–39 szak., 124–125.)

<sup>64</sup> Ám Magyarországon még ez is a szigorúbb álláspontot hirdeti.

<sup>65</sup> SZÓCS István — KÖVI Pál: „Az erdélyi zsidók”, in KÖVI Pál: *Erdélyi lakoma*. Palatinus, Budapest 1998. 33–35. CSOMA—LÖWY (15. jz.) 106–111.

laspont mégis elutasítja a hekhser nélküli bort mint a nem-zsidók borát. Hasonló a helyzet a másik alapvető élelmiszerrel, a kenyérrel: a kisebb méretű kenyér, vagyis a (vizes) zsemle elvileg a hagyományörző zsidóknak is fogyasztható lenne (mérete miatt nem kell belőle az áldozati *hale*-t, részt<sup>66</sup> kivenni), azonban a hagyományos magyar orthodoxia óvva int ennek fogyasztásától is.

Az indokolatlannak tűnő tiltást gyakran a törvényszegés látszatának (*marit ayin/maresz ajin*) tételével magyarázzák. A *maresz ajin* értelmében, ha valaki ugyan nem sért *per se* törvényt, de nyilvános viselkedése törvényszegés látszatát keltheti (hiszen az nem „látszik”, hogy milyen halakhikusan indokolt feltételek vezettek az alaptörvény — szabályszerű — kikerüléséhez), nehogy megtévesszen (és indokolatlan törvényszegésre sarkalljon) egy arra járó másik zsidót, célszerű a jogi kiskaput lehetőleg nem nyilvánosan használni. Például, ha valaki (kényszerből) nem-zsidó helyen csak vizet iszik is, le kell vennie a kipáját, nem szabad az ablakba ülnie, és a lehető legrovidebb ideig tartózkodhat a helységben.<sup>67</sup> A képmutatóság minden történeti vádját maga után vonszolva, a halakha belső szövevénye, ha megenged is egy létfenntartó lehetőséget (egyéni, egyszeri szituációkra), a közösségre való hatással kapcsolatban óvatoss és szigorú, a kollektív hagyományvesztés, rossz példamutatás, hagyománycsorbulás kockázatát igen kerülni igyekszik.<sup>68</sup>

A jelenkori élelmiszeripari higiéniai eljárások ezért csak látszólag kedveznek a kóserságnak, csak látszólag könnyítik meg a hagyományörzők életét. Ti. azért, hogy például a tej, kenyér vagy egyéb ipari termék előállításához már nem kell különösebb kósersági biztonsági eljárás, vagyis akár hekhser nélkül is fogyaszthatók lehetnének, kósersági szempontból számos termék magában hordja annak a lehetőségét, hogy elvileg ugyanazt ehetné, ihatná a hagyományörző zsidó és a szekuláris zsidó, amit a nem-zsidó. Ezzel pedig éppen a kóserság társadalmi funkciója forogna kockán, hiszen így nem különülne el a zsidó és nem-zsidó étkezés (az egyik legmindennapibb közösségi tevékenység). Ugyanakkor, ha a kóserság a technológiai előállítással megoldható lenne, nem kellene az élelmiszer-előállítás, -megszerzés, -elkészítés minden mozzanatában erőfeszítést tenni annak a zsidó szempontból való rituális tisztaságára, nem kellene annyira odafigyelni sajátos zsidó minőségére, különbözőségére.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> *Sulhan arukh* 35. szak., 118.

<sup>67</sup> A látszat elkerülésére számos törvény vonatkozik, hiszen a zsidó törvények nem (csak) az egyén önigazolására szolgálnak, hanem sokkal inkább egy kollektív rítusközösség mindennapi legitimitását kell fenntartaniuk: nem elég törvénytisztelőnek lenni, annak is kell látszani.

<sup>68</sup> Nem lehet viszont a „kompromisszumos” hideg/nyers üvegtálás megoldáshoz folyamodni egy másik zsidó tréfli házában, ez ugyanis a saját zsidóság és a kasrut kigúnyolása lenne, hiszen a másik zsidónak is micva kósért tartani, és nem a kósért tartónak kellene engedményeket tennie.

<sup>69</sup> Túl a vallási döntvények politizáltságán, a kóserság szigorítása vagy a zsidó vallásgyakorlatnak a halakhát meghaladó „túlteljesítése” a visszatérők, illetve a magukat identitásukban fenyegetve érző zsidók esetében erőteljesebb, s ez gyakorlatilag szinte teljes etnikai önszegregációhoz vezet, legfőképp a zsidó identitásukat újrafelfedező, az úgynevezett „visszatérők” között. (Vö. erről: Murray Herbert

A tanulmány első felében idézett kósersági eljárások, szabályok felsorolásának egyik célja az volt, hogy ha csak töredékében is, de szemléltessem a kóserság rendkívül összetett rendszerét, a szó legdinamikusabb értelmében. Nem könnyű bemutatni azonban, hogy e szabályok nem egyértelműen mindig és mindenre érvényesek, és nem elég csak megtanulni az összes szabályt, akármennyi legyen is, hisz ezek az esetek végtelenségétől és a kivételek szeszélyétől folyton változnak. Talán nem nehéz következtetni a zsidó törvényrendszer szeszélyességének és összetettségének okát: ha a rituális viselkedés automatizmusa az intellektuális erőfeszítés ellensége, a rögzült rítuskövetés az álbiztonság-tudattal előbb-utóbb elhaló, értelemait, funkcióit veszítő elemeket eredményezne. Az automatikus hagyománykövetés könnyítés lehetne, amely kiiktathatná a kóserságból (az étkezés legtriviálisabb, hétköznapi cselekedetéből) a mindennapi intellektuális kihívást, azt, hogy a leghétköznapiabb mozdulatra is zsidóként kelljen reflektálni, hogy a legbanálisabb biológiai gesztusban is jelen legyen a zsidónak levés tartalma, formája, kérdése, miértje. Éppen ezért a formális (akár ateista) — sokszor keresztény szemléletből képmutatónak nevezett — törvénykövetés is értékelhető a hagyománygyakorlat szempontjából.

A kóserság funkciójának klasszikus magyarázata a kóserság elkülönítő szerepében van, hiszen amint a tanulmány mottójául választott Tóra-rész is mutatja, a kóserság tórai indítéka a zsidóság (szent/kiválasztott) népként való elkülönítése. Aki viszont életformaként keresi a jogrendszeren belül megtalálható, amúgy alkalmanként nélkülözhetetlen kikaput ahhoz (is), hogy (kedvtelésből) együtt ihasson és étkezhessen a nem-zsidókkal, az — a rabbinikus vélemény szerint — akkulturálódhat, házasodni is fog a nem-zsidókkal. A vegyesházasság (illetve az asszimiláció) a halakhikus rendszerből kifolyólag az egyik legösszetettebb módon ellehetetlenített jelenség zsidók és nem-zsidók között, s ebben éppen talán a kóserságnak a legerősebb a szerepe.

A zsidó hagyomány a kósert választó mindennapi gesztusában megkülönböztet kóser (alkalmas) és alkalmatlan, tiszta és tisztátalan világot (melynek része az étkezés) önmagának, ezzel pedig önmagát megkülönbözteti a többi néptől, amint a következő Tóra-rész mutatja:

Tartsátok meg minden törvényemet és minden rendeletemet, és tegyétek meg azokat, hogy ki ne hányjon benneteket az ország, ahová beviszlek benneteket, hogy benne lakjatok. És ne járjatok annak a nemzetnek törvényei szerint, amelyet én elűzök előletek, mert ők mindezeket tették, és megutáltam őket. ... Én vagyok az Örökkévaló, a ti Istenetek, aki elkülönítettelek benneteket a népektől. Tegyetek különbséget a tiszta és tisztátalan barom között, a tisztátalan és tiszta madár között, hogy meg ne undokítsátok a lelketeket a barom és a madár által, ami mászik a földön, amit elkülönítettem tőletek mint tisztátalanokat. Legyetek nekem szentek, mert szent vagyok én, az Örökkévaló; azért különítettelek el benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek. (Lv 20,22–26)

DANZGER: *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. Yale University Press, New Haven—London 1989; Lynn DAVIDMANN: *Tradition in a Rootless World. Women Turn to Orthodox Judaism*. University of California Press, Berkeley—Los Angeles—Oxford 1991.) Noha sem Danzger, sem Davidmann nem ad választ arra, hogy mi lehet ennek a magyarázata, egyöntetűen hangsúlyozzák: a *baal tsuva* közösségekben a kóserság és a vallásgyakorlat túlkompenzálást mutat.

A hagyománygyakorló zsidónak folyamatosan döntenie, választania és eljárnia kell ahhoz, hogy a tiltott és megengedett között lavírozzon, elkerülje a tiltottat, elhatárolódjék a tabutól, és még a keveredés látszatától (*marit ajin*) is óvakodjék. Mint fentebb az élelmiszeripar technológiai kihívásainál láttuk, a kóserság a nem-zsidó népekkel való együttékezés egyik akadályaként funkcionál: a kasrut szerepe, hogy elkülönítsen, elválasszon, ezáltal leszűkítse az asszimilálódás lehetőségét, megakadályozza az exogám házasságokat.

A locusban a kasrut az elválasztott, elkülönített, a szent és tiszta egymást erősítő szinonimáival jellemzi Izrael népét. Az elkülönítések, elválasztások döntései pedig ritkán (egészében semmiképpen) nem magyarázhatóak racionális módon. A disznóhús elkerülésében — noha a fentebb bemutatott szimbolikus értelmezés ennek el- lentmondhat — nem erkölcsi megvetés van (főként nem a disznóhúst fogyasztó nem-zsidók iránt). Elazar ben Azarya nyomán terjedt el a nézet, miszerint nem undorodni kell a tréflitől, hanem vágyni rá, mégis elutasítani, észérvek nélkül kerülni, tabu alá helyezni, pusztán azért, mert a Tóra ezt így rendelte.<sup>70</sup> Éppen ezért a fentebb bemutatott egészségügyi okfejtés zátonyra fut, hiszen nem a disznóhús maga vagy a tejes és húsos keverése egészségtelen, hanem az az átgondolatlan életvitel, amely a környezet (népeit) és önmagát (mint népet) nem különbözteti meg.

A kóserságra rákérdező kérdőíveimben gyakran előfordul a választásnak ez az aspektusa. Az egyik interjúmból:

Nem azért nem esszük a tenger gyümölcseit, mert nem tartjuk különleges ínycségnek, hanem mert, noha vágunk rá, engedelmeskedünk a halakhának, akkor is, ha a törvény mögötti indokot nem értjük. Nem gondolom úgy, hogy a koktélrák egészségtelen lenne, mérgező, vagy erkölcsi értelemben tisztátalan, csak tiltott a zsidók számára.

E válasz szemléltetheti azt, hogy a zsidóság semmilyen értelemben nem gondolja tisztátalannak, bűnösnek, mocskosnak, megvetendőnek vagy az egészségre károsnak a nem-zsidók ételét a nem-zsidók számára. Ezért az eltréflizett élelmiszert mindenféle mellékjelentés nélkül el lehet ajándékozni a nem-zsidóknak. A kulcs a határ kijelölésében és a határ folyamatos nehezen átjárhatóságának fenntartásában van.

A Tóra, a Talmud és a Sulhan arukh micva-rendszere nem szervezhető racionális, morális vagy etikai érvrendszerbe, mint a csalást, lopást, gyilkosságot, hazugságot tiltó, úgynevezett magától értődő, kulturálisan egyetemesnek mondható<sup>71</sup> törvények, hanem — az abszurdítás határát súrolva — egyetlen explicit zárlattal lesznek legitimmé:

Legyetek nekem szentek, mert szent vagyok én, az Örökkévaló; azért különítettelek el benneteket a népektől, hogy az enyéim legyetek. (Lv 20,26)

<sup>70</sup> R. Elazar ben Azarya ben Azaj, Babiloniai Talmud: tosefta bT Jevamot 63b.

<sup>71</sup> Maimonidész szerint az ilyen racionális törvények, ha nem lettek volna kinyilatkoztatva a Tórában, maguktól értődően meg lettek volna írva amúgy is, ezek azok a természetes, „racionális” micvák, amelyek az emberi vággyal összeegyeztethetők. Vö.: MAIMONIDES' *Introduction to the Talmud. A Translation of Maimonides Introduction to His Commentary on the Mishna*. (Ford. Zvi Lampel.) Judaica Press, New York 2004. 6:1.

A hagyománygyakorló zsidóknak az ún. etnikus, mindennapi, ám mégis rituális étrend a legfizikaibban interiorizálja a *kados* (szent) hétköznapi identitásteremtő tartalmát. A kóser étrend a zsidó identitás mindennapi emlékeztetője, a zsidó létforma mindennap kinyilvánított, ismételt és reflektált választása. A kasrut a leghétköznapibb fizikai megszorításokkal biztosítja a népi integritást, a kollektív identitást és referenciális kulturális jelentéseket, még azoknak is, akik tudatosan utasítják el zsidóként a zsidóknak kijelölt kóser étrendet.

Meir Soloveichik szerint: míg a Tóra explicit választ ad a kóseriség végső célja tekintetében (kiválasztottság, elválasztottság), „elmisszifikálja” a kóseriség, a rituálisan tisztának választott elemek, állatok, eljárások miértjeit, ami a zsidóságot kiválasztottsága mellett az Örökkévalónak való folyamatos alárendeltségére (a Tóra szándékainak megfejtetlenségére) emlékezteti.<sup>72</sup> Míg a Leviticus 20 a zsidóság többi néptől való elválasztottságával adja meg a végső és legfontosabb választ (voltaképpen a napi huszonnégy órás, a többi nép számára abszurdnak tűnő hagyománygyakorlatra), ennek indoklását a végletekig szisztéma nélkül hagyja. A kóseriség etnikai határkijelölő funkcióját támaszthatja alá — Jakob Milgrom gondolata —, miszerint a kasrut végső gyakorlati jelentőségét a kereszténység ismeri fel azzal, hogy az elsőként ezeket a rendeleteket törli el (Péter a Szentlélek hatására felülemelkedik a kasrut kötelékein), hiszen a kereszténységben mint a népek, minden népek potenciális közösségében a *kasrut* szerepe (elkülönítendő egy népet) értelmét veszti.<sup>73</sup> Ezzel tehát visszacsatolunk a problémafelvetésben említett provokációhoz: a kereszténység avagy a világ népei (*gojim*) joggal látnak akadályt, kirekesztő attitűdöt a kóseriség tényleges etnikai funkciójában, hiszen éppen ellentétes tendenciára épül a saját lényegi szerepük (ti. nem különbözőként, vér szerint származtatott népként szentnek lenni, hanem egynek, egyenlőnek lenni a Krisztusban). Mivel pedig a kereszténységnek a nép mint rituálisan „körbejelölhető” entitás megszűnik alapvető jelentőségűnek lenni s a nemzetek feletti Egyház veszi át a szerepét, a kóseriságnak a népi identitásban kollektív közösségvédelmező funkciója megszűnik.

A mai legfontosabb — askenázi — rabbinikus paszkenolások (döntvények) erővonalai és ezek magyarországi recepciója a szigorítás irányvonalát erősítik: míg Móse Feinstein litvis szemléletű orthodox rabbi, az orthodoxiában törvényszabó, mérvadó halakhikus tekintély megengedő állásponton van számos kérdésben, a magyarországi hagyományos orthodoxia által hivatalosan elfogadott álláspont — egy másik fontos autoritás, Jichak Tuvia Weiss, jeruzsálemi orthodox rabbi paszkenolása nyomán — jelentősen szigorít minden halakhikus ponton.<sup>74</sup> Nyilván mindketten teljesen más véleményt képviselnek — kizárólag a *Sulhan arukh* orthodox értelmezési keretein belül is — az olyan kérdésekben, mint például a nem-zsidók üvegeinek használata

<sup>72</sup> KAAS (58. jz.) 224–225.

<sup>73</sup> Jakob MILGROM: *The Anchor Bible. A New Translation with Introduction and Commentary*. Doubleday, New York 1991. 726.

<sup>74</sup> FINKELMAN (41. jz.); ELLENSON (41. jz.); EIDENSOHN (41. jz.); FEINSTEIN (41. jz.).



vagy a nem-zsidó éttermekben üvegen felszolgált (nyers/hideg) élelmiszer kérdése: Feinstein a *Sulhan arukh*-ra hivatkozva abból indul ki, hogy az üveg hideg, szilárd, sima felületként nem szív magába semmit (így a tréfli anyagot sem), ezért a lehető „legbiztosabban” tartja távol a tréflit és adhat lehetőséget a hagyománykövető zsidónak, hogy (kényszer esetén) együtt étkezhessen nem zsidókkal, tréfli helyen. A vélemény halakhikusan elfogadható, azonban mivel ez az érvelés elindíthatna egy akkulturációs lavinát, melyben az üveg átengedhetné a zsidókat a nem-zsidók étkezései (és társas eseményei) színterére, az asszimiláció, akkulturáció, (vegyes házassághoz vezető) interetnikus interakció legcsekélyebb gyanújától is rettegő (mai szatmári szemléletű) orthodox rabbinikus bíróságok még a *Sulhan arukh*-on is csavarva egyet (de szofisztikált jogi logikával mégis ahhoz visszacsatlakozva) cáfolják a litvis döntvényt, így például az üveghasználat kérdésében is.<sup>75</sup>

A kasrut törvényei vetnek fényt a problémafelvetésben említett második társadalmi funkcióra, és pedig a zsidó–nem-zsidó határok kijelölésére,<sup>76</sup> a „szeparációra”, a zsidósághoz (néphez) tartozó kóserságra és a *gojim*-tól származó tréfliségre (vö. a nem-zsidótól származó eszközök, anyagok, élelmiszerrészek minősítése), illetve arra a mérhetetlen rituális erőfeszítésre, amellyel a zsidó hagyomány az integritását, „saját-szerűségét” és — talán nem is nagy túlzással — esszencializmusát védelmezi. Hajim Soloveitchik a „tréfli minden tréfli állat származéka” tételtől vezeti le, hogy a kóser állat kóserságát származása határozza meg. A ló azért tréfli, mert lótól, tréfli állattól született, tehát az anya határozza meg a kóserságát.

A kasrut ilyenekénti definíciója is alátámasztja a zsidóság mélyen gyökerező esszencialista identitás szemléletét, ami a mai konstruktivistább, többdimenziós gondolt identitáselméletekkel nehezen kibékíthető, ezek felől pedig igencsak problematikus, sokaknak elfogadhatatlan.

Az „esszencialista kóserság” politikailag etnikai bátyarendszere a perspektivikusan építkező, kollektív népi-etnikai identitást védelmezi: egyrészt egész egyszerűen az exogám házasság megakadályozását célozza, másrészt szüntelen reflexiót követel a saját zsidó identitásra vonatkozóan, folyamatos erőfeszítést és emlékeztetést a mindenkor más népektől való elkülönüléshez.

Noha a partikuláris zsidó–nem-zsidó viszonyban, illetve a zsidó kósersági eljárásban az élelmiszerelőállítás gépesítése és sterilítása elvileg lehetőséget jelenthetne, ennek nem szabad alapjaiban megráznia a kasrut biztosítási funkcióját; a technológiai könnyítés áthidaló szerepe a zsidóság szempontjából tehát nem lehet „megváltás”. A kasrut ugyanis társadalmi funkcióját tekintve éppen hogy nem óhajt könnyíteni a zsidó ember mindennapi életén, hanem fenn akarja tartatni a saját zsidó identitá-

<sup>75</sup> Jichák Tuvia Weiss kicsavarja az érvelést, rákérdezve, hogy: „Miből is van az üveg?” És mivel az üveg agyagból van, ami a *Sulhan arukh* szerint kikóserozhatatlan és nagyon is abszorbeáló anyag, az összes üvegre vonatkozó engedményt megszigorítja. Magyarországon, noha mindkét vélemény ismert, a hagyományos orthodoxia — hivatalosan — mindig a szigorúbb álláspontot részesíti előnyben.

<sup>76</sup> Vö. erről másként: SZARVAS (3. jz.) 303–315.

sára való odafigyelést, erőfeszítést és elkülönítést, illetve („észervek nélkül” és a vágyak ellenében gyakorolva) a mindig elkülönülő hagyományt, ezáltal pedig másoktól különböző népként, rítusközösségként<sup>77</sup> túlélni a modernizáció leple alatt beszivárgó akkulturációs hatásokat.

A jelenlegi askenázi rabbinikus szigorításokra, „elharediesedésre”,<sup>78</sup> a paszkenolások szigorításaira éppen az élelmiszeripar és a kasrut körülményességét fellazító technológia miatt lehet szüksége az orthodoxiának — sokszor népszerűtlenül a politikailag inkorrektnek minősülő diszkrimináció, szegregáció, kirekesztés és az esszencializmus vádjának kockázatát vállalva. A kóserságot aláaknázható steril technológiai eljárások perspektivikusan nyilván „veszélyesek” a jövőre orientáló identitásszemléletben: hiszen a méltányosság, a jogkiterjesztés és a precedensjog értelmében néhány nemzedék alatt törvényerőre emelkedve kioldhatnák a kasrut megkülönböztető kötelekeit, s mint sejthető, a zsidóság halakhikus immunrendszere mindig a zsidó nép potenciális kollektív jövőbeni létét óvja inkább, mint az aktuális komfortját. Hiszen minél ártatlanabb és változatosabb formát ölt az akkulturálódás előszele a modernizációnak nevezett áramlatokban, annál erőteljesebbek (külső szemlélőnek talán intoleránsabbak) a határkijelölő vagy határlezáró óvatosságok. Éppen ezért az újabb rabbinikus döntvények — természetesen bevallatlanul — újabb és újabb akadályokat gördítenek, s fizikai-, illetve politikai falakat emelnek a hagyománygyakorló zsidók, szekulárisok és nem-zsidók közé,<sup>79</sup> igazolva Barth tételét, miszerint az etnicitásra leginkább az etnikai interakciók során lesz szüksége egy csoportnak.<sup>80</sup> Az egyre szabadabb és pluralisztikusabb társadalomban pedig az intenzívebbé váló interetnikus társadalmi interakciók generálják, hogy az etnikus étkezési rituálék egyre szigorodjanak, illetve egyre jellemzőbben etnikussá váljanak.

<sup>77</sup> BIBÓ István kifejezése a zsidóságra: *Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. Néhány kiegészítő megjegyzés a zsidókérdésről*. Katalizátor Iroda, Budapest 1994. 51.

<sup>78</sup> 'Elorthodoxosodás'.

<sup>79</sup> Hasonló tendencia figyelhető meg például a keresztények ünnepeitől való tiltások esetében is: minél szekulárisabbá — tehát a rettegett bálványimádás szempontjából irrelevánsabbá, ezért elvileg elérhetővé — válnak a keresztény ünnepek, mint például a karácsony, annál szigorúbbak, élesebbek, féltőbbek a tiltások.

<sup>80</sup> BARTH (12. jz.) 5–25.

# Miért nem ehetnek embert a muszlimok?

*Szombathy Zoltán*

Könnyen úgy tűnhet, mintha e tanulmány címe és a benne összefoglalt téma szándékos provokáció volna. Mi sem áll távolabb a szerző szándékaitól. Sietek már itt leszögezni: természetesen magától értetődik, hogy a muszlimok — akárcsak a többi világvallás követői — undorral utasítják el a kannibalizmusnak még a gondolatát is. Ez nem igényel túl hosszú fejtegetést, hisz nyilvánvaló tény, amelyben nem találunk különbséget muszlimok vagy keresztények, vagy éppenséggel korunk vallástalanjai között. Annál érdekesebb viszont, hogy az irtózatot keltő, barbár szokás tilalmát konkrétan mivel indokolják, s ebben már lehetnek különbségek muszlimok és más vallások követői között, sőt az egyik muszlim szerző és a másik között. Az ezzel kapcsolatos fejtegetések nem is annyira önmagukban érdekesek — végül is a kannibalizmus szokása egyértelműen tilos, így gyakorlati jelentősége a kérdésnek sohasem volt —, hanem annyiban, amennyiben megvilágítják az étkezési tilalmak általános természetét, az ezekkel kapcsolatos muszlim fölfogást. Ebből a szempontból kívánom a továbbiakban ezt az önmagában igencsak bizarr témát megvizsgálni.

Az emberevés témája természetesen szélsőséges és abszurd példa, ám sokszor éppen a szélsőséges példák készítenek arra az embert, hogy végiggondoljon olyasmit, amit egyébként magától értetődőnek tart. Ilyen módon tehát a kannibalizmus témája csak kiindulópont lesz a következő oldalakon ahhoz, hogy arról szóljak, milyen erkölcsi vagy szellemi érvekkel indokolták a középkori muszlim vallástudósok egyfelől az étkezési tilalmak létét, másfelől az emberi test abszolút szentségét és sérthetetlenségét.

A kannibalizmus kérdésének ilyen módon való fölvetése rávilágít arra, hogy a nagy világvallások mindegyikében létezik egy olyan étkezési tabu, amelyről többnyire nem szükséges hosszan értekezni, hiszen mindenki számára nyilvánvalónak tűnik. Jobbára említést sem érdemel az étkezési előírások kontextusában, holott éppenséggel az étkezéssel kapcsolatos legalapvetőbb (kulturális és vallási) taburól van szó. Az emberevés pusztán gondolata is elég egy normális embernek az undorhoz, sőt fölháborodáshoz, és ez szinte egyetemesnek mondható. Sőt akad olyan kutató is, aki ennél is tovább megy, és azt állítja, hogy a kannibalizmus mint elfogadott szokás soha, semmilyen emberi társadalomban nem létezett, az erről szóló beszámolók pusztán legendák. Itt William Arens híres könyvét, a *The Man-Eating Myth*<sup>1</sup> című munkát említhetjük. Bár ennek fő állítását a kutatók zöme ma nem fogadja el, azt föltétlenül kimondhatjuk, hogy az emberiség túlnyomó többsége az utóbbi évezredek során hozzánk hasonló borzadállyal gondolt a kannibalizmusra.

<sup>1</sup> William ARENS: *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford University Press, New York 1979.

Mielőtt belevágunk a témába, érdemes tisztázni a különbséget a kannibalizmus két nagyon eltérő formája között. Első pillantásra kevésbé ízléses szörszálhasogatásnak tűnhet, de nem az: a néprajzi szakirodalom megkülönbözteti a kannibalizmust mint bevett szokást (*customary cannibalism*) az éhezés miatti alkalmi kannibalizmustól (*survival cannibalism*). Az utóbbi esetben az elkövető ugyanolyan iszonyattal tekint a cselekedetére, mint mi, ám a túlélés parancsa erősebbnek bizonyul, ahogy az Lenin és Sztálin uralma alatt Ukrajnában történt sokakkal.<sup>2</sup> A kétfajta emberevés kulturális és etikai háttere tehát teljesen eltérő, de mint látni fogjuk, mindkettőnek van jelentősége a témánk szempontjából.

## Étkezési tilalmak az iszlámban

Úgyszólván tudományos közhely, hogy az étkezési szabályok az egyik legfontosabb szimbolikus választóvonalat képezik „mi” és „ők” között. Ahogy a neves néprajzkutató, Mary Douglas megállapítja, az étkezési szokások rendkívül szorosan kötődnek az identitáshoz, mindenekelőtt abból következően, hogy az étkezési tilalmak kultúráról kultúrára változóak és a legegyszerűbben gondolkodó embernek is szembeűnő eltéréseket mutatnak.<sup>3</sup> Az étkezés kérdése tehát igen erős identitásképző tényező. Ennek fényében aligha meglepő, hogy más vallásokhoz hasonlóan az iszlám vallásjoga is föltűnő részletességgel szól az étkezés szabályairól és korlátairól, a megengedett, illetve tiltott élelmiszerekről.

E szabályozás kiindulópontja — mint sok egyéb területen is — a Korán szövege. A Koránban találunk néhány passzust, amely *expressis verbis* felsorolja a tiltott ételeket. Ezek: a nem a rituális szabályoknak megfelelően levágott állatok húsa (*majta*), a vér és a sertéshús. Ennyit találunk a Koránban. Csak ezek azok az élelmiszerek, amelyek egyértelműen tiltottak, sőt még ezek sem mindig: az embert halállal fenyegető éhezés esetén ezeket is meg lehet enni.<sup>4</sup> (Ez utóbbi kérdésről alább még szólok majd.) Több *hadisz* — Mohamed prófétától származó hagyomány — létezik, amely szerint minden, amit a Korán explicit módon nem tilt, megengedett. Ennek megfelelően számos muszlim jogtudós (például a sáfiita vallásjogi iskola általában, illetve a híres kortárs vallástudós, Júsuf al-Qaradáwí) azt mondja, hogy minden élelmiszer fo-

<sup>2</sup> ARENS (1. jz.) 9. A precízebb antropológusok további altípusokat is megkülönböztetnek a szokáson belül — például az *endokannibalizmus*, illetve *exokannibalizmus* jelenségét —, de az olvasó engedelmével e téma kifejtésétől eltekintek, mivel az alábbiakban tárgyalt kérdéskör szempontjából nincs közvetlen jelentősége. (Köszönet Voigt Vilmosnak, hogy fölhívta a figyelmemet ezekre az antropológiai szempontból jelentős különbségekre.)

<sup>3</sup> Erről a kérdésről ld. M. Khalid MASUD: „Food and the notion of purity in the *fatāwā* literature”, in Manuela MARÍN — David WAINES (szerk.): *La alimentación en las culturas islámicas*. Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1994. 89–110, különösen: 91.

<sup>4</sup> *Korán* 5:3; 6:145.

gyasztása megengedettnek tekintendő, amíg nincs valamilyen konkrét, jogilag alátámasztható érv a megtiltására.<sup>5</sup>

Ez az alapelv nyilvánvalóan problémás, ha az emberevés — bár nyilvánvalóan extrém, de létező — kérdésére gondolunk. A helyzet ugyanis az, hogy bármilyen pedáns és részletes az iszlám vallásjog rendszere, az emberevés tilalma még csak föl sem merül az ide vonatkozó művek nagy részében. E művek részletesen felsorolják sokszor a legvalószínűtlenebb lehetséges élelmiszereket is (messze túlmenve a Koránban szereplő rövid listán), viszont elfeledkeznek a legnyilvánvalóbb tiltásról, az emberi test elfogyasztásának tilalmáról.<sup>6</sup> De valóban feledékenységéről van-e szó? A középkori muszlimok — ahogy azt a földrajzi szakirodalom bőséggel illusztrálja — tisztában voltak azzal, hogy léteznek társadalmak, amelyekben a másik ember testének elfogyasztása elfogadhatónak számít. (Vagy úgy gondolták, hogy léteznek ilyenek; a tanulmány elején említett antropológiai vitának e szempontból most semmi jelentősége.) De ha tudatában voltak, hogy egyes barbár népek elfogyasztják embertársaikat, akkor vajon miért szólnak olyan keveset erről a vallásjogi szakirodalomban, ahol pedig egyes szerzők még a kutya és a ló keveredéséből származó hipotetikus lény húsának fogyasztását is kitárgyalják?

### Egy *záhirita* (szövegalapú) érvelés

A probléma áttekintéséhez talán egy sajátos, nagyjából „fundamentalistának” nevezhető megközelítést mutató muszlim vallásjogi irányzat lehet a legjobb kiindulópontunk. Nem minden iszlám vallásjogi iskola fogadja el az emberi okoskodást, a racionális levezetéseket a jogi előírások alapjául, helyette egyes irányzatok mindenképpen valamilyen szövegszerű érvet tartanak szükségesnek vagy a Koránból, vagy a prófétai hagyományból. E szempontból a legszélsőségebb az úgynevezett *záhirijja* jogi irányzat, amely semmiféle analogikus vagy logikai érvelést nem tartott megengedhetőnek a vallásjogban, kizárólag a hagyományok és a Korán szövegének külsődleges (betűszerinti) értelmét tartotta irányadónak. (Egy ennyire rugalmatlan és életszerűtlen megközelítés esetében aligha véletlen, hogy rövid időn belül eltűnt, s ma nincsenek követői.) Ennek az iskolának nyilvánvalóan nem kis föladat a kannibalizmus tilalmának bizonyítása, hiszen erre semmilyen egyértelmű szövegszerű bizonyíték nincs. Lássuk tehát, mit mond a *záhirijja* legnagyobb alakja e kérdésről! Az andalúziai Ibn Hazm (h. 1064) *al-Muhallá fī l-áthár* című hatalmas vallásjogi művét használok forrásnak.

<sup>5</sup> Létezik ezzel ellentétes nézet is, például a hanafita jogi irányzaté. A kérdéssel kapcsolatban ld. Ġalāl ad-Dīn ‘Abd ar-Raḥmān ibn Abī Bakr AS-SUYŪTĪ: *al-Ašbāḥ wa-’n-nazā’ir fī qawā’id wa-furūf fiqh aš-Šāfi’iyya*. Dār Ibn Ḥazm, Bejrūt 1426/2005. 75; MASUD (3. jz.) 92.

<sup>6</sup> Ld. pl. Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mundīr AN-NAYSĀBŪRĪ (szerk. Muḥammad Naġīb Si-rāġ ad-Dīn): *al-Isrāf ‘alā maḏāhib ahl al-‘ilm* II. Wizārat al-Awqāf wa-’š-Šu‘ūn al-Islāmiyya, Doha 1414/1993. 315–347.

Természetesen Ibn Hazm kiindulópontja is az, hogy az emberhús tilos: ez nem is lehet kérdéses.<sup>7</sup> Jellemző, hogy együtt emlegeti az emberi húst más, az ember számára ösztönösen visszataszító szerves anyagokkal, mint amilyen az ürülék, a hányadék, a vizelet és a kutya húsa. De hogy miért is tilos, arra már kénytelen figyelemreméltoán erőltetett érvekkel előállni. Először az arab nyelvben használatos (és a Koránban is előforduló) metaforikus kifejezést („a másik ember húsát enni”) emlegeti, amely azt jelenti: ’a háta mögött gyalázni valakit’, ’a háta mögött áskálódni ellene’. Ezt a Korán (49:12) valóban elítélően emlegeti.<sup>8</sup> Ibn Hazm azonban láthatólag érzi, hogy ez az érv nem túl meggyőző, ezért további érvekkel is szolgál arról, miért is tilos az emberhús. Először is említ egy Mohamedtől származó hagyományt, amely szerint minden halott embert megillet, hogy eltemessék, s azt mondja, hogy ha egy holttestet megesznek, akkor már nem lehet eltemetni, tehát: tilos megenni. Most hagyjuk azt a részletkérdést, hogy ha egy holttest valamely darabját megeszik, a többi attól még eltemethető volna... Fontosabb az az érv, hogy a Korán (5:3) tiltja a nem rituálisan előírt módon levágott élőlények húsának fogyasztását. Nos, egy embert „levágni” — mármint megölni — vagy tilos (tehát a húsa is tilos), vagy megengedett, de egy ember megölése csak akkor elfogadható, ha a jog által előírt halálbüntetést hajtja végre az állam. Márpedig a halálbüntetés elfogadható okai között nem szerepel az élelmezés céljára történő levágás. Mivel tehát jogilag indokolható módon lehetetlen emberi húshoz jutni, maga a hús fogyasztása is tilos — *quod erat demonstrandum*.<sup>9</sup>

Itt érdemes fölfigyelni valamire. Azzal, hogy érvelését jogtechnikai részletekre alapozza, Ibn Hazm akaratlanul triviális üggyé fokozza le a kannibalizmust. A kannibalizmus borzalmat keltő, abszolút tilalom alá eső dolog, de Ibn Hazm érvelése szerint csupán azért tilos, mert megakadályozza a tisztas temetést, illetve mert emberhúst nem lehet jogilag engedélyezett módon beszerezni. Csakhogy mi van akkor, ha valaki az életét fenyegető éhezéssel néz szembe? Az iszlám vallásjog ugyanis szélsőséges esetekben általában megengedi a szokásos étkezési (és egyéb) tilalmaktól való eltérést az emberélet megmentése érdekében.

<sup>7</sup> Vö. AS-SUYŪTĪ (5. jz.) 560.

<sup>8</sup> Meg kell jegyezni, hogy ezzel az érveléssel itt Ibn Hazm valójában saját alapelveit rúgja föl, hiszen szerinte kizárólag az egyértelmű szövegszerű bizonyíték fogadható el, s minden egyéni értelmezés, a szöveg értelmének mindennemű kiterjesztése elfogadhatatlan. A Korán azonban nem mondja egyértelműen ki, hogy egy muszlim nem ehethi emberi húst, csupán költői kérdést tesz föl, hogy jelezze: épeszű ember ösztönösen visszariad az ilyesmitől. A konkrét Korán-részlet így szól: „Hát szeretné-e bármelyikőtök megenni testvére húsát holtában? Utálnátok azt...” (*a-juhibbu ahadukum an ya’kula lahma akhihi majjitan fa-karihtumúhu*). A passzus széleskörűen elfogadott értelmezéséhez ld. pl. Nāṣir ad-Dīn Abū Sa‘īd ‘Abdallāh AL-BAYDĀWĪ: *Tafsīr al-Baydāwī al-musammā Anwār at-tanzīl wa-as-rār at-ta’wīl* II. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrút 1408/1988. 417–418.

<sup>9</sup> Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd IBN ḤAZM al-Andalusī (szerk. ‘Abd al-Ġaffār Sulaymān al-Bundārī): *al-Muḥallā bi-l-āṭār* VI. Dār al-Fikr, Bejrút é. n. 65–67.

## A „szükség” (*darúra*) fogalma és az emberi test szentsége

Itt lépünk át a kannibalizmus mint szokás területéről a túlélést szolgáló kannibalizmus területére. Mint említettem, e kettő az antropológus kutatók számára teljesen külön jelenségnek számít. De annak számít-e a muszlim vallásjog tudósai számára is? Világos, hogy a kérdés részét képezi egy általánosabb iszlám vallásjogi témának, a *darúra* ('szükség') fogalmának. A *darúra* valami olyasmi, ami miatt megengedett a szokásos tilalmak és előírások átmeneti fölfüggesztése. Tehát újra föl téve a kérdést: megengedhető-e egy éhező muszlimnak, hogy egyen egy holttestből?

Legelőször is azt érdemes megjegyezni, hogy e kérdésben is csupán kis számú vallásjogi munka nyilvánít véleményt; a többségnek az egész téma nyilvánvalóan túlságosan is zavarba ejtő és abszurd. A kimondatlan válasz pedig nyilvánvalóan az, hogy az emberi hús minden körülmények között tilos — még a kérdés fölvetése is képtelenség. Az azonban, aki csak konkrét szöveghelyek szó szerinti értelmét fogadja el érvként, itt is kénytelen véleményt nyilvánítani. A záhírta Ibn Hazm ezt meg is teszi: kinyilvánítja, hogy az emberi hús fogyasztása még éhínség esetén is tilos (*lá jahullu min dzálíka saj' aszlan lá bi-darúra wa-lá bi-ghajrihá*), de az érvei megint csak arra korlátozódnak, hogy egy hagyomány szövege szerint kötelező a holtakat eltemetni.<sup>10</sup> A ki nem mondott érvelés az, hogy az emberi test szentsége erősebb, mint az éhező túlélésének parancsa. Magyarán: az emberi test szent és sérthetetlen. Ez az értelmezés kimondva is megjelenik egy másik vallásjogi munkában, a sáfiita Abú Hámid al-Ghazálí (h. 1111) *Ihyá' 'ulūm ad-dīn* című művében. Itt azt olvassuk:

[...] Ha egy halott ember egyetlen kis darabkája (*dzsuz' min ádami*) beleesne egy fazékba — akár csak egy *dánaq* súlynyi is [= egy *dirham* hatodrésze] —, akkor a fazék teljes tartalma tilalmassá válna. [Még hozzá] nem azért, mert [rituálisan] tisztátalanná válna (*lá li-nadzszászatihi*), hiszen a helyes [nézet] szerint az emberi lény [teste] a halála által nem válik tisztátalanná. Hanem azért, mert az emberi test megevése a szentsége miatt tilos, nem pedig azért, mert undoknak minősülne (*ihtiráman lá isztiqdzáran*).<sup>11</sup>

Másként fogalmazva: az emberevés tilalma mögött az emberi test szentsége húzódik meg, s ezt a szabályt semmilyen körülmények között sem írhatja fölül semmi. Fontos részlet, hogy az idézett passzusban — mint sok más szövegben is — az emberi test szentségét a *h-r-m* gyökből képzett szavakkal fejezik ki, ami azt is jelenti: 'tilos' (pontosabban: 'vallásjogilag tilos').<sup>12</sup>

<sup>10</sup> IBN HAZM (9. jz.) 105–106.

<sup>11</sup> Abū Hāmid AL-ĠAZĀLĪ (szerk. Badawī Ṭabāna): *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* II. ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Šurakā'uhu, Kairó é. n. 94.

<sup>12</sup> Ld. pl. Baber JOHANSEN: „The Valorization of the Human Body in Muslim Sunni Law”, in Devin J. STEWART — Baber JOHANSEN — Amy SINGER (szerk.): *Law and Society in Islam*. Markus Wiener Publishers, Princeton 1996. 71–112. Különösen: 74. A málíkita tudós, Abū 'l-Qāsim al-Burzulí (h. 841/1438) az emberi test sérthetetlenségét a *saraf* főnévvel fejezi ki egy olyan szövegrészletben, amely az eutanázia tilalmát taglalja. Ld. Abū 'l-Qāsim ibn Aḥmad al-Balawī at-Tūnisī AL-

Az iszlám vallásjogban azonban szinte sohasem fordul elő, hogy minden tekintély ugyanazon a véleményen legyen. Inkább csak érdekességként jegyzem meg, hogy ez ebben az esetben is így van. Előfordulnak olyan források — tudomásom szerint kizárólag a sáfiita jogi iskolán belül —, amelyek nagyon-nagyon szélsőséges esetben megengedhetőnek tartják egy holttest egy darabkájának megevését azért, hogy egy élő ember megmenekülhessen.<sup>13</sup> Ahogy egy fontos sáfiita tekintély, al-Baghawí (h. 1122) fogalmaz:

Az élő ember szentsége erősebb [mint a holttesté] (*hurmat al-hajj ákad*).

Egy másik sáfiita, al-Máwardí (h. 1058) az alapelvhez még hozzáteszi, hogy csak az élet megmentéséhez éppen elegendő darabkát lehet megenni:

[hogy] mindkét ember [tudniillik az éhező és a halott] szentsége megőrződjék (*hifzan li-’l-hurmatajn*).<sup>14</sup>

Megjegyzendő, hogy ezekben a szövegekben újra csak a *h-r-m* gyökből képzett szavakkal fejezik ki az emberi test szentségének fogalmát.

## Magától értetődő és indoklásra szoruló tilalmak

Az emberi hús tilalma tehát az emberi test abszolút szentsége miatt más, több egyszerű étkezési tilalomnál. De valószínűleg van még egy további ok is. Ehhez a kulcsot nem jogi, hanem irodalmi célú szöveg adhatja meg, amelynek szerzője azonban vallástudósként is kiemelkedő. A szöveg arról szól, miért tiltotta meg Isten bizonyos húsok fogyasztását az embereknek. A szerző, al-Dzsáhib (h. 869), a racionális érvelést hangsúlyozó teológiai iskola, a *mu’tazila* fontos alakja, s éppen ezért fontos számára emberi fejnek is ésszerű magyarázatot adni az étkezési tilalmakra. Az alábbiakban idézendő szöveg nem a kannibalizmusról szól, de mint látni fogjuk, olyan általános érvelést alkalmaz, amely e téma szempontjából is tanulságos. Az általa tárgyalt alapprobléma az, hogy bár a majmok húsának elfogyasztása éppúgy tilos, mint a disznóhúsé, az előbbit nem említi Isten a Koránban, míg az utóbbit természetesen igen.<sup>15</sup> Mi hát az oka az eltérésnek? Idézem al-Dzsáhib szavait:

BURZULÍ (szerk. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hila): *Fatāwī ’l-Burzulī: Ġāmi’ masā’il al-ahkām li-mā nazala min al-qaḍyā bi-’l-muftīn wa-’l-hukkām* I. Dār al-Ġarb al-Islāmī, Bejrút 2002. 645.

<sup>13</sup> AS-SUYŪṬÍ (5. jz.) 104–107. Hogy mennyire életszerűtlen az egész fejtegetés, ahhoz nem árt fölidézni, hogy az iszlám egyik legalapvetőbb tanítása szerint Mohamed után már nem jönnek további próféták — ő volt az utolsó a próféták sorában.

<sup>14</sup> Yahyā ibn Šaraf AN-NAWAWÍ: *al-Maǧmū’*. *Šarḥ al-Muhaddab* IX. Maṭba’at at-Taḍāmūn, Kairó 1344/1925. 44. (Al-Ghazálí egyike azoknak a tekintélyeknek, akiket an-Nawawí idéz ezekben a paszusokban.) Köszönettel tartozom Robert Gleave-nek, hogy fölhívta figyelmemet erre a fontos szövegre, és rendelkezésemre bocsátott egy másolatot.

<sup>15</sup> Egyébként az emberi test elfogyasztásának abszolút tilalmára utal az is – bár kimondatlanul –, hogy egyes muszlim vallásjogi tekintélyek érvelése szerint a disznóhús (és némelyek szerint a majomhús) azért lenne tiltott, mert ezek az állatfajok valójában Isten által büntetésből állattá változtatott em-



Vannak, akik azt állítják, hogy az [iszlám előtti] arabok nem ették a majom húsát, azonban azok a törzsfőnökök és királyok [közülük], akik kereszténységre tértek, megették a sertéshúst. Emiatt tiltotta meg [Isten a sertés húsát] explicit módon (*azhara tabrimahu*), hiszen voltak közöttük igen sokan — sok-sok előkelő és alantas ember, királyok és közemberek —, akik előszeretettel ették és vágytak [az ízére]. A majom húsa ezzel szemben [úgyszólván] önmagát tiltja meg (*yanhá ‘an nafszihī*), minthogy visszataszító volta elegendő ahhoz, hogy az [ember] természete iszonyodjon tőle. A sertéshúst [sokan] ízletesnek találják és ajánlják másoknak, míg a majom húsa olyan, mint a kutyáé, sőt még annál is rosszabb és taszítóbb.<sup>16</sup>

Az érvelés lényege nagyjából úgy foglalható össze: fölösleges valamit megtiltani, amit egy normális ember eleve gusztustalannak, visszataszítónak talál.<sup>17</sup> Ezen érvelés szerint tehát a vallásjogi művek zömének hallgatása bizonyos tilalmakról úgy interpretálható, mint amikor Viktória angol királynő tartózkodott a leszbikus kapcsolatok betiltásától: a prűd uralkodónő állítólag nem tudta elhinni, hogy egyáltalán létezne olyan nő, aki ilyesmire vetemednék...

## A kannibalizmus mint a barbárság szimbóluma

Az emberi test elfogyasztása tehát muszlim megközelítésben két okból is túlmegy bármely más tiltott dolog elfogyasztásán. Egyfelől az emberi test szentsége miatt, másfelől pedig azért, mert a kannibalizmustól való irtózás ösztönösen sajátja minden civilizált emberi lénynek. Az étkezési tilalmak — amint fentebb megjegyeztem — egyszersmind erőteljes szimbólumok, jól látható kulturális határvonalak is, amelyek az identitás alapvető jeleiként funkcionálnak: „Ők megeszik ezt vagy azt; *mi* sohasem tennénk ilyet.” A kannibalizmus azonban — mint jelkép — több ennél: nem csak két kultúra vagy etnikum határvonalát jelöli ki, hanem valósággal *a* kultúra és a barbárság határvonalát. Aki tiszteletben tartja az emberi test szentségét, az kultúrált, aki nem, az barbár.

beri lények (*maszkh*). Maga al-Dzsáhiz nem fogadja el ezt a magyarázatot, inkább másféle érvekkel próbálja racionálisan érthetővé tenni a sertéshús tilalmát. Ld. Abū ‘Utmān ‘Amr ibn Baḥr AL-ĠĀḤIZ (szerk. Yaḥyā aš-Šāmī): *Kitāb al-ḥayawān* II. Dār wa-Maktabat al-Hilāl, Bejrút 1986. 19. 26–27. Voltak, akik a gyíkfélék (*dabb*) húsát is tiltottnak tartották, ugyancsak arra a hiedelemre támaszkodva, hogy ezek az állatok is valaha emberi lények voltak, s Isten változtatta őket állati formába, ld. *Uo.* 384–385. Ibn Hazm elfogadja azt a nézetet, hogy a majom és a sertés állattá változtatott emberi lény, azaz arabul *maszkh*, és alapvetően erre építi az érvelését, amikor a majmok húsát is tiltottá nyilvánítja. Ld. IBN ḤAZM (9. jz.) 110–111; valamint ld. még továbbá erről a kérdésről AL-BURZULI (12. jz.) 641.

<sup>16</sup> AL-ĠĀḤIZ (15. jz.) 19.

<sup>17</sup> Al-Dzsáhiz ezután idéz egy korai arab gúnyversből, ahol arról szól a költő, hogy Isten nem tiltotta meg a kutyahús fogyasztását, hiszen épelméjű embernek amúgy sem jutna ilyesmi az eszébe. Ld. AL-ĠĀḤIZ (15. jz.) 19–20. A szerző azonban itt mélységesen téved. Valójában a kutyahúst nemcsak fogyasztották az arab világ egyes részein — elsősorban a mai Dél-Tunézia területén —, hanem csemegeként, teljesen nyíltan árusították a piacokon. Ld. Virginie PREVOST: *L’aventure ibādite dans le Sud tunisien. Effervescence d’une région méconnue*. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki 2008. 162–167. 178–179.

Ebből a szempontból igen sokatmondó az a terminológia, amellyel a középkori arab szerzők az (általuk vélelmezett vagy valóságos — ez most mindegy) kannibálokat jellemzik. Az erre használt terminológia ugyanis tele van vallásos, illetve vallásjogi asszociációkkal, s ez aligha véletlen. Az emberevők mindenekelőtt nem pusztán emberhúst esznek, hanem ráadásul az arab szövegek szerint ezt a gyakorlatukat „megengedettnek” is tartják. Az arab szó, amelyet itt használnak, az *ibáha* vagy *isz-tibáha*, amely a vallásjogban a szokásos terminus arra, ha egy élelmiszert vallásilag engedélyezettnek minősítenek. Sőt, a kannibálok nemcsak megengedettnek, hanem „jónak” is tartják az emberi húst. A magyar szónak nincsenek olyan felhangjai, mint az ebben a kontextusban használt arab megfelelőjének: *tajjib*. Ehhez vallási utalások sokasága kapcsolódik, ugyanis a Korán alkalmazza annak kinyilvánítására, mely élelmiszerek megengedettek a hívőknek: „Ó, hívők, egyetek a jó dolgokból, melyeket nektek biztosítottunk” (*kulú min tajjibáti má razaqnákum*).<sup>18</sup> Vallási értelemben a ’jó’ (*tajjib*) étel az, amit Isten megengedett az emberiségnek, s a kannibálok perverzitását mi sem hangsúlyozza jobban, mint amikor ezt a fogalmat használják az emberi testre mint élelemre.<sup>19</sup>

A kannibálok nem egyszerűen csak mást tartanak ehetőnek, mint a civilizált ember. Ennél többről van szó: a muszlim kultúrának nemcsak egy étkezési előírását, hanem az emberrel kapcsolatos legalapvetőbb elvét utasítják el. Egy muszlim nemcsak azért nem ehet embert, mert az tiltott, ahogy például tiltott a sertéshús. Explicit tiltásra valójában nincs is szükség, hiszen *ez* a tilalom messze túlmutat az étkezés kérdésén, a legszentebb alapelveket érinti, kijelöli kultúra és barbárság határait. Ebből pedig logikusan az is következik, hogy az Isten által kinyilvánított étkezési tilalmak egyáltalán nem olyan ételekre vonatkoznak, amelyek maguktól értetődően visszatetszést keltenek az emberben. Az isteni tilalomban mindig van egy szeszélyes jelleg, amennyiben olyasmit tilt meg, ami nem evidens módon elutasítandó. Másként fogalmazva, racionális magyarázatot lelteni az étkezési tilalmakra kissé reménytelen törekvés: ha valami nyilvánvalóan elvetendő, azzal Istennek fölösleges külön foglalkoznia.

<sup>18</sup> *Korán* 2:172; illetve hasonló megfogalmazások több más helyen is: 2:57; 7:32; 7:158; 16:114.

<sup>19</sup> Ahogy azt al-Dzsáhiz is megjegyzi, ld. AL-ĠĀḤIZ (15. jz.) 25–26. A „tisztaság” és „tisztátalan-ság”, illetve a „megengedett” és „tiltott” fogalmainak arab megfelelőiről a Korán szókincsében ld. MASUD (3. jz.) 107–109.

**„... amit én megtisztítottam ...” (Act 10,9–23)**



# „Öljed, és egyél”

## Éhség és evés Péter történetében

*Barta Zsolt*

### Bevezető

A pogányok megtérését elbeszélő másfél fejezet a maga hatvanhat versével az Apostolok cselekedeteinek leghosszabb története.<sup>1</sup> Az Act 10,1–11,18 rendkívüli fontosságát az elbeszélés hosszúsága, elhelyezése, témája és a történet háromszori megismétlése (Act 10; 11,1–18; 15,7–10) is nyilvánvalóvá teszi. Az evangélium terjedésének egyik fontos állomásáról, a vallási és etnikai határok átlépéséről számol be a szöveg.<sup>2</sup> Az egész elbeszélés során központi jelentősége van az étkezés kérdésének. Az éhség és étkezés a történet alapmetaforájaként további hiányok és beteljesülések témájának kibontására ad lehetőséget az elbeszélőnek.

A történet szerint Kornélius, a pogány százados egy angyali jelenés után követeket küld Péterért. Jézus első tanítványa másnap egy bizonyos Simon házának a tetén tartózkodik, ahol látomást kap. Egy állatokkal teli lepedő száll alá az égből, majd mennyei hang szólítja fel az apostolt az állatok elfogyasztására. Péter tiltakozására, miszerint soha nem evett semmi tisztátalant, a hang azt feleli, ne mondjon semmit tisztátalannak, amit az Isten megtisztított. Miközben Péter a látomáson gondolkodik, a Lélek azt parancsolja neki, tegye meg, amire a megérkező követek kérik. Péter végül vendégül látja Kornélius három szolgáját.

A mennyből alászálló lepedő látványának kettős bevezetője (10,9–10), valamint a látomást és a küldöttekkel való találkozást lezáró közös étkezés (10,23a) képezik az epizód keretét. A kezdeti, éhséget leíró és a végső, közös étkezést elbeszélő állapot között feszül a történet íve. E keret meghatározott mederbe tereli a hiánytól a beteljesüléséig vezető cselekményt. Fenti tételtem kifejtésénél ezért alapvetően az elbeszélő kerete által kijelölt két állapot és a közte megtett út feltérképezésére fordítom figyelmemet.

<sup>1</sup> A pogányok megtérésének története a 10. fejezetben található. A 11,1–18 az esemény igazolását mutatja be. Ennek során Péter újból összefoglalja a Joppében és Cézaráában történeteket. Végül az Act 15-ben leírt jeruzsálemi zsinat során Péter rendkívül tömören ismét elbeszéli az eseményeket.

<sup>2</sup> John H. ELLIOTT: „Household and Meals VS: Temple Purity. Replication Patterns in Luke-Acts”, *Biblical Theology Bulletin: Journal of the Bible and Culture* XXI (1991) 102–108 (104).

## Sebesen szálló idő

A látomást bevezető 9. és 10. vers sajátos időiséget teremt meg. Az elbeszélte események azonos időben történnek, vagy szorosan egymás után következnek. A szentíró e versekben egyidejűvé teszi Kornélius követeinek utazását és Péter imádkozását, valamint Péter éhségét, az étel készítését és magát a látomást. Nem egyedi jelenségről van szó a 10. fejezeten belül. Korábban, az angyal eltávozását követően Kornélius *tüstént* hívja szolgáit, és elküldi őket Joppéba. (10,7) A következő napon a szolgák utazása közben Péter imádkozik a ház tetején lévő „terazon”. (10,9) Míg az ételt készítik, Péter révületbe, bibliás szóhasználattal: elragadtatásba esik. Miközben Péter a látomás értelmén tűnődik, a küldöttek megérkeznek a ház kapujához. (10,17) Később, még mindig a töprengés közben szól hozzá a Lélek. (10,19) A találkozás másnapján a küldöttekkel együtt elindulnak Cézarea felé. (10,23) Amint Péter megérkezik, Kornélius rögtön a lába elé borul. (10,25) Végül Péter még beszél, amikor a Szentlélek leszáll Kornélius háza népére. (10,44) Az események tehát szorosan követik egymást, vagy egyenesen egymásra torlódnak: utazás és imádkozás, ételkészítés és látomás, tűnődés és megérkezés, töprengés és a Lélek utasítása, érkezés Cézareába és leborulás, beszéd és a Lélek alászállása feszesen kapcsolódnak egymáshoz. E jelenség a gyorsaság és feltartóztathatatlanság érzetét hozza létre. A párhuzamos, egymáshoz illeszkedő történetek továbbá a narratív eltervezettség hatását teremtik meg.

## Utazás és imádság

A bevezetőben az elbeszélő először összekapcsolja Kornélius követeinek utazását és Péter imádkozását: *Másnap pedig, míg azok menének és közelgetének a városhoz, felméne Péter a háznak felső részére imádkozni, hat óra tájban.* (10,9) A követek mozgásának és Péter imádkozásának összekapcsolása várakozást teremt az olvasóban: valaminek történnie kell, mielőtt Kornélius emberei megérkeznének.

A követek és Péter egyidejű cselekvése kapcsolatot teremt Kornélius és az apostol között is. Megkerülhetetlen ezért meghatározunk a két látomás egymáshoz való viszonyát. Joel B. Green egymást *kiegészítő látomásnak* nevezi a két történetet. Nem ez az egyetlen hely, ahol a harmadik evangélista ehhez a megoldáshoz folyamodik. Zakariás és Mária (L 1,8–56), Saul és Anániás (Act 9,1–9), valamint Kornélius és Péter (Act 10) látomásai tartoznak ebbe a csoportba.<sup>3</sup> A *kiegészítő látomás* kifejezésnek kettős értelme van. A látomást megtapasztaló felek minden esetben csak egy részét ismerik meg az isteni akaratnak. Mindkét vagy legalább az egyik fél rá van szorulva a másik szereplő tudására. E szerkezet további jellemzője szerint isteni parancsnak en-

<sup>3</sup> Joel B. GREEN: „Internal repetition in Luke-Acts”, in Ben WITHERINGTON III: *History, Literature, and Society in The Book of Acts*. Cambridge University Press, Cambridge 1996. 293–295.

gedelmeskedve kell a feleknek küldetést teljesíteniük. A kettős látomás műfajának természeténél fogva Kornélius és Péter között egy egymásrautaltsági viszony születik meg, még ha a korábbiak alapján a katona tűnik is rászorultabbnak.

A bevezető első felében föllelhető imádkozásmotívum végül előkészíti azt a Lukácsra markánsan jellemző gondolatot, hogy Isten imádkozás közben, imádságra válaszul jelenti ki akaratát. Néhány verssel korábban Kornéliusnak az imádság órájában (10,3) jelent meg az angyal. Péter imádságának az említése előrevetíti Isten üdvakaratának kinyilatkoztatását.<sup>4</sup>

## Éhség és látomás

A bevezető másik fontos körülménye szerint Péter megéhezett, és az ételre történő várakozás közben részesül a látomásban: *Megéhezék azonban, és akara enni: míg azonban azok ételt készítettek, szálla ő reá elragadtatás.* (10,10) Péter tehát éhes volt, és az őt vendégül látó Simon családja vagy szolgálai ételt készítettek. Ez a megjegyzés további várakozást teremt. Péter mint valamiben hiányt szenvedő áll az olvasó vagy hallgató előtt. Ez a részlet szembemegy azzal a Péter-ábrázolással, amelyet a korábbi fejezetek hoztak létre. Az előző történetekben csodatevőként, igehirdetőként, vezetőként ismerhették meg. A hiány említésével ugyanakkor Kornéliushoz kerül közel, akinek isteni útmutatásra van szüksége. Másrészt sejthető, hogy ez az éhség mélyebb értelmű, esetleg másfajta hiányra utal. A látomás során Péternek le kell küzdenie a tisztátalan állatok elfogyasztása iránti fenntartását. Továbbá: a látomás után Péter a megfejtésen gondolkodik, amikor megszólítja a Lélek. Péternek tehát szüksége van az ételre, de szüksége van győzködéssre, isteni útmutatásra is. Míg Kornélius azonnal megcselekszi Isten akaratát, Péter ellenszegül, és csak vonakodva engedelmeskedik.

Péter hiányának pontosabb meghatározásában ad támpontot a mennyei hang parancsára adott felelete. A lepedőben látható állatok leírása után a mennyei hang ezt mondja: *Kelj fel Péter, öljed és egyél!* (10,13) Péter válasza a tisztátalanság elutasításából fakadó (Lev 11), éles hangnemű mondat: *Semmiképpen sem, Uram* (μηδαμῶς, κύριε), *mert sohasem ettem semmi közönségest, vagy tisztátalant.* (10,14) Hozzá kell még tennünk, hogy a látomás másodszeri elbeszélése során (Act 11,4–17) a tiltakozó mondat második fele némiképp módosul: *...mert soha semmi közönséges vagy tisztátalan nem ment be az én számon* (οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου). (Act 11,8) A tiltakozás változatlanul hagyott első fele és a kissé megváltoztatott második rész egyértelműen Ezékiel prófétához irányítja az olvasót: Ezékiel könyvének 4. fejezete szerint az őt elhívó látomást (Ez 3) követően a próféta jelképes tettek sorával ábrázolja ki Jeruzsálem elkövetkező ostromát. A megjelenítés részeként a prófétának *emberi ganéj tőzegénél* kell megsütnie kenyerét, a nép szeme láttára. (Ez 4,12) Ezzel

<sup>4</sup> Charles H. TALBERT: *Reading Acts. A Literary and Theological Reading of the Acts of the Apostles.* Smyth & Helwys Publishing, Macon (GA) 2005. 95. További példák: L 3,21–22; 6,12–16; 9,18–22; 9,28–31; 22,39–46; Act 1,14; 4,23–31; 13,1–3.

kellene kifejeznie, hogy a nép tisztátalan kenyeret fog enni a pogányok között. A parancsot követően Ezékiel tiltakozik. A Septuaginta szövege szerint itt a Péter mondatával azonos *semmiképpen sem, Uram* (μηδαμῶς, κύριε) mondat áll. Majd Ezékiel ezt mondja: *és számon be nem ment* (οὐδὲ εἰσελήλυθεν εἰς τὸ στόμα μου) *tisztátalan hús.* (4,14) A látomásos keret, valamint a két tiltakozás közötti részbeni azonosság és hasonlóság értelmében Péter az állatok megölésére és elfogyasztására irányuló parancsban fenyegetést, eljövendő ítéletet láthatott. Eszerint nem csak saját magának a beszennyezése, hanem a tisztátalanság tágabb fenyegetése ellen tiltakozott a leginkább papi szemléletű próféta szavaival. Csak a mennyei hang másodszori megszólalása, valamint a Kornéliussal való találkozás során érti meg Péter, hogy Isten pogányokat üdvözítő akaratának kiteljesedése veszi kezdetét a látomásban.

A jelenést követően Pétert a Lélek utasítja arra, hogy kételkedés nélkül (μηδὲν διακρινόμενος), vagyis a görög szerint 'megkülönböztetés, szétválasztás' nélkül menjen az Isten által küldött követekkel. Végül Péter egy zsidó ember házában vendégül látja a pogány ember követeit. A látomás állatokra vonatkozó utasítása a zsidók és pogányok kapcsolatában ad feladatot Péternek.<sup>5</sup> A Lélek felszólítását a későbbiekben, a jeruzsálemi zsinaton Péter kijelentéssé formálja: *És semmi különbséget sem tett* (καὶ οὐθὲν διέκρινεν) *mi közöttünk és azok között, a hit által tisztítván meg azoknak szívét.* (Act 15,9)

### Közös étkezés

Pétert tehát kétszer is étkezés előtti helyzetben találja az olvasó. Először ő maga szeretne enni, majd a mennyei hang utasítja az állatok elfogyasztására. Az étkezésre azonban csak a követekkel való találkozás végén kerül sor: *Erre Péter behívta, és vendégül látta őket* (αὐτοὺς ἐξένισεν). (10,23a) Ez a vendégség magába foglalja a közös étkezést, és egyben felkészít a Kornélius házában, pogány környezetben történő, az egész elbeszélést záró vendégségre. (10,48)

A vendégséget leíró rövid mondat jelentőségének értékeléséhez figyelembe kell vennünk az Apostolok cselekedeteiben fellelhető étkezések gyakoriságát és a tágabb környezetben betöltött szerepüket. M. D. Goulder brit Újszövetség-kutató könyvében az Apostolok cselekedeteit ciklikus természetű műnek nevezi.<sup>6</sup> Az ismétlődő elemek a következőek: 1. Isten elhívja, elküldi szolgáit; 2. Isten szolgálai hirdetik Isten tetteit; 3. megtérés, megkeresztelkedés; 4. a Lélek alászállásának említése; 5. a létrejövő közösség életének rövid leírása, valamint az ellenállás növekedésének bemutatása.<sup>7</sup> A megalakuló közösségekről szóló beszámolóknak részét képezi a kenyér megtörésének leírása vagy említése.

<sup>5</sup> John Paul HEIL: *Meal Scenes in Luke-Acts. An Audience Oriented Approach.* SBL Publications, Atlanta 1999. 250.

<sup>6</sup> Michael Douglas GOULDER: *Type and History in Acts.* S. P. C. K., London 1964. 14.

<sup>7</sup> GOULDER (6. jz.) 15–32.



John Paul Heil<sup>8</sup> Amerikában élő katolikus Újszövetség-professzor ennél tovább menve a jeruzsálemi közösség életét a későbbi történetek mintájaként értelmezi. Péter püünkösdi beszéde után sokan megtértek, megkeresztelkedtek, majd vették a Szentlelket. (2,37–38.41) Az első közösség életének rövid leírása szerint egyebek mellett házanként megtörték a kenyeret, s részesedtek az eledelben (μετελάβαινον τροφῆς 2,46), vagyis az eucharishtiában. Egy nagyot lépve előre az Apostolok cselekedeteiben, Heil kifejti, hogy Saul történetének alapvonalai ugyanezt a mintát követik. Miután Saul felhagy a keresztyének üldözésével és Damaszkuszban Anániás elmondja neki, hogy be fog teljesedni Szentlélekkel, Saulnak megnyílnak a szemei (9,17), részesül a keresztségben (9,18), s végül háromnapi böjtölés után, ételt véve magához (λαβὼν τροφήν) megerősödik. (9,19) Ahogyan Jézus követői részesedtek az ételben „házanként” (2,46), úgy Saul is részesül az ételben egy bizonyos „Júdás házában”. (9,11) Ez utóbbi mozzanat (λαβὼν) pedig hasonlóságot mutat azzal, ahogyan a feltámadott Jézus vette (λαβὼν) a tanítványoktól a sült halat, és előttük megette. (L 24,42–43)<sup>9</sup> Ezt követően Saul még három napig élvezte a damaszkuszi tanítványok vendégszeretetét, ami további asztalközösséget feltételez.<sup>10</sup> A megerősödést és az ott eltöltött napok említését követően Saul azonnal hirdette Krisztust a zsinagógában. (9,20) A Lélek és az ételközösség tehát erőt adott neki a missziói parancs teljesítéséhez. A teljes narratív kontextus figyelembe vételével kijelenthető, hogy ezeknek az étkezéseknek az említése, mint ahogyan a jeruzsálemi közösség életének leírásában vagy Saul megtérésének történetében, úgy itt is eucharisztikus jelleget sugall. (9,19)

Az előzmények fényében a Simon, majd a Kornélius házában rendezett vendégesség is többet jelez pusztán étkezésnél. Az egész eseménysor rendkívül erősen kötődik a házakhoz és a háznéphez. Kornélius bemutatása során az elbeszélő istenfőnök és jámbornak nevezi őt, egész háznépével együtt. (10,2) Péter egy Simon nevű tímár házában vendégeskedett (10,6), ami szintén közös étkezéseket és a háznépvel történő érintkezést feltételez. A látomást Péter Simon házában tetején látja. Péter Cézaréába érkezésekor Kornélius házában találja a százados rokonait és barátait is. A megkeresztelkedés után Pétert néhány napig vendégül látják. (10,48) Később a jeruzsálemi apostolok és testvérek a pogányokkal történő együttétkezést kérik számon: *Körülmetéletlen emberekhez mentél be, és együtt ettél velük.* (11,3)<sup>11</sup> Péter és a követek étkezése Simon házában, valamint Péter és Kornéliusék vendégsége Cézaréában — a tágabb narratív környezet figyelembe véve — eucharisztikus konnotációval bír. Péter

<sup>8</sup> HEIL (5. jz.). 245.

<sup>9</sup> Az étkezést követően Saul megerősödött (ἐνίσχυσεν). Az itt használt szónak az egyetlen másik előfordulása Lukács két művén belül a Jézus tusakodásának történetében található. (L 22,43) Miután Jézus könyörgött, hogy távozzék el tőle a szenvedés pohara, de legyen meg az Atya akarata, egy angyal szállt le az égből, és megerősítette őt (ἐνίσχυσεν). Heil a szót nem kizárólag testi megerősödésként értelmezi. Ahogyan Krisztus megerősödve végre tudta hajtani az Atya akaratát, úgy Pál is a közös étkezésből erőt merítve képessé lett Isten akaratának teljesítésére, Krisztus hirdetésére. HEIL (5. jz.) 246.

<sup>10</sup> HEIL (5. jz.) 246.

<sup>11</sup> HEIL (5. jz.) 247–248.

és a joppéi testvérek a Lélek és a közös étkezés erejével indulnak teljesíteni küldetésüket a pogányok közé. A Lélek kiáradását és a megkeresztelést követő asztalközösségek Cézáréában a befogadást, a kibővülő közösség létét pecsételik meg.

## Befejezés

Péter látomásának elbeszélése az apostol éhségének említésével kezdődik, majd a követek megvendégelésével ér véget. A hiánytól a beteljesedésig tart a történet íve. A két végpont között a mennyei hang, a Lélek, Kornélius követői győzködik, utasítják a tiltakozó, vonakodó vezetőt. Az akadályok nagyon is jól láthatóak. Tisztasági törvények és a korai keresztyén asztalközösség, pogányok és zsidók, elfogadás és elutasítás állnak szemben egymással. Az éhség és étkezés metaforája ugyanakkor alkalmas a megoldás felé vivő út kijelölésére is. A hiányokat be lehet tölteni, mint ahogy Isten rá tudja venni Pétert a küldetés végrehajtására, meg tudja tisztítani a pogányok szívét a hit által, zsidók és pogányok képessé válnak az asztalközösség megélésére.

# Péter látomása a görög patrisztikában

*Hanula Gergely*

Aki ma keresztyén szemmel zsidó tisztasági törvényeket olvas, az többnyire azzal a körvonalazatlan rossz érzéssel olvassa, hogy bár Jézus eljövetele ezeket az előírásokat eltörölte, mégiscsak Isten törvényéről van szó, amely örök. Az ószövetségi, pontosítva: az Újszövetség korában gyakorolt zsidó tisztasági szabályokkal kapcsolatos bizonytalanság egyidős a keresztyéniséggel. A kanonizált újszövetségi iratok is mintha eltérő álláspontokat tükröznének, az egyházatyák erre vonatkozó megjegyzései pedig nem-hogy eloszlatnák a homályt, inkább csak fokozzák azt.

Mi okozza a kétséget? Péter látomásának története (Act 10,9–16) jól példázza ezt: az égből egy lepedőszerű edény száll alá, a négy sarkánál fogva, telve mindenféle földi négy lábú állattal, vadakkal, csúszómászó állatokkal és égi madarakkal, és egy hang szólal meg:

Öljed és egyél!

Péter visszautasítja a felszólítást:

Semmiképpen sem, Uram, mert sohasem ettem semmi közönségest vagy tisztátalant!

De a hang rendre utasítja:

Amiket az Isten megtisztított, te ne mondd tisztátalanoknak!

Péter még elmélkedik a látomás felett, amikor a Lélek azt mondja neki, hogy menjen el kételkedés nélkül azokkal az emberekkel, akik érte jöttek, mert ő küldte őket. Így jut el Péter a pogány százados, Kornélius házába, ahol már így idézi a hozzá szóló hangot:

Nekem az Isten megmutatta, hogy senkit se mondjak közönséges vagy tisztátalan *embernek*. (Act 10,28)

Péter értelmezése szerint tehát a látomásbeli mindenféle állat, melyeket meg kellett volna ennie, és a hozzá fűzött tanulság nem szó szerinti értendő, nem az étkezési szabályok áthágásáról szól a látomás, hanem a zsidó–pogány érintkezés tilalmán való túllépésről. Ehhez az értelmezéshez maga az elbeszélés ad keretet, a Kornélius-történet, tágabban pedig a lukácsi kétkötetes történeti mű, az evangélium és az *Apostolok cselekedetei* (Acta apostolorum), melyben itt van a fordulópont, ahol Izráel üdvössége minden nép, a pogányok felé is elérhetővé válik.

Az apostol értelmezése legalábbis szimbolikus. Az étkezésre vonatkozó látomás a tág értelemben vett tisztasági előírások másik részletére, a pogányokkal való érintkezésre vonatkozik. Erre máshol is látunk példát: a kézmosás tisztasági előírása kapcsán Jézus arra hivatkozik, hogy semmi nem teheti tisztátalanná az embert, ami „kí-

vülről megy bele” (Mc 7,15), amit pedig az étkezési előírásokra történő utalásnak szokás érteni, legalábbis az egyházatyák körében, akik így parafrázálják e mondatot: „Jézus minden ételt tisztának mondott.”

(*Exkursus*) Mielőtt rátérnék a Péter-látomás patrisztikus értelmezésére, szükségesnek látszik beiktatni egy rövid kitérőt. Az étkezési és a kultikus tisztasági rendelkezések különbsége a mi kultúránk felől nézve — ahol a kézmosás, a mosakodás és jórészt a diéta is egészségügyi, esetleg esztétikai kérdés lett — e különbség alig tűnik fel. Ám az étkezési előírások által tisztátalannak nyilvánított állatok tisztátalansága nem fertőző (pl. a kaméleon tisztátalansága csak megevéseinek tilalmát jelenti, de ha valaki megérinti, azzal nem válik tisztátalanná.)

A tisztasági előírások, melyek egy része a tisztátalanná válás elkerülését célozza, a másik része pedig a tisztátalanná lett ember vagy tárgy megtisztításának módját írja elő, egy másfajta, fertőző tisztátalanságra vonatkoznak, mégpedig kultikus tekintetben. Semmi, ami kívülről megy be az emberbe, azaz semmilyen étel, nem teheti tisztátalanná őt — ez nem tartozik a kultikus tisztaság kérdéséhez. A pogányokkal való érintkezés viszont a bálványimádás fertelmességét hordozza, és csak esetlegesen van kapcsolata az étkezéssel (pl. a bálványáldozati étel megevésekor).

Az már a lukácsi leírás ironiája, hogy Péter apostol Simon tímár házában — akinek zsidó volta ellenére az állattetekkel való érintkezése miatt maga és egész háza is tisztátalan — szembesült a pogányok tisztaságáról szóló látomással.

A jeruzsálemi zsinaton, amelyről az *Apostolok cselekedetei* és a *Galatákhoz írt levél* is beszámol, Péter erre a történetre mintegy *auctoritas*-ként hivatkozik, és azon az állásponton van, hogy a megtisztítás Istenre tartozik, ő az, aki hit által megtisztítja a szíveket (15,9). Jakab viszont a zsidó–keresztyén együttélés, közösségvállalás alapjaként, mintegy *modus vivendi*-ként (minthogy Mózesnek minden városban vannak hirdetői) azt javasolja, a mózesi törvény és a körülmetélkedés helyett négy tilalom megtartását írják elő: 1. a bálványok fertelmességeitől (később: a bálványoknak áldozott dolgoktól), 2. a vértől, 3. a fülva holt állattól és a 4. paráznaságtól való tartózkodást.

A Jakab álláspontjában és a lukácsi történetírásban felfedezhető tapintatosság és optimizmus, hogy a keresztyénség a zsidóság sérelme nélkül tudja meghatározni saját kereteit, a zsidó háborúval semmivé lett. A zsidóságon belül egymás mellett élő irányzatokban (melyek eltérő véleményt képviseltek arról, hogy a tisztasági előírások érvényesek-e Izráel területén kívül, illetve arról, hogy bálványimádónak és ezért tisztátalannak kell-e tekinteni az Izráel területén belül fekvő pogány otthonokat) a templom pusztulásával átértékelődtek a tisztasági és az étkezési előírások: a kultikus tisztaság kérdése egyre szofisztikáltabb lett,<sup>1</sup> a zsidósághoz tartozást jelző étkezési előírások viszont alig változtak.

<sup>1</sup> Peter J. TOMSON: „Jewish Food Laws in Early Christian Community Discourse”, *Semeia* 86 (1999) 199.

A zsidó háború a templom pusztulásával és a Bar Kochba-felkelés a helyreállítás reményének elvesztésével mintha megpecsételte volna ezt az elhatárolódást. A *Bar-nabás-levél* (135 tájáról) az étkezésre vonatkozó törvények philóni allegorikus értelmezését adja (10. rész), de már a szószerinti értelem megtartása nélkül. Órigenésztől kezdve pedig az étkezési-tisztasági előírások értelmezése teljesen antijudaista irányba fordul.

Ebben a kontextusban olvasom Órigenés, Chrysostomos, Alexandriai és Jeruzsálemi Cirill (Kyrillos), Didymos és Maximus Confessor, e különböző exegetikai iskolákhoz tartozó szerzők mégis nagyon hasonló Péter-látomás-értelmezéseit.

A történet értelmezésében a közös alapot Philónnak a tiszta és tisztátalan állatokról szóló értelmezése adja,<sup>2</sup> ahol allegorikus módon, didaktikus céllal magyarázza a mózesi törvénynek ezeket a részeit, melyek szerinte az önmérsékletre tanítanak. Félreértés ne essék, az allegorikus értelmezés nem jelent értelmezési szabadságot, és semmiképpen sem jelenti a szöveg mint szöveg lebecsülését. Amíg a modern kommentátor azt kérdezi: miért nem választott Péter egy tiszta állatot, és miért nem ette meg azt, addig Kyrillos, Chrysostomos és Nyssai Gergely a szöveget olvasva rögtön megérti, hogy a frázis: „mindenféle földi négylábú állatok, vadak, csúszó-mászó állatok és égi madarak”, nem a tisztasági törvények szövegezéséhez tartozik, hanem a tereméstörténettől kezdve (Gn 1,24) a „minden élő” kifejezése. És Órigenés a „közönséges”-ben (*koinos*) nem azt keresi, hogy miért tér el az étkezésre vonatkozó törvényekre használt kifejezéstől, és hogy csak a Makkabeusok könyvétől kezdve fordul elő, hanem a megoldásra vezető utat látja benne:

Péternek szüksége van e látomásra, hogy a hit beszédét közzé, közössé tegye (*koinónésé*) a nem test szerint izraelita Kornéliusnak.<sup>3</sup>

Órigenés a philóni didaktikus értelmezési irányban halad. A J 16,12 alapján — „Még sok mondani valóm van hozzátok, de most el nem hordozhatjátok” — a törvény megértését két csoportnak megfelelően osztja fel: nem azok számára van sok mondanivalója, akik mint zsidók abban születtek és nevelkedtek fel (fontos pedagógiai szempont a megszokás), mert az ételekhez és italokhoz és ünnepekhez kapcsolódó törvény az eljövendő javakra árnyékot vet, és nem érthetik az igaz törvényt (*aléthés nomos*). Azoknak „sok” volna az, amit mondana. Mert nehéz dolog azt, amit eddig szentnek tartott az ember, most kárna és szemétnak ítélni. Ez a „sok mondanivaló” pedig a törvény lelki megértése, amit nem tudtak elhordozni a tanítványok sem, akik zsidónak születtek és nevelkedtek.<sup>4</sup>

Órigenés tisztán látja az új történelmi helyzet által meghatározott új értelmezés okait: most a zsidó szokásoktól idegeneknek kell megérteniük az étkezési törvényeket.

<sup>2</sup> *De specialibus legibus* IV, 97–148.

<sup>3</sup> ÓRIGÉNÉS: „Contra Celsum” 2.1, in ORIGÈNE (szerk. M. Borret): *Contre Celse* I–II. Cerf, Párizs 1968. (Sources chrétiennes 136)

<sup>4</sup> ÓRIGÉNÉS (3. jz.) 2,2.

Ebben a gondolatmenetben Péter és a most tárgyalt látomása csak példa a tanítványok zsidóságukban gyökerező értetlenségére, és a látomással, illetve az ahhoz fűzött tanulssággal a Lélek elvezette Pétert a *typos*-tól „minden igazságra”, hogy igaz istentisztelettel tisztelje az Istent.

János-kommentárjában Alexandriai Kyrillos is a tanítványok zsidó szokások szerinti életmódjában látja értetlenségük okát,<sup>5</sup> és Pétert emeli ki ennek példajaként, de a látomást idézve az érvelésben nem csak Órigenést követi, hanem a jézusi tanítás elfelejtését is számon kéri Péteren, ti. hogy „nem az fertőzteti meg az embert, ami bemegy a száján”.

Chrysostomos az egész látomást szimbólumnak tartja, hozzá fűzött értelmezése szokatlanul tömör:

A lepel a föld, a vadállatok benne a pogányok, az „öljed és egyél”, hogy azokhoz is el kell menni, az pedig, hogy háromszor történik, a keresztséget jelenti.<sup>6</sup>

De a Péternek szóló feddésben a zsidóságot érzi megszólítotttnak:

Úgy látszik, mintha neki szólna, de az egészet a zsidóknak mondja, mert ha a tanító megfeddetik, még inkább ezek.

Chrysostomos nem bocsátkozik bele a részletekbe, nem tárgyalja az étkezési parancsok értelmét még polemikusan sem, a lakonikus tömörsége mellett csak a zsidóság feddésére szán némi időt.

De az antijudaista él nem csak a chrysostomosi szókimondásban érhető utol, hanem rejtve is megjelenik. Az antiochiai egyházatya munkásságával körülbelül egy időben keletkezett *Apostoli konstitúciók*-ban (VI,12) szinte teljes egészében megtaláljuk a péteri látomás szövegét. A kontextus a jeruzsálemi zsinat leírása az *Apostolok cselekedetei* 15-ből parafrázálva, de itt Péter nem csak utal a Joppében és Kapernaumban történetekre, hanem teljes egészében el is meséli azt. A parafrázis viszonylag kötött, ragaszkodik az *Acta* szövegezéséhez, néhány ponton mégis eltér attól. Az egyik ilyen eltérés a Jeruzsálemből Antiochiába érkezők tanításának megfogalmazásában van. A bibliai szöveg szerint ezt mondják:

Ha körül nem metélkedtek a Mózes rendtartása szerint, nem üdvözülhettek. (Act 15,1)

A *konstitúciók* szövege viszont így idézi:

Ha körül nem metélkedtek a Mózes rendtartása szerint, és nem jártok a többi rendtartás szerint, amelyeket parancsolt, nem üdvözülhettek.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> „Commentarii in Joannem” 2.627, in (szerk. P. E. PUSEY): Sancti patris nostri CYRILLI archiepiscopi Alexandrini *In D. Joannis evangelium*. Clarendon Press, Oxford 1872. (Újranyomva: Culture et Civilisation, Brüsszel 1965)

<sup>6</sup> CHRYSOSTOMI *Homiliae in Acta apostolorum*. MPG LX,172. Hom. 22,2.

Majd amikor ezt Jeruzsálemben idézik az antiochiai küldöttek, a „mózesi törvény megtartása” helyett ez áll:

... és a többi szent rendelkezést is meg kell őrizni.

A szöveg egy szót sem ejt a zsidókról, hangoltsága mégis félreérthetetlen.

Mindezekből könnyen levonhatnánk azt a tanulságot, hogy a hellenista városokban kialakult úgymond „pogánykeresztyén” gyülekezetek teljesen elszakadtak a zsidó eredetüket jelző tisztasági szokásoktól. Ám a gyakorlat egészen mást mutat. A görög és a keleti egyházakban még az V. században is kimutatható nemcsak a jeruzsálemi zsinaton megfogalmazott négy előírás megtartása, de emellett számos mosakodási és egyéb kultikus tisztasági előírás megtartása is, mint például az imádság előtti mosakodás megőrzése.<sup>8</sup> Chrysostomos éles kifakadásai pedig azt jelzik, hogy a keresztyén gyülekezet önértelmezése ezen a téren még korántsem vált le egyértelműen a zsidóságról.

Kierkegaard az Izsák feláldozása-történeten töprengve azt mondja: boldog az az anya, akinek nem kell befeketítenie mellét, hogy gyermekét elválassa. Most azt mondhatnánk: boldog az a gyermek, akinek nem kell befeketítenie anyja kebelét, hogy el tudjon szakadni tőle. A keresztyénség — úgy tűnik — ezt nem „spórolhatta meg” sem akkor, sem azóta, az újabb felekezetek kiválásakor. És ennek az elszakadásának alapvető metaforája, szimbóluma lett az étkezés, a másként értelmezett étkezés — gondoljunk csak a reformációra!

A zsidósággal szemben történő önmeghatározás talán csak a VII. századi Maximus Confessornál tűnik el, még ha az értelmezés hagyományozott anyagában nála is megjelenik. Itt találkozunk csak a péteri *méden diakrinomenos* ('kétkelés nélkül', szó szerint: 'különbségtétel nélkül') és a R 10,12 „nincsen különbség zsidó és görög között” (*ouk estin diastolé*) egyébként kézenfekvő azonosításával.

Az előregyártott antijudaista értelmezés elvetésével Maximus nagy érdeklődéssel boncolgatja Péter látomásának értelmét. A kérdésfelvetés nem új: „Miért van szüksége Péternek az isteni kijelentésre, amikor az Úr feltámadás után nyíltan megmondta, hogy «tegyetek tanítványokká minden népeket?»”<sup>9</sup> A válasz keresésében (az értelmezési hagyományt összegyűjtve és feldolgozva) minden elődjénél mélyebbre ás: Péter szerint — a látomás és a Lélek kegyelme által, mely egyedül a hit alapján,

<sup>7</sup> „Constitutiones apostolorum” 6,12, in M. METZGER (szerk.): *Les constitutions apostoliques* II. Cerf, Párizs 1986. (Sources chrétiennes 329)

<sup>8</sup> Peter J. TOMSON: „Jewish Purity Laws as Viewed by the Church Fathers and the Early Followers of Jesus”, in M. J. H. M. POORTHUIS — J. SCHWARTZ (szerk.): *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*. Brill, Leiden 2000. 75.

<sup>9</sup> „Quaestiones ad Thalassium” Quaes. 27, in C. LAGA — C. STEEL (szerk.): *Maximi confessoris quaestiones ad Thalassium*. Brepols, Turnhout 1980. (Corpus Christianorum. Series Graeca 7) A választ szabad parafrázisban foglalom össze.

annak mértéke szerint (*kata monén tén pistin*) adatik — és példája nyomán mindaz, aki a hit csúcsára hág, arra taníttatik, hogy az érzékek területét teljesen elhagyva értheti meg: a teremtett világ romlandó, s romlás és tisztaság nem vegyülhet. A szimbolikus értelmezés itt egészen áttételessé válik. Amit az érzékek látnak, az mind látomás (*phantasia*), és tisztátalanok(nak látszanak), de az értelem előtt tiszták és táplálók.

Maximus értelmezésében Péter példája a teljes bölcsességre tanít, az igaz ismeret útjára, melyen háromszor kell a teremtett világot megölni és megenni: gyakorlati, természetes és teológiai bölcsességgel.

Egyedül Nüsszai Gergelynek az Énekek Énekéhez írt 15. homíliájában találtam kapcsolatot Péter látomása és az *eucharistia* között.<sup>10</sup> Sajátos módon a kapcsolópont az extázis, amelyről egyébként sok egyházatyja megemlékezik mint az érzéki világ elhagyásáról és az igaz szemlélésbe való kilépésről, de Gergely az *Énekek éneke* 5. részének első verséhez kapcsolja:

Egyetek barátim, igyatok, és részegedjetek meg, szerelmesim!

Arról a részegségről beszél, amikor:

... Isten emberei a Lélek ihletésétől megrészegülve mondanak igaz szavakat, mint Péter istenes józan részegsége, mikor a látomását látta, az emberek minden nemzetségét az általuk imádoottaknak megfelelő állatok ezernyi képében, melyek oktalan képének levágására sürgette Pétert a szó, hogy, miután megtisztítottak, a maradék táplálékká legyen, mikor a maga meztelenségében adatik át a kegyesség ígéje. ... Ilyen annak a bornak a részegsége, melyet kínál lakomázó társainak az Úr, azoknak, akik az erények által barátai [szó szerint: 'közeliek'] lettek, és nem állnak meg távol, „mert aki méltatlanul eszik és iszik, ítéletet eszik és iszik”.

A homíliából nem derül ki, hogy Péter látomása mögött felsejlett-e Gergelyben a másik kapernaumi századosról szóló lukácsi elbeszélés és a *non sum dignus*, vagy csak az olvasó értette bele. Én már nem tudom elválasztani, de a *communio sanctorum* nagy *symposion*-jában ez úgyis közömbös.

<sup>10</sup> „In Canticum canticorum” Hom. 10,7, in H. LANGERBECK (szerk.): *Gregorii Nysseni opera* VI. Brill, Leiden 1960. 308–310.



# Bibliai étkezési tilalmak

## Hetednapi adventista értelmezés

*Rajki Zoltán*

A bibliai étkezési tilalmak hetednapi adventista értelmezésének tárgyalását nem szűkíthetjük le az Ószövetség által tisztátalannak minősített állatok fogyasztásának kérdésére vagy a vegetarianizmus szorgalmazására. A Hetednapi Adventista Egyház táplálkozással kapcsolatos tanítása ugyanis csak úgy érthető meg igazán, ha tisztában vagyunk a felekezet egészséges életmóddal kapcsolatos tanításával, kialakulásának történeti hátterével, melynek csak egy fontos területét képezi a táplálkozáshoz, és azon belül is a bibliai étkezési tilalmakhoz való viszonyulás. Ezt a gondolatot támasztja alá a felekezet keresztény magatartásról szóló hitelvének az egészséges életmóddal kapcsolatos része:<sup>1</sup>

... mivel testünk a Szentlélek temploma, értelmesen kell gondot viselni róla. A megfelelő gyakorlással és pihenéssel együtt a lehető legegészségesebb étrendet is el kell fogadnunk, és a Szentírásban meghatározott tisztátalan ételektől tartózkodnunk kell. Mivel az alkoholtartalmú italok, a dohányzás, a gyógyszerek és a kábítószeres felelőtlen használata szervezetünkre ártalmas, ugyancsak tartózkodjunk ezektől. Ezzel szemben foglalkozzunk olyan dolgokkal, amelyek gondolatainkat és testünket Krisztushoz hasonlóvá formálják! Krisztus azt akarja, hogy egészségesek, boldogok és jók legyünk. (Róm 12:1–2; 1Jn 2:6; Ef 5:1–21; Fil 4:8; 2Kor 6:14–7:1; 2Kor 10:5; 1Pt 3:1–4; 1Kor 6:19–20; 10:31; 3Móz 11:1–47; 3Jn 2)

Az egészséges életmód a hetednapi adventistáknak vallási kérdés. Hitelvükből következik, hogy táplálkozási szabályait, szokásait nem kezelhetjük csupán az Ószövetségből fennmaradt hagyományként, hanem az egyház holisztikus emberképéből kell kiindulnunk. Az egyház egészségügyi tanításában a táplálkozási elvek hirdetése mellett lényeges szerepet tölt be a munka mellett a pihenés, a mozgás, a szabadban tartózkodás fontossága, vagy a káros szenvedélyektől (alkohol, dohányzás, kábítószer) mentes életmód. A túlzott gyógyszerfogyasztást sem tartják követendőnek, sőt, ahol lehet, a természetes gyógymód alkalmazását szorgalmazzák. Ennek következtében a hetednapi adventistákat a társadalom újprotestáns entitásokban járatos része úgy ismeri, mint akik nagy jelentőséget tulajdonítanak az egészséges életmódnak.

<sup>1</sup> [http://adventista.hu/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=5&Itemid=47](http://adventista.hu/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=5&Itemid=47); vö. SZIGETI Jenő: „Testünk Isten temploma. A mértékletesség elve a H. N. Adventista Egyház teológiájában”, *Lelekész-tájékoztató* 1979. július, 94–95.

Már egyes puritán gondolkodók is az adventistákhoz hasonló elveket vallottak.<sup>2</sup> Így a középkori, a test és lélek ellentétére építő filozófiával szemben már akkor megjelent az embert egységes egésznek való nézet. Az 1K 6,19-ből kiindulva egyes puritán gondolkodók (pl. Symon Patrick) úgy vélték, hogy ha a keresztény ember teste a Szentlélek temploma, akkor a test tisztán tartása erkölcsi kötelesség. Mások, mint William Perkins, Joseph Alleine, Richard Baxter, összefüggést véltek felfedezni az étrend és a lelkiség között. Hirdették a keresztény önuralom fontosságát az evésben és az ivásban. Fontosnak tartották az egyszerű és könnyen emészthető étrend összeállítását. William Perkins, Joseph Alleine és Richard Baxter a táplálkozás területén a Teremtés könyvéből kiindulva rámutattak arra, hogy kezdetben az emberek növényi eredetű táplálékot fogyasztottak és a tiszta állatok fogyasztását csak az özönvíz után engedte meg Isten. Sőt, Thomas Tyron *Az egészség útja* című, 1683-ban megjelent művében<sup>3</sup> Pál templomelméletére (1K 6,19) és Dániel próféta babilóniai tapasztalatára építve a vegetáriánus étrend mellett érvel:

Ha a múltban az ilyen étrendnek jótékony hatása volt, mennyivel inkább ma! [...] Őseink nem holttestek temetőjeként használták gyomrukat. Hosszú életűek voltak, mivel növényi táplálékot fogyasztottak.

Az italozást a puritán írók is ellenezték, s a Teremtő elleni támadásnak tartották. Nézeteik azonban nem lettek társadalmi visszhangra. A metodista John Wesley gondolatai komolyabb hatást váltottak ki. *A betegségek könnyű és természetes kezelése* (1747) című könyvében<sup>4</sup> a betegségek gyógyítása helyett a preventív szemléletet hirdette. Harcolt az alkoholfogyasztás ellen, s az önmegtartóztató étkezés híve volt.

A Hetednapi Adventista Egyház később kialakult egészségügyi szemléletére az 1830-as években kiteljesedő ún. első egészségügyi reformmozgalom (Popular Health Movement) eszméi már jobban hatottak. A mozgalom célja az ártalmas életvitel és a testi higiénia kérdésében az emberek körében tapasztalható tudatlanság korrigálása volt. Egészségügyi szervezeteket és társaságokat alapítottak, amilyen például az Amerikai Mértékletességi Társaság (American Temperance Society, 1826) és az Amerikai Mértékletességi Unió (American Temperance Union, 1836). A táplálkozás területén pedig Sylvester Graham presbiteriánus lelkész hatását említhetjük meg,<sup>5</sup> aki a vege-

<sup>2</sup> A Hetednapi Adventista Egyház egészségügyi tanításának történeti előzményeiről és kialakulásáról bővebben: ÖSZ-FARKAS Ernő: *Az adventista egészségügyi üzenet*. Adventista Teológiai Főiskola, Pécel 2002; George R. KNIGHT: *In Erwartung seines Kommens. Eine Kurzgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten*. Advent-Verlag, Lüneburg 1993.

<sup>3</sup> Thomas TRYON: *The way to health, long life and happiness, or A discourse of temperance and the particular nature of all things requisit for the life of man*. A. Sowle, London 1683. Idézi ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 9.

<sup>4</sup> John WESLEY: *Primitive Physic, or an Easy and Natural Method of Curing Most Diseases*. London 1747.

<sup>5</sup> Szerepéről bővebben: Richard Harris SHRYOCK: *Sylvester Graham and The Popular Health Movement, 1830-1870*. Torch Press, Cedar Rapids 1931.

táriánus étkezést, a teljes őrlésű készítmények fogyasztását szorgalmazta, és elvetette a dohányzás és más élvezeti cikkek használatát.<sup>6</sup> Rajta kívül Larkin B. Coles gondolatait idézhetjük fel,<sup>7</sup> aki szerint a természet törvényeinek áthágása a Tízparancsolat megtörésével azonos súlyú. A keresztények kötelességei közé sorolta az egészség lehető legjobb állapotban történő megőrzését. Az ún. első egészségügyi reformmozgalom lendülete az 1840-es években lehanyatlott, és a hetednapi adventizmus közvetlen előzményének tekinthető ún. nagy adventmozgalom, vagy más szóval a millerita mozgalom az 1840-es években nem is tartalmazott egészségügyi reformelemeket.

A hetednapi adventisták egészségügyi gondolkodásának gyakorlati részére az ún. második egészségügyi reformmozgalom (1850-es évek) (The Second American Health Movement) képviselői hatottak. Az első egészségügyi reformhoz képest náluk erősebben jelentkezett a klinikai jelleg, és képviselői felkészültebb szakemberek voltak. Helyenként radikálisabb nézeteket is vallottak. Közülük többen tiltották a só, tojás és a sajt túlzott fogyasztását, illetve javasolták a vegetarianizmust. A drogok, dohány, kávé, tea és az alkohol fogyasztásának ellenzése is gyakori volt körükben. A természet gyógyszereinek alkalmazását szorgalmazták: levegő, fény, víz, élelem, hőmérséklet, mozgás, pihenés, ruházat és ellenőrzött értelmi állapot. Az adventista vezetők azonban elleneztek a reformmozgalom spirituális és egyéb jellegű orvosi szektákkal való szövetségét. Ellen G. White<sup>8</sup> figyelmeztette a második reformhullám hatására aszketikus életmódot folytató családokat, hogy a szélsőséges elvek gyakorlásával veszélyeztetik az egészségüket.

Mint ahogy korábban említettem, a nagy adventmozgalom az 1840-es években az egészséges életmód kérdéskörét nem tartotta lényegesnek. Az ún. 1844. októberi nagy csalódás (Great Disappointment)<sup>9</sup> során részekre bomló mozgalom egyik — akkoriban legkisebb — csoportosulását képező szombatos irányzat (1863-ban vette föl a Hetednapi Adventista Egyház nevet) prominens személyiségeinek többsége valószínűleg fiatal kora miatt (is) kevés jelentőséget tulajdonított az egészséges életmód kérdésének. Figyelmüket érthető okokból elsősorban az entitás hitelveinek tisztázása, illetve szervezeti kereteinek kialakítása kötötte le az 1844 és 1863 közötti években.

Az egészséges életmód kérdése azonban több alkalommal felmerült körükben. 1848-ban Ellen G. White szót emelt a dohányzás, a tea és a kávé káros hatása ügyében. Férjével, James Springer White-tal, együtt különösen a dohányzás ellen léptek fel az 1850-es években. Ellen G. White ki is jelentette, hogy a dohányzók nem lehetnek olyan jó keresztények, mint ha nem dohányoznának. Hatásukra egyre több adventista hagyott fel a dohányzással. Joseph Harvey Waggoner az alkoholt is bál-

<sup>6</sup> Itt fontos megjegyeznünk, hogy a XIX. század elejéig a dohányzást nem tartották egészségtelennek, sőt légúti megbetegedések esetén gyógyszerként alkalmazták.

<sup>7</sup> ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 16.

<sup>8</sup> Ellen Gould White (1827–1915) a Hetednapi Adventista Egyház egyik alapító személyisége volt, akinek tevékenysége és írásai mai napig lényeges szerepet töltenek be az entitás életében.

<sup>9</sup> A milleriták 1844. október 22-re várták Jézus visszajövetelét, amely nem történt meg, és ez a mozgalom szétesését eredményezte.

ványnak nevezi,<sup>10</sup> és az 1850-es években a felekezet lapja, a *Review and Herald* természetesen tartja, hogy az adventisták nem fogyasztanak alkoholt.

A felekezet tagjai közül egyesek már 1848-ban szorgalmazták a sertéshús fogyasztásának tilalmát. A tisztátalan állatok fogyasztásával kapcsolatban az Apostolok cselekedetei 10. fejezete (Péter látomása) alapján James White azt bizonygatta, hogy a sertés fogyasztása az evangélium korában engedélyezett volt. A kérdést azonban Stephen N. Haskell újra meg újra vitába hozta, amiért Ellen White 1858-ban meg is rőtta.

Az egészséges életmód kérdésében lényegesnek tekinthető Ellen White 1863. június 5-i látomása, amely szerint az életreform-mozgalomnak, amely kiterjedt a munkára, az étkezésre, az ivásra és a gyógyszerekre, a felekezet életében fontos helyre kell kerülnie:

Mindenkinek minden tőle telhetőt meg kell tennie fizikai egészségének és józan gondolkodásának megőrzésére. Ha mohó étvágyának kielégítésével az ember olyannyira eltompítja fogékony-ságát és elhomályosítja felfogóképességét, hogy semmit nem jelent neki Isten magasztos jelleme, és képtelen örömet találni az ige kutatásában, akkor tudja meg azt, hogy Isten éppúgy nem fogja elfogadni hitvány áldozatát, mint Kainét.<sup>11</sup>

Eszerint az ember fizikai és lelki egészsége összefügg. Az egészség megőrzése ezért vallási kötelesség, a mértéktelenség, az egészség károsítása pedig bűn.

A parúziára (Jézus visszajövetelére) való felkészülés szintén komoly motivációt jelentett a Hetednapi Adventista Egyház egészséges életmóddal kapcsolatos tanításának kialakulásában. Daniel Theobald Bourdeau szerint Izrael népének Kánaánba történő bevonulása előtt meg kellett tisztítania magát fizikailag és lelkileg is.<sup>12</sup> E. G. White szerint a mértéktelenség, a megfékezhetetlen étvágy betegséget okoz, gyengíti az erkölcsi képességeket, és képtelenné tesz „értékelni a szent igazságot, az engesztelést, ami lényeges a megmentésünkhöz.”<sup>13</sup> A felekezet kiemelkedő személyiségei ekkor még elsősorban a dohány, kávé és tea használata ellen agitáltak. A vegetáriánus étrend is azért vált fontossá E. G. White szerint, hogy közelebb kerüljünk a menynevei/édeni étrendhez. A vegetarianizmust azonban soha sem tekintették a hetednapi adventisták a gyülekezeti tagság feltételének.<sup>14</sup>

A felekezet egészséges életmóddal kapcsolatos tanításában lényeges változást az 1865. év eseményei hoztak. A mindössze néhány ezer fős felekezet fiatal és középkorú vezető személyiségei, lelkészei sorra megbetegedtek. James White-ot 1865. augusztus 16-án szélütés érte. Hasonlóan súlyos beteg lett John Norton Loughborough és

<sup>10</sup> Joseph Harvey Waggoner (1820–1889) adventista prédikátor, evangélizátor. A *Signs of the Times* című lap szerkesztője és több könyv szerzője. Vö. J. H. W.: „Tobacco”, *Advent Review and Sabbath Herald*, 1857. november 19., 12–13.

<sup>11</sup> Idézi ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 27.

<sup>12</sup> D. T. BOURDEAU (1835-1905) adventista lelkész írása: „Report from California”, *Advent Review and Sabbath Herald* 1869. február 23., 69.

<sup>13</sup> Idézi ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 29.

<sup>14</sup> ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 29.

Uriah Smith. A másik oldalon azonban a 73 éves életreformer James Bates kiváló egészségnek örvendett, ő ugyanis már az 1820-as években abbahagyta a szeszesitalok fogyasztását. Keresztése után, 1826-ben az Egyesült Államok első mértékletességi egyesületének (American Temperance Society) alapítója lett. A következő években pedig a tea, a feketekávé, a hús és a csípős, fűszeres ételek fogyasztásával hagyott fel. Bates azonban szombatünneplő adventistaként sem kapcsolta össze az életreformot a felekezet többi tanításával.

Az 1865-ben az összeomlás szélére került felekezet életében az egészségügyi reform tehát nem életidegen, pusztán elméleti teológiai kérdésként merült fel, hanem szükségszerűen. Sőt, Ellen White 1865. december 25-ei látomása nyomán az egészségügyi reform kérdése az adventista teológia és missziós tevékenység lényeges részét képezi azóta is. Az azóta eltelt 150 évben a Hetednap Adventista Egyház világszerte kórházak, szanatóriumok százait hozta létre, illetve számos, a felekezet által kiadott folyóirat, könyv foglalkozik az egészséges életmód kérdésével.

Az 1869. évi Generál Konferencia<sup>15</sup> határozata szerint az egészségügyi reform a jelenvaló igazság fontos segédeszköze, javasolta, hogy a felekezet lelkészei sürgessék elfogadását, s a gyülekezetek példaképeiként szolgáljanak. A természet törvényei ugyanis ugyanúgy Istentől származnak, tehát az engedelmesség ezen a területen erkölcsi kérdés is. Sőt, D. T. Bourdeau az egészségügyi reformot a Tízparancsolat részeként értelmezi, mivel összefügg a „ne ölj” parancsolattal.<sup>16</sup> Az egészség törvényeinek áthágása által tehát tudatosan, hanyagságból betegséget okozni magunknak bűn.

Ellen G. White szerint a természet törvényeinek áthágása gyengíti az erkölcsi megkülönböztető képességet, ami negatívan befolyásolja Isten erkölcsi törvényeinek való engedelmisséget is. Aki nem a kapott elvek alapján eszik és iszik, nem lesz állhatatos abban sem, hogy más dolgokban elvei irányítsák. Ez a szív megkeményedéséhez vezethet, ami az üdvösséget veszélyezteti.<sup>17</sup>

A bibliai étkezési tilalmak hetednap adventista értelmezésének kiindulópontja tehát az, hogy

... testünk, ahogyan az egész lényünk is, Isten tulajdona, a teremtés jogán és a megváltás jogán. A testet olyan eszköznek kell tekintenünk, amely Isten dicsőítésére van szánva, és emlékeznünk kell arra, hogy Isten megrontja azt, aki a lélek templomát megrontja. (1Kor 3,16; 6,19–20)<sup>18</sup>

<sup>15</sup> A kifejezésnek két jelentése van a Hetednap Adventista Egyház életében. 1. Jelentheti a kezdetben két, jelenleg öt évenként ülésező, a világszéles egyház küldötteinek részvételével lezajló konferenciái ülést, ahol a világegyház személyi kérdései mellett hitelvi kérdésekről és az egész egyházra vonatkozó szervezeti szabályokról hoznak döntést. 2. A két ülés között működő végrehajtó bizottságot is Generál Konferenciának hívják, amely az egyház legfelsőbb irányító szerve.

<sup>16</sup> D. T. BOURDEAU: „Advances of God’s People. Under the Messages, and the Dangers of Backsliding”, *Advent Review and Sabbath Herald* 1867. február 26., 133–134.

<sup>17</sup> ÖSZ-FARKAS (2. jz.) 28–29.

<sup>18</sup> Alfred VAUCHER: *Üdvösség története*. (Kézirat, é.n.) 299.

Tehát felelősek vagyunk a testünk karbantartásáért, melynek része a káros szenvedélyektől (alkohol, dohányzás stb.) való tartózkodás mellett a helyes táplálkozás is.

A hetednapi adventisták táplálkozási szokásainak, illetve a bibliai versek értelmezésénél E. G. White tanításából kell kiindulnunk. Az elvont teológiai megközelítés helyett rá inkább a pragmatikus irányultság volt a jellemző.

Olyan ételeket kell fogyasztanunk, amelyek leginkább szolgáztatják a test felépítéséhez szükséges alkotóelemeket. Az étvágy nem megbízható tanácsadó a táplálék megválasztásában. Helytelen étkezési szokások következtében az ízlés megromlik. Sokszor olyan táplálékot igényel, amely rongálja és gyengíti az egészséget ahelyett, hogy erősítené. A társadalmi szokások sem biztonságos útmutatók. A betegség és a szenvedés [...] jórészt a táplálkozással kapcsolatos tévedéseknek tulajdonítható.<sup>19</sup>

Arra a kérdésre a választ, hogy a mi a legmegfelelőbb tápanyag az embernek, a hetednapi adventisták szerint a Bibliában találhatjuk meg.<sup>20</sup> A teremtéstörténet alapján úgy vélik, hogy Isten eredetileg „maghozó füvet” s a fáknek a gyümölcsét adta az embernek eledelül. (Gn 1,29) Így a leegészségesebb táplálékot a gabonából, gyümölcsből és zöldségféléből álló étrend képezi. A hús fogyasztását Isten az özönvíz után engedte meg, de azt a vérrel együtt nem fogyaszthatta az ember. (9,3–4) Az adventista bibliamagyarázók szerint Isten már az özönvíz előtt megkülönböztette egymástól a tiszta és a tisztátalan állatokat. (7,2; 8,20)

A Biblia az özönvíz történetében nem tárgyalja a tiszta állatok jellemzőit. Erre Lv 11-ben kerül sor. Itt nevezi meg pontosan a Szentírás, mely állatok húsa fogyasztható, melyeké nem. A tisztátalan állatok húsa fogyasztásának Dt 14,3–21-ben található tilalma a hetednapi adventista értelmezés szerint inkább egészségügyi, mint rituális jellegű. A kultikus tisztátalanság ugyanis George W. Reid<sup>21</sup> szerint tisztítással megszüntethető. Ezzel szemben a tisztátalan állatok fogyasztásának tilalma állandó maradt. Nem volt lehetőség a rituális megtisztításukra. Az izraeliták tisztátalan állatokkal is kapcsolatba kerülhettek anélkül, hogy önmaguk tisztátalanok lettek volna. Sőt, az Izrael földjén található jövevények sem ehatték meg a vért (Lv 17,12), illetve rájuk is vonatkozott a döghús evésének a tilalma. (17,15) Isten tehát megengedte a tiszta állatok fogyasztását, de a Dn 1,8–16, illetve a kivonulás története alapján (vö. mannahullás) úgy vélik, hogy az eredeti édeni, vagyis a vegetáriánus életforma volna a legmegfelelőbb az embernek.

<sup>19</sup> E. G. WHITE (ford. Bánfiné Roóz Magdolna): *Válaszd az életet!* Hetedik Napos Adventista Egyház, Budapest 1983 (1989<sup>2</sup>, 1990<sup>3</sup>). 71. White könyvében gyakorlati tanácsként foglalkozik az étrend összeállításával, az ételek készítésével, a táplálkozás időpontjának kérdésével és annak menynyiségével. Fontos megjegyezni, hogy tisztában van azzal, hogy az embereknek egymástól eltérő igényei lehetnek.

<sup>20</sup> George W. REID: „Health and Healing”, in Raoul DEDEREN (szerk.): *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*. Commentary Reference Series 12. Review and Herald Publishing House, Hagerstown, MD 2000. 774–776.

<sup>21</sup> REID (23. jz.) 776.

A felekezet tanítása szerint Jézus kereszthalálakor a rituális törvények (pl. az áldozati törvények) érvénye megszűnt, de az erkölcsi törvény (tízparancsolat), illetve a Biblia egészséges életmódra vonatkozó szabályai életben maradtak. Így a Lv 11-ben és Dt 14-ben tisztátalannak minősített állatok, mivel nem kultikus, hanem egészségügyi szabályokról van szó, továbbra sem alkalmasak emberi fogyasztásra.

A hetednapi adventista teológia szerint az Újszövetség ezért sehol sem engedélyezi a tisztátalan állatok fogyasztását. Péter apostol Act 10,10–16-ban leírt látomása az adventisták szerint nem tisztátalan állatok fogyasztásának engedélyezéséről szól. A történet szerint Péter a hang által étkezésre felkínált tisztátalan állatok fogyasztásától elzárkózott: „Semmiképpen sem, Uram; mert sohasem ettem semmi közönségest, vagy tisztátalant.” A szövegből pedig később (10,28) kiderül, hogy az Isten által megtisztított állatok a zsidók által pogánynak tartott embereket jelképezik: „Ti tudjátok, hogy tilalmas zsidó embernek más nemzetbelivel barátkozni, vagy hozzámenni; de nekem az Isten megmutatta, hogy senkit se mondjak közönséges, vagy tisztátalan embernek (10,28)” — mondja Péter a Kornélius századosnál összegyűlt hallgatóságának. Az Újszövetségben és azon belül a páli levelekben olvasható étkezési viták (1K 8 és R 14) az adventista teológusok szerint inkább a bálványáldozati hús fogyasztásának kérdésével köthetők össze, mint a tiszta és tisztátalan állatok megkülönböztetésével.<sup>22</sup>

Összegzőként elmondhatjuk, hogy a bibliai étkezési szabályokat a hetednapi adventisták nem rituálisan értelmezik. Hasznos rendelkezéseknek tartják őket, amelyek segítségével egészségesebben élhetnek. A keresztyény ugyanis a holisztikus emberképből kiindulva a testéért is felelős. Az adventisták ezért tartózkodnak a káros szenvedélyektől (alkohol, dohány, kábítószer), illetve a Szentírás által tisztátalannak tartott állatok fogyasztásától. Mivel hitük szerint Isten eredetileg a vegetáriánus életformát adta az embernek, ezért szorgalmazza, hogy aki teheti, kerülje a húsevést. Az adventista étkezési reform lényegét E. G. White szavaival a következőképpen foglalhatjuk össze:

„Mindazok, akik értik az egészség törvényeit, és követik elveit, őrizkednek a végletektől mind élvezetekben, mind korlátozásokban. Étrendjük megválasztásánál nem étvágyuk pusztá kielégítését, hanem testük felépítését tartják szem előtt. [...] Étvágyukat értelmük és a lelkiismeretük szabályozza. [...] A táplálkozási reformot a józan ész is diktálja. Behatóan kell foglalkozni vele. Senki se bírálja a másikat, ha nem mindent csinál úgy, mint ő!”<sup>23</sup>

Az evés-ívás kérdése csak egy részét képezi azonban az egészségreformnak, mert az ember az adventista tanítás szerint nem feledkezhet meg a pihenésről, a kikapcsolódásról, a mozgásról és a szabadban eltöltött időről sem.

<sup>22</sup> REID (23. jz.) 776.

<sup>23</sup> WHITE (22. jz.) 89–90.





# Egy bugaci baptista família étkezései

*Déri Balázs*

I. Az alábbi, oral history-jellegű írásban — elsősorban édesanyám (halála előtt néhány évvel rögzített) beszámolója alapján, de más forrásból vett családi történeteket is beleszőve — bemutatom egy tanyasi nagycsalád, a magyarországi baptizmus második nemzedékébe tartozó gazdagparaszt dédszüleim, D. (darvasi) Szabó Balázs és a Nagykerékiből való Tóth Róza, valamint kiterjedt rokonságuk étkezéssel kapcsolatos vallási nézeteit, gyakorlatát. Főbb témáim: a napi rendszeres étkezésekhez kapcsolódó házi áhítat, a szombat délutánnal mint átmenettel kezdődő vasárnapimunka-tilalom következményei a vasárnapi étkezésre — egy bevilágító eset földidézésével —, az étkezéssel kapcsolatos újszövetségi rituális tilalmak betartása és a böhthöz való viszony, továbbá a környezet többi vallása étkezéssel kapcsolatos előírásainak ismerete.

Először a címről. Miért is nem Orgoványt írtam? Én is azon veszem észre magam, hogy ma is, és újra inkább Bugacot írok, mint Orgoványt. Ugyan a hely, ahol a nagycsalád élt, Bugac-puszta, Bócsa és Orgovány hármashatárán feküdt, de nem Bugacon (a mai településen), de még csak nem is Bugacban. Nagy sora van ennek. Szabó Balázs (1860–1944) és bátyja, Szabó József (1854–1929), valamint egy talán távolabbi rokon, Magda István népes családjukkal együtt az 1890-es években Mezőtúron tértek át a református egyházból a baptista hitre. A családi emlékezet szerint dédapám volt a kezdeményező: elunta, hogy az atyai földön a Körös áradása évről-évre elviszi a termést, sőt az életük is veszélyben forog. Nem akart többé vizet látni. Negyvenéves korában hirdetést olvasott, hogy a kecskeméti bank olcsón és részben hitelre földet árul Orgovány lakatlan határában, a Kargala-mocsár dűlőjében, a bugaci pusztaszélén. A *Kelet Népe*-ben megjelent önéletrajzában — melyet anyám unokatestvére, a tollforgató, naiv író-költő, Letta néni, Kontra Teréz, legalábbis stílusában erősen átszínezett — így írt:

Háromszor jöttünk el, mire végre megbarátkoztunk a gondolattal, hogy eljövünk ide, az Isten háta mögötti hepe-hupás, fás, bozotos, lakatlan, vad tájra, az orgoványi Petőfi-csárdától hat, a legközelebbi vasútállomástól húsz kilométerre, a bugaci erdő mellé. (*Kelet Népe* VI/6, 1939. június, 362)

Az írásos és a szóbeli adatok ellentmondóak: lehet, hogy bátyja néhány évvel megelőzte, mindenesetre egymás mellett volt az induló 60, illetve 50 holdas birtok, dédapámé: ő is eladta a mezőtúri fekete földet, s vásárolt rajta buckákat, ritkás erdőt, legelőt, borókás futóhomokot. 1905 táján szekérre rakta feleségét és három leányát. Asztalosszerszámaikat, a ruhaneműket és az edényeket. Hátrahagyta a halott kisgyermek emlékeit. (Az először született, már nagyobbacska korában meghalt Juliska kék masnival átkötött copfját a halála emléknapiján vette elő a nagyládából dédapa; csak olyankor látták sírni.) A homokon még újabbak születtek, azokból egy fiú és

egy lány maradt életben. Összesen tíz gyermekből öt nőtt fel, de az egy szem fiú, aki a gazdaságot majd később vezethette volna, beteg volt. Legelőször putriban laktak, aztán hatalmas tanyát épített, bútorokat készített, szőlőt és gyümölcsöt telepített. Mindenhez értett: asztalos volt a szakmája, de kiváló gazda, üzletember, a család orvosa és laikus igehirdető, misszionárius volt. Az első években igen sokszor csak hagymát és kenyeret ettek, de az I. világháborúra már jómódra jutottak. Közben eladósorba került lányainak újabb földeket vásárolt a szomszédos dűlőkben. Talán 100 holdra nőtt a birtok, de egyben tartották, aminek az oka lányai megözvegyülése és más családi problémák is voltak. A 30-as évekre teljesen visszafizette az adósságot. Szerencsére, mert a gazdasági válság idején bár tejben-vajban, húsban és gyümölcsben fuldokoltak, készpénzhez nehezen jutottak: a faluban a tejhasznót, a környékbeli, vadkerti, izsáki kocsmárosoknak pedig a bort, vagyis a mustot lehetett csak eladni.

De nem csak gazdaságot vezetett. Akkorra, bátyja 1929-es halála után, 70 évesen már egyértelműen ő számított a térítésekkel együtt 80 fősre duzzadt baptista gyülekezet lelki vezetőjének, akik nagyrészt Kargalában és Tolvajosban éltek. Korábban házaknál jöttek össze, de 1922-ben vagy 1927-ben a két testvér földjének határán, közös adományukból egy ma is álló imaház épült. Éjjel-nappal nyitva áll a betérők előtt; környékbeliek, turisták, hajléktalanok, vándorcigányok — és a természet is tiszteletben tartja. Szép és súlyos idők tanúja.

Csendőri zaklatástól és a víztől távol, sőt a világtól (a „világtól”) távol akartak élni a „hívők”, de utolérte őket a történelem. 1919-ben a tanyától 7–8 kilométerre bent, a faluban akasztották a gazdákat és boltosokat a Lenin-fiúk. Ez még távol maradt a családtól. De a Francia Kiss Mihályék bosszúja a Bitódombon, a nagycsalád birtokán zajlott. Helyét és módját is a családi emlékezet őrizte meg: szándékkal vagy véletlenül nem oda állították a kommunista időkben az emlékművet, hanem jókora távolságra tőle; mi tudjuk, hol volt. S ma vannak történészek, akik nem tartják bizonyítottnak, ha lehetségesnek is, hogy pontosan mi történt. Úgy volt bizony, ahogy a szélsőjobbon tudják, de rettenetes hangsúllyal emlegették a közelmúltban is: a különítményesek által a környékből odahurcolt vörösöket, zsidókat a kiserdő jegenyefáira akasztották, vagy a homokba ásva kutyákkal haraptatták a fejüket, vagy lovakkal rúgatták szét. Volt, akit élve temettek el. Amint a gyilkosok eltakarodtak, dédapámék előmerészkedtek, és levágták a még élőket a fákról, és ahol mozgott a föld, kiásták a félholtat. Az egyik vörös katonát, aki tudomásom szerint 19-ben itt, a szomszédban, a Trefort utcában vitézkedett, fölápolták, és beházasodott a családba. A zsidó túlélők pedig később hitellel támogatták a gazdagodó családot.

A háború után még jobban elzárkóztak a világ elől, de az indulatok lefojtva tovább éltek. Kargalában tudták, kik voltak a tettesek. Mózesi szelídségű dédapámat egyszer látták dühösen, amikor az egyik nagygazda fehérterrorista át merte lépni a birtokhatárt, vagyis hintóján behajtatott rajta, hogy pökhendin kijelentse: meg akarja venni a tanyát és a birtokot. Ki tudja, miért.

Jött a világháború. Dédapa 44-es halálával, a nagycsalád szinte összes férfijának halálával, ígás állatok nélkül, négy nemzedék asszonyai-lányai maradtak hátra. Az osztatlan 100 hold aztán a kuláküldözés minden nyomorának oka lett. A tisztos jólétből, ha nem is az éhezésbe, de szükségbe, a padláslesöprésekbe jutottak, meg az elásott szalonna keresésébe a homokban. A mindennapi zaklatásba. Fizikai zaklatásba is: anyám 85 évesen is undorodva ismételte újra meg újra, amint a Pestről oda vezényelt DISZ-es bölcsészhallgató valami kihallgatáson teljes arcán szembeköpte. A fiatal, első férjét és kislányát veszített nő megpróbált elmenekülni, de mivel igazolványában Orgovány szerepelt, Nagy Imre 53-as fölléptéig sehova nem juthatott be dolgozni. 53-ban lett takarítónő a Gyermekklinikán: Vas megyei apámmal, aki katona volt Kiskőrösön, talán lögyakorlat idején ismerkedtek meg, a tanyavilágban, majd összeházasodva Újpesten munkásszálláson és Budafokon rokonoknál, egy manzárszobában húzták meg magukat. Elhatározta, hogy nem Orgoványon szül meg, hogy ne legyen rajtam a bélyeg. Mert azt az ártatlanokra is rásütötték. Így születtem Pesten, amelyhez semmi közöm. Néhány nap múlva már otthon voltunk a tanyán. A tanyavilágot a kiskőrösi laktanya, a lőtér, aztán az orosz katonaság betelepülése tette végleg tönkre. A földet, a tanyákat is hagyva, aki tehette, elmenekült. De Orgovány megtörhetetlen volt és maradt. Minden kísérlet ellenére csak szakszövetkezetet sikerült létrehozni, és volt, aki 100 holddal érte meg a rendszerváltozást.

II. Anyám közvetlen emlékei a 20-as évek legvégéről kezdődnek. Bár nagyon sokat együtt voltak különböző alkalmakon és a gyülekezetben, de a lányok már férjhez mentek, volt, aki egyedül is maradt a gyerekeivel, a saját tanyájukon laktak a közelben, nagyanyám bent a faluban. Az öregtanyán már csak a 70-es éveikben járó déd- szüleim, sérült fiuk és ő élt, akit az öregek „kölcsonkérték” nagyanyámtól. A természet szabta kemény paraszti munka, a családi események és a vallási élet leírása közben a fölvelt mintegy 30 órás hanganyagban rendszeresen visszatér az étkezések témája. Talán ez a legterjedelmesebb. Anyám részletesen elmondta a munkafázisokat, az étrendet, többször ismételve is. „Szépen éltünk, jól éltünk” — tűnődött el a végére ilyenkor. Élete 88 évének pontosan a középső fele nélküldözés vagy gyenge táplálkozás közt telt el.

E háttéren kapnak különös mélységet a vallási szokások, így az étkezés is. Az évszaktól függően más-más időre eső, de kései (a hajnali munkát követő) közös reggeli, a mindig pontosan déli ebéd és a korai vacsora, vagyis a három fő étkezés mindegyikét házi áhítat vezette be, melyet dédapa tartott. Bibliaolvasásból, rövid igemagyarázatból, énekből és szabad imából állt. Csak ezután kezdtek hozzá az alapos étkezéshez. Télen a házban, a konyhában, de máskor, ha az időjárás engedte, az udvaron. Ha vendég volt, ide érte a gulyásfiút vagy dologidőn (szántás-vetéskor, aratáskor) a napszámosokat, ők is együtt ettek a családdal, s bár katolikusok vagy reformátusok voltak, részt kellett venniük az áhítaton. (A katolikusok nyilván katolikus módra köszönhettek, *Dicsértessék*-kel, mint anyám egy keserédes történetéből kiderül.)

Nem bánták, hiszen a szegény emberek nem annyira törődtek a konfesszionális finomságokkal, ráadásul a jókora pihenő is beleszámított a napi munkába, arról nem szólva, hogy minden étkezéshez kijárt egy-egy pohár bor is. De nem több. A kiadós reggeli, a természetesen mindig többfogatásos ebéd és a könnyebb vacsora mellett legalábbis dédanyámról fennmaradt, hogy még 94 éves korában is, nem sokkal a halála előtt, minden hajnalban fölkeléskor éhgyomorra egy kupica pálinkát ivott és avas szalonnát evett. Onnan tudták, hogy meg fog halni, hogy néhány napig nem kívánt semmit magához venni. Nem erőltették. Utolsó napján gyermekeivel együtt volt, szólt, hogy mosdassák meg, öltöztessék föl, és amíg beszélgettek, elaludt. 57-ben halt meg, hároméves voltam akkor, de már nem a bugaci tanyán, hanem Pesttől 40 kilométerre, egy tanyabokorban éltünk, a tápiósülyi malomtónál.

A hajnali, munka előtti pálinkán-szalonnán kívül még az utóvacsorát is meg kell említeni. Téli estéken, amikor a kinti munkát korán be kellett fejezni, a vacsora után az ilyenkor szokásos téli munkákhoz (mint a kukoricamorzsolás) vagy a beszélgetéshez járt a nassolás: csonthéjasok, aszalt gyümölcsök (tele volt velük a padlás), lefekvés előtt aludttej és hasonlók.

A napok azonos rendjétől nem tért el lényegében a szüret vagy a nagy családi események sem, legföljebb a vendégek, a rokonság és ismerősök száma volt jelentősen nagyobb. A vásárnapok azonban más rendet követtek. Szombaton ebéd után naplementéig már semmiféle nehéz mezei munkát nem végeztek, sem a szántón, sem a szőlőben, sem a gyümölcsöskertben. Csak a vásárnapra való előkészület folyt: a lakás és az udvar feltakarítása, a ház külső lábazatának meszelése, a lakás és a tornác friss homokkal való fölszórása, a másnapi ebéd előkészítése (így a tyúkvágás), az étel megfőzése (ha el lehetett tenni másnapra; ehhez jegespince is volt), sütemény sütése (a kenyérsütés és a nagymosás mindig hét eleji dolog), aztán a heti nagy melegvizes fürdés a fészerben, a reszkető kezű dédapa megborotválása, hajvágás; az istállóban is csak az állatok etetése. A szombat délután határsáv volt a mindennapok és a szent nap között. Este, vacsora után pedig már semmi munkát nem végeztek.

A vasárnap reggel különleges! Ha valami miatt ki is mentek a házból, a szőlőbe vagy a gyümölcsösbe, állatokhoz, már messziről lehetett érezni a pörkölt kávé illatát. Dédpapa időről időre Kecskeméten megvásárolta a zöldkávét, s dédmama minden vasárnap reggel frissen pörkölt és őrölt kávéból főzött reggelire. Mint a hagyomány szerint a hatását fölfedező etióp szerzetesek: hogy senki ne legyen álmos a hosszú délelőtti és délutáni együttléteken. Délelőtt imaóra és prédikációs istentisztelet, alkalmanként pedig úrvacsora és ahhoz csatlakozva a gyülekezet megkeresztelt (akkoriban még így mondták, s nem „bemerített”) tagjainak gyülekezeti óra, vagyis belső megbeszélés következett, délután pedig a prédikáción kívül ún. vallásos estély: szavalatok, felolvasások, zene- és énekszámok voltak, nagyrészt az ifjúság részvételével. Anyám elmondása szerint a puritán dédapa vette drága pénzen a hangszereket az „ifjúságnak”. Ki tudja, bölcs belátásból, vagy talán némi engedékenységből a „világ” iránt, józan megalkuvásból, a korszellemnek engedve?

Szombat estétől vasárnap estig tehát csak azokat a munkákat végezheték, melyek elengedhetetlenül szükségesek voltak, leginkább az állatok körül: az etetés-ítatás ilyennek számított, de, mondjuk, a kaszálás nem. Az ebédkészítés lényegében melegítést jelentett édesanyám emlékei szerint, vagy a szombaton előkészített levestésza befőzését. Főzésre az egész család kötelező istentiszteleti elfoglaltsága miatt nem is kerülhetett volna sor. Olyan részletekre, hogy volt-e olyan étel, amelyet mégiscsak lényegében vasárnap kellett elkészíteni, már nem kaptam választ. De ennek oka valószínűleg egy tanulságos eset minden emléket elhomályosító volta is oka lehet.

Alkalmasint úrvacsora utáni megbeszélésre maradtak vissza a felnőttek, a tagok, mindenesetre anyám, nyolcévesforma kislány, gondolt egyet, hazasietett. A húslevesbe, mint mondtam, a tésztát közvetlenül ebéd előtt szokták belefőzni, ez szabad volt, előző nap nem is lehetett, mert hűtőszekrény híján nyáron megromlott volna a leves, de előző nap már biztosan meggyúrták és fölvtágták a tésztát. A kislány, aki rajongva szerette dédszüleit, talán dédapát (hiszen az édesapját nagyon hamar elvesztette) még a dédmamánál is jobban, elhatározta, hogy friss tésztát fog gyúrni. Mire hazaértek a dédszülők, készen is lett a levestésza befőzésével. Imádkoztak (ilyenkor bizonyára nem volt külön áhítat), és a kislány várta a dicséretet. Nagyapa belekanalazott a levesbe. Az első falatnál észrevette, hogy friss a tészta. Eltolta a levesestányért. Biztosan nem haragudott, talán föl sem emelte a hangját. Hogy pontosan mit mondott, milyen intést tartott, már nem lehet tudni.

Ezt a történetet korábban számtalanszor is elmesélte anyám, indokolva a vasárnapi munkavégzés tilalmát. De az is érződött még 85 éves korában is, hogy mély sebet ejtett rajta az eset. Ha az ételfőzés tilalma vegyes házasságbeli családukban évtizedekkel később nem is érvényesült a teljes szigorával, de mindvégig elv maradt, hogy főzésen és mosogatáson kívül minden más tevékenység, akár automata mosógéppel való mosás, kerti locsolás, takarítás, különösen pénzszerző tevékenység vagy akár csak munkáért pénz elfogadása sem megengedett. Perselypénzt vagy utazáskor pénzt (más közösség meglátogatásakor) viszont lehetett érinteni. És amikor édesanyám vasúti pénztáros lett, akkor erre rá is kényszerült, mert az a kötelessége volt. De sokszor elhangzott az intés: „Vasárnapi munkán nincs Isten áldása.”

A vasárnapi munka tilalmával (kivéve ha a polgári munkahely megkövetelte) az akkori baptista előírásokhoz alkalmazkodott, de a pénzbeli fizetség el nem fogadása — anyám házi varrónő volt „mellékállásban”, vasárnap azonban nem fogadott el pénzt az elkészült ruhákért! — nem volt általános szabály, amint a szükségtelen, mert korábban is elvégezhető ételkészítési fázisok tilalma ismereteim szerint a korabeli baptistáknál szintén nem volt előírás. Igen körültekintő kegyességtörténeti kutatások kellenének ahhoz, hogy a család étkezési szabályai milyen elemekből eredtek. Nyilvánvaló, hogy a puritán, de életigenlő, a mindennapi használati tárgyakban, öltözködésben nem hivalkodó, de értékesre, szépre törekvő, önfenntartó, saját szabályok szerint élő, de nem befelé forduló dédszülők vallási előírásrendszere elsősorban a Biblia, mégpedig az Újszövetség közvetlen olvasásából és értelmezéséből szűrődött

le, de nyomot hagytak rajta a bihari és körösvidéki, mezővárosi református vallási tapasztalatok is. A korabeli baptizmusban meglevő, teológiai gyökerű filozemitizmus és a környékben élő, igen jelentős számú zsidósággal való gazdasági érintkezés is ismeretekkel szolgált. Dédapámék rendszeresen vettek vallásos irodalmat, asztali naptárukban a katolikus és protestáns ünnepek mellett a görögök és a zsidók is ott voltak, nemhogy '19 előtt, de még a negyvenes, háborús években is. Ez is közrejátszott a szigorú szabályokban, pedig ezek nem egy eleme a környezetünkben nem volt téma, és nem emlékszem, hogy bármikor is kifejezetten tilalmazta volna őket a baptista közösség vagy ezzel a témával foglalkozott volna prédikáció vagy más tanítás, netán megrovás tárgya lett volna. (Pedig annyi mást tiltottak.)

A paradigmátikus eset a törvény és a szeretet feloldhatatlannak látszó ellentétét mutatja. Meddig mehet a tolerancia? A vallási szabályok megszegéséig?

A hústilalommal járó böjt ugyanakkor még nagyhéten sem volt szokásban. Ebben bizonyosan a református háttér játszott szerepet. Az csak nagypénteken volt iránymutató, de fölül is íródhatott. A teljes böjtöt illetően anyám szintén dédapára hivatkozott: egyszer valamilyen, talán nem is bizonyos naphoz, időszakhoz kötődően, hanem valamilyen cél érdekében böjtölni szeretett volna, de elájult, persze amúgy már idősebb ember lehetett ekkor. A teljes böjtöt, emlékeim szerint, e történet alapvetésével mindig is túlzásnak tartották. Gyerekkoromban egyébként nem volt nehéz betartani a hústilalmat: a faluba a 60-as években egyszer, ha hoztak a húsboltba vágóhúst, de a háziállatok, nyúl vagy tyúk is csak vasárnap vagy ünnepen kerültek az asztalra, akkor is gondosan kiporciózva. Gyerekeknek a comb, szülőknek a melle-húsa, nagymamának a baromfi feje, szárnya meg a püspökfalatja! Ma is rosszul érzi magát az az alutáplált nemzedék, ha tányérban hagyott vagy akár csak büféasztalon maradt húst lát.

Az *Apostolok cselekedetei*-beli jeruzsálemi zsinat határozatait természetesen szigorúan érvényesnek tartották. Még a legszegényebb időben sem fordult elő elhullott állat megevése, akár azonnal sem. Kint a tanyán, ha egy állat, tehén vagy juh, kecske eltörte a lábát és észrevették, azonnal levágták, s a jelentős húsmennyiséget szétosztották a rokonság vagy a szomszédság között. Nagyállatot egyébként a nagy közös étkezésekre, lakodalomra, szüretre, gyülekezeti együttétkezésre vágtak. A vér megevése (véres hurka formájában is) szigorú tilalom alá esett. Valószínűleg az sem fordulhatott elő, hogy másnak odaadták volna, pl. disznóöléskor. Az állatot, disznót, baromfit, nyulat vágáskor igen alaposan kivéreztettük, s ha ez nem is jelentett kaserolást, a hússal való foglalkozás még vásárolt hús esetén is kínos gondossággal történt, a legapróbb látható eret is el kellett távolítani, a vért sokszorosán lemosni.

Ezt a fajta gondosságot nem tudom másból levezetni, mint a kaserolási szabályok többé-kevésbé jellemző ismeretéből, s ezeket bizonyosan nem csak hírből hallhatták. A háborús években Kecskeméten a zsidó családok, a gazdagabbak is, már nehezen jutottak hozzá a libamájhoz. Anyám rendszeresen a Ludas-tóra biciklizett, olyankor betért a Font-tanyára is — a politikus és tudós leszármazottak neve ma is ismerős...

—, libákat vett, otthon tömték őket, Kecskemétre viszont csak az értékes libamáját vitte be nagyanyám. Sokszor mesélte, hogy amint beért Kecskemétre, alkalmas helyen (sok ismerőse lehetett a városban, ahol gyermekeivel néhány éven keresztül lakott is) a gondosan becsomagolt májat a melle alá kötözte, s mivel igencsak kövér volt, nem lehetett rajta észrevenni. Csendőrozveggy lévén a kecskeméti csendőrök továbbengedték a zsidóházak felé is. Pénz híján bútorokkal, Berkesi-festménnyel, ezzel-azzal fizettek. (Így lett kistafírozva a háborús években nagynéném, akit csonttébécéjéből egy külföldről hazatért kecskeméti zsidó orvos próbált kikezelni, amíg praxisa volt; aztán nem praktizálhatott, s bár ezért nem tudta teljesen meggyógyítani az élete végéig sántán maradt nőt, az még három unokatestvéremet fölnevelte és kitaníttatta.) Aztán elhurcolták őket, és nem tértek vissza.

III. Mint említettem, vegyes vallású volt a családunk. Apai nagyszüleimtől egyszer húsvétra disznóvágásból ajándékcsomagot kaptunk, s bár sürgősséggel küldték, úgy is utazhatott pár napot Vas megyéből. Hűtőszekrényünk akkor még nem volt, a hús és a kolbász csak-csak kibírj, de húsvétig megromlott volna a hurka. Heves családi vita tárgya volt nagypénteken, mi legyen az étellel. Azt azért nem lehetett volna megírni a nagyszülőknek, hogy kidobtuk a küldeményt. Apám a nagypénteki húsevést utasította el, anyám és anyai nagyanyám meg a véres hurkát. A megoldásra nem, csak a patáliára emlékszem. Saját disznóvágáskor, már Pest környékén élve, anyám ragaszkodott ahhoz, hogy apám, aki böllér és hentes is volt, ne csináljon semmi véres ételt, de azt megengedte, hogy a szomszédok nagy tálakban fölfogják a vért. A baptista oldal hihetetlenül undorítótnak tartotta, sőt alacsonyrendűnek is, ahogy hagymán pirítva megették.

Sok tiltást tartottak érvényben az akkori baptista gyülekezetben, így a teljes, Magyarországon ma is érvényes dohánytilalmat, vagy a túlzott italozásra, sőt akárcsak italmérésbe, kocsmába való belépésre is vonatkozó tilalmat (anyámat pl. felfüggesztették tagságából, eltiltották az úrvacsorától, mert apám követelésére a sülysápi vasútállomás melletti, forgalmas kisvendéglő konyháján lángossütőként dolgozott pár hónapig), de tiltották a világi szórakozásban való bármiféle részvételt, népdaléneklést, táncot, színházat, operát is, annak rádióbeli hallgatását is, vagy nőknek a rúzszt, ékszer (anyámnak fiatalkorából mindkettő maradt!), sminket, nadrágot, fiúknak meg a hosszú haját — mindez a „világ” volt. De soha nem volt szó a gyülekezetben hagymás sült vérről és véreshurkáról. Vagyis nem lehetett az példa nélküli...

A dédszülők által megfogalmazott étkezési szabályok tehát a Biblia által — értelmezésükben — lefektetett előírások és a XIX–XX. századi ún. mértékletességi mozgalom javaslataiból szűrődtek le. A két említett ételneműt leszámítva a családban mindent lehetett fogyasztani, tehát bármiféle élő állat vértelen húsát és alkoholt is, hiszen ők maguk szőlőművesek voltak s készült náluk törköly- és gyümölcspálinka is, mindenféle betegségre, gyógynövényekkel külső és tisztán belső fertőtlenítésre, sőt néha sört is főztek — de mindent szigorúan csak mértékkel.

A régi baptista karénekeskönyvekben külön tematikai kategóriát alkottak az ún. mértékletességi énekek: *A legjobb ital a tiszta víz*, énekelte a szólista, majd a kórus válaszolt az amerikai spirituálé-stílusú ébredési éneken: *Én is azt mondom!* Így rímelt a következő sor: *Józan marad a szív s az ész, én is azt mondom*. Kvartett folytatta: *Az Édenkerttől mostanáig*; majd a kórus: *én is azt mondom*, kvartett: *használja, aki szomjazik*, s a kar: *én is azt mondom*. A második strófa: *A nyáron hűsít és üdít: / Én is azt mondom. / A téli szakban melegít: / Én is azt mondom. / Meg nem romol attól a vér: Én is azt mondom. / S vidám maradhat a kedély: / Én is azt mondom!*

Amikor görög tanulmányaim vége felé lírai költőket olvastunk, egészen ismerős volt Pindaros kardala, az I. olympiai óda kezdete: *Ariston men hydór*: „A víz a legfőbb jó...”





**Lakoma: liturgia és paraliturgia**



# „Der Mensch ist, was er iszt”

Voigt Vilmos

„Az ember az, amit megeszik” — nálunk a köztudatban ezt a mondást a XIX. század közepétől kibontakozó vulgármaterializmus ostobán leegyszerűsítő megnyilatkozásának tartották. Az irányzat német képviselői közül különösen kettőt kell megemlítenünk: (1) Carl Christoph Vogt (1817–1895) Giessenben, majd Genfben volt a zoológia és geológia professzora. 1845-től kezdve fejtette ki azt az elgondolását, hogy az emberi pszichológia tünetei egyszerű kémiai folyamatokhoz hasonlíthatók. Szenvedélyes baloldali politikus is volt. Marx maró gúnnal teli pamfletet (1860) írt ellene. Darwin viszont nevezetes könyve<sup>1</sup> előszavában köszönetet mond neki. III. Napóleon bukása után derült ki, hogy a császártól években át titkos anyagi támogatást kapott valamilyen szolgálataiért. (2) Jacob Moleschott (1822–1893) orvos volt Heidelbergben, majd Zürichben, később olasz egyetemeken fiziológiát tanított. Az 1850-es évektől kezdve kiadott műveiben<sup>2</sup> a gondolatokat a belső elválasztású mirigyek működéséhez hasonlította. Mindkettejük nézetei közel álltak a fenti lapidáris formulához — ám ezt mégsem ők írták le ilyen formában.

A jelentős német materialista filozófus, Ludwig Feuerbach (1804–1872) az 1850-es évek elején heves polémiákba kezdett. Ilyen írásai közé tartozik Moleschott *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk* c. népegészségtani tárgyú művének bírálata, és ebben az egyik felkiáltásszerű mondat hangzik így: „Der Mensch ist, was er isst”.<sup>3</sup> A német mondat tehát Feuerbachtól származik.

Nem tudjuk, Feuerbach ismerte-e a gasztronómia francia klasszikusa, Anthelme Brillat-Savarin fő művét,<sup>4</sup> amelyben az érvelés egyik kijelentése ez: „Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es!” (‘Mondd meg, mit eszel, és megmondom, ki vagy!’) Ez alapigazság, ám nem materialista fiziológia, hanem az ismert társadalmi körülményekre utal: mást és másként esznek az urak és a parasztok, katolikusok és zsidók, franciák és olaszok.

Európában ekkor már évszázadok óta egy még ennél is korábbi azonosító felfogást fedezhetünk fel a reformáció (és ellenreformáció) korában, amikor is az Oltáriszentség/úrvacsora értelmezései során igazán sokszor hivatkoztak arra, hogy az Isten testét megevő hívő egyenlővé válik azzal. Thomas Cranmer, az első „anglikán” canterburyi érsek 1549-es szövegéből szokták idézni: „We offer and present unto thee, O Lord, our selves ... all others who shall be partakers of this Holy Communion,

<sup>1</sup> *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, 1871.

<sup>2</sup> Előszőr: *Physiologie der Nahrungsmittel*.

<sup>3</sup> Lásd Schuffenhauer nagy Feuerbach-kiadását: *Gesammelte Werke* X. 358.

<sup>4</sup> *Physiologie du Gout, ou Meditations de Gastronomie Transcendante*, 1826.

may worthily receive the most precious Body and Blood of thy Son Jesus Christ, be filled with the grace and heavenly benediction, and made one body with him, that he may dwell in us, and we in him.” Ez kölcsönös inkorporációra utal: a szent egyesülésben (*Holy Communion*) az Isten az emberben lakozik, és az ember meg őbenne.

Ez a nyilván széltében ismert érvelés azonban nem a szó szerinti és praktikus evésről beszél, hanem a szellemi táplálkozásról, egy vallási gyakorlatról, ideológiáról: minden vallásnak fontos jelenségéről.

Anélkül, hogy itt a táplálkozás világtörténetét tekintenénk át, megjegyezhetjük, hogy a világ minden kultúrájának sajátos táplálkozási/étkezési kódja van. Ennek egy része természetes: a megfelelő éghajlaton és termelési körülmények között a társadalmi fejlődés különböző fokozatain más-más lehet az étkezés alapanyaga, időbeosztása. A közösen elejtett állatok és megtermelt növények elfogyasztása során is a társadalmi szempontok a leghatározottabban érvényesülnek. Ám a vallások ezt a *condicio sine qua non* megoldást követendő szabályokkal megerősítik. Megengedett és tiltott táplálékok és ételek vannak, ezek elfogyasztási alkalma az órákban, napokban, hónapokban, években szabályozott. Hosszú listákat közölnek a szent írások az étkezés körülményeiről is. Igen gyakran szakrális kódja van az ételeknek. Az ételáldozatok (vagy állatáldozatok, terményáldozatok) esetében például sok helyütt külön hangsúlyozzák, mely részek jutnak az isteneknek, mely részek maradnak az embereknek, és ezek elfogyasztása is egyértelműen vallásos cselekedet.

Az etnológia és a vallástudomány sokszor foglalkozott az étkezés témakörével (lásd legkivált Claude Lévi-Strauss „Mythologiques” áttekintésének első kötetét: *Le Cru et le Cuit* [A nyers és a megfőzött], valamint harmadik kötetét: *L’Origine des Manières de Table* [Az étkezési szokások eredete] 1964 és 1968) meg természetesen „emberevés” (kannibalizmus) problémakörével. Amióta csak létezik etnológiai megfigyelés (és vannak erre utaló adataink), megvan a nyersét evők — főtt/sült ételleket evők közti lényegi különbség hangoztatása, és hivatkoznak arra, hogy egyes népek, azokon belül egyes csoportok valamilyen alkalommal emberhúst (is) esznek. Az ókori világ inkább regisztrálta e ténytet (vagy híresztelést), az erkölcsi felháborodás erősödése jóval későbbi. A reneszánsz után a távoli kontinensek gyors felfedezése sokkal gyakoribbá teszi az efféle események megemléztését, rendszerint elborzasztó szándékkal. Majd lassan alább hagy a felháborodás, és például a XIX. század végének etnológiai áttekintései egyre többször hangsúlyozzák, hogy az emberevésről tudósító „szemtanúk” szavahihetősége nem mindig igazolható, hogy „újabbán” csökken az ilyen esetek száma, és inkább rítus, mint falánkság vagy éhínség az okuk. E megengedő felfogás szinte napjainkig eljutott: valóban működő társadalmi intézménynek tekintették az emberevést, legfeljebb a mai tömegkommunikáció hozta vissza ismét a borzalmakat: deviáns vagy bűnöző kannibalizmust „tálalva fel”, hol az ugandai diktátor Idi Amin, hol a Középafrikai Császárság uralkodója, Jean-Bedel Bokassa, hol a modern „Hannibal Lecter” rémtetteit mutatva be. Vagyis egy etnológiai és rituális fel-

fogástól a mai tömegkommunikációs horrorig jutva el. Visszatérő téma az is, hogy a kannibalizmus egyszersmind inkorporációs ideológia is: a megevett ember mintegy beépül a fogyasztókba.

Elválaszthatatlan e kérdéskörtől az áldozatok értelmezése, különösen, ha ez állat- vagy éppen emberáldozat. Anélkül, hogy most erre külön is kitérnénk, jól látszik, hogy ez is vallási intézmény. A keresztény felfogás is megőrizte a zsidó vallás emberáldozat-elutasítását, a leghatározottabban tiltva az emberevést — ugyanakkor Jézus Krisztus a feláldozásáról saját maga beszélt, és az utolsó vacsorán a kenyér és bor vételét a jövőben is kötelezővé tette, azzal az indoklással, hogy „ez az ő teste”. Nem véletlen, hogy e kijelentést évezredek óta nem szűnő kommentárok és viták kísérik. Különösen a reformáció korában volt döntő fontossága annak, egy-egy közösség hogyan értelmezi a szentségek ilyen, inkorporációs és közösségi jellegű rítusát.

Noha közvetlenül ilyen „szakrális áldozati táplálkozással” kapcsolatos érveléseket, sőt gyakorlatot is ismerünk, most mégsem ilyen példát említek, hanem egy olyan áttételes megoldást, amely azért is tanulságos nekünk, mivel *reciprok* jellegű: az ételfogyasztás során nemcsak az ember egyesül az istennel, hanem az is birtokba veszi embert: az ember istenné, az isten emberré „eszi magát”.

Világszerte igen gazdag adatanyaga van a megkülönböztetett fontosságú emberi szerv, a szív kultuszának, művészeti és irodalmi megjelenítésének, ide értve a szív kivetésének és megevésének említéseit is. Magam nem is egyszer foglalkoztam e szerteágazó motívummal. Egyik kiinduló pontom egy nyugat-magyarországi boszorkányper volt, amely szerint 1735-ben Homok/Amhagen községben két boszorkány (anya és lánya) éjjel megjelentek egy asszony házában, az ágy elé guggoltak:

... mind a kettő körmeit megh hagétván a fogaikat el vicsorították mondván néki: „Ördögh vagy-on a szívedben, majd ki veszem a szívedet.”

Az áldozat hideglelésben meg is betegedett. A magyar boszorkányperekben társ-talan ez az adat, arra azonban történik utalást, hogy az így kivett szerv helyébe szal-mát, csepűt tesznek a boszorkányok. Annál több a nemzetközi párhuzam!<sup>5</sup>

René, Anjou „királya” (1409–1480) nagyszabású szerelmi allegorikus költeménye, az 1477 előtt írott *Le livre du cuer d'amours espris* ismeri ugyanezt a történetet, sőt a Bécsi Udvari Könyvtárban Cod. 2597-es számon őrzött csodaszép illusztrált példány f2<sup>r</sup> lapján nagyszerű színes illusztrációt is találunk. Ezzel az ikonológiai mű-vészettörténetírás részletesen foglalkozott is. (Majd a „szív” hosszú és bonyolult uta-zást tesz, amelyet most nem részletezünk.) René másik műve, a *Le mortifiement de vaine plaisance* ugyancsak bonyolult, allegorikus történet, amely egy kivett szív „ka-landjairól” szól, hasonlóan gazdag illusztrációkkal.

<sup>5</sup> E témáról többször írtam, a legbővebben „La Belle Dame Sans Merci — Homok/Amhagen 1735” címmel, ld. *Acta Ethnographica Acad. Sci. Hung.* 37/1–4 (1991/92) 215–242.

A középkori francia és német irodalomban kedvelt történet a törbeccsált szerelmes szívének a hűtlen feleség által való megevetése (*coeur mangé*, illetve *Herzmäre*). Konrad von Würzburg 1260 körül foglalja versbe a történetet. A legismertebb francia szöveg (*Li roumans dou chastelain de Couci et la dame de Fayel*) 1285-re datálható. A XIX. század pozitívista irodalomtörténete még arra is rámutatott, hogy Thomas de Bretagne *Tristan*-jában (1160 körül) elénekeltetik a közismert *Lai Guiron* énekét, amelyben a költő Guiron szívét szolgálják fel a hűtlen feleségnek. A motívumot ezért kelta eredetűnek tekintették. Ám az angol tiszteletes, C. Swinnerton 1883-ban publikálta *Four Legends of King Rasalu of Sialkot* címmel indiai fordításokból álló kötetét, amelyben a „megevett” szív részletekig egyező története van elmondva — a leginkább valószínűleg egy X. századi szöveg alapján!

Noha érdemes volna a téma irodalmi változatait (egészen a *la belle dame sans merci*, a „könyörtelen szépasszony” alakjáig) továbbkövetni, erre most nincs terünk. Viszont ki kell térnünk a korai germán törvényekre, amelyek az embereket megevő nőkről szólnak. A 643 körülre datálható *Edictum Rothari* szerint német földön hittek abban, hogy nő(k) élő embereket, azokba behatolva tudnak megenni: „ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere”.<sup>6</sup> A nevezetes *Lex Salica* (a VIII. század közepéről) egyenesen a boszorkányról állítja ezt: „si striga hominem comedere”.<sup>7</sup> A pogány hiedelmek meglétét kikérdező *Indiculus superstitionum* (ez is a VIII. századból való) külön beszél a pogányok között az embereket evő *striga*-ról, a szívre ható ártalmakról, a „holdat evő” asszonyokról, és velük kapcsolatban a szív kivételéről is: „quod credunt, quia feminae lunam comedent, quod possint corda hominum tollere, iuxta paganos”.<sup>8</sup> A „corda hominum tollere” ugyan nem magára a szív megevésére vonatkozik, és azt sem tudjuk, hogy pontosan milyen cselekvést jelöl, ám az egyes különböző motívumok összefüggése okkal tételezhető fel. Wormsi Burchard püspök, *Corrector* című nevezetes hiedelemvizsgáló iratában (a XI. század elejének tudását képviselve) még azt is tudni véli, hogy a boszorkányok kivesszik az ember szívét, és helyét szalmával vagy fadarabbal töltik be.

Természetesen nemcsak a germánok lehettek ilyen „babonások”, ám a forrásművek róluk szólnak. És mivel az ilyen hitvédelmi iratokat még évszázadokig tekintélynek tartották: már meg is érkeztünk a *Herzmäre* korszakáig. A kivett, megevett szív motívuma „szakadatlanul” előkerülhetett.

Az újkori vallástörténet és művészettörténet hangsúlyozza, hogy Jézus szívének külön tisztelete a barokk korában válik a katolikusok körében általánossá. A népszerű vallási tárgyi kultúra (szentképek, votívok, amulettek stb.) jól bizonyítja ezt. Egyébként Magyarország sem kivétel, viszonylag gyorsan követi az új vallási gyakorlatot.

<sup>6</sup> „Hogy a nő élő embert belülről képes megenni.”

<sup>7</sup> „Ha a *striga* [a boszorkányok egy fajtája] embert evett.”

<sup>8</sup> „Azt hiszik, hogy a nők holdat esznek, és hogy képesek elragadni az ember szívét, a pogányok szerint.”

Ám most még csak nem is erről — hanem egy korábbi irodalmi-művészeti-vallási formát követő művet veszünk elő!

Első kiadásában 1629-ben, Bécsben jelent meg egy katolikus meditációs könyv: *Az Jesus szívet szerető szíveknek aytatosságára szíves kepekkel ki formaltatott, és azokról való Elmélkedésekkel és Imadságokkal megh magyaráztatott könyvechke.*<sup>9</sup> 1642-ben Pozsonyban új, némileg bővített kiadása látott napvilágot. A kortársak tudták, az utókor észben tartotta és a filológusok bizonyították, hogy a magát meg nem nevező szerző Hajnal Mátyás (1578–1644) jezsuita volt, akinek neveltetését, munkásságát elég jól ismerjük. Művét már akkoriban is röviden *Szíves könyvecske* néven említették.

Amint a cím is elmondja, a mű tizennyolc szentkép-metszetet tartalmaz. Ezek alatt a szerző által a képaláírásokból fordított kétszer háromsoros versek olvashatók<sup>10</sup> (kivéve az első képet, ahol nincs vers), majd egy-egy (mindig három pontra osztott) elmélkedés, végül „könyörgések” szövegei következnek. Ezek terjedelme különböző lehet, s szövegüket egyházi, pontosabban jezsuita forrásművek alapján a szerző maga fogalmazta meg, vagyis a műnek nincs idegen nyelvű „eredetije”. A könyv utolsó negyven százalékában szentképek, elmélkedések, himnuszok és vallásos versek sorakoznak, köztük más szerzők művei. Az egész könyv a magánáhítat akkor új eszköze: az ajánlás elmondja, hogy Esterházy Miklós nádor feleségének, Nyáry Krisztinának készült. A szerző azt is elárulja, hogyan keletkezett a könyv: nyilván Bécsben, szentképkereskedőktől vette meg az akkor nevezetes metszeteket, s ezekhez fűzte elmélkedéseit. A könyvben más, megszokott szentképek és jelképek rajzai is láthatók. A második kiadásban még két további kép (és ezekhez fűzött elmélkedés) található. Ám az illusztrációk közül az említett tizennyolc kép a fontos.

A nagyon gondosan megkomponált, a vallási gyakorlat többszörös rétegeit egyesítő munka nekünk legfontosabb sajátossága az, hogy az illusztrációk a szívet mutatják be, mégpedig valamilyen változás állomásain, a lelki fejlődés folyamatában. Ezt a megoldást a XVII. századra az ún. „jezsuita emblémakötetek” dolgozták ki. Főleg vallon területen készültek ilyenek, és ha latin címmel is, ám franciául, hollandul és később, ritkábban más nyelveken is. Ennek a sok száz művet és kiadást elérő sorozatnak egyetlen magyar képviselője Hajnal Mátyás műve. A kiindulópont Antoine Wierix (1552–1624) *Cor Iesu amanti sacrum* c. képsorozata, majd ennek Étienne Luzvic (1567–160) által készített új változata: *Le coeur dévot*. A képek felfogása és rendszere a következő évszázadban is megmarad, ám a különböző nyomdákban és fordításokban ezeket a képeket újrametszették. A kor talán legfrissebb kegyességi könyvtípusa volt.

<sup>9</sup> b7 + 2 + 206 lap, csak csonka példányt ismerünk. — Hasonmás kiadás: Hajnal Mátyás: *Az Jesus szívet szerető szíveknek aytatosságára szíves kepekkel ki formaltatott; és azokról való Elmélkedésekkel és Imadságokkal megh magyaráztatott könyvechke. Bécsben, 1629.* Közzéteszi: KÖSZEGHY Péter; a melléklet HOLL Béla tanulmánya. MTA Irodalomtudományi Intézet — Balassi Kiadó, Budapest 1992. [32], 206 p. (Bibliotheca Hungarica antiqua 27)

<sup>10</sup> Ld. HOLL Béla: „Hajnal Mátyás elmélkedő könyvének versei”, *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXIV (1970) 519–526.

A képek szinte egész felületét a megszokottan ábrázolt szimmetrikus, szinte mandorlaszerű keretet adó szív tölti ki, amelyből felül egy vastag ér indul ki. Az elmélekedések felépítése a jezsuita lelkigyakorlat rendszerét követi: *via purgativa, illuminativa és uni(fica)tiva* — azaz a szívet meg kell tisztítani, be kell világítani részeit és egyesülni kell a vallással. A szív körüli alakok és jelenetek jól tükrözik ezt. Mindez nemcsak általában hasonlít a misztikusok nézeteihez, hanem a három fokozat egészen (Pseudo-)Dionysios Areopagitáig (V. század) visszakövethető. Az ő nevéhez kapcsolt *Peri tés ekklesiastikés hierarchias* az „isteni” megismerésének állomásaiként sorolja fel a *katharsis, phótismos és teleiós* kategóriáit. E rendszert ismerte Loyolai Szent Ignác is, aki lelkigyakorlataiban említi, és a meditációs hetekbe beosztva is megjelenik. A sokoldalú és igen precíz *Exercitia spiritualia* 1548-ban Rómában jelent meg, és innen kerül be mindmáig a háromfokozatú rendszer a jezsuiták lelki-gondozási gyakorlatába. Hajnal Mátyás könyvében a „lelki gyakorlatok” egyszerűsítve jelennek meg, és az illusztrációk is pontosan követik e rendszert.

Az 1. kép voltaképpen címkép: Jézus lángoló szívét ábrázolja — ebben látható a *Cor Iesu amanti sacrum* felirat —, amelyet hívők emelnek a magasba. A 2. képen a gonosz erők akarnak karmokkal és más eszközökkel bejutni a szívbe. A 3. képen Jézus kopogtat az emberi szívre rárakott nagy faajtón. A 4. képen nyilakat lőnek az emberi szívre, de ez már Jézus szándéka, és angyalok is részt vesznek a szív ostromában. Az 5. képen a szív sötét belsejét látjuk, amelyben a lámpás fényében válik láthatóvá a sok bűn. A 6. képen a gyermek Jézus seprűvel lát hozzá a szív belsejének megtisztításához, az undokságok alul kihullnak. A 7. képen egy gömb alakú porkefével Jézus tisztítja a szívet. A 8. képen a szívben álló Jézus kezéből, valamint a lába alatt egy forrásból az „élet forrása” (*fons vitae*) csobog. A 9. képen már felékesítik a megtisztított szívet. A 10. képen a szívbe a kereszthalál tárgyaival lép be Jézus. Ez az *arma Christi* ikonográfiai motívum egyik leszármazottja. A 11. képen a Jézus kínszenvedéseitől fellángolt szívben Jézus egy gyertyával fáklyákat gyújt meg. A 12. képen a szív belsejét az üdvösségtörténet jeleneteinek ábrázolásával díszítik. A 13. képen egy trónus kárpítja előtt Krisztus király ül a szívben. A 14. kép a szívben ülő és tanító Krisztust mutatja: nem a világi, hanem az isteni bölcsességet kell tanítani. A 15. szívet kívülről az elemek támadják, ám belül nyugodtan alszik „a szív jegyes mátkája”. A 16. képen angyalok énekelnek és zenélnek, a szívben Jézus vigad. A 17. kép ehhez hasonlóan a vigadozó és ünneplő jelenetet mutatja be.

A 18. kép a zárókép: a Istennek átadott szív megkoronázását mutatja.

Az egyes képek kompozíciós sémája elég összetett. Ezt itt nem is tudjuk bemutatni, csak néhány mozzanatot említek. A külvilág a négy sarokból és oldalról konfrontálódik a szívvel: a gonoszok támadnak, az angyalok védik. A szív belsejébe bejut Jézus, és ott cselekszik. A szív tetején levő ér olykor lánggal ég, felette többször Szentlélek-szimbólumot találunk. (A 18. képen ugyanezen a helyen a *tetragrammaton* látható.) A szív díszítményei különböznek, noha ezek nehezen láthatók a kisméretű képeken. A szív „felgyújtása” az odaadó vallásosságot fejezi ki.



Ha az egész „történetet” fogalmazzuk meg: az emberi szívbe behatolnak a gonoszok, majd Jézus kopogtat a szív ajtaján, be is jut, ott szenvedése árán kitisztítja a szívet, annak lángra lobbantása után a vallás funkcióira rendezi be, végül megkoronázzák a szívet. Krisztus beköltözik az ember szívébe. Ám a reciprocitás is érvényesül: a könyvet olvasó, az elmélkedéseken elgondolkozó, az imákat elmondó hívő maga közeledik Jézushoz. Úgy és azért jut el Krisztushoz, ahogy Krisztus őhozzá.



Az európai vallástörténet a barokk korban terjeszti a „Krisztus szíve”-kultuszt. Hajnal Mátyás még nem ezt a nézetet képviseli, nem Krisztus szívének tiszteletéről beszél. Ő még a korábbi, emblémaszerű vallási propagandát képviseli, és imádságos könyve egy devóciós fejlődést akar elérni az olvasóban. A *coeur dévot* kifejezés éppen ezt fejezi ki. A hívő szívét odaadja Krisztusnak, aki bekebelezi azt. Azonban Hajnal még nem az akkor éppen új és terjedő „Krisztus Szíve”-tiszteletet mutatja be.

A későbbi, már egyértelműen barokk felfogás egyik legismertebb remekműve Comenius allegorikus „vándorlásleírása”: *Labyrint světa a ráj srdce*.<sup>11</sup> Az első részben a „városban” bolyongó vándor visszafordul, és a második részben a szívében keresi az igaz hitet. Ez a munka is felhasználja előzményeit, ám a felfogás megváltozott, és a mű nem is szentképek meditációs magyarázata.

Ami a szívikonográfiát illeti, ez folytatás is, előzmény is. A René d’Anjou-miniatúrákról a barokk fogalmi tárgyakig megszakítatlannak látszó folyamat állomása.

Összefoglalásként azt hangsúlyozhatjuk, hogy a „szív” önállósítása, elfoglalása az Istennel itt megjelenő kölcsönös azonosulás. Természetesen mindez megnyilvánul a *Szíves könyvecske* nyelvében, a versekben, az elmélkedésekben is. A nyelv is a közvetlen egyesülést sugallja. E témával azonban külön kellene foglalkozni.

<sup>11</sup> „A világ útvesztője és a szív Paradicsoma”, először: 1623.



# O sacrum convivium!

## Teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás *Adoro te devote* kezdetű himnuszához

*Alácsi Ervin János*

Ahogy a cím is sugallja, célom nem az *Adoro te devote* himnusz költői vagy egyházzenei elemzése, hanem a vers teológiai alapjainak vizsgálata, illetve az általa ébresztett teológiai képzettársítások föltárása. Mielőtt erre rátérnék, érdemes röviden áttekinteni a szöveg keletkezésének történelmi hátterét. A nép ajkán Úrnapjaként élő egyházi ünnep, melynek teljes és hivatalos neve „Krisztus legszentebb testének”, újabban „Krisztus legszentebb testének és vérének ünnepe” eredetileg a XIII. századi Liègeben (Lüttich) született. A más gall egyházmegyékre is gyorsan áterjedő ünnepet IV. Orbán pápa *Transiturus de hoc mundo* kezdetű bullájával 1264-ben terjesztette ki a római liturgia teljes rítusterületére.<sup>1</sup> A nyugati liturgia történetében ez volt az első pápai rendelettel egyetemesen kötelezővé tett ünnep. A hivatalos mise- és zsolozsmaszövegeket — pápai fölkérésre — Aquinói Szent Tamás szerezte. Az *Adoro te devote* ugyan nem része az ünnepi misepropriumnak vagy officiumnak, de minden bizonynyal erre az alkalomra készült.<sup>2</sup> Megtalálható a (hagyományos) római misekönyv szentáldozás utánra, hálaadásképpen ajánlott imái között, de gyakran használatos szentségimádások és szentségi körmenetek alkalmával is.

A *rhythmus* vagy *oratio* műfajmegnevezéssel ellátott rímes, metrikus versbe szedett szöveg tökéletes foglalat az Angyali Doktor eucharisztikus teológiájának, melynek jelentőségét az adja meg, hogy az áldozati lakoma skolasztikus (azon belül is markánsan tomista) értelmezését három évszázaddal később a tridenti zsinat Oltáriszentségről és szentmiseáldozatról szóló határozatai tévedhetetlenül dogmatikus erőre emelték.<sup>3</sup> A katolikus egyház tanítóhivatala tehát ebben fölismerte saját hitét, illetve hitének hitelt

<sup>1</sup> Az ünnep bevezetését a tridenti zsinat az Oltáriszentségről szóló határozatában külön helyeslően megemlíti mint jámbor, vallásos és méltányos szokást (Heinrich DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Edizione bilingue, szerk. Peter Hünermann. Edizioni Dehoniane, Bologna 2003. [A továbbiakban DH] 1644). A 6. kánonban pedig kifejezetten elítéli azokat, akik az Oltáriszentség külső tiszteletben is megnyilvánuló imádására alapított külön emléknapot és egyházi rítusokat elvetik (DH 1656).

<sup>2</sup> James A. WEISHEIPL OP: *Friar Thomas d'Aquino, His Life, Thought, and Work*. Doubleday, Garden City (NY) 1974. 176–185.

<sup>3</sup> Beszédes részlete az egyháztörténelemnek, hogy a tridenti zsinat ülősszakai alatt két könyvet helyeztek el ünnepélyesen az oltáron, a Szentírást és a *Summa theologica* [ST] egy példányát.

érdemlő magyarázatát, melyet — beleértve annak filozófiai alapjait és kifejezés módját<sup>4</sup> — minden katolikus vallásosan és változtatás nélkül megőrizni tartozik.

A himnusz szentségteológia, katekézis és Szentírás-magyarázat egyszerre, de mindenekelőtt az Angyali Doktor szerelmi szonettje a megtestesült Igéhez,<sup>5</sup> aki isteni filantrópiájától vezérelve az Oltáriszentség színeiben valóságos jelenlétét, a mennyei lakoma előízét közli az emberrel.<sup>6</sup> A mű egyúttal eloszlatja azt a tévhitet, hogy a skolasztikusok hercege valamiféle színtelen-szagtalan, vegytiszta racionalitás által jellemzett száraz intellektus lett volna. Josef Pieper, a XX. század kiváló német neotomista filozófusa szerint a költészet van legközelebb ahhoz, hogy a szemlélődő szerelem hangján tudjon szólni. Talán többek között éppen legfőbb mesterére, Szent Tamásra gondolt, amikor „Csak a szerelmes énekel: Művészet és szemlélődés” című könyvének bevezetőjében először Szent Ágostonra hivatkozik: *cantare amantis est* (énekelni a szerelmesek szokása), majd filozófustársa, Joseph-Marie de Maistre kijelentését idézi: „Az értelem csak szavakkal szól, de a szeretet dalban fejezi ki magát.”<sup>7</sup>

Az imának két közismert magyar fordítása van, az egyik Babits Mihály, a másik Sík Sándor munkája. Költőileg mindkettőt jól sikerültnek tekinthetjük, itt azonban a pontosság kedvéért, fölládozva a költőiséget, saját nyersfordításomat használok.

## I.

*Adoro te devote, latens deitas,  
quae sub his figuris vere latitas;  
tibi se cor meum totum subiicit,  
quia te contemplans totum deficit.*

Áhítattal imádlak, rejtett istenség,  
ki e (látható) jelek alatt valóságosan rejtőzködöl.  
Szívem teljesen aláveti magát neked,  
mert téged szemlélve egészen elveszti önmagát.

Az istentisztelet elsődleges és legfőbb formája az Eucharisztia mint az Anyaszentegyház áldozata; „ez minden más szentség célja és beteljesedése”, hiszen Krisztust magát „tartalmazza.”<sup>8</sup> A hét szentség között, melyet Krisztus adott Egyházának az ő tagja-

<sup>4</sup> *Mysterium fidei* 23–24 (VI. Pál, 1965).

<sup>5</sup> Andrej GOTIA: „Adoro te devote. A Synthesis of St. Thomas Aquinas’s Eucharistic Theology” *Verbum. Analecta neolatina* VI (2004) 109–116.

<sup>6</sup> A tridenti zsinat is hangsúlyozza, hogy az Oltáriszentség megalapításának legfőbb oka az volt, hogy az Üdvözítő az emberek iránt tanúsított isteni szeretetének gazdagságát mintegy ki akarta önteni (DH 1638). Az Angyali Doktor „eucharisztikus költészete” annak bizonyítéka, hogy a szeretetre egyedül a viszonszeretet lehet kielégítő válasz (vö. Ps 115,12), amint Szent Ágoston mondja: „...et ipsum Deum, quoniam prior dilexit nos, et Filio suo unico non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit eum, si amare pigeat, saltem nunc redamare non pigeat. Nulla est enim maior ad amorem invitatio, quam praevenire amando; et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere [...] manifestum est nullam esse maiorem causam, qua vel inchoetur vel augeatur amor, quam cum amari se agnoscit, qui nondum amat aut redamari se vel posse sperat, vel iam probat, qui prior amat. Et si hoc etiam in turpibus amoribus.” *De catechizandis rudibus* IV,7. *A képzetlenek hitre neveléséről*. Agapé kiadó, Újvidék 2001. (Patrisztikus Füzetek.)

<sup>7</sup> J. PIEPER: *Only the lover sings. Art and contemplation*. Ignatius Press, San Francisco 1999. 22.

<sup>8</sup> Pseudo-DIONYSIUS: *De ecclesiastica hierarchia*, cap. 3. (Patrologia Graeca 3:424.)

inak megszentelésére, az Oltáriszentség az egyetlen, amelyik azon túl, hogy rendelkezik a megszentelés erejével és sajátos szentségi kegyelmet közöl, egyszersmind tartalmazza Krisztust, az életszentség szerzőjét, a teremtetlen kegyelmet magát (*gratia increata*), szent emberségének és fönséges istenségének teljességében.<sup>9</sup> Ezért a *latría* (istenimádás) hódolatával tartozunk a *Sanctissimum*-nak, amely megköveteli tőlünk a vallási tiszteletadás külsőségeiben is megnyilvánuló cselekedeteit;<sup>10</sup> mind a szentségi áldozást megelőzően, mind pedig azt követően.<sup>11</sup>

Jézus Krisztus, valóságos Isten és valóságos ember, „igazán, valóban és lényegileg” jelen van a kenyér és bor színei alatt. Létezésének természetes módja szerint Krisztus mindörökké a mennyekben, az Atyaisten jobbán ül, mégis szentségi módon, lényege szerint igazán jelen van e világban más helyeken is. A jelenlétnek ez a módja teljesen egyedülálló: nem csak szimbolikus (igazi), nem egyszerűen isteni hatalmára vagy kegyelmi tetteire vonatkozik (valóságos), hanem lényegi, azaz a teljes Krisztus, test és vér, emberi lélek és istenség van ott az érzékekkel fölfogható színek alatt, rejtett módon.<sup>12</sup>

A színek szentségi konzekrációja következtében a kenyér teljes lényege átváltozik Krisztus testévé, és a bor teljes lényege átváltozik Krisztus vérévé, s ezután kizárólag a kenyér és a bor külső, érzékszervekkel tapasztalható járulékos elemei (*accidens-ei*) maradnak meg. Ez a szentségi átváltoztatás, melyet joggal nevezzük átlényegülésnek (*transsubstantiatio*),<sup>13</sup> azonnal, egyetlen pillanatban következik be, mert metafizikai képtelenség, hogy egy lényegi forma, akár átmenetileg, többé vagy kevésbé legyen az, ami.<sup>14</sup> A konzekráció után a kenyér és bor lényege nem marad meg Krisztus testének és vérének lényegével együtt (*consubstantiatio*), hanem teljes átváltozással csodálatos módon Krisztus testévé és vérévé lényegül (*conversio substantialis*). A kenyér és a bor lényege tehát nem változik őszanyaggá (gör. *arché*), és nem is semmisül meg, hanem átváltozik.<sup>15</sup>

A kifejezés: *sub his figuris* (e látható jelek, alakzatok alatt) a szentségi színekre utal, vagyis a kenyér és a bor járulékos elemeire (térbeli kiterjedés, súly, forma, szín, íz, illat, stb.). E külső, érzékszervekkel tapasztalható megjelenésnek elemei a *transsubstantiatio* után is megmaradnak, de (mivel objektív átlényegülésről van szó) nem csak mint egyszerű szubjektív benyomások vagy valamiféle érzékszalódás. A járulékos elemek megőrzik fizikai valóságukat, de úgy, hogy közben elveszítik a saját létezésük

<sup>9</sup> ST III, q. 63, a. 6. és q. 79, a. 1; DH 1639.

<sup>10</sup> DH 1643, 1656.

<sup>11</sup> DH 1654.

<sup>12</sup> ST III, q. 75, a. 1; DH 1636, 1651.

<sup>13</sup> DH 802 (IV. Lateráni Zsinat, 1215); *Mysterium fidei* 46 (VI. Pál, 1965).

<sup>14</sup> ST III, q. 75, a. 7; DH 1642. Tartalmilag a miseszövegek nem jelölnek ki egy konkrét időpontot az átlényegülésre; pl. mind keleten, mind nyugaton elterjedt az ún. elővételezett áldozati terminológia (már a följánlaskor Krisztus testéről és véréről beszél), mégis a középkortól kezdve a római rítus a liturgikus gesztusok szintjén (pl. úrfölmutatás) a konzekrációt azonosítja be az átlényegülés időpontjaként.

<sup>15</sup> ST III, q. 75, aa. 2–3.

alapját képező lényegüket (*subiectum*). Mivel metafizikai képtelenség, hogy Krisztus testi lényege vegye magára a kenyér és bor külső tulajdonságait, azok Isten csodálatos beavatkozása folytán a továbbiakban alany nélkül (*sine subiecto*) léteznek.<sup>16</sup>

Ha a szentségi színeket elválasztjuk egymástól vagy bármelyik a két szentségi szín közül megoszlik, a teljes Krisztus (*totus Christus*) továbbra is valóságosan jelen van a megosztott színek minden egyes részében.<sup>17</sup> Krisztus valóságos jelenléte csak akkor szűnik meg, ha a színek úgy megváltoznak (pl. megromlanak, megemésztődnek), hogy tovább már nem tekinthetők a kenyér és bor járulékos elemeinek, azaz, amikor már nem rendelkeznek az Oltáriszentség saját anyagának érzékelhető tulajdonságaival.<sup>18</sup> Itt érdemes megjegyeznünk, hogy csak a külső, látható színek emésztődnek meg, nem az isteni lényeg — hiszen az teljesen szellemi természetű —, sem Krisztus embersége, amely nem anyagi értelemben, látható módon, hanem csak lényege szerint, szentségileg (*ad modum substantiae, sacramentaliter*) van jelen. Ezért az eucharisztikus kannibalizmus vádja — mely majdnem olyan régi, mint a kereszténység maga — teljességgel alaptalan, valójában a hit tényleges tartalmának félreértéséből fakad.<sup>19</sup>

## II.

*Visus, tactus, gustus in te fallitur,  
sed auditu solo tuto creditur.  
Credo, quidquid dixit Dei Filius;  
nil hoc veritatis verbo verius.*

A látás, tapintás, ízlés benned megcsaltnak,  
egyedül a hallásból fakad biztos hit.  
Hiszem mindazt, amit az Isten Fia mondott;  
ennél az igénél nincs igazabb igazság.

Tekintve, hogy a *transsubstantiatio* után a kenyér és bor érzékelhető tulajdonságai megmaradnak és csak lényegük (a *quidditas*, vagyis 'az-ami-ság') változik át a megváltó Istenember testévé és vérévé, Krisztus igazi jelenléte nem fogható föl sem az érzékszervekkel, sem a természetes értelem erejével. Kizárólag a hit tudja ezt a csodálatos valóságot megközelíteni, hiszen a hit, természete szerint, a láthatatlan dolgokra vonatkozik (bizonyítéka annak, amit nem látunk; H 11,1). Tulajdonképpen az értelem és az akarat készséges alávetése ennek a magasztos hittitoknak különleges

<sup>16</sup> ST III, q. 77, a. 1.

<sup>17</sup> ST III, q. 76, aa. 1–3. „Azt kell vallani, hogy egyetlen szín alatt is az egész és teljes Krisztus van jelen, és igazi szentséget veszünk magunkhoz így is. Ezen okból a gyümölcsében sem csalódik, és semmi szükséges kegyelem nem hiányzik az üdvösségéhez annak, aki csak egy színt vesz magához.” (DH 1729, 1733)

<sup>18</sup> ST III, q. 77, a. 4. Szent Tamás itt nem csak minőségi, de mennyiségi romlásról is beszél, ezzel kapcsolatban azonban fontos megjegyeznünk, hogy a mennyiségi romlás alatt nem szabad szemmel látható morzsákat vagy cseppeket értünk (a szent edények alapos rituális tisztogatása és a szentáldozás körülményeinek szigorú szabályozása ezt nyilvánvalóan hangsúlyozza), hanem mikroszkopikus méretű maradványokat.

<sup>19</sup> ST III, q. 75, a. 5. Ehhez még hozzátehetjük, hogy a szentáldozásban valójában nem mi hasonlítjuk magunkhoz Krisztust, hanem éppen fordítva, ő tesz minket magához hasonlóvá (ez a mi szentségi inkorporációnk Krisztus misztikus testébe).

módon tökéletesíti a hitünket, hiszen nem csak Krisztus istensége, de egyúttal embersége is rejtve van előlünk.<sup>20</sup>

Bár Krisztus valóságos jelenléte az Oltáriszentségben csak a hitnek hozzáférhető, Krisztus lényegi jelenléte a kenyér és bor színei alatt a mi hitünktől függetlenül is igaz. A kenyér és bor teljes lényegének átváltozása Krisztus testének és vérének lényegévé *ex opere operato* (magának a [szentségi] cselekménynek erejéből) valósul meg, és nem a mi hitünk teszi azt valamiképpen, szubjektív módon hatékonyra. Ugyanakkor a mi hitünk kétségkívül nélkülözhetetlen ahhoz, hogy elnyerjük azt, amit az Angyali Doktor úgy nevez: *res sacramenti* (a szentség tartalmi valósága), ami nem más, mint a Krisztussal való lelki egyesülés kimondhatatlan malasztja. Itt Szent Tamás egy klasszikus skolasztikus megkülönböztetést követ a *sacramentum tantum* (csak szentségi jel, azaz a kenyér és bor színei), a *res et sacramentum* (valóság és szentségi jel, azaz a Krisztus teste és vére), és a *res tantum* (tartalmi valóság minden további jelérték nélkül, azaz lelki egyesülés Krisztussal) között.<sup>21</sup> Abban az esetben, ha valaki méltatlanul járul szentáldozáshoz (pl. megfelelő hit hiányában vagy halálos bűntől terhelve), csak az első kettőt kapja meg.<sup>22</sup>

### III.

*In cruce latebat sola deitas,  
at hic latet simul et humanitas;  
ambo tamen credens atque confitens,  
peto, quod petivit latro paenitens.*

A keresztfán csak az istenség rejtett,  
de itt most rejtezik az emberség is,  
de mind a kettőt hívén és megvallván  
azt kérem, amit a bűnbánó lator kért.

Az Oltáriszentségben a *totus Christus*, vagyis a megtestesült Ige teljes embersége és istensége van jelen: „test és vér, lélek és istenség.” A szentség erejéből (*ex vi sacramenti*) jelen van az, amit a szavak jeleznek (és szentségileg csálhatatlanul megvalósítanak): Krisztus teste és vére. Természetes és szükségszerű velejárással, egybeeséssel (*ex naturali et reali concomitantia*) pedig jelen van Krisztus értelmes emberi lelke és az Atyával egylényegű istensége. „Hiszen ha bármely két dolog valóban egyesül, akkor bárhol is van az egyik, a másiknak is ott kell lennie: mert ha két dolog tényleg eggyé válik, akkor csak az értelem tevékenysége különböztetheti meg őket.”<sup>23</sup> Krisztus emberi lelkének velejárása a föltámadás miatt lehetséges (a lélek testtel való újraegyesítése miatt), míg az istenség velejárását Krisztus két természetének személyi egysége (*hypostatica unio*) garantálja.

<sup>20</sup> ST III, q. 75, a. 1. Krisztus külső anyagi színek alá rejtett lényegi jelenléte a testi szem és a képzelet számára fölfoghatatlan, egyedül a hit által természeti korlátai fölé emelt értelem képes hozzáférni, így e jelenléte csak lelkileg (intellektuálisan) vagyunk képesek szemlélni. (ST III, q. 76, a. 7)

<sup>21</sup> ST III, q. 73, a. 1., *ad 3.*; DH 1648.

<sup>22</sup> Lásd az Aquinói előkészületi imáját szentáldozáshoz: *Da mihi, quaeso, dominici Corporis et Sanguinis non solum suscipere sacramentum, sed etiam rem et virtutem sacramenti* („Add meg nekem, kérlek, hogy ne csak a külső szentségi jelet, de a szentség lényegi tartalmát és erejét is magamhoz vegyem!”).

<sup>23</sup> ST III, q. 76, a. 1.

Mivel a Fiú egylényegű az Atyával és a Szentlélekkel, fölmerül a kérdés: vajon ők jelen vannak-e az Oltáriszentségben valamilyen velejárás folytán? A XX. század egyik nagy tomista teológusa, Garrigou-Lagrange szerint a másik két isteni személlyel kapcsolatban csak egyfajta közvetett (indirekt) vagy tág értelemben vett velejárásról beszélhetünk, amelynek alapja az isteni személyek kölcsönös egymásban léte (szentháromsági *perichorésis* avagy *circumincessio*).<sup>24</sup> Az egybeesésnek vagy velejárásnak ez a módja azonban egészen más jellegű, hiszen a három isteni személy közül kizárólag az örök Ige az, aki megtestesült, és így az ő egyetlen isteni személyében egyesítette istenségét emberi testével és vérével, melyek közvetlenül vannak jelen a szentség erejében.

#### IV.

*Plagas, sicut Thomas, non intueor,  
Deum tamen meum te confiteor.  
Fac me tibi semper magis credere,  
in te spem habere, te diligere.*

A sebeket, mint Tamás, meg nem vizsgálhatom,  
Téged mégis Istenemnek vallak.  
Add, hogy egyre jobban higgyek neked,  
tebenned reméljek és szeresselek!

A szentségnek, azaz a méltóképpen elvégzett szentáldozásnak elsődleges hatása bizalmas és közvetlen egyesülés Krisztussal. Ennek az egységnek következményeként a szentáldozó nem csak Krisztussal mint Fővel egyesül, hanem egyszersmind Krisztus misztikus testének, az Egyháznak minden tagjával.<sup>25</sup> A szentség méltó vétele, mivel általa Krisztussal, a kegyelem szerzőjével egyesülünk, megadja nekünk a megszentelő kegyelemnek, az isteni, más néven teológiai erényeknek (hit, remény és szeretet), az ún. belénk öntött erényeknek (*virtutes infusae*) és a Szentlélek ajándékainak növekedését.

Az Angyali Doktor szerint, mivel a szentáldozás (ha méltóképpen történik) megvalósítja bennünk a föltámadott Krisztussal való gyümölcsöző kegyelmi egységet, egyúttal oka a mennyei megdicsőülésünknek, vagyis a lélek boldogító színelátásának és a test föltámadásának. Ugyanakkor Szent Tamás tesz egy lényeges megjegyzést: a szentség vétele természetesen nem szerez nekünk azonnali, végleges és tökéletes bebocsátást a mennyei dicsőségbe, csak éppen megadja nekünk a lehetőséget annak megszerzésére.<sup>26</sup>

A bennünk fölébresztett természetfölötti (belénk öntött vagy teológiai) erények és elsősorban a szeretet miatt a szentáldozás eltörli a bocsánatos vétkeket és a bűnbocsánat után visszamaradó ideiglenes büntetéseket, de nem a szentség erejénél fogva, hanem mintegy járulékosan (*ex concomitantia*), mivel a Krisztussal való szentségi egyesülés a szeretet cselekedete s ebből a természetfölötti eredetű szeretetből meríti

<sup>24</sup> Réginald GARRIGOU-LAGRANGE OP: *De Eucharistia accedunt de Penitentia quaestiones dogmaticae Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae*. Marietti, Róma 1943. 148.

<sup>25</sup> „Bárki veszi is magához ezt a szentséget, a szentség vétele által kifejezi, hogy egyesült Krisztussal, és az ő tagjai közé számláltatott.” ST III, q. 80, a. 4.

<sup>26</sup> ST III, q. 79, a. 2.



hatékonyságát.<sup>27</sup> Természetesen az Oltáriszentségnek nem közvetlen célja a személyes bűnök eltörlése, ez a bűnbánat szentségének feladata. Valójában, ha valaki a lelki halál állapotában, azaz halálos bűn tudatában járulna szentáldozáshoz, az újabb halálos bűnt, sőt szentségtörést követne el.<sup>28</sup>

Mindazonáltal, mivel a szentáldozás fölszítja szeretetünket, egyik hatása az, hogy hathatós segítséget nyújt a halálos bűnök jövőbeli elkerüléséhez.<sup>29</sup> Annak érdekében, hogy biztosítsuk a *res sacramenti* és minden más velejáró lelki gyümölcs elnyerését, nem csak szentségileg, hanem egyszerre szentségileg és lelkileg kell az Eucharisziát magunkhoz venni. Abban az esetben, ha valaki objektív körülmények miatt nem tud szentségileg megáldozni (pl. betegsége miatt képtelen nyelni), nem föltétlen kell nélkülöznie a szentáldozás kegyelmi jótéteményeit, mert élő hittel és az angyalok kenyere iránt érzett forró vágyakozással lelkileg elnyerhetik a szentáldozás gyümölcseit, a szentség tényleges vétele nélkül.<sup>30</sup>

## V.

*O memoriale mortis Domini,  
Panis vivus, vitam praestans homini,  
praesta meae menti de te vivere,  
et te illi semper dulce sapere.*

Ó, az Úr halálának emlékezete,  
élő Kenyér, az embernek életet adó,  
add meg lelkemnek, hogy belőled éljen,  
És hogy édességed mindörökre ízlelhessen!

Az Oltáriszentség rendeltetése nem csak az, hogy szentségi táplálékunkká váljon, hanem hogy egyúttal szentségi áldozattá legyen. A szentmise alatt Krisztus testét és vérért vértelen módon fölajánljuk az Istennek, s ezért az igazi és valóságos áldozat.<sup>31</sup> A szentmiseáldozat lényegileg azonos a Kálvária keresztáldozatával, hiszen ugyanaz a fölajánlott Áldozat és ugyanaz a fölajánló Áldozár (Főpap), egyedül a fölajánlás módja különbözik. Krisztus megváltó áldozatáról nem egyszerűen csak megemlékezünk — az valóságosan meg is jelenik az oltáron (a szó szoros értelmében „*representálva*” van), és üdvhozó erejét egy konkrét személyre, helyzetre, szándéokra újra alkalmazzuk.<sup>32</sup>

A szentmiseáldozatban a lényegi áldozati cselekmény kizárólag maga az átlényegülés, mert a színek külön-külön elvégzett konsekrációjában nyilvánvaló a krisztusi test és vér fizikai szétválasztása. Ez a szentségi elválasztás misztikusan fölmutatja a megtestesült Igét mint halálra adott áldozati ajándékot, és megjeleníti az ő kereszthalálá-

<sup>27</sup> ST III, q. 79, aa. 4-5.

<sup>28</sup> 1K 11,27-29; ST III q. 79, a. 3; q. 80, aa. 3-5.

<sup>29</sup> ST III, q. 79, a. 6.

<sup>30</sup> ST III, q. 80, a. 1. Szent Tamás azért hangsúlyozza, hogy a szentség valódi tökéletessége annak valóságos vétele, mind szentségileg, mind lelkileg.

<sup>31</sup> DH 1739-1742, 1751.

<sup>32</sup> ST III, q. 61, a. 1, *ad* 3.

nak áldozati tettét.<sup>33</sup> Ugyanakkor Krisztus valóságos teste (amely az oltáron megjelenik) a föltámadt Üdvözítő már kegyelemben megdicsőült teste, ezért el nem pusztítható, meg nem osztható, megváltoztatni lehetetlen.<sup>34</sup> Krisztus maga tehát nem szenved a szent színek megjelenésének körülményeitől, hiszen jelenléte az Oltáriszentségben szentségi és nem természeti jellegű, azaz lényegileg (*ad modum substantiae*) van jelen, nem teljes testi kiterjedése szerint (*ad modum quantitatis dimensivae*) és helyileg (*sicut in loco*).<sup>35</sup>

A számos nézet és teológiai vélemény között, amelyek az átlényegülés pillanatában megvalósuló áldozati tettet magyarázzák, a legvalószínűbbnek az tűnik, hogy a színek kettős konszekrációjában Krisztus testének s vérének valódi szétválasztása valósul meg (a megfeszített Krisztust mint a mi bűneinkért levágott áldozatot mutatva föl), jóllehet ez a szétválasztás csak a szentségi rendben következik be, és így nem vonatkozik Krisztus dicsőségben föltámadott testére, mely szerint „ő ül a mindenható Atya-istennek jobbján”.

Ez természetesen nem veszélyezteti a keresztdózat és az oltárdózat lényegi azonosságát. Míg ez a kettő szám szerint kifejezetten különbözni látszik, lényegi azonosságukat az garantálja, hogy ugyanaz az örök Főpap ugyanazt az áldozati ajándékot ajánlja föl (ténylegesen és nem csupán virtuálisan), méghozzá ugyanarra a szándékra. Az egyetlen különbség a följajlás módjában van, amennyiben ami a kereszten természetes és véres módon történt, az az oltáron vértelenül és szentségi módon valósul meg.

## VI.

*Pie Pelicane, Iesu Domine,  
me immundum munda tuo sanguine,  
cuius una stilla salvum facere  
totum mundum quit ab omni scelere.*

Kegyes Pelikán, Uram Jézus.  
engem, tisztátalant, moss meg véredben,  
melynek egyetlen csöppje az egész világot  
meg tudja váltani minden vétkétől.

Hagyományosan az áldozatbemutatásnak négy célját azonosítjuk. Az első cél a mennyei Atya imádása (*adoratio*) és megdicsőítése (*glorificatio*) önmagáért. A második a hálaadás Istennek (*gratiarum actio*) irántunk mutatott jóindulatáért és jótéteményeiért. A harmadik célt többféle kifejezéssel írják le, amelyek lényegében mind ugyanazt jelentik: elégtétel, jóvátétel, vezeklés, engesztelés, kiengesztelődés (*satisfactio*,

<sup>33</sup> 1K 11,26; ST III, q. 74, a. 1. A kenyértörés nem osztja meg a krisztusi lényegét, ellenben a testi kiterjedés minőségét láthatóan érinti, s ezért lehet ez szentségileg Krisztus halálának, kereszten való megtöretésének megjelenítése. (ST III, q. 77, a. 7)

<sup>34</sup> Itt meg kell jegyeznünk, hogy Szent Tamás szerint az utolsó vacsorán, az Eucharisztia megalapításakor a kenyér és bor színei alatt Krisztus szenvedésre képes teste volt jelen (mivel lényeges, hogy a látott természetes test azonos legyen a láthatatlan szentségi testtel), de szenvedésre képtelen módon, hiszen jelenléte lényegi jellegű (ST III, q. 81, a. 3).

<sup>35</sup> ST III, q. 76, a. 5.

*propitiatio, expiatio, reconciliatio*). Végül a negyedik a könyörgés (*impetratio*), melynek lényege, hogy valamit esdeklés útján kieszközlünk az élők vagy a halottak javára.<sup>36</sup>

Az áldozattal kapcsolatban beszélnünk kell annak hatékonyságáról vagy hathatóságáról (*efficacitas*). Ha magát az áldozatot és az áldozat elsődleges följánlóját nézzük (mindkettő Krisztus), a szentmiseáldozat következménye végtelen értékű imádás és hálaadás *ex opere operato*, közvetlenül és csalatkozhatatlanul; az ideig tartó büntetések elengedése *ex opere operato*, közvetlenül és csalatkozhatatlanul, de nem mindig teljes mértékben (az élőknek lelki fölkészültségük arányában, a tisztítótűzben szenvedőknek, legalább részben, csalatkozhatatlanul). A szentmiseáldozat lelki és evilági jótéteményeket is kieszközöl *ex opere operato* és közvetlenül, de nem csalatkozhatatlanul és csak bizonyos föltételek mellett. Mindezek a kihatások *ex opere operantis* következnek a celebráns, illetve a jelenlévők imáitól és jámborságától függően.

Az Oltáriszentség közvetlenül azt a hatást éri el, amelyre alapított, és Krisztus azt nem elégtételként adta Egyházának, hanem lelki táplálékul. Ugyanakkor valódi áldozatként van engesztelő ereje is, de az engesztelés mint velejáró hatás hatékonyságát nem a följánlott adomány milyensége vagy mennyisége, hanem a följánló szeretetének mértéke szabja meg. Ezért, bár objektív értelemben a krisztusi áldozat értéke, méltósága és ereje határtalan, az Egyház engesztelő följánlásaként ennek értékét a följánlónak, illetve a följánlás célszemélyének személyes áhítata, jámborsága, kegyessége határozza meg.<sup>37</sup> Ami az imádást és a hálaadást illeti, az áldozat külső értéke (ami alatt tényleges működését s hatásait értjük) ugyan végtelen, de az áldozat engesztelő és könyörgő szerepének külső értéke véges, méghozzá a kedvezményezett, szabad akaratlan s értelemmel bíró teremtmények korlátoltsága, alkatuk és fölkészültségük egyenetlensége miatt.

Azoknak, akik közvetlenül nem vesznek rész a szentmisén, illetve nem járulnak szentáldozáshoz, az Oltáriszentség csak áldozatként (és nem táplálékként) lehet eszköze a megszentelésnek, ennek hatékonysága azonban a személyes hit és szeretet függvénye.<sup>38</sup> A szentmiseáldozatot bemutató pap méltatlansága nem vesz el semmit az áldozat objektív értékéből, de a szentmise mint az Egyház áldozata és imája egy méltatlan pap följánlásában kevesebb jótéteménnyel jár az Egyház javára.<sup>39</sup>

A szó szoros értelmében véve a szentmiseáldozat gyümölcsei azok az engesztelő és könyörgő hatások, melyeket *ex opere operato* eszközöl ki. Az általános gyümölcs, melyet az áldozat bemutatása a celebráns szándékától függetlenül szerez meg, az egész Anyaszentegyház javát szolgálja. Az áldozat különleges gyümölcse azoknak (az élőknek vagy holtaknak) használ, akikért a szentmisét kifejezetten bemutatják. A személyes gyümölcs a celebráns papot és a misén résztvevőket gyarapítja személyes hozzáállásuktól függően. A gyümölcsök elsajátítása (hasznos elnyerése) azoknak a kellő hozzáállásától függ, akiknek hasznára a szentmiseáldozatot kifejezetten bemutatják.

<sup>36</sup> *Mediator Dei* 71–74. (XII. Piusz, 1947)

<sup>37</sup> ST III, q. 79, a. 5.

<sup>38</sup> ST III, q. 79, a. 7.

<sup>39</sup> ST III, q. 82, a. 6.

## VII.

*Iesu, quem velatum nunc aspicio,  
oro, fiat illud, quod tam sitio:  
ut, te revelata cernens facie,  
visu sim beatus tuae gloriae. Amen.*

Jézus, akit most csak elfödve látok,  
imádkozom, legyen az, mit annyira szomjazom,  
hogy téged szemtől-szembe szemlélve,  
a te dicsőséged láttán nyerjem boldogságomat. Ámen.

Szent Tamás himnuszának utolsó versszaka szerint az Oltáriszentség vételének vég-célja (*terminus ad quem*) a lélek üdvössége és a mennyei boldogság elnyerése, azaz a boldogító színelátás. Szinte azonnal fölmerül a kérdés: szükséges-e az Oltáriszentség az üdvösségre? Az Angyali Doktor válasza az, hogy az ember természetes élete a fogantatással elkezdődik ugyan, de a fönntmaradáshoz szüksége van ételre is, mely egyedül képes garantálni életerejét, növekedését és teljes kifejlődését. Hasonlóképpen a természetfölötti élet kezdete bennünk — a mi lelki fogantatásunk — a keresztség, a növekedést a bérmlás adja, de az élet fönntmaradását és teljes kifejlődését az Oltáriszentségben nyerjük el.<sup>40</sup>

A *Sanctissimum* mint az üdvösség Krisztus által rendelt eszköze kivétel nélkül minden egyes embernek szükséges az üdvösségre,<sup>41</sup> nem kifejezetten a szentség tényleges, fizikai magunkhoz vétele, hanem a szentség valóságának (*res tantum Sacramenti*) elnyerése, ami nem más, mint a Krisztussal való bensőséges egyesülés. Ezt az ember megszerezheti az Eucharisztia iránti (legalább bennfoglalt, de lehetőleg kifejezett) vágyakozással.<sup>42</sup>

Az értelem felelős használatára még el nem jutott gyermekeknek (vagy szellemi visszamaradottaknak és tartósan demens állapotban élőknek) természetesen a szentségi szentáldozás nem szükséges az üdvösségre. Az ilyen embereknek az ún. lelki szentáldozás szükséges, vagyis a Krisztussal való lelki egység, az Egyház szándéka szerint. Ugyanakkor minden olyan katolikus gyermeknek, aki már elért értelmi képességeinek felelős használatára, a szentáldozás egyszer egy évben, húsvéti időben szigorúan véve szükséges az üdvösségre az Egyház parancsolata szerint.<sup>43</sup>

A címünkben fölhasznált latin mondatrészt: *O sacrum convivium*, nem az *Adoro te devote* himnuszából való, hanem az úrnapzi zsolozsma *Magnificat*-antifónáját idézi: „Ó, szentséges lakoma, melyben Krisztust vesszük magunkhoz, fölidézzük az ő szenvedésének emlékét, a lélek eltelik malaszttal, és a jövő dicsőség záloga adatik nekünk.” Csodálatos szöveg! Tökéletesen egybeesik az *Adoro te devote* teológiai tartalmával, sőt, ha lehet, annál is tömörebben fejezi az Oltáriszentség lényegét: az Eucharisztia valóban lakoma — áldozati lakoma —, a mennyei lakoma előíze. A latin *convivium*

<sup>40</sup> ST III, q. 73, a. 1.

<sup>41</sup> Mivel az Oltáriszentség a lelki életnek nem kezdete, mint a keresztség, hanem beteljesedése, nem ugyanúgy szükséges az üdvösségre, mint a keresztség. (ST III, q. 73, a. 3)

<sup>42</sup> ST III, q. 73, a. 3.

<sup>43</sup> DH 812 (IV. lateráni zsinat, 1215); DH 1659.

(együttlét, együttélés) és görög megfelelője, a *synaxis* igen találó kifejezés minden vallásos, istentiszteleti együttlét leírására, de főleg annak legkiválóbb formájára, az eucharisztikus lakomára. Az Angyali Doktor meg is jegyzi, hogy a miseliturgiát keleten gyakran nevezik *synaxis*-nak. „Damaszkuszi Szent János mondja [*De fide orthodoxa* IV,13]: ezt közösségnek (*communio*) hívjuk, mert általa Krisztussal lépünk közösségre, hisz részesedünk testéből és istenségéből, és általa egymással is közösségre lépünk, és egyesülünk.”<sup>44</sup>

## A himnusz két műfordítása

Rejtező istenség, hittel áldalak,  
Ki elrejtéztél itt bor s kenyér alatt.  
Szívem te előtted megalázkodik,  
Mert ha téged szemlél, megfogyatkozik.

Szám, kezem, látásom, benned fennakad,  
Bizton hitem mégis hallásból fakad.  
Hiszem mind, amit szól Istennek Fia,  
Nincs igazabb, mint az Igazság szava.

Rejté a keresztfán istenségedet,  
Itt az emberség is elrejtezkedett.  
Mind a kettőt vallván és hittel hívén,  
Mit a jobb lator kért, azért esdek én.

Sebeid Tamással nem szemlélhetem,  
Te vagy mégis, vallom, Uram, Istenem.  
Add, hogy egyre jobban higgyek teneked,  
Tebenned reméljek és szeresselek.

Uram halálának szent emlékjele,  
Élő kenyér, nekünk élet kenyere!  
Hogy belőled éljen, késztesd lelkemet;  
Soha ne feledje édességedet.

Kegyes pelikánunk, égi szeretet,  
Véredben, tisztáltant, moss meg engemet,  
Egy cseppje elég, ha a mérlegbe hull,  
Az egész világnak bűnváltságául.

Jézus, most csak arcod leplét láthatom,  
Add meg, Uram, amit úgy szomjúhozom,  
Boldogan, lepletlen lássam színedet,  
És dicsőségben dicsérhesselek.

(ford. Sík Sándor)

Imádlak és áldlak, Isten, rejtelem!  
Kenyer- és borszínben titkon vagy jelen.  
Néked szívem, lelkem átadja magát,  
Mert Téged szemlélve elveszti magát.

Látás, ízlés, érzék megcsalódhatik,  
De a hallás rólad hittel biztosít:  
Hiszem azt, mit hinnem Isten Fia szab,  
Igéd igazánál mi van igazabb?!

A keresztfán rejtéd Isten-voltodat,  
Itt a színek rejtik emberarcodat,  
De én mind a kettőt hiszem s vallhatom,  
Kérve, amit kért a bűnbánó lator.

Ahogy Tamás látta, nem látom sebed,  
Mégis Istenemnek vallak tégedet.  
Add, hogy egyre jobban hinni tudjalak,  
Tebenned reméljek, s téged vágyjalak.

Urunk halálára emlékeztető  
Áldott Kenyér, élő s embert éltető!  
Add, hogy éljen lelkem belőled csupán,  
S jóízét tebenned ne veszítse szám!

Kegyes Pelikánom, Uram, Jézusom!  
Szennyes vagyok, szennyem véreddel mosom.  
Elég volna egy csepp, hogyha hullna rá.  
Világ minden bűnét meggyógyítaná...

Jézus, kit csak rejtve szemlélhetek itt!  
Mikor lesz, hogy szomjas vágyam jóllakik?  
Hogy majd fátyol nélkül nézve arcodat,  
leljem szent fényedben boldogságot!

(ford. Babits Mihály; EE 157)

<sup>44</sup> ST III, q. 73, a. 4.



# A pászkavacsora emlékezete a kereszténységben és a húsvéti ételszentelés

*Földváry Miklós István*

## I.

A latin liturgikus évben legalább három megfelelője lehet a pászkavacsorának.<sup>1</sup> A közfelfogás ennek felelteti meg az utolsó vacsorát nagycsütörtökön, a történeti emlékezet nagypénteket tartja az évfordulójának, tipológiai értelemben viszont a nagyszombatra következő éjjel felel meg az átvonulás idejének. A képletet tovább bonyolítja, hogy tényleges vacsorára egyiken sincs lehetőség, mert mindhárom nap böjti fegyelemnek van alávetve. Az sem elhanyagolható tényező, hogy a pászkavacsora végső beteljesedése keresztény szempontból az istentiszteleti élet csúcspontja, az eucharisztikus cselekmény: ehhez a „verseny társhoz” képest más megemlékező szertartás csak nehezen határozhatná meg önmagát.

Az egyik oldalon tehát az a készlet áll, hogy a mitikus és történelmi emlékezet legfontosabb időszaka, az *illud tempus*<sup>2</sup> eseményei megelevenedjenek a kultuszban. Valóban, a nagyhét az egyetlen olyan hosszabb szakasza az egyházi évnek, amelyet a liturgia időarányosan jelenít meg, mondhatni „egyenest adásban” közvetít. Míg például a karácsonyi ünnepek körében Jézus életének egész évtizedei telnek el néhány hét alatt,<sup>3</sup> a nagyhéten az ösesemény egy-egy napjának, órájának a kultusz egy-egy napja, órája

<sup>1</sup> A *pascha* a héber *pesah* latin megfelelője, amely egyaránt jelenti a húsvétot, a húsvétkor levágandó áldozati bárányt és jelentésbővüléssel olykor a kovásztalan kenyeret. Eredeti jelentése 'ugrás' vagy 'átlépés, átvonulás'. Zsidó összefüggésben azzal a mozzanattal azonosítják, amikor a pusztító angyal „átugrotta”, azaz kihagyta az izráeliták házeit, keresztény összefüggésben kiterjed az Egyiptomból az ígéret földjére, azaz a halálból a föltámadásba való átvonulásra, de szokás összefüggésbe hozni a tavaszi legelőváltással is. A pászkavacsora a kivonulás éjjelének rituális vacsorája, más néven a széderest, amikor eredetileg (a jeruzsálemi Templom lerombolásáig) a peszahi áldozati bárányt fogyasztották.

<sup>2</sup> A terminust a Mircea ELIADE által bevezetett értelemben használom, ld. Uő (ford. Pásztor Péter): *Az örök visszatérés mítosza*. Európa, Budapest 1998. 40 és passim. A tanulmány témájához csak közvetve kapcsolódó művekre az egyszerűség kedvéért itt és a továbbiakban is a legkönnyebben hozzáférhető magyar kiadásukkal hivatkozom.

<sup>3</sup> Néhány mozzanat ott is időarányos, így pl. kiskarácsony (Jézus Körülmetélése) valóban nyolc, Gyertyaszentelő (Jézus Bemutatása és Mária Tisztulása) pedig valóban negyven nappal van karácsony után. Mégis, a napkeleti bölcsek látogatása (vízkereszt), a menekülés Egyiptomba és a betlehemi gyermekgyilkosság (Aprószentek), a hazaköltözés Názáretbe (vasárnap karácsony nyolcadán vagy vízkereszt vigíliája), Jézus megtalálása a templomban (vasárnap vízkereszt nyolcadán), Jézus megkeresztelkedése (vízkereszt nyolcadnapja) és a kánai menyegző (vasárnap vízkereszt nyolcada után) egy hagyományosan harmincévesnek tartott időszak eseményeit vonultatja föl legfőljebb egy szűk hónap alatt.

felel meg, és minden, a szent elbeszélésben rögzített szónak vagy cselekedetnek van megfelelője a liturgiában. Így kellene, hogy legyen a pászkavacsorával is.

A másik oldalon azonban történeti, gyakorlati és elvi nehézségek állnak. A szinoptikus evangéliumok valóban beszámolnak arról,<sup>4</sup> hogy Jézus virágvasárnap előreküldte tanítványait, készítenék el neki a húsvétot, azaz a bárányt, és tudni lehet arról az emeleti teremről is, amely a vacsora helyszínéül szolgált. Jóllehet az utolsó vacsorának egyik leírása sem mondja ki egyértelműen, hogy ez a zsidók rituális peszahi vacsorája lett volna, szinoptikus szövegkörnyezete, jelentősége és keresztény szempontból szertartásos jellege (az Eucharisztia alapítása) ezt sugallja. Vannak formai jegyek is, amelyek alátámasztják: háziliturgiáról van szó, tálból mártogatnak, megtörik a kenyeret, bort isznak, majd himnusz (a Hallél?) éneklésével fejezik be az étkezést, mielőtt kimennének az Olajfák hegyére.<sup>5</sup>

Ugyanakkor nagypénteket az evangéliumok és a liturgia is a *paraskeué*, a készüllet napjának mondják. A János szerinti passióban, amelyet a liturgia nagypénteken használ (ezért befolyása a keresztény nyilvánosságra a legnagyobb), a zsidók azért nem mennek be Pilátushoz, hogy tisztátalanná ne váljanak, és megehessék a húsvétot. Jánosnál a megfeszítettek lába szárát is azért törik meg, hogy ne maradjanak a kereszten az ünnep (és egyben a szombat) bejövetele után, és Jézust is azért helyezik egy közeli sírba, hogy még az ünnep beállta előtt végezzenek.<sup>6</sup> Bár a mai zsidó gyakorlat valóban két széderestét tart, ez csak a diaszpórában van így, ezért nem oldja föl a nagycsütörtöki és a nagypénteki pászkavacsora közti feszültséget. A történeti kritikai elemzés János időzítését tartja valószínűbbnek,<sup>7</sup> és az nem idegen a szimbolikus nézőponttól sem. Keresztény értelemben Jézus a húsvéti bárány előképének beteljesedése, antitípusa, halála engesztelő áldozat, vére az a vér, amely megjelöli a választott nép hajlékainak felső küszöbét, és megmenti őket a pusztító angyaltól. Ezért alkalmazza Jézusra János evanglista a rituális előírást: „csontot ne törjeteك benne”. Hiányzik azonban a kommúnió, a Bárányból való részesedés. A nagycsütörtöki és a nagypénteki események csak egymásra vetítve értelmezhetők, nemcsak teológiai értelemben, hanem a pászkavacsora keresztény olvasataként is.

<sup>4</sup> Mt 26,17–30; Mc 14,12–26; L 22,7–38 (az utolsó vacsorához ld. még 1K 11,23 skk.). A szinoptikus passiók a római rítusban virágvasárnap, nagykedden, illetve nagyszerdán szólaltak meg, a korinthusi levél vonatkozó részlete nagycsütörtök szentleckéje volt.

<sup>5</sup> A széderest rituális szabályozásáról ld. többek között Naftali KRAUS útmutatóját és kommentárjait: *Az örökös éjszakája. Peszáchi hágádá. Új magyar fordítás útmutatóval és kommentárokkal* (ford. Gréda József). Magyar Könyvklub — Chábád Lubavics Zsidó Nevelési és Oktatási Egyesület, Budapest 1999. Kevésbé részletes, de talán áttekinthetőbb összefoglalás: Simon Philip DE VRIES (ford. Jólesz László): *Zsidó rítusok és jelképek*. Talentum, Budapest 2000. 130.

<sup>6</sup> J 13,1; 18,28; 19,14; 19,31–37; 19,42

<sup>7</sup> Arra hivatkozva, hogy a passiótörténet nehezen lenne elképzelhető peszah napján (a főpapok ezt Mt 26,5 és Mc 14,2 szerint kifejezetten el is akarták kerülni). A beláthatatlan kommentárirodalmat érzékeltetendő ld. Daniel J. HARRINGTON SI jegyzetét: *Jeromos Bibliakommentár II. Az Újszövetség könyveinek magyarázata*. Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2003. 88–89. (92. pont, Mc 14,12–16-hoz).



Peszahnak azonban része a várakozás és a rá következő megszabadulás is. Szigorúan kronológiai szempontból a bárány föláldozásának éjszakáján „ugrotta át” az öldöklő angyal Izráel fiainak házeit, másnap engedte el Fáraó a népet, napokkal később lehetett a Vörös-tengeren való átkelés, és negyven év múltán az ígért földjére való bebocsáttatás. Mégis mindezek ott sűrűsödnek az ünnepben, annak is elsősorban az előestéjében. Keresztény szempontból nagycsütörtököt és nagypénteket az aggodalom, majd az együttzenvedés (*compassio*) és a gyász határozta meg. Először a sírban nyugvó Krisztus szállt alá — a liturgikus időben nagyszombaton — a poklok tornácára, hogy megszabadítsa az Ószövetség igazait, és szintén nagyszombaton keresztelték meg a hittanulókat, ami egyszerre felelt meg a Bárány vére általi megtisztulásnak és a Vörös-tengeren való átkelésnek.

Mindez nem pusztá spekuláció, hanem a liturgia szövegeiben is kifejeződik. Nagycsütörtök latin neve *Cena Domini*, az Úr vacsorája. A nagypénteki liturgia második olvasmányaként hangzik el az Exodusnak a széderestét szabályozó részlete.<sup>8</sup> Nagyszombaton az *Exsultet*, a húsvéti gyertya nagyszabású szentelési imája fogalmaz így:<sup>9</sup>

Haec sunt enim festa Paschalia, in quibus verus ille Agnus occiditur, cuius sanguine postes fidelium consecrantur. Haec nox est, in qua primum patres nostros, filios Israël, eductos de Aegypto, mare Rubrum transire fecisti. Haec igitur nox est, quae peccatorum tenebras columnae illuminatione purgavit.

Mert íme, most vannak itt a húsvéti ünnepek, midőn leöletik amaz igazi Bárány, kinek vére szenteséges jel a hívő léleknek ajtaján. Íme az éjszaka, melyen te, Urunk, kivezted atyáinkat, Izráel fiait Egyiptomból, majd száraz lábbal a Vörös-tengeren átvitted őket. És valóban ez az az éjszaka, mely a bűnök sötéttségét eloszlatja a tűzoszlop világossága által.

Még másnap, húsvétvasárnap is végigvonulnak a liturgián a napi szentlecke<sup>10</sup> szavai, amelyek a Krisztust azonosítják a föláldozott húsvéti báránnyal, a kovásztalan kenyeret pedig a tisztasággal és az igazsággal.

De hol marad a tulajdonképpen vacsora? — kérdezhetnénk joggal. Valóban, a Templom utáni zsidóság és a kereszténység mintha ellentétes pályát járt volna be, ami a szertartási gyakorlatot illeti. Az előbbi egy erősen hierokratikus<sup>11</sup> kultusból

<sup>8</sup> Ex 12,1–11

<sup>9</sup> Az *Exsultet* a római rítusú misekönyvekben (a kora újkorig a pontifikálékban és rituálékban is) rendszerint megtalálható, mindmáig használatban van. Eredete a keresztény ókorba nyúlik vissza, de leírva először a karoling kori, ún. *Supplementum Anianense* őrizte meg. (Kiadása: Jean DESHUSSES: *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* I. Éditions Universitaires, Fribourg 1971. [Spicilegium Friburgense 16] Ókori előzményeihez kiindulásul: Christine MOHRMANN [ford. Török József]: „A liturgikus latin nyelv”, *Magyar Egyházzene* XV/4 [2007/ 2008] 397–399.) A latin szöveget a *Missale Romanum*, a magyar fordítást az *Éneklő Egyház. Római Katolikus Népeknévtár liturgikus énekekkel és imádságokkal*. Szent István Társulat, Budapest 1983<sup>1</sup>. 2004<sup>6</sup>. 1434 (a 826. ének után) szerint közlöm.

<sup>10</sup> 1K 5,7–8

<sup>11</sup> Julius Wellhausen általában pejoratívnak szánt kifejezése az ószövetségi kultusz központosított, a jeruzsálemi Templom, a papság és az áldozat intézményei köré szerveződő, késői korszakára. Ld. SIMON Róbert: *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény portrévázlatokkal*. Osiris Kiadó, Buda-

alakult családok és laikus közösségek liturgiájává. Az utóbbi vele fordított arányban, sokszor kifejezetten ószövetségi minták alapján dolgozta ki a maga példátlanul gazdag papi-templomi kultuszát, bizonyos mértékig a magánház és a laikusok liturgiájának rovására. Ez azonban nem tartotta vissza a laikus közösséget attól, hogy a papi liturgiához kapcsolódva kialakítsa a maga szokásait, és mintegy pótolja a hiányzó funkciókat. Így keletkezett a nagyszombat este tartott húsvéti vacsora tojással és sonkával, amelyet a naiv tapasztalat a széderest keresztény örökösének érez. Ez nem csupán közös ünnepi étkezés, hanem részben a böjt szertartásos megtörése, részben pedig mimézise azoknak az ó- és újszövetségi vacsoráknak, amelyekről az előző napokban annyi szó esett, de amelyeket akkor nem volt mód elkölteni.

A sok és hosszú, erőt próbáló szertartás mellett a böjti időszak akadályozta a vacsorálást. A bűnbánat és a gyász idejében az állati eredetű ételektől, így a pászkavacsorára jellemző tojástól és báránytól is tartózkodni kellett (*abstinentia*). Jóllehet a keserű füvek, a kovásztalan kenyér és — legalábbis Nyugaton — a bor fogyasztása nem ütközött volna a böjti fegyelemmel, egy bőséges ünnepi étkezés sértette volna a böjt mennyiségre vonatkozó tiltását (*ieiunium*), amely eredetileg csak napi egy, szerény étkezést tett lehetővé, napszállta után. Lehet, hogy a korai kereszténység egyébként is judaizáló elhajlásnak fogta volna föl egyes, jellemzően zsidó ételek készítését. Nagyszombat estéje viszont csak a középkor végén és az újkorban lehetett az a határsáv, amely még nem egészen húsvét, de már nem kötelez böjtre. Az eredetileg éjszakai szertartásokat ekkor ugyanis reggel volt szokás megtartani, a húsvét pedig a délután celebrált, úgynevezett föltámadási szertartással és az azt követő körmenettel állt be.<sup>12</sup> Amikor az 1950-es években kötelező lett a nagyszombati szertartást ismét éjszaka végezni,<sup>13</sup> a vacsora megint veszélybe került.

Egy másik szempont nem a laikus, hanem a vallásilag művelt réteget, főként a papságot feszélyezte. Ők úgy tudták, hogy a húsvéti bárány, amelyet fölálldoznak és magukhoz vesznek, végeredményben az eucharisztikus Kenyér és Bor, így a pászkavacsoráról való megemlékezés maga a mise. Egyes kommentátorok szerint a széderesti szabályok maradványa, hogy a pap az átváltoztatást az oltárra könyökölve végezte.

pest 2003. (Osiris Tankönyvek) 317 skk.; KARASSZON István: *Az Ószövetség regénye. Sugárutak és zsákutcák a kutatástörténetben*. Sapientia Főiskola — L'Harmattan, Budapest 2011. 87–98. (A Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Bibliatudományi Tanszékének kiadványai 5)

<sup>12</sup> Ennek liturgikus rendje az utolsó nyomtatott változat szerint: *Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac ceteris Ecclesiae functionibus*. Pustet, Regensburg—Róma—New York—Cincinnati 1909. 406–412. (Pars III. Titulus IX. Caput 2). A szokás e változatban Magyarországon 1625–1961 között volt meghatározó, de párhuzamai a késő középkorban egész Közép-Európában megtalálhatók.

<sup>13</sup> Az 1951-től kezdődő reformok eredményének végleges kiadása: *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus. Editio typica*. Typis Polyglottis Vaticanis, Vatikánváros 1956. A vigília kezdetéről (éjfélkor, vagy engedményképpen naplemente után) a bevezető dekrétum II. 9. pontja rendelkezik. A római rítus formatív korszakában azonban a vigíliát délután (a római időszámítás szerinti nyolcadik órában), a rá következő misét az első csillag feljövetelekor kezdték.

Az askenázi zsidóság is úgy fogja föl,<sup>14</sup> hogy szentségtörés lenne bárányhúst enni peszahkor a Templom, és ezzel az áldozat megszűnte után, ezért tartózkodik az ilyen eledeltől. Hasonló megfontolásból voltak fenntartásai a katolikus klérusnak a bárányhússal szemben: ha minden mise a pászkavacsora beteljesedése, ha az Oltáriszentség az igazi húsvéti Bárány, akkor mi szükség van az előképi vacsorára és bárányra? A kultusz doktrinális vetülete itt nem tűnt kibékíthetőnek a megjelenítő ünneplés iránti szükséglettel. Az ellentétet átmenetileg az a középkor nagy részére jellemző magatartás szüntette meg, hogy világiak csak meglehetősen ritkán járultak szentáldozáshoz. Azok, akik nem áldoztak, egy alacsonyabb, szentelményi szinten, a megáldott bárányhús révén vették magukhoz szimbolikusan a Krisztust. A XIII. századtól kötelező évenkénti, majd egyre rendszeresebbé váló áldozás azonban ezt a kibúvót sem hagyta meg.

## II.

A latin liturgia tehát hivatalos szinten, úgy tűnik, nem jeleníti meg a pászkavacsorát, jóllehet a szent háromnapban és húsvétkor is tesz rá utalásokat. Étkezéssel, ételekkel csak a böjt elmúltával, húsvétkor kezd foglalkozni. Ekkor tudniillik sor kerül bizonyos ételek megáldására (*benedictio esculentorum*).<sup>15</sup> Az ételszentelés a források tanúsága szerint a mise előtt, után, vagy a mise központi része, a kánon végén történik. Ez utóbbi megoldás a leghagyományosabb. A legtöbb, ami teremtett anyaggal történhet, hogy az Eucharisztia színévé, érzékelhető formájává minősül át, amint a kenyérrel és a borral történik a mise konsekrációjában, a kánon elmondása alatt. Ilyen fokú szentségi „energiaképződés” azonban nem hagyja érintetlenül a környezetet sem: a vallási minőségnek olyan többlete, sőt fölöslege szabadul föl, amely mintegy „megfertőzi” a színekkel érintkezésbe kerülő valóságot. Ezért szentelménnyé válik egyrészt az a kenyér és bor, amelyet a misében fölajánlottak, de nem konsekráltak (a *prophora* — ennek a keleti keresztény liturgiákban van nagy jelentősége), másrészt minden egyéb, tiszta és értékes adomány, amelyet a mise fölajánlásakor az oltár mellé helyeztek. Egyes tárgyszenteléseket (pl. gyertya, hamu, barka) mindmáig az oltár jobb oldalára állított asztalkán végeznek, és több más ősi szentelés imái is a kánon végéhez csatlakoznak. Ilyen mindenekelőtt a legszentebb olaj, a krizma konsekrációja, de a Sixtus-napi szőlőáldás vagy néhol a húsvéti ételszentelés is.

A húsvétkor megszentelendő ételek és a hozzájuk fűződő áldásszövegek három csoportba oszthatók.<sup>16</sup> Az első, témánk vonatkozásában legjelentősebb csoport a húsvéti

<sup>14</sup> Szeferdi rítusú közösségek viszont esznek bárányt peszahkor.

<sup>15</sup> A téma legjobb összefoglalása: Adolph FRANZ: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Herder, Freiburg 1909. = Nova & Vetera, Bonn 2006. I. 575skk.

<sup>16</sup> Az alábbi szakasz negyven középkori forrás anyagának rendszerezésére épül Európa egész területéről (gyűjtésem földrajzi végpontjai Uppsala, Krakkó, Messina és Sevilla voltak). A közép-európai rituálékban (más néven: *agenda* vagy *obsequiale*) húsvétkor, általában a feltámadási szertartás és a körmenet

eseményekkel és misztériumokkal hozható kapcsolatba. A második csoport összetartozását a böjt megtörésének motívuma biztosítja. Végül a harmadik csoport csak azért csatlakozik az első kettőhöz, mert az ételszentelések „tömegvonzásának” engedve itt halmozódtak föl olyan további áldások, amelyeknek nem föltétlenül van közük a húsvéhoz. A különbség azonban nem mindig egyértelmű.

A pászkavacsorával a legszorosabb kapcsolatban a bárány megáldása áll. Erről mondja egy XI. századi rubrika (szertartási utasítás),<sup>17</sup> hogy csak azokat érinti, akik az Eucharishtiában húsvétkor nem részesültek:

Eodem vero die infra canonem, antequam dicatur: „Per quem haec omnia, Domine”, benedicantur carnes agnorum, non canonica auctoritate, sed propter eos, qui ipso die non possunt communicari. Qui autem communicati fuerint, non indigent edere sanctificatas carnes, quia Agno immaculato, id est: carne Filii Dei satiati sunt.

Ugyanezen a napon a kánonon belül, mielőtt a „Per quem haec omnia, Domine” [a kánon záró szakasza] elhangoznék, megáldatik a bárányok húsa, nem kánoni tekintéllyel, hanem azok kedvéért, akik aznap nem áldozhatnak. Akik viszont megáldoztak, nem szorulnak rá, hogy megszentelt húst egyenek, mert magával a szeplőtelen Báránnal, azaz Isten Fiának testével töltkeztek.

Maga az áldás, amely Európa-szerte a legelterjedtebb és szinte mindig a sorozat élén áll, kifejezetten említi az ószövetségi előképeket és a húsvéti bárány megevését:<sup>18</sup>

Deus, universae carnis conditor, qui Noe et filiis suis de mundis et immundis animalibus praecepta dedisti; quique, sicut olera herbarum, humano generi quadrupedia munda edere permisisti; qui agnum in Aegypto Moysi et populo tuo in vigilia Paschae comedere praecepisti in figura Agni, Domini nostri, Iesu Christi, cuius sanguine omnia primogenita tibi de mundo redemisti, et in nocte illa omnem primogenitum in Aegypto percutere praecepisti, servans populum tuum, agni sanguine prae-notatum: dignare, Domine, Deus omnipotens, benedicere et sanctificare has ovium mundarum (sive aliorum animalium) carnes, ut, quicumque ex eis de famulis tuis fidelibus comederint, omni benedictione caelesti et gratia saturati, repleantur in bonis.

Isten, minden test teremtetője, aki parancsolatokat adott Noénak és fiainak a tiszta és tisztátalan állatokról; és aki megengedett az emberi nemnek, hogy a tiszta négy lábúakat éppúgy megegye, mint a zöld növényeket; aki elrendelte, hogy Mózes és a te néped Egyiptomban a húsvét előtti éjszakán bárányt egyen a Báránynak, a mi Urunk, Jézus Krisztusnak előképeként, akinek vére által minden elsőszülöttet megváltottál magadnak a világból, és ugyanazon az éjszakán Egyiptomban minden elsőszülöttet lesújtani parancsoltál, megőrizvén a te népedet, melyet a bárány vére előbb

után található meg az ételszentelés. Nyugat- és Dél-Európában a misekönyvek vagy pontifikálék húsvéti szakasza közli. Ha ezek egyikében sincs meg, előfordulhat bármely könyvtípus függelékében.

<sup>17</sup> A rubrika az alább is hivatkozandó Hartvik-agendában szerepel: Zágráb, Knjižnica Metropolitana MR 165 104<sup>r-v</sup>. A kézirat kritikai kiadását a *Monumenta Ritualia Hungarica* sorozat 3. kötete-ként készítettem elő. A rubrika és a könyörgések magyar fordítása itt és a továbbiakban sajátom.

<sup>18</sup> Michel ANDRIEU: *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. Peeters, Louvain 1931–1961. (Spicilegium sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29) L. XXXII. 12. (V. kötet 307. oldal) = Cyrille VOGEL — Reinhard ELZE: *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle I–III*. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vatikánváros 1963, 1972. (Studi e Testi 226–227, 269) XCIX. 409. (II. kötet 116. oldal). A két kiadásra a továbbiakban OR, illetve PRG rövidítéssel hivatkozom, a szövegeket az előbbi — filológiai igényesebb — kiadás alapján idézem, de emellett számos más érvényes szövegváltozat is használatban volt.

megjelölt: méltóztassál, Urunk, mindenható Isten, megáldani és megszentelni e tiszta juhok (vagy más állatok) húsát, hogy mindazok, akik hívő szolgálid közül esznek belőlük, minden mennyei áldással és kegyelemmel jóllakván, beteljenek javakkal.

A másik húsvéti tárgyú áldás a tej és a méz megáldása. Alapja az, hogy az ősegyházban a neofiták (hitújoncok, újonnan megkereszteltek) vizet, tejet és mézet kaptak, miután az Eucharishtiában részesedtek.<sup>19</sup> Ez részben megfelelt a száji kimosásának (*ablutio oris*), amelyet máskülönben borral és vízzel végeztek, hogy a szent színek biztosan és egészen eltávozzanak az ember szájából, mielőtt az bármi más profán anyaggal érintkezik. Másrészt azt jelenítette meg szimbolikusan, hogy a neofiták bebocsáttattak a tejjel és mézzel folyó földre, az Egyház, és lehetőségileg az örök élet Kánaánjába. Harmadrészt újszülött mivoltukat és az Egyház anyaságát fejezte ki, mert a tej és a méz az antikvitásban a csecsemők jellegzetes táplálékának számított. A liturgia sűrített terében és idejében Kánaán mintegy a Vörös-tenger (a keresztelőmedence) túlsó partján fekszik, ezért az Ígéret földjére való belépés is a húsvéti éjszaka esemény sorának része. Ezt fogalmazza meg húsvéthétfő introitusa (a mise bevonulási éneke) mellett a tej és a méz egész Európában használatos és mindenütt azonos áldás-szövege:<sup>20</sup>

Benedic Domine, has creaturas lactis et mellis, et pota famulos tuos fonte perenni, quod est Spiritus veritatis, et enutri eos de hoc lacte et melle. Tu enim, Domine, promisisti patribus nostris, Abrahae, Isaac et Iacob, dicens: „Introducā vos in terram repromissionis, fluentem lacte et melle.” Coniunge, Domine, famulos tuos Spiritu caritatis, sicut coniunctum est hoc lac et mel, in Christo Iesu, Domino nostro.

Áldd meg, Urunk, a tej és a méz e teremtményét, és itasd szolgálodat a fogyhatatlan forrásból, amely az igazság Lelke, és tápláld őket e tejjel és mézzel. Mert te, Urunk, megígérted a mi atyáinknak, Ábrahámnak, Izsáknak és Jákobnak, mondván: „Bevezetek titeket az ígéret földjére, mely tejjel és mézzel folyik.”<sup>21</sup> Kapcsold egybe, Urunk, a te szolgálodat a szeretet Lelkével, amiképpen egybekapcsolódik e tej és méz, a mi Urunkban, Jézus Krisztusban.

A böjt megtöréséhez tartoznak azok a szentelések, amelyek sajtra vagy vajra, tojásra és a bárányon kívüli húsokra, elsősorban szárnyasokra vonatkoznak. Túl azon, hogy az étkezésnek mindig van némi vallásos tónusa (ennek fő motívumai az ételtől várt egészség, erő, gyarapodás, hálaadás a javakért és hogy az ember eggyé válik az-

<sup>19</sup> E gyakorlat vsz. első forrása Tertullianustól a *De corona militis* II. 79. 3. és az *Adversus Marcionem* I. 14., vagy a III. század elejéről: Bernard BOTTE: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1989<sup>5</sup>. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39) 56–57. Ez a szöveg tartalmazza először az olaj, a sajt és az olajbogyó megáldását is az eucharisztikus cselekményhez kapcsolva.

<sup>20</sup> OR L. XXXII. 13. (V. kötet 307–308. oldal) = PRG XCIX. 410. (II. kötet 116. oldal). Első fennmaradt forrása a miseformulák VII. század eleji veronai libellusa, amely *Sacramentarium Leonianum* néven is ismert, kritikai kiadása: Cunibert MOHLBERG OSB — Leo EIZENHÖFER OSB — Petrus SIFFRIN OSB: *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80])*. Herder Editrice e Libreria, Róma 1994. (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 1) X. 1. (26. oldal).

<sup>21</sup> Vö. Dt 31,20, de a szöveg szorosabban kapcsolódik húsvéthétfő introitusának kezdetéhez: *Introduxit vos Dominus in terram fluentem lac et mel [...]* — ott a folytatás már Ex 13,9-re épül.

zal, amit megeszik), a böjt megtörése átmeneti rítus. Ennek egyik ismértve, hogy fokozatokban történik, a másik, hogy az új állapottal járó, később átlagos cselekvés (pl. húsevés) az első alkalommal megszentelt, ünnepélyes cselekedet. A fokozatosság emlékét csak néhány korai X–XII. századi forrás őrzi, amelyek beszámolnak arról, hogy a pápa és a többi rómaiak tojást és sajtot ettek a kimerítő nagyszombat-éjszakai szertartás után.<sup>22</sup>

Tunc, finitis omnibus, descendit pontifex cum omni decore usque in cubiculum suum cum pace et gaudio. Eodem die dominus papa et ceteri Romani ova manducant et formaticum, id est caseum.

Akkor, miután minden véget ért [a nagyszombati vigília], a főpap minden ékességgel [ünnepélyes liturgikus menetben] a palotájába vonul, békében és örömben. Ugyanazon a napon a pápa úr és a többi rómaiak tojást és sajtot esznek.

Ezek az önmagukban semleges szövegezésű áldások később a többi húsvéti szöveg közé kerülnek. Érthető, hogy Róma lakosai nagyszombaton késő este, a másnap korán reggel folytatódó szertartások előtt nem vágytak nehéz húsokra, de ha figyelembe vesszük, hogy főleg a keleti kereszténység a böjt előtt is fokozatosan hagyja el az állati eredetű táplálékot, nem nehéz fölismerni a határhelyzeti rítust a sajtvacsorában.

A böjt megtörésének ünnepélyes gesztusát egy ritkább, Közép-Európára jellemző bárányáldás fejezi ki a legalkalmasabban.<sup>23</sup> Ezt a szöveget néhol az egész ételszentelés prologusának értelmezték:

Post celebratam dominicae sancti Paschae sollemnitem, postque etiam transactos ieiuniorum dies, iam animabus spiritalibus dapibus reffectis de mensa tuae maiestatis, offerimus, famuli tui, pro huius fragilitate corpusculi aliquantulum reparandi, hanc usui nostro concessam creaturam agni, poscentes, ut eum ore proprio, nobis signantibus, benedicas, ac dextera tua sanctifices, et universis ex eo ministrata munuscula grata effici praestes, atque, his cum gratiarum actione perceptis, te, Deum, qui es cibus vitae et animae nostrae, magis et inhiante desideremus, et indefesse fruamur.

Miután megültük a szent húsvét vasárnapjának ünnepét, miután elmúltak a böjt napjai, és lelkünk a te fölséged asztaláról immár jóllakott szellemi eledellel, följajnljuk mi, a te szolgálid, e tetsceske valamelyes helyreállításért a bárányok e teremtményét, melyet használnunk engedté, kérvén, hogy midőn mi megjelöljük, a magad szájával áldjad meg és a te jobboldal szenteld meg, és tedd, hogy a belőle fölszolgált adományok mindenkinek kedvesek legyenek, és ezeket hálaadással véve magunkhoz rád, Istenre, ki a mi életünk és lelkünk étele vagy, még sóvárabban vágyakozunk, és téged fogyhatatlanul élvezünk.

Más áldások szerepeltetése a húsvéti ételszentelésben lehet egyszerű könyvszerkesztői megoldás.<sup>24</sup> A kéziratosság idején és a korai nyomtatványkorban a könyvek-

<sup>22</sup> OR XXIX. 94–95. (V. kötet 295. oldal) = PRG XCIX. 398. (II. kötet 111. oldal)

<sup>23</sup> OR XXXII. 11. (V. kötet 306. oldal) = PRG XCIX. 408. (II. kötet 115–116. oldal). Első fennmaradt forrása a több változatban is ismert VIII. századi vagy frank *Sacramentarium Gelasianum*, leg többet idézett forrásának kritikai kiadása: Antoine DUMAS OSB — Jean DESHUSSES: *Liber sacramentorum Gellonensis* I–II. Brepols, Turnhout 1981. (Corpus Christianorum Series Latina 159–159A).

<sup>24</sup> Az áldások címei az általam feldolgozott forrásanyagban a következő ételeket jelölik meg: *ad omnia* (bármi), *agnus* (bárány), *aves* (madarak), *butyrum* (vaj), *carnes alii* (egyéb húsok), *caseus* (sajt), *cervisia* (sör), *columbae* (gerlék), *faba* (bab), *fructus* (gyümölcsök, esetleg gabonafélék), *herbae* (fűsze-

ben nem tartalomjegyzék és mutatók alapján tájékozódtak, hanem bizonyos ismert tartalmi-szerkezeti mintázatok segítségével. Ha egy középkori pap ételek, termények megáldását akarta kikeresni, a legkézenfekvőbb volt az egyházi év húsvéti szakaszát föllapoznia. Itt megtalálta az alkalomhoz nem kötött áldásokat is. A szórványosan előforduló, a sorozatban kötetlen helyzetű és a húsvéhoz sem az étel jellege, sem az ima szövege alapján nem kötődő áldásokról korántsem biztos, hogy húsvétkor használták őket. Ezt igazolni is lehet olyan források segítségével, amelyekben ugyanazon tételek nem húsvétkor, hanem valamely attól távoli, független fejezetben vannak meg.

Még megtevesztőbb, hogy szerepelhetnek húsvétkor olyan áldások is, amelyek ki-mondottan a liturgikus év más napjához kötődnek, így a szőlő Sixtushoz (augusztus 6., később Jézus Színeváltozása), a fűszerek Nagyboldogasszonyhoz (augusztus 15.), a magvak Kisboldogasszonyhoz (szeptember 8.), a bor Szent István protomártírhoz (december 26.). Itt csak a gondos összehasonlító elemzés és esetleg a naptárnak gyanúsan megfelelő sorrend segíthet elválasztani a húsvéti és az egyéb ételáldásokat.

A két csoport kapcsolata olykor nem ilyen felületes. A húsvét egyben a tavasz kezdete, és számos liturgikus szöveg állítja párhuzamba a természet tavaszi újjászületését a megváltás és a keresztség által bekövetkező lelki újjászületéssel. Habár az újkori antiklerikális érzület számtalanszor hangoztatta leleplezésként, hogy a húsvét tulajdonképpen vegetációs-termékenységi tavaszünneppé,<sup>25</sup> a keresztény liturgikus kultúra ennek mindig is tudatában volt, és csöppet sem jött zavarba tőle.<sup>26</sup> A tavasszal megjelenő és a böjt után fogyaszthatóvá váló első termények, a téli takarékoskodás vége, a növényeket, állatokat és embereket átjáró tavaszi zsongás kedvet ébresztenek az evéshez. Az agrártársadalom minden fontos táplálékát fölvonultatja, hogy a kultikus jelentőségű ételek után azok is megszentelődjenek, beiktatódjának az új vegetációs ciklusba.

### III.

Mint minden szakramentális (tárgyakat megszentelő) rítus, az ételszentelés is Közép-Európában volt a legnépszerűbb. A legbőségesebb sorozatokat lengyel, cseh és morva területekről ismerjük, itt még a sör sem került el a húsvéti áldást. Van azonban a térség ételszenteléseiben egy olyan tétel, amely markánsan böjti mivoltával kirí a sorozat-

rek), *lac* (tej), *lardum* (szalonna, sonka), *ovina* (juhhús), *ova* (tojások), *panis* (kenyér), *poma* (gyümölcsök), *sal* (só), *semen* (mag), *uvae* (szőlő), *vinum* (bor).

<sup>25</sup> E szemlélet klasszikus helye James George FRAZER: *Az Aranyág*. Osiris — Századvég, Budapest 1995. 211 skk., szépirodalmi megfelelője pl. Thomas MANN: *József és testvérei* Adónisz-Tammuz ünnepeinek elbeszélése (I. könyv 3. fejezet, „Az Adónisz-berek”). Kortárs publicisztikai példákat — bár vannak ilyenek — méltatlannak tartanék idézni.

<sup>26</sup> Korai költői példája ennek a felfogásnak Venantius Fortunatus *Salve festa dies* kezdetű himnusa, amelyet a húsvéti körmenetben Európa-szerte használtak, majd a virágzó középkorból Szentviktori Ádám *Mundi renovatio* kezdetű szekvenciája: Guido Maria DREVES — Clemens BLUME — Henry Marriott BANNISTER: *Analecta hymnica medii aevi* I–LV. Lipcse 1886–1922<sup>1</sup>. Frankfurt am Main 1961<sup>2</sup>; Register: Max LÜTOLF (I–III. Francke, Berne 1978). L. 76–79. és LIV. 224–227.

ból: a hal. A nyugati egyház a halat nem tekinti húsételnek, és megengedi a fogyasztását böjt idején. Ahol a környezet lehetővé tette, ott a hal számított a legfőbb böjti tápláléknak, a tehetősebb középkori káptalanok, monostorok pedig halastavak fönntartásával fedezték tagjaik böjti szükségletét. Több máig működő halgazdaságnak volt a középkorban ilyen előzménye.<sup>27</sup>

A hal közismert ókeresztény szimbólum, a báránnyal hasonlóan a Krisztus megfelelője, hiszen a görög *ichthys*, 'hal' szóban az *Iesus Christos*, *Theu Hyios*, *Sótér*, 'Jézus Krisztus, Isten Fia, Megváltó' epitheton rövidítését vélték fölismerni. Jézus föltámadása utáni megjelenései közül kettő is kapcsolódik a halhoz: amikor kísértetnek nézték, testi valóját bizonyítandó, sült halat és mézet evett az apostolokkal, majd a Galileai-tenger partján a csodálatos tömegben fogott halakból evett velük.<sup>28</sup> A hal megsütve azonban inkább idézi föl a szenvedést a *piscis assus* — *Christus passus* 'a sült hal a kínokat szenvedett Krisztus' megfeleltetés szerint.<sup>29</sup> Alkalmas eszköze tehát a Krisztusban való jelképes részesedésnek, de a báránnyal szemben jellegzetes böjti étel, amelyhez a tűz miatt a szenvedés, és vízi állat lévén a keresztség képzete is társul. Ezt az értelmezést támasztja alá a haláldásnak az a szövege, amely egyes forrásokban (Prága, Olmütz, Płock) a húsvéti ételszentelés keretében hagyományozódott:<sup>30</sup>

Deus omnipotens, qui hanc creaturam piscium ex aquarum fluctibus in mundi principio prodire iussisti, quam inter ceteras rerum creaturas tuo ore benedicto dignatus es benedicere, et de qua, post assumptam humani generis formam, Unigenitus Filius tuus coram discipulis suis assa igni comedere voluit, ad insinuandam nobis suae passionis cruciatus: benedic etiam hos cibos piscium, et praesta nobis, ut, qui de passione Domini nostri, Iesu Christi ardore tribulationis sumus excocti, de ineffabili eius resurrectione refrigerati, rore caelesti laetemur.

Mindenható Isten, ki a világ kezdetén megparancsoltad, hogy a vizek folyásaiból a halaknak e teremtménye előjőjön, amelyet a dolgoknak más teremtményei közül a te áldott száddal méltóztattál megáldani, és amelyből tűzben megsütve, miután az emberi nem alakját magára vette, a te Egyszülött Fiaid tanítványai előtt enni akart, hogy szenvedésének gyötrelmeit jelezze nekünk: áldd meg a halaknak ezt az ételét is, és add meg nekünk, hogy akik a mi Urunk, Jézus Krisztus szorongatásának lángján lettünk kisütve, kimondhatatlan föltámadása által fölfrissülve mennyei harmatnak örvendhessünk.

Hogy a haláldás a húsvéti sorozatba másodlagosan, eredeti szerepétől megfosztva került, azt az is megerősíti, hogy egy, ma Prágában őrzött, XII. századi misekönyvben nem itt, hanem nagycsütörtökön szerepel, mégpedig az ételszentelések legser-

<sup>27</sup> ZOLNAY László: *Kincses Magyarország. Középkori művelődésünk történetéből*. Magvető, Budapest 1977. 106–116.

<sup>28</sup> L 24,42; J 21,9–13

<sup>29</sup> August HAHN — Georg Ludwig HAHN — Adolf von HARNACK: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*. E. Morgenstern, Boroszló 1897<sup>3</sup>. Hildesheim 1962<sup>4</sup>. Idézi: Germain MORIN OSB: „Manuscripts liturgiques hongrois des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, Münster, VI (1926) 57.

<sup>30</sup> Az idézett szövegváltozat forrása: *Obsequiale sive Benedictionale secundum ritum et consuetudinem Pragensis ecclesiae*. Hieronymus Holtzels, Nürnberg 1520. 137<sup>v</sup>.



vesebb helyén, a misekánon végén.<sup>31</sup> Noha a szövegváltozat az értelmetlenségig romlott, kapcsolata a XV–XVI. századi prága-olmützi hagyománnyal jól fölismerhető.<sup>32</sup> De miért szenteltek halat nagycsütörtökön, ráadásul e hangsúlyos, előkelő liturgikus pozícióban? A válaszhoz a szöveg talán legkorábbi forrása, a XI. századi Esztergom-ból eredő, úgynevezett Hartvik-agenda visz közelebb.<sup>33</sup> A magyar liturgiátörténetnek ez az egyik legkorábbi forrása szintén nagycsütörtökön, de a lábmosás szertartássorába illesztve hozza ugyanezt a haláldást, a tulajdonképpeni lábmosást lezáró könyörgés után és a szertartást befejező beszéd és himnusz előtt — kevésbé rangos, de informatívabb helyen, mint a prágai misszále. Hogy mit keres a haláldás a lábmosásban, arról a Hartvik-agendában nem ad felvilágosítást cím vagy rubrika. Jellemző viszont, hogy a — néhol eredetibbnek tűnő — magyarországi változat az igeidővel is inkább nagycsütörtökhöz, semmint húsvéthoz alkalmazkodik, amennyiben befejezése így szól:

... qui de passione Domini nostri, Iesu Christi ardore tribulationis excoquimur, de ineffabili eius resurrectione refrigerii rore laetemur.

... akik [most] a mi Urunk, Jézus Krisztus szorongattatásának lángján sülünk, kimondhatatlan föl-támadása által [majd] a fölfrissülés harmatának örvendhessünk.

A Hartvik-agenda egyik szövegtörténeti leszármazottja, egy XIII. század eleji zágrábi pontifikále viszont értékes adattal szolgál: a lábmosást megelőző evangélium és a tulajdonképpeni lábmosás közé egy nem sokkal későbbi kéz bejegyezte: *Hic fiat cena* (Itt vacsora legyen).<sup>34</sup> A lábmosást a középkorban lehetőleg nem a templomban, hanem a káptalanteremben vagy a refektóriumban (ebédlő) tartották, és ha mégis a templomba került, akkor a hajóban végezték, amely akkoriban aliturgikus térnek, a külvilág stilizált megfelelőjének számított. Ez azt jelenti, hogy a lábmosást mint háziliturgiát kezelték. Az utolsó vacsora öseseményét előbb földíszte a róla szóló szentlecke és evangélium, majd a történelmileg hiteles sorrendben előbb a vacsora, utána a lábmosás mimézise következett. Fölmerül a kérdés: mit ettek e liturgikusan kiemelkedő, de böjtös étkezésen?

A zágrábi pontifikále a haláldást már nem tartalmazza. A vacsoráról szóló bejegyzés és a hal kapcsolata ellen szól az is, hogy a Hartvik-agendában a haláldás nem a tu-

<sup>31</sup> Prága, Knihovna Narodního Muzea ms. XIV. D. 12. 175<sup>v</sup>–176<sup>r</sup>. MORIN (28. jz.) még a Hartvik-agendát tartotta a haláldás egyetlen forrásának, a XII. századi párhuzamot SZENDREI Janka fedezte fel, ld. Uő: *A „mos patriae” kialakulása 1341 előtti hangjegyes forrásaink tükrében*. Balassi, Budapest 2005. 81. (300. jegyzet). A XV–XVI. századi adatok saját megfigyeléseim.

<sup>32</sup> A XII. századi szöveg romlott, de jellemző részletei: [...] *ad insinuandum nobis suae cruciatibus passionis [...] ardore tribulationis ea quicquid de ineffabili eius resurrectione refrigerii rore laetemur*. Mind a magyar, mind a lengyel párhuzam szövegváltozata jelentős eltéréseket tartalmaz.

<sup>33</sup> A főntebb hivatkozott kódex 71<sup>v</sup> oldalán.

<sup>34</sup> Ivan ŠAŠKO: Zagrebački pontifikal MR 124 (Metropolitanska knjižnica u Zagrebu, MR 124). *Diplomatičko izdanje rukopisa i prikaz liturgijskoga ozračja*. Societas historica archi-episcopatus Zagradiensis — Društvo za povjesnicu Zagrebačke nadbiskupije 'Tkalčić', Zágráb 2005. *Monumenta liturgica ecclesiae Zagradiensis — Bogoslužni spomenici Zagrebačke crkve* 1) 474. (facsimile: 20<sup>v</sup>)

lajdonképpen lábmosás előtt, hanem utána olvasható. Ez nem felel meg az ősesemény sorrendjének, de gyakorlatias, mert egy tömbbe vonja össze a ceremoniálisan kötött rítuselemeket, és utánuk helyezi el a nyilvánvalóan kötetlenebb lefolyású étkezést. A beszéd az étkezés végén hangozhatott el, a himnusz pedig a templomba való visszatérést kísérte, ekkor következett ugyanis az oltárfosztás szertartása.

Valóban létezett olyan gyakorlat, amelyben a lábmosás és a beszéd között tartották a vacsorát. Ennek tanúja a XV–XVI. századi Esztergomi ordináriuskönyv,<sup>35</sup> amely a következőket írja elő:

Tunc, oblati ministrantibus a diacono et subdiacono, cuilibet distribuit, canendo antiphonam *Mandatum novum*, et choro respondente „Ut diligatis invicem”. Deinde offertur per satrapes in picariis vinum, et per eosdem ministrant secundum ordinem, sed prius maior dignitas domino episcopo fert oblatas, canentes [canendo?] *Mandatum novum*, ut prius.

Akkor a diákonus és a szubdiákonus segédletével mindenkinek szétosztja az adományokat, énekelve a *Mandatum novum* antifónát, amelyre a kar így felel: „Ut diligatis invicem”. Azután a fől-szolgálók bort hoznak elő poharakban, és ugyanők rendben szétosztják, de előbb a rangelső méltóság visz az adományokból a püspök úrnak, énekelve: *Mandatum novum*, mint korábban.

A nehezen értelmezhető szöveg csak jelképes, erősen formális vacsorára enged következtetni, és nem tudni, pontosan milyen ételt takartak az adományok (*oblatae*), amelyeket a bor előtt fől-szolgáltak.<sup>36</sup> Az viszont bizonyos, hogy a vacsora liturgikus elhelyezése ugyanaz, mint a Hartvik-agendában a haláldásé. Az ordinárius kétségkívül az esztergomi székesegyház legkésőbb XV. századi szokását rögzíti, a Hartvik-agendáról pedig többszörösen sikerült kimutatnom, hogy ugyanezen székesegyház XI. századi gyakorlatának emléke. Igen valószínű tehát, hogy a megszentelt sült hal Esztergomban, és talán más közép-európai egyházakban is e nagycsüörtöki vacsora főfogása volt. A Krisztus szimbólumaként, de böjti ételként mintegy a bárányt helyettesítette egy keresztény pászkavacsorán.

<sup>35</sup> FÖLDVÁRY Miklós István: *Ordinarius Strigoniensis. Impressum pluries Nurembergae, Venetiis et Lugduni annis Domini 1493–1520 (RMK III Suppl. I 5031, RMK III 35, 134, 165, 166, 238)*. Argumentum Kiadó, Budapest 2009. 75, angolul: LXII. Egerben a búcsúbeszéd olvasása volt ugyanitt, ld. DOBSZAY László: *Liber Ordinarius Agriensis* (1509). MTA Zenetudományi Intézet, Budapest 2000. (Musicalia Danubiana Subsidia 1) 58. (223. pont). Az idézett zágrábi pontifikáléban „Expositio evangelii”: uo. 241–242. (85a–86. pont, facsimile: 21<sup>r</sup>).

<sup>36</sup> Az idézett angol fordításban konzekrálatlan ostyára utaltam az 'oblata' szó egyébkénti használata alapján, de ebben magam sem vagyok egészen biztos.

# Ételek és italok megáldása

## Népi igények és egyházi kínálat a kora újkortól napjainkig

Bárth Dániel

### I.

Friedrich Heiler vallásfenomenológiai rendszerezésének (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*) élén szerepelteti a szent tárgyak kategóriáit. Megállapítása szerint az isteni valóság megtapasztalása legjobban a tárgyakon keresztül mutatkozik meg. Az emberben szunnyadó képesség az „istenélmény” megélésére a külső dolgok megpillantása által kerül felszínre. A teista ezt a pszichológiai valóságot vallásossá alakítja: az Isten az ember kettős, érzéki-szellemi szervezete szerint használja a külsődleges dolgokat arra, hogy őt a saját ismeretére és szeretetére vezesse (*per sensibilia ad invisibilia*; az érzékelhető dolgokon át a láthatatlanokhoz).<sup>1</sup> Heiler a szent tárgyak között is előszeretettel hoz példákat a kereszténység 2000 éves gyakorlatából. Ezek túlnyomó többsége az egyházi szentelmények köréből került ki.

A *szentelmények* egy nagyon leszűkített, eredeti értelmezés szerint a szentségek kiszolgáltatásának és ünneplésének szimbolikus-liturgikus kísérőaktusait (exorcizmus, megkenés, ráfújás stb.) jelentették, míg egy ehhez képest nagyon kibővített értelmezési keretben minden szimbolikus vallási cselekedet (mint az áldások és a kereszttetés) és tárgy (víz, olaj, bor, só, kenyér, barka, tűz, hamu, gyertya, kréta stb.) ebbe a kategóriába sorolható.<sup>2</sup> Céljuk a „kultusz”, a „démoni hatalmak távoltartása”, valamint a „hívek szellemi és testi jóléte” hármas rendszerében fogalmazható meg.<sup>3</sup> A hivatalos egyházi dogmatika szerint „a szentelmények az egyház által a szentségek mintájára alapított látható jelek, amelyek bizonyos, főleg természetfölötti hatásokat hoznak létre.”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Friedrich HEILER: *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. W. Kohlhammer, Stuttgart 1961. 34.

<sup>2</sup> Adolph FRANZ: *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. I–II. Herder, Freiburg im Breisgau 1909. I. 8–14; Dieter HARMENING: *Wörterbuch des Aberglaubens*. Philipp Reclam, Stuttgart 2009. 367.

<sup>3</sup> Franz vonatkozó definícióját lásd: FRANZ 1909 (ld. 2. jz.) I. 13–14.

<sup>4</sup> Az 1917-ben kiadott *Codex Iuris Canonici* (CIC) 1144. kánonját idézi MIHÁLYFI Ákos: *Az emberek megszentelése. Egyetemi előadások a lekipásztorkodástan köréből*. Második, javított kiadás. Szent István Társulat, Budapest 1926. 415. A CIC legújabb, átdolgozott változatának 1166. kánonja szerint: „A szentelmények szent jelek, melyekkel a szentségek bizonyos utánzásaként, főleg lelki hatásokat jeleznek és érnek el az egyház könyörgése folytán.” *Az egyházi törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*. Szerk. ERDŐ Péter. (Negyedik, javított és bővített kiadás.) Budapest 2001. 800–801. kánonok.

A szentelmények magyarországi kutatástörténete elsősorban a középkorra koncentráló liturgiátörténeti, illetve a legújabb kori néphitre és népi vallásosságra összpontosító néprajzi vizsgálatokkal kapcsolódik össze. A kora újkori évszázadok ilyen jellegű adatainak feltárása — európai szinten is — háttérbe szorult. A vallási néprajzi kutatásokban (nálunk elsősorban Bálint Sándor munkássága<sup>5</sup> révén) megjelent ugyan a törekvés a „népi gyakorlatban” fellelhető elemek korábbi történetének feltárására, a fölvetett kutatási szálak azonban jobbra elvarratlanok maradtak. A néprajzi kiindulópont ráadásul egy alapvetően retrospektív szemléletet eredményezett, amely a legújabb kori adatokból indult ki és időben visszafelé tapogatózott egyre korábbi korszakok történeti forrásai irányába. Az utóbbi évtizedben folytatott kutatásaim során egy ezzel ellentétes irányú történeti forrásfeltárást végeztem, amelynek fókuszpontját a kora újkori katolikus benedikciós és exorcista gyakorlat jelentette. A szentelmények történeti kutatása nem választható el az egyházi benedikciós gyakorlattól, hanem tulajdonképpen annak részét képezi. A *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon* címmel 2010-ben megjelent forráskiadványban<sup>6</sup> közöltem annak a több mint másfélszáz megáldó vagy megátkozó irányultságú ordónak a szövegét, amely a hazai kiadású, XVI–XVIII. századi szertartáskönyvekben és benedikciós gyűjteményekben elérhetőnek bizonyult. Ez a benedikciós „arszénál” arra mutatott rá, hogy azok a tendenciák, amelyek a katolikus egyházon belül a tridenti zsinat (1545–1563) után egyre hangsúlyosabban megjelenve a középkori, mágikus és babonás (*superstitiosus*) szertartáselemek kiszorítására, a liturgia „megtisztítására” irányultak, nem egy csapásra érvényesültek, és korántsem teljes körű eredményt hoztak.<sup>7</sup>

Különösen a szerzetesrendek mindennapi pasztorációjában kell számolnunk a középkorias gyakorlat továbbélésével, sőt új lendületével is.<sup>8</sup> Egyes vonatkozásokban tovább bővült az áldás/átok-kínálat, a hivatalos teológiai nézetek és figyelmeztetések ellenére nagyon gyakran automatizmussal terhelték meg e szentelmények használatát, úgy kezelve azokat, mint amelyek — a szentségi teológia fogalmával élve — *ex opere operato* (‘magától a cselekmény végzésétől’) hatnak. Ennek következtében különösen a szentelmények tárgyasult formái a hívek szemében egyfajta csodaszerként mutatkoztak meg: mágikus amuletteket helyettesítettek, gyógyszerként hatottak vagy védelmet biztosítottak a környezet ártó behatásaival szemben. Az utóbbiak között élen

<sup>5</sup> Elsősorban BÁLINT Sándor: *Népünk ünnepei. Az egyházi év néprajza*. Szent István Társulat, Budapest 1938. Uő: *Karácsony, húsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából*. Szent István Társulat, Budapest 1973. Uő: *Ünnepi kalendárium*. I–II. Szent István Társulat, Budapest 1977.

<sup>6</sup> BÁRTH Dániel: *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*. L'Harmattan, Budapest 2010. (Fontes Ethnologiae Hungaricae IX)

<sup>7</sup> A problematikához vö. Jean DELUMEAU: *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Presses Universitaires de France, Paris 1971. Keith THOMAS: *Religion and the Decline of Magic*. Routledge and Kegan Paul, London 1971. Robert W. SCRIBNER: *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*. The Hambledon Press, London—Ronceverte 1987.

<sup>8</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 54–75.

szerepeltek az antik és középkori demonológiai nézetek nyomán kialakított démoni megszállásképzetek (*circumpossessio, obsessio, possessio*), valamint az ördög földi segédei által véghezvitt rontásokkal (*maleficium*) kapcsolatos félelmek, melyek nem függetleníthetők a korszakban kialakult boszorkányhizsztéria hullámaintól.<sup>9</sup> Minthogy a nyugat-európai folyamatokhoz képest kimutatható megkésettség következtében Magyarországon a boszorkányüldözéseknek csak a felvilágosult abszolutizmus vetett véget az 1760-as években, nyilván nem véletlen, hogy az említett egyházi „fehér mágia” véglegesnek tűnő kiszorítása éppen az ún. „katolikus felvilágosodás” hatására ment végbe, amely ugyanekkortól kezdve éreztette egyre erőteljesebben a mentalitás- és szemléletformáló hatását.<sup>10</sup> A pseudo-mirakulózus jelenségekkel és a késő középkori demonológiával kapcsolatosan erősen szkeptikus, az észközpontúság talaján álló attitűd előbb az egyházi vezetés szintjén jelentkezett, majd a szemináriumok révén fokozatosan terjedt el az alsópapság körében is. A szerzetesrendek közül legtovább a ferencesek gyakorlata állt ellen a felvilágosodás törekvéseinek. Nem véletlen, hogy a hivatalos és a félhivatalos gyakorlatból is már régen kiszorult egyházi szentelmények, immár „népi szentelményekként”, leginkább a franciskánus barátok kisugárzásaiban éltek meg a XX. századi néprajzi gyűjtések korszakát.

## II.

E nagyszabású, és művelődéstörténeti értelemben nagy távlatú folyamatok vázlatos ismertetése után térjünk rá az étel- és italáldások témakörére! Elöljáróban ki kell emelnünk, hogy a szentelmények sajátos fajtájával van dolgunk, amennyiben ezeket — az összes többi típussal ellentétben — nem „külsőleg”, hanem „belsőleg” alkalmazták. Az Oltáriszentségen kívül kizárólag e szentelményeken keresztül juthatott be látható és érzékelhető módon a „szent” az emberi testbe. A kora újkori magyarországi forrásanyag, amely egyúttal a közép-európai gyakorlatot is reprezentálja, lehetővé teszi, hogy a nálunk is használt étel- és italáldásokat a fent vázolt folyamatba illesztve, három alapvető csoportba osztva vegyük számba. Az alábbiakban eszerint megkülönböztetem a hivatalos szertartásrendek mellett az ún. „félhivatalos” ordók csoportját, illetve külön kezelem a XVIII. században már egyre inkább „tiltott” rítusokká váló szertartások körét. A bemutatás csomópontjait az előadásom címében is szereplő „népi igények” megjelenése szerint alakítom ki, amelyek, a „keresleti” oldal kifejeződéseként — hipotézisem szerint — jelentős hatást gyakoroltak a kora újkori szentelmények egyházi „kínálatának” alakulására.

<sup>9</sup> Stuart CLARK: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford University Press, Oxford 1997.

<sup>10</sup> Bernard PLONGERON: „Recherches sur l’«Aufklärung» catholique en Europe occidentale (1770–1830)”, *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine* XVI (1969) 555–605. Leonard SWIDLER: *Aufklärung Catholicism 1780–1850. Liturgical and Other Reforms in the Catholic Aufklärung*. Scholars Press, Missoula (Montana) 1978.

## 1. Hivatalos szertartáskönyvek

Az egyházmegyéek főpásztorai által kiadott hivatalos szertartáskönyvek, különösen a szempontunkból leginkább meghatározó rituálék benedikciós választéka terén egy jól körvonalazható egységesülési és rögzülési folyamat játszódott le a XVI–XVII. századi Európában.<sup>11</sup> Ennek legfontosabb határköveként a *Rituale Romanum* 1614. évi kiadását szokás tekinteni, amely irányadó mintává vált a katolikus világban. Témánk szempontjából is fontos körülmény, hogy ez nem jelentett olyasféle kizárólagosságot, mint más liturgikus könyvek esetében: az egyházmegyéek szertartáskönyveit a rómaihoz igazították ugyan, de a püspökök élhettek a helyi szokások megtartásának lehetőségével. A rituálék ennél fogva kisebb-nagyobb eltéréseket rejtenek magukban, többek között a benedikciós fejezetek terén is.

A Pázmány Péter által kiadott *Rituale Strigoniense* (1625) például hat olyan áldást tartalmaz, amely az évtizeddel korábbi római szerkönyvben nem kapott helyet. Közülük három egyértelműen élelmiszerral kapcsolatos. A Szent János evangélista ünnepén (dec. 27.) történő boráldáshoz<sup>12</sup> nyilvánvalóan a késő középkori hazai esztergomi rítus kínált szövegmintát.<sup>13</sup> Pázmány szintén a hazai liturgikus hagyomány megtartását tartotta fontosnak az új szőlő megáldása kapcsán is, amelyre Urunk Színéváltozása (aug. 6., *Transfiguratio Domini*) ünnepén került sor.<sup>14</sup> A harmadik áldás szintén gyümölcsre, konkrétan almára vonatkozik.

A Szent Balázs-napi (febr. 3.) almaáldás eddigi összehasonlító kutatásaim szerint unikális magyarországi rítust jelent.<sup>15</sup> Almát többfelé szenteltek Európában a középkorban is, de más szentek napján, és nem ilyen szöveggel. A mintaadó ezen a téren is Telegdi Miklós XVI. század végi *Agendarius*-a volt Pázmánynak, ahol már az ordó címében elárulják a szentelmény funkcióját: *Benedictio pomorum in festo Sancti Blasii episcopi et martyris, contra dolorem gutturis*.<sup>16</sup> Tehát az ilyenkor megáldott alma éppen azt a szerepet töltötte be, mint a XVI. századtól mind a mai napig népszerű Balázs-napi gyertya: a torok betegségétől óvta meg a híveket. A szertartás orációi a szentelmény apotropaikus jellegét erősítik meg. A rituálisan elfogyasztott alma közvetlenül

<sup>11</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 23–42.

<sup>12</sup> STR 1625 = *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et auctoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archi-Episcopi Strigoniensis. Nunc recenter editum.* In Aula Archiepiscopali, Posonii 180–184.

<sup>13</sup> Elsősorban Telegdi szertartáskönyve (= TA 1596): *Agendarius liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis Sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam Ecclesiasticis functionibus parochi et alii curati, in Dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur. Complacentia et expensis Reverendissimi D. D. Joannis Kuttassi Episcopi Jauriensis, ac per Hungariam Cancellarii, Eliminatione vero et relectione Lucae Peechi Fiscalis Ecclesiae Strigoniensis.* Secundario impressus. Tirnaviae 1596. 167–171.

<sup>14</sup> STR 1625 (ld. 12. jz.) 186–187. Ebben az esetben Pázmány annak ellenére tartotta meg a hazai liturgikus hagyományt, hogy az esztergomi rituále a római minta nyomán egy másik, középkori eredetű ordót már tartalmazott, amely a gyümölcsök és szőlők közös megáldására irányult: STR 1625, 173.

<sup>15</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 271–272.

<sup>16</sup> TA 1596 (ld. 13. jz.) 174–175.

érintkezett a megóvándó szervvel. A három említett benedikció kapcsán joggal feltételezhetjük nemcsak a hazai liturgikus hagyomány, hanem a hívek igényeinek megtartó erejét is. Ami későbbi sorsukat illeti, a bor és a szőlőáldás kontinuitásában nem érte meg a XIX–XX. századot. Bálint Sándor kesergő hangon fogalmazta meg, hogy a korábban nyilván népszerű szentelményeket „a jozefinizmus közönye, rideg józansága száműzte a szertartások köréből”.<sup>17</sup> Egyedül a Balázs-napi almaáldás emléke maradt fenn nyomokban a XX. századig. A szórványosan adatolt és „népies szentelményként” aposztrofált Balázs-almát a hívek parázsra vetették, és füstjét a torokfájással belelegeztették. Máshol medicinális célzattal, torokfájás esetén el is fogyasztották. „Nem csak a család tagjainak, de a jószágnak is jut belőle” — jegyezte fel a gyűjtő.<sup>18</sup> Úgy tűnik, hogy elvéve még ekkor is akadt egy-egy pap, aki kiszolgált a helyi szokásokat és igényeket. Az áldás szövegéért nem kellett messzire mennie, hiszen az a XX. század közepéig benne maradt a hazai szertartáskönyvekben.

Hivatalos rituáléink egyéb emberi fogyasztásra alkalmas szentelmények megáldását is magukba foglalták, ezek egy részét azonban nem vagy csak ritkán ajánlották konkrétan megevésre vagy megivásra: a szenteltvíz esetében csak egy oráció utalásából következtethetünk a belsőleg történő hasznosításra,<sup>19</sup> a szentelt olaj megivását ki-mondottan tiltották, a szentelt só pedig inkább csak a középkorban (akkor viszont bőségesen) adatolható gyógyító és gonosztávoltartó medicinaként. A későbbi hivatalos gyakorlatban már jobbára csak a vízszentelés és a keresztelés alapvető eszközeként jelent meg.<sup>20</sup> Gazdag középkori egyházi hagyománya van a kenyéráldásnak<sup>21</sup> is, amely leginkább a nem áldozó híveknek vasár- és ünnepnapokon szétoztott *eulógia* szokásával hozható összefüggésbe. Ennek szerepét a késő középkorban az új kenyér megáldása és a szentek tiszteletére történő kenyérszentelések vették fokozatosan át. A *Rituale Strigoniense* a római minta nyomán közölt két rövid kenyéráldás-szöveget, melyek célját a testi-lelki egészség megőrzésében, a betegségek távoltartásában és mindenféle ellenséges csalárdságtól való megóvásban jelölte meg.<sup>22</sup>

A kenyér megáldása eredendően a húsvéti ételek<sup>23</sup> között kapott helyet. A legfontosabb húsvéti ételszentelmények (bárány, sonka, tojás, sajt, vaj, kalács, gyümölcsök és egyéb élelmiszerek) megáldásának formulái a középkortól kezdve nyomon követhetők a hazai liturgikus könyvekben.<sup>24</sup> A megszentelt élelmiszerek népnyelvben átörökölt elnevezései (kókonya, páska) szintén középkori eredetűek. Az ételáldásokra vonatkozóan a XVI. századtól részletesebb adatokkal is rendelkezünk. A Sándorkódex viszonylag hosszú leírást tartalmaz a „kókonnya” szimbolikájával kapcsolatban.

<sup>17</sup> BÁLINT 1977 (ld. 5. jz.) II. 162.

<sup>18</sup> BÁLINT 1977 (ld. 5. jz.) I. 201.

<sup>19</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz.) 136–149.

<sup>20</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz.) 236–238.

<sup>21</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz.) 239–244.

<sup>22</sup> STR 1625 (ld. 12. jz.) 178.

<sup>23</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz.) 252–254; FRANZ 1909 (ld. 2. jz.) I. 575–603.

<sup>24</sup> ZALÁN Menyhért: „A Pray-kódex benedictói”, *Magyar Könyvszemle* XXXIV (1927) 44–66 (54–55).

Az utóbbi elnevezés egyébként vélhetően vallon eredetű.<sup>25</sup> A húsvéti szentelmények katolikus használatát több protestáns prédikátor (Szkhárosi Horvát András, Bornemisza Péter) erélyes hangnemben kárhoztatta, ennek dacára sok protestáns helyen — különösen evangélikus vidéken — hosszabb ideig szokásban maradtak. A XVI. század végén több észak-magyarországi lutheránus egyházi rendelet utasította a lelkészeket e gyakorlat megszüntetésére. Ezekben még a túrós lepény megáldásának egyébként középkori eredetű szokását is említik. (Megjegyzem, a pászka elnevezésű tojásos túróslepény mint húsvéti étel a moldvai csángók körében is feltűnik.) Katolikus vidékeken a húsvéti ételszentelés a legújabb korig fontos maradt, amiként azt a szentelmények széleskörű mágikus felhasználására utaló adataink bizonyítják. Ugyanakkor az egyházi áldás bizonyos élelmiszerek esetében a hozzájuk fűződő mágikus-misztikus elképzelések megerősítéséhez is hozzájárult.<sup>26</sup>

A húsvéti ételáldásnak a kora újkorban nincs „félhivatalos” változata. Az ilyenkor megszentelt ételek valamivel gazdagabb középkori palettáját Pázmány a római minta nyomdokain haladva erősen redukálta (*agnus paschalis*, tojás, kenyér, új gyümölcs). Cserébe viszont beillesztett több olyan általános áldást (*benedictio ad quodcumque comestibile*, *benedictio communis ad omnia*), amely szabadon alkalmazható volt az élelmiszerek szélesebb körére.<sup>27</sup> Mintha az egyház így hunyt volna szemet azon tény fölött, hogy a gondosan letakart és a padok mellett sorban elrendezett kosarakban bármi elrejtőzhetett, amit a hívek meg akartak áldatni. A XX. századi néprajzi adatok szerint az asszonyok tényleg változatos élelmiszerkészletet vonultattak föl a reprezentatív, presztízstárgyat jelentő, gazdagon hímzett terítők alatt. A fentiekén kívül országszerte általános volt többek közt a torma, a só, a kolbász és a fokhagyma megáldása is. Az is sokféle szokás volt, hogy a kosárral, amilyen gyorsan csak lehetett, szaladtak haza a mise után. Ilyenkor elmaradt a máskor szokott beszélgetés. A futóverseny nyertesének családja abban az évben az aratásban, a kapálásban vagy egyéb munkafolyamatban is első helyre számíthatott. A „szentített” ételeket rituális körülmények közt, különös figyelemmel fogyasztották el. Védelmi okokból sokfelé a kútba is tettek belőlük egy kisebb darabot, hogy ne romoljon meg a vize. Máshol háromszor megkerülték vele a házat, hogy a férgek és kártevők távol maradjanak.<sup>28</sup>

## 2. „Félhivatalos” szerkönyvek

A hivatalos rituálék mellett a kora újkorban több hazai kiadású vagy kéziratos „félhivatalos” benedikciós könyv is forgalomban volt főként a szerzetesrendek pasztorációs gyakorlatában.<sup>29</sup> E gyűjtemények időnként megkapták a felsőbb egyházi jóváhagyást, máskor csak azt állították címlapjukon, hogy megkapták. Tartalmuk nagyjából

<sup>25</sup> BÁLINT 1973 (ld. 5. jz) 293.

<sup>26</sup> Összefoglalóan: BÁLINT 1977 (ld. 5. jz) 291–309.

<sup>27</sup> STR 1625 (ld. 12. jz.) 179–180.

<sup>28</sup> BÁLINT 1977 (ld. 5. jz) 291–309.

<sup>29</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 54–75.



megegyezik a korszak európai benedikciós és exorcista kézikönyveinek kínálatával, leggyakrabban azok kompilált kivonataként értelmezhetők.<sup>30</sup> Ez az alternatív kínálat számos olyan étel- és italáldást foglal magába, melyek esetében a népi igények kiszolgálása határozottan tetten érhető. Az ordók többsége ugyanis medicínális irányultságú, a kezelt problémák között pedig nagy számban szerepelnek közvetett (rontás általi) vagy közvetlen (környékezés, megszállottság) démoni behatás eredményeként létrejött megbetegedések. Nem meglepő, hogy a jezsuita ihletésű *Fasciculus triplex* (1739) például Szent Ignác és Xavéri Szent Ferenc vizét ajánlja, akár belsőleges használatra is.<sup>31</sup> A XVII. századi hódoltsági és erdélyi missziós beszámolók sokasága szól arról, hogy a Jézus társasági atyák látványos sikereket értek el e különleges szenteltvizek (meg a pápa által fehérvasárnapon szentelt *Agnus Dei* viaszmedálok<sup>32</sup>) segítségével.<sup>33</sup> Ugyancsak e kötetben szerepel a nagycsütörtöki kenyéráldás alternatív, az ördögi behatásokat kivédő szertartása, amely a kenyér exorcizálásának mozzanatát is magába foglalta, valamint itt foglalkoznak egy rövid fejezetben az étkezés előtti és utáni asztali áldás kérdéskörével, amelyre sajnos a vártnál kevesebb formulát idéznek.<sup>34</sup>

Különösen sok medicínális benedikciót tartalmaz a XVII. század végi pannonhalmi *Sacra arca benedictionum* című kéziratos gyűjtemény.<sup>35</sup> A bencés liturgikus hagyomány kora újkori reprezentációját jelentő szertartáskönyv ordói leginkább a rontás által okozott bajokra kínáltak gyógyírt. A többféle vízáldási formula egyike a némaságot okozó rontás elhárítására irányul. Démonűző hatású volt a megáldott ruta és zsálya kiszáritott és porrá tört változata, amelyet nem volt szabad kézzel érinteni, hanem egy késheggyel kellett belőle három adagot pohárba tenni, bort vagy vizet hozzáönteni, és késsel jól összekeverni. Az erőtlenebbek a port meleg, nem túlságosan sós marhahúslevesben is magukhoz vehették. A gyógyító célzatú, már-már szabályosan receptszerű bencés benedikciók másik csoportja a betegségek (irracionális) okát nem, csak a típusát nevezte meg. Különböző megáldott gyógynövényekből, állati eredetű anyagokból létrehozott porokat adattak be a változatos betegségekben (vérfolyás, frász, láz, kórság, húgykő) szenvedőknek vízben, borban, meleg tejben, forralt borban, levesben és így tovább.

<sup>30</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 37–42.

<sup>31</sup> FT 1739 = *Fasciculus triplex exorcismorum et benedictionum in Romano-Catholica Ecclesia usitatorum, ex variis authoribus approbatis collectus, et historiis ac exemplis subinde illustratus, cum adnexo tractatu de indulgentiis et jubileo, ac resolutionibus moralibus, in gratiam curatorum ecclesiae, ac priorum fidelium utilitatem luci publicae datus*. Typis Academicis, Tyrnaviae 1739. 106–109.

<sup>32</sup> FRANZ 1909 (ld. 2. jz.) I. 553–575.

<sup>33</sup> BÁRTH Dániel: „Papok és démonok viadala: exorcizmus a kora újkori Magyarországon”, in PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásetnológiai fogalmak tudományos megközelítésben*. Balassi Kiadó, Budapest. 59–68.

<sup>34</sup> FT 1739 (ld. 31. jz) 137–140.

<sup>35</sup> BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 56–61. Részletes tartalmi ismertetését lásd BÁRTH Dániel: „Sacra Arca Benedictionum (1697). Benedekrendi benedikciók a 17–18. századi Magyarországon”, in ILLÉS Pál Attila és JUHÁSZ-LACZIK Albin OSB (szerk.): *Örökség és küldetés. Bencések Magyarországon*. 257–276. METEM, Budapest 2012.

### 3. Tiltott rítusok

Többek között ez a bencés gyűjtemény is tartalmaz olyan szertartásrendeket, amelyek a XVIII. században már a „tiltott” kategóriába sorolódtak. Az ordók egy része ugyanis olyan európai gyűjteményekből származik, amelyek időközben a Vatikán Indexére kerültek. Boráldás a megrontottak és a megmérgezettek gyógyítására; olajáldás ördögűzési célból, itatásra (egy kis szentelt rutával és zsályával összekeverve adták a betegnek); benedekfű megáldása, amit olajjal és kámforral keverve itattak meg a megszállottakkal, nyilván hányást vagy hasmenést előidézendő... Ilyen és hasonló műveletek képezik részét azoknak a rendkívül erőteljes exorcizmusokat tartalmazó, irgalmatlan hosszú szertartásoknak, amelyek például az „Igen hatásos és csodás hatású ördögűzés minden csinálmány, rontás, varázslás, kötés és ördögi gaztett kihajtására” vagy az „Ördögűzés a rontás által okozott házassági tehetetlenség elhárítására” címet viselik.<sup>36</sup> Az utóbbiak egyébként Girolamo Menghi népszerű kézikönyveiből (*Flagellum daemonum*, *Fustis daemonum*) származnak, amelyek (bár már a tiltott könyvek listáján szerepeltek) nálunk a XVIII. században még többfelé használatban maradtak.<sup>37</sup> Ezt bizonyítja, hogy az egymástól térben és időben távol lejátszódó, általában korábbi tanulmányokban<sup>38</sup> vizsgált két korabeli ördögűzési botrány főszereplői egyaránt ezekkel az exorcista manuálokkal dolgoztak és ennek megfelelően alkalmazták a szentelt ételek változatos kínálatát a hosszadalmas eljárások során. A zombori ferences, Szmendrovich Rókus előszeretettel itatott szenteltvizet, megáldott olajjal keverve, etetett szentelt kenyeret a megszállottakkal. A székelyföldi, közelebbről csík-szentgyörgyi ördögűzési skandalum főszereplője, Ferenczi György plébános egy állítólagos megszállott asszony kezelésére vetett be szentelt ételeket (kenyeret, mézes pogácsát) és italokat (vizet, olajat, bort, „méhsert” és „mézes vizet”).

Leginkább e most nem részletezhető hajdani történetekben válik érzékelhetővé egy látványos ellentét: míg a szent dolgok (ételek, italok) esetében a testbe való *bevitel* mozzanata hangsúlyos, addig a negatív erők, démonok, rontástárgyak kapcsán a testből történő *távozás* ténye válik kézzelfogható (pl. fekete légy, dongó, kígyó, stb. alakban vagy excrementumban). Ez a körülmény bizonyos bináris oppozíciók, pozitív–negatív ellentétpárok (táplálék–ürülék, tisztaság–tisztátalanság, stb.) meglétére utal a korabeli egyházi gondolkodás alsó rétegeiben, amelyek keretében a szentelmények, azon belül is a testbe konkrétan bevihető megáldott ételek és italok, a démoni erők okozta testi bajok igen hatékony ellenfeleiként tűnnek fel.

<sup>36</sup> BÁRTH 2012 (ld. 35. jz).

<sup>37</sup> Vö. BÁRTH 2010 (ld. 6. jz) 80.

<sup>38</sup> BÁRTH Dániel: „Ördögűző Rókus testvér. Képek egy XVIII. századi zombori ferences életéből”, in ÖZE Sándor és MEDGYESY-SCHMIKLI Norbert (szerk.): *A ferences lelkiiség hatása az újkori Közép-Európa történetére és kultúrájára*. PPKE BTK—METEM, Piliscsaba—Budapest 2005. 271–287. Uő: *Exorcizmus és erotika. Egy XVIII. századi székelyföldi ördögűzés szokatlan körülményei*. BKMÖ Múzeumi Szervezete, Kecskemét 2008. (Libelli Transsilvanici 3)

Ez a végső soron mágikus szemlélet voltaképpen nem is áll olyan távol a húsvéti szentelt étel darabjait a kútba hajító vagy a szentelt söt állatainak takarmányába keverő falusi ember világgképétől.

A kulturális rétegek közötti kapcsolódások és kölcsönhatások részletes elemzése a jövőben olyan szentelmény-biográfiák keretében képzelhető el, melyek a liturgiátörténet, a történeti néprajz és a mentalitástörténet módszerének komplex alkalmazásával közelítik meg e rendkívül sokrétű és tanulságos problematikát. Ezek keretében, reményeim szerint, könnyebben feltárhatók lesznek az átadás/átvétel irányai és a szentelmények háttérében álló igények és szándékok mélyrétegei. Annyi máris sejthető, hogy az „elit” és a „népi” kultúra dichotomikus modellje e témakörben korántsem jelent elégséges elméleti alapot a folyamatok árnyalt megközelítésére. Az utóbbiak tisztázásának érdekében a korábbinál jóval nagyobb figyelmet kell összpontosítani a közvetítő rétegek különféle csoportjainak szentelményekkel kapcsolatos attitűdjére és mentalitására.

A jelen dolgozat, illetve a mögötte álló forrásfeltáró munka még csak a kérdésfelvetésre és a kiindulópontok tisztázására szorítkozott. Remélhetőleg ebben a tekintetben elérte kitűzött célját.



## Étkezési tilalmak az indiai vallási hagyományokban



# A tantrikus étlap: Manu menüje helyett

Kiss Csaba

Miként az orthodox hindu tradíciókban, a középkori India hindu tantrájában is nagy jelentőségük van a rituális étkezési szokásoknak. Itt is érvényes az a reklámízü szlogen, miszerint „az vagy, amit megeszel”.<sup>1</sup> Avagy: „Ha mást eszel, mint amit eddig ettél, más leszel.” A következőkben az egyik legrégebbi ránk maradt Śiva (ejtsd: siva) istenhez kötődő, úgynevezett *śaiva* (saiva) tantra-szöveg étkezéssel kapcsolatos előírásait mutatom be röviden, itt-ott kontrasztba állítva az orthodox hinduizmus előírásaival, főként a Manu törvénykönyvében foglalt szabályokkal. A tantra-szöveg, melyre támaszkodom, a *Brahmayāmala* (brahmajámala).<sup>2</sup> Ez a szöveg körülbelül a Krisztus utáni VII. században keletkezhetett. A *śaiva* tantra két fő irányzata közül, azaz a szelídebb, orthodoxabb *Śaiva-siddhānta* (saivasiddhānta) és a radikálisabb, szélsőségesebb *Bhairava-tantra* (bhairavat Tantra) csoport közül az utóbbihoz tartozik, tehát joggal várhatunk a felkínált étlapon izgalmas menüpontokat: Manu „újrátöltve” és kicsavarva, újraértelmezve, a feje tetejére állítva. Célom, hogy miközben a *Brahmayāmala* legrégebbi, egy XI. századi nepáli kéziratban található, nagyrészt kiadatlan szövegének furcsaságait bemutatom, általános következtetéseket is levonjak. Tudniillik: mi a funkciója a tantrikus étlapnak? Milyen teológia áll mögötte? Undorító-e a tantra? A megváltást segíti-e a tantrikus menü?

A *Brahmayāmala* egyik legfontosabb és leghosszabb fejezete (45. fej.) a tantrikus gyakorló (*sādhaka*, ejtsd: szádhaka) különböző típusainak osztályozásával foglalkozik. A beavatott *sādhakā*-nak, tantrikus karrierjének első szakaszában, általános vezeklésen (*vrata*) kell átesnie azért, hogy a második szakaszban két, illetve három út között választva, magasabb szinten élhesse majd rítusoktól hemzsegő mindennapjait. Természetesen a két szakaszhoz különböző étlap jár.

Az említett bevezető, általános vezeklés, az ún. *vidyāvrata* (vidjávrat) voltaképpen a *Brahmayāmala* étlapjának előétele, nem tér el jelentősen az orthodox hinduk által követett, Manu és mások által előírt szabályoktól. Azonban egyedül kell étkezni, rejtőzve a be nem avatott kívülállók (*paśu*, pasu) elől, lehetőleg az istennők, azaz itt a *yoginī*-k (jóginí; veszélyes, erotikus, boszorkányszerű istennők) elől. Ez valószínű-

<sup>1</sup> Ld. VOIGT Vilmos: „Der Mensch ist, was er ißt”, e kötet 115skk. oldalán.

<sup>2</sup> *Brahmayāmalatantra*. NGMPP mikrofilm A 42/6; NAK 3-370. pálmalevél, 358 folio. Datálva: Nepal samvat 172. = Kr. u. 1052. Részletekért ld. Shaman HATLEY: *The Brahmayāmalatantra and Early Śaiva Cult of Yoginīs*. PhD-disszertáció, University of Pennsylvania 2007. Lásd még: KISS Csaba: *The Ascetic Observances and Sexual Rituals of the Tantric Practitioner. A Critical Edition, Annotated Translation and Analysis of Chapters 3, 21 and 45 of the Brahmayāmalatantra*. The Franco-German Early Tantra Series (Pondicherry/Hamburg). Kiadás előtt, 2013.

leg azt jelenti, hogy a *sādhaka* egy elhagyatott helyen, a kultusz szent geometrikus ábráját, *maṇḍalā*-ját (mandala) a földre felrajzolva, az istennőket a *maṇḍalā*-ba vizualizálva (*dhyātvā*, dhjātvá) fogyasztja el ételét, általában csak napnyugtakor. A déli égtáj felé kell néznie. Miért? Mert ez a legveszélyesebb, legdémonikusabb irány, avagy praktikusan: mivel a nagyméretű *maṇḍala* észak felől nyitott, és a *maṇḍalā*-ban trónoló istenségek észak felől szemlélendők. Az ételt pálmalevélre vagy banánlevélre kell helyezni. Ez általános és gyakorlatias szokás Indiában. De mit is ehet a *sādhaka* karrierjének első, általános szakaszában? Gabonát, de bizonyos típusú rizst nem, s kerülnie kell a szezámagot. Továbbá fogyaszthat majdnem mindenfajta tejterméket és gyümölcsöt is. Ahogy hüvelyeseket is, gumós növényeket, egyéb zöldségeket, fák terméseit, nem beszélve a virágokról. Természetesen mindezeket Śívának/Bhairvának tett temérdek ételfelajánlás és mantra-recitáció közepette teszi. Mert az istent is táplálnia kell.

De mi a meglepő az előbb felsorolt ételekben? A *Brahmayāmala* leginkább arról híres, hogy véres, erotikus, meghökkentő, megbotránkoztató, „nem-orthodox” praktikákat tanít. Viszont mi lehet kevésbé „nem-orthodox” egy hindunak, mint a zöldség, a gyümölcs és a tej? Semmi. Láthatjuk, hogy a kép kissé összetettebb. Mellesleg az előkészítő vallási szakasz közben végzendő vezeklés/gyakorlatozás (*vrata*) nem ennyire orthodox. Az előírások közé tartozik a természetesen tisztátalannak számító csontékszerek (*pañcamudrā*, panycsamudrá) viselése, meztelenül, kisgyerekként való játszadozás (*bālakavṛata*, bálakavṛata), a magunkat örültnek tettetés (*unmattakavṛata*), félelmetes, haragvó Bhairavaként való megjelenés a nyilvánosság előtt, stb. Ez valójában felkészülés a második szakaszra, a radikális tantrára, miközben az étlap még szigorúan orthodox. (Kivéve azt a választási lehetőséget, hogy a jelölt kizárólag döghúson éljen hónapokig, de ezt most az egyszerűség kedvéért felejtjük el.) Az étkezési szabályok láthatóan merevebbek, mint a viselkedési szabályok. A *sādhakā*-nak még nincs felhatalmazása (*adhikāra*, adhikára) igazi radikalizmusra: a nem-orthodox menüre és mellesleg a szexuális rítusokra. A felhatalmazást a tantrikus étekre és a szexuális rítusokra az istenség, Śíva/Bhairava adja meg a gurun és a *yoginī*-kon keresztül. Evés és szex: mindkettő *bhoga* (bhóga), élvezet, amit vallási és mágikus célokra használ fel a tantrikus gyakorló.

A *sādhaka* karrierjének második szakasza (mondjuk: a *Brahmayāmala* főfogása) hoz végre némi színt az étlapra. Akkor léphet át a gyakorló ebbe a szakaszba, ha sokhónapnyi vezeklése rábírja a *yoginī*-kat, hogy egy vízióban megjelenjenek előtte: az égből alászállva, dicsérő mondatok kíséretében, engedélyt adva a továbblépésre. Két alapvető út áll a *sādhaka* előtt, két radikális véglet: vagy teljesen feladja az orthodox szabályokat, beleértve az orthodox étkezési szabályokat is, ekkor a *tālaka* (tálaka) elnevezést kapja, vagy „ultraorthodox” módon még szigorúbb puritanizmust, vegetarianizmust követ, ekkor *carubhojin-nak* (csarubhódzsín, „csaru-evő”) hívjuk. Tehát két véglet között választhatunk. Bizonyos értelemben nem is más a tantra, mint a határok feszegetése.



Mi tehát a napi ajánlat a radikálisan nem-orthodox *tālaka*-nak? Leginkább hús hússal. Akár emberhús is, pl. hamvasztóhelyről elcsenve. Aztán kecske, ló, kutya, nyúl, páva, bagoly, kakukk, termes, vadmacska, galamb, veréb, papagáj. Ezek egy kisebb része Manu szerint megengedett étel a felső három kaszt tagjainak, rituális kontextusban; egy részük korlátozottan megengedett; nagy részük egyértelműen tiltott (ld. pl. Manu 5,11-től). A *Brahmayāmala* *tālaka*-inak szinte bármilyen hús ehető. A *tālaka* nem is ehet semmit, ha hiányzik a hús a menüből. Külön fogadalmat is tehet (*nijama*, *nijama*), hogy csak húst eszik és ajánl fel az istenségnek. A húsevéshez a guru engedélye is szükséges, ő felügyeli a *sādhaka* minden lépését. Ő adhat engedélyt az alkoholfogyasztásra is, ami Manu szerint (5,56) nem bűn, de ajánlott elhagyni:

*na māṃsabhakṣaṇe doṣo na madye na ca maithune |  
pravṛttir eṣā bhūtānāṃ nivṛttis tu mahāphalā ||*

Nincs bűn a húsevésben, az alkoholban vagy a szexben.

Így élnek az emberek. De az ezekről való lemondás nagyon gyümölcsöző.

Ezzel szemben a *Brahmayāmala* 24. fejezete hosszú szakaszokat szán az alkoholfajták felsorolására és elkészítésük leírására. Az alkoholt pl. koponyacsészében, a szexuális rítus kellős közepén ajánlhatja fel a *sādhaka* Bhairavának.

A *tālaka* felhatalmazást kap tehát szexuális rítusokra is, akár több nővel is egyszerre. Mit egyen előtte, utána avagy közben? Mint látjuk, a rítus közben számtalan felajánlást kell tennie az isteneknek. Ezek leginkább alkoholt és húst tartalmaznak. És az aktus után még valamit fogyaszt a *sādhaka*, a szexuális partnerrel avagy partnerekkel együtt: a résztvevők szexuális testnedveit, mágikus *dravyá*-it (dravja): ondót és menstruációs vért. Ezeket alkoholba keverve kell fogyasztani, és a *Brahmayāmala* szövege ellentmondást nem tűrve jelenti ki: ettől minden résztvevő boldog lesz (*prāśayitvā tu tau hr̥ṣṭau*).

De mit ajánl a másik radikális út, a *carubhojin* (azaz „csaru-evő”) étlapja? Húst egyáltalán nem. Főleg tejet. Alkoholt érintenie sem szabad, felajánlásban sem használhatja. Semmiféle nem-orthodox praktikában nem vehet részt (*viparītāni karmāṇi na kadācit samācāret* 45,445). Szexről szó sem lehet. Esténként ún. *caru*-t, tejes rizspudingot kell főznie; ebben ki is merül a *carubhojin* kulináris mozgástere. A maga módján ez is radikális választás: radikális orthodoxia. Manu — a legszélsőségesebb túlzásba fordítva.

Hogyan értelmezhető mindez? A *śaiva* tantra tökéletesen érti a rituális tisztaság és tisztátalanság orthodox kettősségét. Fő célja éppen e kettősség meghaladása. A probléma az, hogy ha az egyik irányba, pl. a tisztátalanság felé radikalizálunk egy tradíciót, az is csak egy irány marad a kettősségben. A *Bhairava-tantrá*-k nem elégszenek meg a tisztátalansággal, a társadalmi szokások felrúgásával, a sokkolással. Egyszerre próbálnak két végletet megélni: a rituális tisztátalanságot is túlzásba viszik, s megengedve rituálisan tiszta anyagok használatát, sokszor ezeket teszik kizárólagossá, körüket a lehetséges minimumra szűkítve le, esetünkben a rituálisan lehető legtisztább „tej + rizs” kombinációra. De meg lehet-e élni a két végletet egyszerre, egy rítuson belül? Fogas

kérdés. Szövegünk két utat ír le, melyek soha nem keresztezik egymást. Magasabb rendű-e a *tālaka* tisztátalansága a *Bhairava-tantra* szemében, mint a *carubhojin* ultra-orthodoxiája? Bár a *tālaka* a szöveg favoritja, egyértelmű a két követendő minta egyenrangúsága. A rizspuding-evő *carubhojin* a szöveg szerint bizonyosan eléri a létkörforgásból való megszabadulást (*mokṣa*, *mukti*; móksa, mukti). A tisztátalanságáról híres *Brahmayāmala* zöld utat ad a minden tisztátalanságot nélkülöző, „hipertiszta” praktikáknak is. A *carubhojin*-nal szemben a radikális *tālaka* esetében kevés szó esik a megszabadulásról, a *mokṣá*-ról. Úgy tűnik, nem is ez a *tālaka* fő célja. A *tālaka* elsősorban mágikus képességekre (*siddhi*, *sziddhi*) tör. Tehát a *śaiva*-tantra sem feltétlenül lép túl azon a képzetten, hogy a létkörforgásból való megszabaduláshoz rituális/spirituális tisztaság szükséges. Valójában a *bhairava*-tantrák gondolati magja az *advaitācāra* (advaitácsára), „a kettősségeket figyelmen kívül hagyó rituális praxis”. Azaz: teljesen mindegy, hogy melyik utat választja a *sādhaka*, mindkettő sikeres lehet a maga módján. Sőt, gyakran hangoztatott előírás, hogy a fontolgotást kerülni kell. Tilos mérlegelni (*vicared aviśaṅkitah*). A *Bhairava-tantra*-k szerint a kettősségek (jó-rossz, tisztátisztátalan) feladása vezet el ahhoz a felismeréshez, hogy az emberi lélek azonos az istenséggel: nincs kettősség ember és isten között sem.

Természetesen a helyzet bonyolultabb. A *Brahmayāmala* a *tālaká*-t, a tisztátalanság-szakértőt nevezi tisztának (*śuddhasādhaka*, *suddhasādhaka*), s ennek fényében az ultra-orthodox, ultratiszta *carubhojin*-t tisztátalannak (*asuddhasādhaka*, *asuddhasādhaka*). Miért teszi ezt? Talán ezzel a „csavarral”, paradoxonnal próbálja érzékeltetni, hogy a tantra kultuszába beavatottak túlléptek a hagyományos értelemben vett, orthodox tisztasági és tisztátalansági szabályokon. Túl is léptek rajtuk, fejtetőre is állították, ugyanakkor részben meg is őrizték őket. Nem beszélve arról, hogy egy harmadik típust is említ a szöveg: a kevert gyakorlót (*miśrakasādhaka*, *misrakasādhaka*), aki tiszta is, meg nem is (*śuddhāsuddha*, *suddhāsuddha*). Talán ő a tantrikus tisztasági verseny győztese? Ő az, aki túllépett tisztán és tisztátalanon? „Túl jön és rosszon?” Természetesen nem. Az övé a legkevésbé perspektivikus karrier: vegetáriánus menü él, szüzességben, de a *tālaka* transzgresszív rítusait utánozza, míg engedély nem kap a gurutól arra, hogy női partner után nézzon. Kezdő *tālaka*. Önmagában zsákutca. (Zárójelben jegyzem meg, hogy a szüzies *carubhojin* is kaphat engedélyt a *tālaka* szexuális rítusainak imitálására, ez esetben egy kis, fűszálakból készített babával...) Látjuk: a *Brahmayāmala* minden hétköznapi kategóriánkat a feje tetejére állítja.

De miért is van szüksége a *tālaká*-nak tisztátalan anyagokra a mágikus képességek eléréséhez? A tisztátalanság: hatalom. Veszélyes hatalom, de ha sikerül megszélíditeni, a tisztátalan anyag veszélyes energiája átmegy a gyakorlóba. Ennek a témának köztudománymertten nagy szakirodalma van. A. Sanderson<sup>3</sup> 1985-ös, a kasmíri bráhma-  
nák rituá-

<sup>3</sup> Alexis SANDERSON: „Purity and power among the Brahmans of Kashmir”, in M. CARRITHERS — S. COLLINS — S. LUKES (szerk.): *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, Cambridge University Press 1985. 190–216. 192: „We see that the forces of self-representation in the Kashmirian community of this period, manifest in the poles of this dual-

lis és szociális tisztasághoz, valamint a vallási hatalomhoz/mágikus erőkhöz való viszonyáról szóló cikkében úgy fogalmaz, hogy a rituális tisztaság a *veda*-követő (véda) orthodoxia alapjellemzője, míg a tantra tisztátalansága maga a vallási hatalom, erő. A rituálisan, de néha higiéniai szempontból is tisztátalan anyagok/ételek extatikus használata, valamint a rituálisan tisztátalan, pl. alacsony kasztba tartozó partnerekkel való szexuális közösség nyitja meg a tantrikus gyakorló tudatát a Védánál magasabb rendű vallási tudás befogadására. A tisztátalan *yoginī*-kat reprezentáló alacsony származású nőkkel való erotikus találka hatalmat ruház a *sādhaká*-ra. (Egyébként a *śaiva* teológia szerint a tantrikus beavatás eltörli a kasztbéli származást: a kasztok együttesétkezésének korlátozó szabályait is.) Itt jegyzem meg, hogy történt már kísérlet a sokszor állatfejjel pompázó *yoginī*-k konkrét párhuzamba állítására a Manu által tiltott húsfajtákkal, ti. a tisztátalan *yoginī*-k hajlamosak orthodox szempontból tisztátalan állat fejét kölcsönvenni.<sup>4</sup> Sanderson rámutat arra is, hogy a *śaiva*-tantra *Siddhānta* irányzata egy bizonyos letompított, konformista tantra, amely az orthodoxia felé kacsingat: mentes az erotikus jellegtől, a tisztátalan anyagok alkalmazásától, és a tiszta, *yoginī*-ktől és hamvasztóhelyektől magát távol tartó Sadāsiva isten (szadāsiva) kultuszát tanítja. A másik irányzat, a *Bhairava-tantrá*-ké, viszont az orthodoxiának a tisztátalan anyagoktól való már-már paranoiás averzióját éppen hogy a tisztátalanság csimborasszójának tartja. Valamint erőtlenségnek. Az erőt csak a tisztátalanságon keresztül lehet megszerezni. Persze az orthodoxia, nem meglepő módon, az így vélekedő tantrikus *śaivá*-kat a legsötétebb szavakkal festi le.

Egy másik kutató, Thomas B. Ellis a tantra — úgymond — „gusztustalanságát” elemzi,<sup>5</sup> Sandersonnal ellentétben pszichológiai és biológiai szempontból, szűkebb indológiai rálátással. Szerinte a természetes undorérzet ellenében végzett gyakorlatok a tantrában (pl. a mindjárt említésre kerülő ürülék- és húgyfogyasztás) tudatos harc a test uralma ellen. Továbbá a gusztustalan anyagok fogyasztása karizmatikussá teszi mások szemében a *sādhaká*-t, és ezzel presztízst, illetve közösségbeli hatalmat nyer. Ez ellen vethetjük azt a tényt, hogy a legtöbb szöveg magányos gyakorlást ír

ity of the orthodox and the heterodox and in the dialectic of their convergence, were contained within a fundamental structure of values which, arguably, underlies a far wider range of cultural forms in the kingdoms of medieval India. Its terms are purity and power. At one extreme are those who seek omnipotence and at the other those who seek depersonalized purity. The former are impure in the eyes of the latter and the latter impotent in the eyes of the former. The former seek unlimited power through a visionary art of impurity, while the latter seek to realize through the path of purity an essential unmotivatedness which culminates, in the most uncompromising form of their doctrine, in the liberating realization that they have done and will do nothing, that the power of action is an illusion. The absolute of the impure is absolute Power; that of the pure is inert being.”

<sup>4</sup> Ld. Törzsök Judit előadását 1998-ban a budapesti IAS-konferencián, illetve TÖRZSÖK Judit: „The Doctrine of Magic Female Spirits. A critical edition of selected chapters of the Siddhayogésvarīmata (tantra) with annotated translation and analysis”. PhD thesis submitted at Merton College, Oxford University 1999.

<sup>5</sup> Thomas B. ELLIS: „Disgusting Bodies, Disgusting Religion. The Biology of Tantra”, *Journal of the American Academy of Religion* LXXIX/4 (2011) 879–927.

elő. Ellis egy másik felvetése az, hogy a transzgresszív gyakorlatok is a megszabadulásra irányulnak. Ez igaz lehet a tantra-tradíció kasmíri, filozofikus interpretációjában, de nem látszik igaznak olyan korai tantrákban, mint pl. a *Brahmayāmala*.

Hogy a korai tantrák milyen egyszerűen, fizikailag gondolják, hogy a tisztátalan ételben erő van, néhány receptet és az elkészített finom falat várható hatásait idézhetjük fel a *Brahmayāmala*-ból. Bár a fentiekben idézett húsfajták között nem szerepelt a hinduk által időtlen idők óta vallási tisztelettel övezett tehén húsa, egy mágikus pirula receptjében azért felleljük ezt is (*Brahmayāmala*, 22. fejezete a 152. verstől):

A mantra-mester izgassa fel partnerét és ismétlje a mantrát 108-szor. [...] Nyelje le az [összekevert szexuális] nedveket. Ezek után gyúrjon össze tehénhúst, ürüléket és vizeletet. Dolgozza össze ondóval és alakítson ki egy falloszt belőle. Helyezze ezt be a partner nemiszervébe, és mozgassa. Ezután alakítson belőle kis pirulát/golyóbist/tablettát. Ezt ajánlja fel a *sādhaka* mindig [az isteneknek]!

A felajánlás valószínűleg evést is jelent. Máshol a szent tehén vére is gyakran szóba kerül, pl. *maṇḍalā*-k megajzolásának kedvelt anyaga. És mi lesz ennek a „Titkos nektár” (*guhyaṃṛta*, guhjámrta) elnevezésű gyakorlatnak a hatása? Az istenek megjelennek a *sādhaka* előtt.

És mi is lehetne a záró desszert tantrikus lakománkon? Talán egy puncstorta, a puncs szó úgyis szanszkrit eredetű (*pañca*, panycsa, am. 'öt'). Tehát mi is az ún. *pañcāmṛta* avagy *pañcaratna* (panycsámrita, panycsaratna, „öt nektár” vagy „öt ékkő”)? Vizelet, ondó, menstruációs vér, ürülék és nyálka/váladék keveréke. Ezeket az összetevőket kis mennyiségben kellett a *sādhaká*-nak az istennek tett felajánlásba, borba csempentenie és fogyasztania bizonyos korai *kaula* tradíciókban, melyek szorosan kapcsolódtak a *yoginī*-k kultuszaihoz. Persze később az ilyen praktikák megszeliődnek, domesztikálódnak, pl. Kubjikā istennő (kubdzsiká) szövegeiben az Öt Nektár már egészen mást jelent: öt világot, a mennyei és emberi világokat, melyeket a gyakorló bejárhat mágikus *siddhi*-k segítségével.

Végezetül említsük meg azt a pillanatot, amikor a *Brahmayāmala* 21. fejezetében a *sādhaka* szájon át részesül az isteni Bhairava általi megszállottságban. Mondhatni, a *sādhaka* megeszi az istent. És Bhairavával együtt lenyeli az egész pantheont, a *yoginī*-kat, *rudrá*-kat és egyéb istenségeket. „Az vagy, amit megeszel”: a *sādhaka* bármit megeshet, hogy lebontsa a Tiszta és Tisztátalan közötti falat, és hogy befogadhassa az istenséget s maga is istenné váljék. A *Brahmayāmala* 47. fejezete így írja le a jelenetet:

A *sādhaka* szól: „Ha elégedett vagy velem, oh, Szigonyos Isten, adj valami kegyet nekem! Fogadj el fiadként, és áldozatom legyen sikeres!”

[Bhairava válaszol:] „Jól van, jól van, hősöm, te nagyszerű vezeklő *sādhaka*! Rajtad kívül ki is lenne méltó arra, hogy fiammá fogadjam? Nyisd ki a szád, fiam, titkos módon szívedbe szálllok. Gyorsan hozzám fogható erőd és hősiességed lesz.”

Ekkor a *sādhaka* tisztelettel körbejár, és kitátja száját. És akkor Bhairava belépszáll, nincs e tárgyban kétség. A hős [*sādhaka*] meg felreppen az égbe az áldozati építménnyel és a rituális segéddel együtt mint isten, mint Úr, mint Śiva. Alakját kénye-kedve szerint változtatja, és nagy hős lesz, ragyogó, mint milliónyi nap.

# Közösségi étkezés a szikh vallásban

## A *langar* doktrinális és társadalmi vonatkozásai

*Radnóti Alice*

A szikh vallásban — szinte egyedülállóan a világvallások között — nem létezik rituális lakoma. Van azonban közösségi étkezés: a vallásnak integráns intézménye a *langar*, a szikh templomhoz (*gurdvárá*-hoz) csatolt konyha, amely mindennap ingyenes étkezést biztosít bárkinek.

A *langar* etimológiája a perzsában keresendő: eredetileg alamizsnaház, illetve a szegényeknek fenntartott konyhát jelentett.<sup>1</sup> Általában egy spirituális vezető működtette követői és a rászorulóknak számára. Az intézmény megtalálható az iszlám szúfi irányzatánál a XII–XIII. században, ahogyan ma is találkozhatunk vele egyes szúfi zarándokhelyek körül.<sup>2</sup> A szikhek esetében azonban a *langar* jóval túlmutat az alamizsnaosztás szerepén, a közösség szegényeinek jóllakatásán. Egy szikhnek a *langar*-ban étkezés és az ott felajánlott önkéntes munka ugyanis nem egyszerűen lehetőség, hanem annál több: vallási kötelesség.

Amikor a XV. század legvégén Gurú Nának megalapította a szikh vallást, a hindu társadalmi viszonyok között az egyik legfontosabb paradigmaváltást a kasztkülönbségek elutasítása jelentette. A szikh hagyomány szerint a közösségi konyha intézménye már a vallás alapításakor, azonnal jelen volt. Ezek szerint maga Gurú Nának vezette be. Kezdetben a *pangat*<sup>3</sup> szóval jelölték. A szikhek második vallási vezetőjével kapcsolatban a szent könyv, a *Gurú Granth Száhib* már említi a *langar*-t, és azt is, hogy a guru (*gurú*)<sup>4</sup> felesége vezető szerepet játszott a közösségi konyha üzemeltetésében.<sup>5</sup> Intézménnyé mégis a harmadik vallási vezető, Gurú Amar Dász tette a szikh templomhoz csatolt közösségi konyhát. Ettől kezdve minden látogatónak először részt kellett vennie a közös étkezésben, hogy kinyilvánítsa: nem veszi figyelembe a kasztrendszer szigorú különétkezési előírásait. Ezután találkozhatott csak a guruval és ve-

<sup>1</sup> Harbans SINGH (szerk.): *The Encyclopaedia of Sikhism* II. Punjabi University, Patiala 1996. 207.

<sup>2</sup> Például az indiai Adzsmírban, Moinuddín Csistí szúfi szent *dargáh*-jánál (síremlék és zarándokhely).

<sup>3</sup> Jelentése: 'sor' vagy 'vonal', mert a hívek egy sorban, mindenfajta hierarchia nélkül ültek le a földre a közös étkezéshez.

<sup>4</sup> A magyar nyelvben meggyökeresedett szavak esetében a szerkesztő kérésére nem tartjuk meg az eredeti magánhangzóhosszúságot a guru szóban, kivéve, ha a szent könyvre utal vagy a nagy guruk nemzetközileg elterjedt nevét jelenti. Az *-u* az eredeti szanszkrit, továbbá a hindi szó végén rövid, a pandzsábiban viszont hosszú lenne.

<sup>5</sup> *Srí Gurú Granth Száhib* 967.

hetett részt a vallásos szertartáson.<sup>6</sup> Amar Dász guruhoz messzi földről érkeztek a látogatók, hogy találkozhassanak a híres szent emberrel, ám csak azokat fogadta, akik előzőleg már étkeztek a közös konyhában. Az anekdota szerint egy alkalommal maga Akbar, a mughal császár is ellátogatott hozzá,<sup>7</sup> aki bár muszlim volt, rendkívüli módon érdekelték más vallások tanításai. Amikor megjelent, hogy személyesen találkozzék a harmadik szikh guruval, ő sem vonhatta ki magát a közösségi étkezés alól. Ahogyan az egyszerű hívek, a császár is a földre ült, és elfogyasztotta a szikhek ételét. Akbart annyira elbűvölte ez a rendszer, hogy amikor a guruhoz vezették és selymet terítettek a lába elé, nem volt hajlandó rálépni. Lehajolt, félrehúzta az uralkodónak járó szőnyeget, majd a puszta földre lépve, mezítláb indult a guru lakhelye felé. Amar Dász élete végéig szívélyes kapcsolatot tartott fenn a császárral.

### A közösségi konyha doktrinális szerepe

A hindu társadalmi rendben, a kasztok szövevényes rendszerében a rituális tisztaságnak alapvető jelentősége van. Egy kaszthindu kétféleképpen szennyeződhet be rituálisan: ha alacsonyabb kasztbelivel házasodik, illetve ha alacsonyabb kasztbelivel együtt étkezik. Nem érhet tehát akárki az elfogyasztandó ételhez, a szakács teendőit ezért általában egy, a kaszthierarchia csúcsán álló bráhma látja el, hiszen tőle bárki elfogadhat ételt.<sup>8</sup> A XVI. században ezért a szikhek gyakorlata rendkívül haladó, forradalmi újításnak számított. Amikor a különböző kasztokból származó szikhek együtt, egy vonalban, mindenfajta hierarchia betartását mellőzve ültek le, és bármely hittársuk vagy akár egy más valláshoz tartozó egyén kezéből elfogadták az ételt, ezzel az aktussal látványosan elutasították a kasztkülönbségeket.

Hogy az egalitárius eszmény és a kasztrendszer elutasítása a hitéletben mennyire központi doktrína volt a szikh vallásban, mutatja, hogy a *langar*-ban való munka és étkezés nem csak lehetőség, hanem vallási kötelesség a szikheknek.

A hindu individualizmussal szemben<sup>9</sup> a szikheké közösségi vallás: minden a gyülekezetben, közösségi szinten zajlik, akörül forog, és az önkéntesség is központi doktrína, amit a *langar* intézménye jelképesen is kifejezésre juttat. A takarítást és az egyéb,

<sup>6</sup> *Pahile pangat pachhe sangat* — először a közös étkezés, utána a közös ima. A pangat (közös étkezés) és a szangat (a tulajdonképpeni gyülekezet) integráns egysége először Bhāī Gurdāsnál jelenik meg: *Haris varisu nihchal matī sangati pangati sāthū banandā*. (Bhāī Gurdās: *Vārān* XVII, 12)

<sup>7</sup> Max Arthur MACAULIFFE: *The Sikh Religion* II. Oxford University Press, Oxford 1909. 102.

<sup>8</sup> A hindu társadalom a modern világban dinamikusan változik, a modern, városi hindu lakosság köreiben ma már szalonképtelennek számít az ilyenfajta diszkrimináció. Ám ma is találkozhatunk a jelenséggel: néhány éve került az indiai sajtó figyelmébe annak a vidéki iskolának az esete, ahol a kaszthinduk gyerekei sorban megtagadták, hogy elfogadják az érinthetetlen szakács által készített ebédet. Lásd pl. André BÉTEILLE: „India's destiny not caste in stone”, *The Hindu* 2012. február 21. <http://www.thehindu.com/opinion/lead/indias-destiny-not-caste-in-stone/article2913662.ece> (2012. 03. 01)

<sup>9</sup> Egy hindu egyénileg, egy *bráhma*n pap közreműködésével végzi el a rituálét a templomban. Ezzel a gyakorlattal szemben a szikhek kezdettől a közösségi vallásgyakorlásra helyezik a hangsúlyt.

piszkosabb fizikai munkákat is önkéntesek végzik, egymást váltva. Ez is forradalmi újítás a hindu társadalomban, ahol a kasztok egy-egy foglalkozáshoz kötöttek és a tisztátlan fizikai munkákat csak az alsóbb kasztok tagjai, illetve az érinthetetlenek végezhették el, s ahol a fizikai munka a mai napig megalázónak számít, egy magasabb kasztbeli soha nem ragadna seprűt. A *langar*-ban — ahogy az egész *gurdvára*-ban — mindent kizárólag ingyenes, önkéntes munkával (*szévá*) végeznek. A szikh közösség tagja a *gurdvára*-ban egyik nap takarít, másik nap főz vagy ételt, vizet oszt — ez elképzelhetetlen a hindu társadalomban. Az alapanyagokat adományokból vásárolják. Ez általában pénzadomány, de lehet természetbeni is.<sup>10</sup>

### Spirituális jelentősége, szociális szerepe

Sok egyszerű falusi vagy városi szikhnek a vallásgyakorlás a *gurdvára*-k látogatásában vagy történelmi templomokhoz történő zárandoklatok formális teljesítésében merül ki.<sup>11</sup> Noha a szikheknek a rendszeres meditáció is kötelezően elő van írva,<sup>12</sup> vannak, akik elhagyják a napi vallásgyakorlatot. Nekik a közösségi munka, a közös étkezésben való részvétel spirituális élményt jelent. A *gurdvára*-k emelkedett légköre, a magával ragadó közösségi élmény annyira lenyűgöző, hogy a kívülálló látogatóra is óriási hatást gyakorolhat.

Nem elhanyagolható a *langar* szociális funkciója sem. A szegények ellátása, a jótékonyosság valamilyen formában általában más vallásokban is jelen van. A szikheknek nem csak azt írta elő a prófétájuk, hogy jövedelmük egytizedét a közösség jólétére fordítsák,<sup>13</sup> de személyes munkájuk is vallási kötelesség. Bárki, bármikor beállhat dolgozni, jelentkezhet bármilyen típusú munkára.

Maga a szikh templom, a *gurdvára* sem kizárólag spirituális feladatokat lát el — nagyon fontos szociális funkciója is van: a templomok mellett a *langar*-on kívül zárandokszállást is találunk, ahol a messziről érkezett hívő ingyenes szállást kaphat. Sok nagyobb templomukhoz közösségi iskola és kórház is tartozik.

Sokaknak feltűnhetett már, hogy a szikhek között nem túl gyakran láthatunk koldust. Ennek oka nem csak a közösség gondoskodásában keresendő. A szikh magatartás három fő pillérét Gurú Nának a következőkben határozta meg: 1. fókuszáljunk Istenre; 2. munkával teremtsük meg megélhetésünk alapjait, vagyis tartsuk el saját magunkat és a családjunkat; 3. és osszuk meg mindenünket a közösséggel.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Például a nehezen megközelíthető, 4500 méter felett épült Hémkund Száhib *gurdvára*-ban kifejezetten természetbeni adományokat várnak: a felajánlás részét képezi annak odaszállítása is.

<sup>11</sup> Gurú Nának híveinek megtiltotta a zárandoklatot és más hindu rituálék elvégzését. A hindu közeg hatására a szikh tömegkultúrába mára lassanként visszazivárgott a zárandoklat gyakorlata, noha a szikh előírások nem változtak.

<sup>12</sup> Például a reggeli ima, a *Dzsapdzsí*.

<sup>13</sup> Ez a Gurú Góbind Szingh által előírt *dasvand*, vagyis tized.

<sup>14</sup> *nām japo* (szó szerint: 'meditálj Isten nevében'); *kīrat karo*; *vand chakko*.

## A *langar* a gyakorlatban

Az amritszári Arany templom a világ legnagyobb ingyenes ételszolgáltatója. Negyvenezer fémtálcát és evőeszközkészletet osztanak szét, mosogatnak mindennap. Naponta 12 tonna lisztből készítenek indiai lapos kenyeret, közel 4 tonna lencséből fő hatalmas kondérokban a főzelék, egy hétköznapon nyolcvanezer embernek szolgálnak fel egész nap, megállás nélkül ingyenes ebédet, hétvégeken pedig kétszer ennyinek is. Önkéntesek ezrei takarítanak, tisztítják a zöldséget, főznek, sütik az élesztő nélküli kenyeret, a *róti*-t.<sup>15</sup>

Nők és férfiak egyenrangúan vesznek részt a közösségi munkában. Még a „női és férfi típusú” munkákban — például a főzés — sincsen megkülönböztetés. A szikh vallásban a nők viszonylagos egyenlőséget élveznek: minden tisztségre, még a vallási vezetők posztjára is választható nő.<sup>16</sup>

Az urbanizáció, a szegény tömegek létszámának növekedése új kihívásokat hozott a vallási gyakorlatba. Közösségen belül és azon kívül is időnként szóvá teszik, hogy a szikh templomok eltértek az eredeti gyakorlattól: noha semmilyen írott szabály ezt nem támasztja alá, a hajléktalan tömegeket nem engedik be a *langar*-ba, nekik külön ebédelt tartanak fenn. A szervezők azzal védekeznek, hogy az alkoholt és kábítószert is fogyasztó, valamint nem tisztálkodó koldusok tömegei megszenstégtelenítenék a *gurdvárá*-t, amelybe csak megmosakodva és tiszta tudati állapotban lehet belépni.<sup>17</sup> A *dalit*-problémával foglalkozó szakemberek ezt a kérdést tágabban értelmezik, és az érinthetatlenség szikh valláson belüli modern megjelenésének összefüggésébe helyezik.<sup>18</sup>

## A *karáh praszád* szokása

A *karáh praszád*-ot, ezt a guru által megáldott, jelképes jelentőségű ételt a szertartások végén, a közös ima után osztják ki a résztvevők között, egyenlő arányban. Búzaliszt, cukor és tisztított vaj (*ghi*) egyforma arányú keverékéből áll, amelyet egy vas edényben főznek és karddal szentelnek meg.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Lydia POLGREEN: „A Sikh Temple Where All May Eat, and Pitch In”, *New York Times* 2010. augusztus 9. <http://www.nytimes.com/2010/08/30/world/asia/30india.html> (2011. 01. 08)

<sup>16</sup> Bibi Jagir Kaur személyében a legfőbb vallási hatóság, a szikh templomigazgatóság, az SGPC élén is állt már nő. (Eddig ő az egyetlen.)

<sup>17</sup> Harsh MANDER: „From langar, with love”, *The Hindu* 2013. január 12. [http://www.thehindu.com/opinion/columns/Harsh\\_Mander/from-langar-with-love/article4294049.ece](http://www.thehindu.com/opinion/columns/Harsh_Mander/from-langar-with-love/article4294049.ece) (2013. 01. 13)

<sup>18</sup> Ronki RAM: „Social Catastrophe in the making: religion, deras and dalits in Punjab”, *Ambedkar Times* 2007. június 12. <http://www.ambedkartimes.com/ronkiram.htm#social> (2008. 05. 12)

<sup>19</sup> A kard kultusza a szikh vallásba *Gurú Hargóbind* idejében, a XVII. század második felétől épült be.



A szokás a hasonló nevű hindu szokásból ered,<sup>20</sup> amikor az istenség „bálvá-nyának” ételt ajánlanak fel. A szikh vallás prófétái azonban alapvető változtatással vették át ezt a szertartást: szikh formájában nem az istenség, illetve a „bálvány” „eszi” meg az ételt, hanem a közösség tagjai. A hindu szertartásnak is része a megszentelt étel elfogadása. A hindu közösség tagja az ételt először az istenségnek ajánlja fel, majd a visszakapott, isten által — egy *bráhman* pap közreműködésével — megszentelt eledelt elfogyasztja. Ámde míg egy hindu csakis a *bráhman* kezéből fogadhatja el, a szikh vallás kötelezően írja elő, hogy hittársaiktól, vagyis egymástól, véletlenszerűen, kasztkülönbségekre való tekintet nélkül vegyék át a — guru által megszentelt — édességet. A *karáh praszád*-ot bárki kezéből kötelező elfogadni. Elutasítását sér-tésnek, szentségtörésnek tartják.

Mindezekkel a szokásokkal a szikhek látványosan demonstrálták, hogy közösségükben mindenkit egyformán, testvérként tartanak számon, figyelmen kívül hagyva a kasztkülönbségeket, illetve a rituális beszennyeződés elvét. Az együttétkezés tilal-mának megtörése igen komoly, forradalmi változásnak számított abban a világban, ahol a kaszttilalmak az egész társadalom életét megszabták.<sup>21</sup>

## Vannak-e tiltott ételek a szikh vallásban?

### A húsevés és a vegetarianizmus kérdése

Valamennyi *langar*-ban egyszerű, vegetáriánus ételt szolgálnak fel, annak ellenére, hogy a szikheknek egyáltalán nem írtak elő húsmentes étrendet.

A húsevés és vegetarianizmus kérdésében a szikh társadalom erősen megosztott. Egyes csoportok a valláson belül szigorúan hús nélküli étrenden élnek.<sup>22</sup> A 80 százalékos többségű hindu társadalomban élő szikhek egy részére a hinduizmus, elsősor-ban a *vaisnava* tradíció hatása óriási. A vegetarianizmust propagálják a pandzsábi vidéken nagy számban jelenlévő és sokakat magukhoz vonzó *dérá*-k is.<sup>23</sup> A kérdéssel kapcsolatos álláspontok szöveges alátámasztást a *Gurú Granth Száhib*-ban és a szikh viselkedési kódexben kell keresnünk.

A *Gurú Granth Száhib*-ban egymásnak ellentmondóan értelmezhető kitételek ta-lálhatóak e kérdéssel kapcsolatban. Ennek az az oka, hogy a szikhek szent himnusz-gyűjteményébe a szikh guruk himnuszai mellett számos szent, például a szigorúan

<sup>20</sup> *Praszád*.

<sup>21</sup> Hew MCLEOD: *Sikhs of the Khalsa*. Oxford University Press India, Újdelhi 2003. 219.

<sup>22</sup> Néhány példa: a Damdami Taksal, az Akhand Kirtani Jatha, a Námdhári irányzat, a nyugati 3HO csoport tagjai hisznek a vegetarianizmus fontosságában, és követőik számára előírják a hús-mentes táplálkozást.

<sup>23</sup> Lásd RADNÓTI Alice: „Konverzió, kaszt és politika a mai Pandzsábban. A dérák és az indiai szikh orthodoxia”, *Conversio Vallástudományi Konferencia*, 2011. szeptember 11–12. Megjelenés előtt a konferencia kötetében.

vegetáriánus Kabír vagy a hindu Ravidász költeményeit is beépítették. Nyilvánvaló, hogy ezeknek a szenteknek sajátos étkezési preferenciáik lehettek. Gurú Nának hozzáállása a táplálkozási kérdéshez azonban eléggé egyértelmű. Több helyen utal erre a kérdésre a *Gurú Granth Száhib*-ban.<sup>2425</sup>

A vallásalapító kifejti: csak a bolond vitázik a vegetarianizmus, illetve a húsevés kérdésén, és képmutatóknak nevezi azokat, akiknél ez egy központi kérdés a vallásban. Az *ahimszá* (a nem-ölés) kétségtől nem vallási követelmény a szikhizmusban. Nának rendkívül kritikus volt mindenféle, általa babonának tartott dologgal kapcsolatban. Nem csak a bálványimádást, a zarándoklatot, az áldozatot tiltotta meg a híveinek, de a test sanyargatását is mindenféle aszkézist is. A szikhek hisznek a lélek-vándorlásban, de nem tekintik az evilágot *májá*-nak, álmvilágnak. Hitük szerint a test a lélek temploma, amelyet Isten teremtett, és ennek megfelelően táplálni, gondozni kell. Az étkezési megszorítások nem tesznek valakit spirituálisan vagy más értelemben magasabb rendűvé, és ennek megfelelően nem számít, mit eszik az ember. Azonban a mértékletességet a guruk is hangsúlyozzák: a falánkság elítélendő, ki-ki csak akkor egyen, amikor éhes.

Egy másik helyen a következőképpen hangzanak Gurú Angad szavai: „Isten az egyik teremtményt a másik táplálékként rendelte.”<sup>26</sup> Hargóbind és Góbind Szingh (a hatodik és a tizedik) gurukról biztosan lehet tudni, hogy vadásztak is. A húsevés vagy az attól való tartózkodás kérdése tehát a szikh vallás hagyománya alapján egyéni választásnak tekintendő, amelynek spirituális szempontból nincsen jelentősége. A szikhek között éppúgy vannak növény- és húsevők, mint a nyugati világban, preferenciáikat egyéni meggyőződés és ízlés diktálja, és hasonlóan próbálják néha spirituálisan alátámasztani a vegetarianizmust, ahogyan az vallástól függetlenül mások gondolkodásában is jelen van, de hitrendszerbeli alapja nincsen a szikhizmusban.

#### A muszlim rituálé szerint levágott állat húsának tilalma

A szikhek életét a gyakorlatban a szikh viselkedési kódex, a *Rahit Maryádá* szabályozza. Ezt eredetileg Góbind Szingh guru idejében állították össze, több változata is készült, s a XX. század elején, a Szingh Szabhá vallási reformmozgalom eredményeképpen született meg a mai, érvényes változat, amelyet a fővonalbeli szikhek elfogadnak. Az egyetlen tilalom, amely a húsevéshez kötődik, a rituálisan levágott állat húsának a fogyasztása — ez viszont a négy fő tabu között szerepel.<sup>27</sup> Gurú Góbind Szingh megtiltotta közösségének a muszlim módra vágott, vagyis a *kutthá* hús fo-

<sup>24</sup> *Mās chhod bais naku pakṛahi rātī māṇas khāne* | „Azok, akik lemondanak a húsról, és elfintorodnak, ha a közelében ülnek, éjjelente embert falnak.” *Srī Gurū Granth Száhib* 1289.

<sup>25</sup> *Mās mās kar mūrakh jhagre gyān dhyān nahī jānai* | „Csak a bolond vitázik a húsról, ők azonban semmit sem tudnak a meditációról és a lelki bölcsességről.” *Srī Gurū Granth Száhib* 1289.

<sup>26</sup> *Jiyā kā āhar jiyā khānā yahū karāi*. *Srī Gurū Granth Száhib* 955.

<sup>27</sup> *Rahit Maryādā* VI. rész, 13. fejt., 24. cikk. A második tabu a muszlim rituálé szerint levágott állat húsának fogyasztása. A másik három tilalom nem étkezéssel függ össze.

gyasztását.<sup>28</sup> A szikheknek (s a húsevő hinduknak) is egyedül a *dzshatká* hús a megengedett. Ez azt jelenti, hogy az állatot egyetlen csapással, lehetőleg a fej levágásával ölik meg, szemben a muszlim vágási móddal.<sup>29</sup> A *halál* és a *dzshatká* megkülönböztetése a modern korban néha nehézségbe ütközhet. Nyugati országokban élő szikhek ezt praktikusán úgy oldják meg, hogy kerülik a *halál* és *kóser* címkét.<sup>30</sup> A diaszpórában élő szikhek olykor szembesülnek bizonyos nehézségekkel: a malajziai szikhek vagy vegetáriánusok, vagy kénytelenek megszegni a tilalmat. Malajziában ugyanis törvény írja elő, hogy minden húsetel *halál* módra legyen elkészítve, és importálásra is csak ilyen élelmiszert engedélyezett.

A *kutthá* hús tilalmának hátterében részben az áll, hogy a szikh *gurú*-k követőiknek megtiltottak mindenféle, általuk babonának tartott rituálét, így az állatáldozatot is. A ritualizmus elítélésének jegyében minden, ami áldozatnak minősül, tilos a szikheknek. A mártír- és fegyverkultusz, valamint a muszlim helytartókkal szembeni ellenállás Gurú Ardzsan mártíromsága után, a XVII. század elejétől kezdődött el, Gurú Góbind Szingh kora és a XVIII. század pedig a szikhek hősi korszaka volt, amikor először a *mughal* uralkodók helytartói, majd az afgánok betörései ellen fegyveres ellenállást szerveztek. Erős muszlimellenesség jellemezte ezt az időszakot. A muszlim rituálé szerint levágott állat hújának tilalma ezt az ellenállást és a muszlimokkal való szembenállást is kifejezi.

Az Akál Takhat<sup>31</sup> a szikhek legfőbb világi ügyekben illetékes intézménye. Az általa kiadott ún. *hukamnámá*-k (vallási rendeletek) szabályozzák a vallási életet. Miután a „vegetarianizmus kontra húsevés” kérdése komoly vitákat váltott ki a szikh közösségen belül, egy 1980-ban kiadott *hukamnámá*-ban egyértelműen leszögezték, hogy a szikheknek megengedett a húsevés, feltéve, hogy az állatot *dzshatká* módra vágják le.

### Miért vegetáriánus a *langar*?

Ellentmondásnak tűnhet, hogy a *langar*-ban a fentiek ellenére mindig vegetáriánus ételt szolgálnak fel. Az egyik oka ennek, hogy a közösségi konyhán a legegyszerűbb és legolcsóbb étellel látják el az oda látogatókat, a menü egyszerű lepénykenyérből és főzelékből áll, a hús pedig a drága alapanyagok közé tartozik. Ám a legfőbb ok mégsem ez. Mivel a szikh *gurdvárá* nem csupán szikheket, hanem bárkit befogad, a *langar*-t pedig vallási és egyéb hovatartozásra való tekintet nélkül látogathatják, továbbá a szikh vallás erre bátorítja is a más vallásúakat, úgy tűnik, a legkisebb közös nevező

<sup>28</sup> A muszlim *halál*, a megfelelő rituálé mellett levágott, kivéreztetett állat húsa.

<sup>29</sup> A *dzshatká* (*jhatkū*) vágásnak az a lényege, hogy az állattal egyetlen csapással (ez lehet kardcsapás, lövés, de akár elektrosokk is) végeznek, anélkül, hogy szenvedést okoznának neki. Ezt a műveletet tilos bármiféle rituálé mellett végezni.

<sup>30</sup> Mivel a *halál* és a *kóser* hús kompatibilis, ezért — hasonló okok miatt — a szikhek a *kóser* módra levágott állat húsat sem fogyasztják.

<sup>31</sup> Az Akál Takhat, „az Örökkévaló trónusa” nagy tekintélyű intézmény az amritszári Arany templomban: vezetője, a *dzsáthédár* adja ki a vallási rendeleteket.

a vegetáriánus étel. A hinduknak, dzsaináknak, muszlimoknak, keresztényeknek, zsidóknak, sőt, a szikh közösség különböző alcsoportjainak más-más étkezési tilalmai, preferenciái lehetnek. Különböző fajta állatok húsától kell tartózkodniuk, más-más böjti napok eltérő ételcsoportok fogyasztását tiltja. A vegetáriánus étkezés az, amit nagyjából mindenki el tud fogadni.

Megeheti-e a szikh a szent tehén húsát?

A szikheknek elméletben megengedett a hinduknak tiltott szent tehén húsának a fogyasztása. Más kérdés, hogy az Indiában élő szikhek mégsem élnek ezzel a lehetőséggel.

Gurú Nának nem csak a hús- és növényevésről szóló vitát utasította el spirituális szempontból lényegtelen, banális kérdésként, de azt is, hogy egyik állat nagyobb szentséget élvezne, mint a másik. A tehén szentsége sehol sem szerepel a szikh előírások között, ahogyan a sertés tisztátlansága sem. Annak ellenére így van, hogy számos szikh — a hinduizmus befolyása alatt — óvakodik a marhahústól, még ha egyébként nem vegetáriánus is.<sup>32</sup> Figyelembe véve azonban, hogy Indiában két tagállam kivételével érvényben van a tehénölés tilalma, valamint hogy marhahúst amúgy is kizárólag muszlimok vágnak, ők pedig a szikheknek tiltott módon, az Indiában élő szikhekre egyáltalán nem jellemző a marhahús fogyasztása. A sertéshúst mind a muszlimok, mint a hinduk tisztátalannak tartják, és csak az érinthetetlenek táplálkoznak vele, illetve keresztény többségű területeken elterjedt, amilyen például Goa.

Alkohol, dohányzás, kábítószer

Az alkohollal szemben a XVIII. századig kiadott viselkedési kódexek — a *rahit*-ok — megengedőbbek voltak, mint a mai szabályozás.<sup>33</sup> Ma tilos a kábítószerek, az alkohol és a dohány élvezete.<sup>34</sup> A ma érvényes *Rahit Maryādā* ugyan tiltja az alkoholt, a dohányzást és a kábítószert, de csak a négy főbűn között szereplő dohányzás az, aminek a tilalmát a szikhek teljes köre tartja. Az alkoholfogyasztás a gyakorlatban — a szikh férfiak között — igen elterjedt, bár különbség van a különböző beavatási fokozatok magatartása között: például egy felszentelt (*amritdhári*) szikh nagy valószínűséggel nem fogyaszt alkoholt. A *nihang*-ok közösségéhez tartozók körében pedig elterjedt a hasis és a bhang nevű kábítószer fogyasztása.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> A muszlim dominanciával (a kívülről érkező hódítással és a *mughal* uralommal) szembeni, XVIII. századi szikh ellenállás időszakában a *gurdvárá*-k hindu felügyelők irányítása alá kerültek. Számos bráhmanikus gyakorlat ekkor szivárgott be a szikh templomokba, amelyektől a XIX. század végén éledő szikh vallási reformmozgalom tisztította meg a vallást. A hindu szokásoknak a társadalom egészére gyakorolt hatása azonban máig megfigyelhető.

<sup>33</sup> Brit megfigyelők is feljegyezték, hogy „Szikh katonát napnyugta után alig lehetett józanul látni”: John MALCOLM: „Sketch of the Sikhs”, *Transactions of the Society of Asiatic Researches* XI (1810) 263–264.

<sup>34</sup> *Rahit Maryādā* XIII. rész, XXIV. fejezet q.5. cikk.

<sup>35</sup> A *nihang*-ok (eredeti nevükön *akālī*-k) a szikh vallás egy XVIII. században létrejött, harcias lovagrendje. Mindenre elszánt, félelmet nem ismerő, irreguláris lovas csapatként tagjai voltak Randzsit

## Létezik-e böjt a szikh vallásban?

A szikhek prófétái a test mindenféle sanyargatását megtiltották, ezért a szikh vallás egészen egyedülálló abban a tekintetben, hogy tilt mindenféle — spirituális célú — böjtöt, éhezést. (Csak az egészségügyi célzatú böjtölés, diéta megengedett.) „A böjtölést, a mindennapos rituálét, a szigorú önmegtartóztatást gyakorlók jutalma egy üres kagylóhéjnál is kevesebb” — mondja a *Gurú Granth Száhib*.<sup>36</sup> Az Istentől kapott emberi testet a guruk útmutatásai alapján táplálni és gondozni kell. A koplalás, mindennemű aszkétizmus, önkínzás ennél fogva tilos a szikheknek. Gurú Nának úgy vélte, a különböző penitenciák, a böjtölés nem ér semmit, az igazsághoz csak a cselekvés útja vezet.

Mindez nem jelenti azt, hogy a szikh guruk támogatták volna a dőzsölést, hiszen számos forrást találhatunk arra, hogy a falánkságot elítélték, s a mértékletes táplálkozást támogatták.

## A diaszpóralét dilemmái

A 26 millió szikh csaknem húsz százaléka Indián kívül él. Egyre növekvő számban, mindenütt megtalálhatóak a világon, nagyobb közösségeik élnek Észak-Amerika, Európa, Afrika, Ausztrália és Új-Zéland, Délkelet-Ázsia országaiban. A vallási hagyományt ápolni kívánó szikheknek, távol az anyaországtól, eltérő kulturális környezetben naponta kell megküzdeniük a diaszpóralét, a modernitás jelentette kihívásokkal. Miután a mindennapi étkezés terén nincsenek teljesíthetetlenül szigorú megkorlátások, a szikhek általában alkalmazkodnak a helyi étrendhez, vagy (nem muszlim) indiai éttermekbe járnak. A befogadó országokban működtetett *gurdvárák* üzemeltetése néha azért okot ad vallási vitákra. Nemrégiben a vallási ügyekben legfőbb tekintély, az Akál Takhat elítélte például, hogy egy nyugati *gurdvár* *langar*-jában asztalhoz ültek, ahelyett, hogy kellő alázatot mutatva, a hagyományoknak megfelelően a földön foglaltak volna helyet a hívők.<sup>37</sup>

---

Szingh maharadzsza hadseregének is. Elsődleges feladatuknak vallásuk fegyverrel történő megvédését tekintették, és a muszlimok elleni harcokban jeleskedtek. Öntörvényűségükről is ismertek (hírhedtek) voltak. Ha marginalizált formában is, közösségük máig fennmaradt: napjainkban *gurdvárák* fölkeresésével, harci önképzéssel, fegyveres bemutatókkal töltik napjaikat.

<sup>36</sup> *Barat nem sanjam mahi rahtā tin kā ādhu na paiyā. Srī Gurū Granth Száhib* 216.

<sup>37</sup> „Excommunicated Gurdwara Committee Member Appears at Akal Takhat Sahib”, *Sikh24.com* 2012. október 4. <http://www.sikh24.com/2012/10/former-ross-st-committee-member-appears-at-sri-akal-tak-hat-sahib/#.UZEn90pZhyU> (2012. 10. 06.)



## **Rituális étkezés és étkezési előírások Kínában**





# Rituális étkezés az ókori Kínában

*Pap Melinda*

A kínai civilizáció kialakulásának kezdeti korszakától fogva rendkívül nagy szerepet játszott az a fajta rituális étkezés, melynek során egy közösség tagjai az elhunyt ősök lelkeit vagy a megszemélyesített természeti erőket, istenségeket nagyszabású lakoma keretein belül „vendégül látták”, hogy jóindulatukat megnyerve a közösség vagy a korabeli társadalom számára jelentős evilági célokat érjenek el és az ártó erőket kiküszöböljék. Ez a korszak nagyjából a Shang-dinasztia 商 (Kr. e. XVI. sz.–1046) uralkodásának utolsó évszázadaira és a Nyugati Zhou-kor 周 (Kr. e. 1046–771) idejére tehető. A legkorábbi írott dokumentumok és régészeti leletek nagy számban tudósítanak a rituális étkezés korai kínai társadalomban betöltött sokféle szerepéről, sokszínű és gazdag megnyilvánulási formáiról. Az ókori Kínában az étel elkészítése, elfogyasztása, megosztása a közösség tagjaival és az ókori kínaiak szemében oly nagy hatalommal bíró szellemvilágnak történő felajánlása nagy horderejű szakrális gesztus volt.

## Áldozati rítusok a Shang-korban

A kínai történelem első bronzkori dinasztiája a Shang-dinasztia volt.<sup>1</sup> A Shang-korból fennmaradt két legfontosabb leletegyüttes, a jóslócsontok és a bronzedények mind szorosan kapcsolódnak a rituális étkezés témájához. A bronzedények első-sorban rituális étkek tárolására szolgáltak, melyeket az áldozati ceremóniákon ajánlottak fel. A kínai civilizáció első írásos emlékei, a jóslócsontokon található feliratok nagy számban tudósítanak az elhunyt ősök szellemeinek és a megszemélyesített természeti erőknek bemutatott áldozati rítusokról.

A Shang-korban a társadalom élén az uralkodó (*wang* 王) állt, az ő kezében összpontosult a politikai és a szakrális hatalom, legfontosabb feladatai közé tartozott a jóslás, az áldozatok és a szertartások bemutatása. A jóslás, valamint az áldozati ételek felajánlása a szellemvilággal való kapcsolatteremtés rítusának részei voltak, és szoros összefüggésben álltak egymással. A kínai civilizáció kialakulásának kezdeti korszakában a rituális lakomák szoros összefüggésben álltak az uralkodó osztály szakrális és egyben politikai hatalmának biztosításával és kinyilvánításával. A jóslócsontokon ta-

<sup>1</sup> A hagyományos kínai történelemszemléletben a Shang-dinasztia Kína második dinasztiája, amelyet a neolitikus kori Xia-dinasztia 夏 (a hagyomány szerint Kr. e. 2207–1766) előzött meg, azonban a Shang az első olyan dinasztia, melynek létezését nem csak a későbbi írott hagyomány állítja, hanem régészeti leletek is minden kétséget kizáróan bizonyítják. Jacques GERNET: *A kínai civilizáció története*. Osiris Kiadó, Budapest 2001. 50–51.

lálható feliratok bizonyítják, hogy a Shang-kori uralkodók, valamint az ebben a korban kialakuló társadalmi elit vallásos tisztelettel övezték a korábbi uralkodókat, a Shang-kort megelőző predinasztikus ősokeket, valamint a Shang-dinasztiához tartozó ősokeket és hitveseiket. Úgy tartották, hogy haláluk után még nagyobb erővel és hatalommal bírnak, képesek segítségére lenni a mindenkori uralkodónak azáltal, hogy túlvilági erejükkel támogatják uralkodói tevékenységét, például hadjárait, vagy éppen kedvező időjárást, bő termést biztosítanak. Ezeken kívül a jóslatokon keresztül tanácsokkal, intelmekkel látják el az uralkodót. Mindezekért cserébe az uralkodó gondosan előkészített, pontos ceremóniarendet követő áldozati rítusokat hivatott bemutatni, ezek elmulasztása pedig maga után vonhatja az ősök haragját, ami súlyos következményekkel járhat az uralkodó személyére és a társadalom egészére nézve. Az elhunyt ősokeken kívül a Shang-korban vallásos tisztelet járt a természeti erőknek is, például a Sárga-folyó, a föld, a nap, a hegy stb. erejét megtestesítő istenségeknek, és nem utolsósorban a legfőbb istenség szerepét betöltő Di-nek vagy Shang Di-nek 上帝.<sup>2</sup>

A Shang-kori jóslási rítus legfőbb eszközei a jóslócsontok voltak, az ezeken található feliratok a Shang királyi ház vallásáról szóló elsődleges fontosságú dokumentumok.<sup>3</sup> A jóslás egyik leggyakoribb témája maguk az áldozatok, azaz ezek megfelelő időben való, helyes koreográfia szerinti bemutatása.<sup>4</sup> A jóslócsontfeliratok között nagy számban találunk olyanokat, melyek egy-egy ős vagy szellem valamilyen konkrét célból (pl. jó aratás) történő megvendégeléséről (*bin* 賓) szólnak. Sok felirat arról is tudósít, hogy mely napon milyen fajta rítus került bemutatásra, pontosan milyen állatokat áldoztak föl, és hány darabot. A leggyakoribb áldozati állat a juh, a marha, a disznó és a kutya volt. Gyakori volt az ellenséges törzsekhez tartozó hadifoglyok hasonló céllal történő feláldozása is, leggyakrabban a *qiang* 羌 törzsbeli emberek feláldozásáról szóló beszámolók szerepelnek a jóslócsontokon. Állatokon kívül gabonából készített bort is áldoztak az ősokeknél. Továbbá gyakran szerepelnek a csontokon a különböző elnevezésű rítusok bemutatásáról szóló beszámolók is.

<sup>2</sup> A Shang-kor társadalmáról és vallásáról lásd: David N. KEIGHTLEY: „The Shang, China’s First Historical Dynasty”, in Michael LOEWE — Edward L. SHAUGHNESSY (szerk.): *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 BC*. Cambridge University Press, Cambridge 1999. 232–291.

<sup>3</sup> A jóslást maga az uralkodó, illetve a sok esetben név szerint is ismert királyi jósok végezték. A jósláshoz szarvasmarha lapockacsontját vagy teknősbéka alsó páncélját használták. A csontok felszínére apró lyukakat fúrtak, majd felhevített bronzrudakat szúrtak a lyukakba, ennek hatására a csont megrepedezett. A kialakult repedések mintázatát értelmezte az uralkodó vagy a jós az ősokektől kapott válaszként. Ezt követően a csontra rávésték a feltett kérdést, a választ, és előfordult, hogy később azt is rávésték, ami a jóslat témáját illetően a valóságban bekövetkezett. A jóslócsontfeliratok nem csak azért rendkívül értékesek, mert a kínai írás legkorábbi formáját őrzik, hanem azért is, mert közeli és hiteles betekintést nyújtanak a kor vallásába és társadalmi életébe. KEIGHTLEY (2. jz.) 236–247.

<sup>4</sup> Más gyakori témák például a természeti katasztrófák, a hadviselés, az uralkodó álmainak értelmezése, az időjárás, a termés, a királyi családon belüli gyermekszületés, betegségek stb.

## Néhány példa:

Lecsendesítjük a szelet három birka, három kutya és három disznó [feláldozásával].<sup>5</sup>

Jóslás történt *guichou* napon, Zheng jósolta: „Ha ebbe a városba költözünk, és bemutatjuk a nagy megvendéglés szertartását, akkor Di beleegyezését adja.” A harmadik holdhónapban *guichou* napon jóslás történt, Zheng jósolta: „Di nem adja beleegyezését.”<sup>6</sup>

Jóslás történt *jiayin* napon, Yin jósolta: „Amikor a király vendégül látja Da Jiát, és bemutatja a *rong* rítust, nem lesz benne semmi hiba.”<sup>7</sup>

Jóslás történt *xinsi* napon, a jóslat így szól: „A következő *xinmao* napon bemutatjuk a *you* rítust a Sárga-folyónak tíz ökörrel, és feldarabolunk tíz akolban tartott ökröt. Wang Hai számára égő áldozatot mutatunk be tíz ökörrel, és feldarabolunk tíz akolban tartott ökröt. Shang Jia számára égő áldozatot mutatunk be tíz ökörrel, és feldarabolunk tíz akolban tartott ökröt.”<sup>8</sup>

Az állatáldozatokon kívül fontos szerepet játszott az első számú áldozati ital, a kölesből készített bor. A korabeli hiedelmek szerint a bor illata, akárcsak az égő húsé, a szellemek kedvére volt, és a helyszínre vonzotta őket.<sup>9</sup>

A Shang-korból fennmaradt másik legjelentősebb leletegyüttes a bronzedényeké. Ezek a gazdagon díszített, gyakran impozáns méretű edények első sorban rituális funkcióval bírtak, az áldozati szertartásokon étel és ital elkészítésére, tárolására szolgáltak. Ezenkívül rangjelölő szerepük is volt, tulajdonosuk halálával annak sírjába temették őket, rangnak megfelelően meghatározott számú és típusú edény járt a hatalmi elithez tartozóknak. A bronzedényeket feliratok, motívumok és szimbólumok díszítik, leggyakoribb motívum az ún. *taotie* 饕餮 maszk, amely egy szarvakkal, ki-dülledő szemekkel, olykor fogakkal ellátott stilizált szörny képe, továbbá gyakori motívum a sárkány, valamint más, valós állatok ábrázolásai. A bronzedények különböző alakúak, aszerint, hogy milyen funkciót töltöttek be, más formájúak a hús, a bor és a gabona tárolására szolgáló edények, és ezeken belül is számos különböző altípus ismert, melyek mind különböző névvel bírnak.

<sup>5</sup> Az eredeti szöveg: 其寧風三羊三犬三豕。 David N. KEIGHTLEY: *The Ancestral Landscape. Time, Space and Community in Late Shang China (ca. 1200 — 1045 BC)*. University of California Press, Berkeley (CA) 2000. 4.

<sup>6</sup> Az eredeti szöveg: 癸丑卜爭貞：我宅茲邑大賓帝若。三月/癸丑卜爭貞：帝弗若。 KEIGHTLEY (5. jz.) 60.

<sup>7</sup> Az eredeti szöveg: 甲寅卜尹貞：王賓大甲彤亡友。 KEIGHTLEY (5. jz.) 34.

<sup>8</sup> Az eredeti szöveg: 辛巳卜貞：來辛卯[酉 + 彡]河十牛釗十牢。王亥燎十牛釗十牢。上甲燎十牛釗十牢。 KEIGHTLEY (5. jz.) 105. A jóslócsont-feliratokból kitűnik, hogy az áldozatok során megkülönböztették a vadászat során elejtett állatokat és az állattartásból származó állatokat. Constance A. COOK: „Moonshine and Millet. Feasting and Purification Rituals in Ancient China”, in Roel STERCKS (ed.): *Of Tripod and Palate. Food, Politics and Religion in Traditional China*. Palgrave Macmillan, New York 2005. (9–33) 18.

<sup>9</sup> KEIGHTLEY (5. jz.) 115.

## Rituális étkezés a Nyugati Zhou-korban

Az áldozati és étkezési rítusokkal kapcsolatban sokkal több és részletesebb anyag áll rendelkezésünkre a Zhou-dinasztia korából (Kr. e. 1045–221).<sup>10</sup> A Nyugati Zhou-korban keletkeztek a kínai írásbeliség alapművei, melyek közül legjelentősebbek a konfuciánus, „öt klasszikus” (*wu jing* 五經) néven emlegetett alkotások. Ezekben bőven találunk az áldozati rítusokról, lakomákról szóló leírásokat. A Zhou-kor rítusai között központi szerep jut az ősök tiszteletére bemutatott áldozati szertartásoknak, melyek legfőbb mozzanata az ősök megvendégelése és a résztvevők közös lakomája volt. A Shang-kor végén és a Nyugati Zhou-korban élte virágkorát a holtak megvendégelésének rítusa, amelyet egy nagyszabású családi, nemzetségi étkezés keretein belül azzal a céllal rendeztek meg, hogy az elhunyt ős bőséget és hosszú életet biztosítson a családtagoknak. Ez a korszak egybeesik a rituális bronzedények nagy mennyiségben való előállításának és a szertartásokon való felhasználásának korszakával.<sup>11</sup>

A Nyugati Zhou-korban keletkezett *Dalok könyvé*-nek<sup>12</sup> (*Shijing* 詩經) 209. verse egy áldozati lakoma részletes leírását tartalmazza, amelyen keresztül képet alkothattunk a korabeli rítus körülményeiről és lefolyásáról:<sup>13</sup>

<sup>10</sup> A Zhou-dinasztia uralkodását két korszakra osztjuk, a Nyugati Zhou- és a Keleti Zhou-korra, ez utóbbit pedig további két korszakra, a „Tavaszkok és ősök” korszakára 春秋 (Kr. e. 770–Kr. e. 453) és a „Hadakozó fejedelemségek” korára 戰國時期 (Kr. e. 453–Kr. e. 221). A legfőbb istenség szerepét a megszemélyesített Ég (*tian* 天) vette át, a mindenkori uralkodó pedig az Ég Fia (*tianzi* 天子) nevet kapta, és mint szakrális uralkodó biztosította a kapcsolatot az Ég és az emberek között.

<sup>11</sup> COOK (8. jz.) 9.

<sup>12</sup> A *Dalok könyve* a konfucianizmus öt kanonikus műve közül az egyik, a Nyugati Zhou-korban keletkezett dalok gyűjteménye. 305 verset tartalmaz, melyek eredetileg énekelt versek voltak. A hagyomány szerint a 305 verset maga Konfuciusz 孔子 (Kr. e. 551–Kr. e. 479) gyűjtötte össze. Edward L. SHAUGHNESSY: „Western Zhou History”, in LOEWE — SHAUGHNESSY (2. jz.) 292–351. 295. CHEN Zizhan 陈子展: *Shijing zhi jie* 诗经直解. Fudan daxue chubanshe 复旦大学出版社, Shanghai 上海 1983. 1–9.

<sup>13</sup> A vers Szabó Magda fordítása, in CSONGOR Barnabás — TÓKEI Ferenc (szerk.): *Klasszikus kínai költők* I. Európa Könyvkiadó, Budapest 1967. 130–132. Az eredeti szöveg a következő:

楚楚者茨、言抽其棘。自昔何為、我蓺黍稷。我黍與與、我稷翼翼。我倉既盈、我庾維億。以為酒食、以饗以祀。以妥以侑、以介景福。濟濟跄跄、絜爾牛羊、以往烝嘗。或剝或亨、或肆或將。祀祭于祊、祀事孔明。先祖是皇、神保是饗。孝孫有慶。報以介福、萬壽無疆。執爨踣踣、為俎孔碩、或燔或炙。君婦莫莫、為豆孔庶。為賓為客、獻酬交錯。禮儀卒度、笑語卒獲。神保是格。報以介福、萬壽攸酢。我孔熯矣、式禮莫愆。工祝致告、徂賚孝孫。苾芬孝祀、神嗜飲食。卜爾百福、如幾如式。既齊既稷、既匡既勅。永錫爾極、時萬時億。禮儀既備、鍾鼓既戒。孝孫徂位、工祝致告。神具醉止、皇尸載起。鼓鍾送尸、神保聿歸。諸宰君婦、廢徹不遲。諸父兄弟、備言燕私。樂具入奏、以綏後祿。爾穀既將、莫怨具慶。既醉既飽、小大稽首。神嗜飲食、使君壽考。孔惠孔時、維其盡之。子子孫孫、勿替引之。 CHEN (12. jz.) 748–753.

*Tüskés a sövény bozótja,  
tüskét vágunk, nyesegetünk.  
Hogy is élünk örök óta?  
Kölest vetünk, termelgetünk,  
ad a köles szeme bőven.  
Nyeli ragacsos kölesünk,  
nyeli puffadt hasú csűrünk.  
Van millió kévénk nekünk,  
ételt-italt készítgetünk,  
áldozatra azzal megyünk.  
Őseinket megkínálva,  
megnö szívünk boldogsága.*

*Tükröztök nagy méltóságot,  
kényes-fényes a marhátok,  
áldozatra azt adjátok.  
Van, ki főz-süt, nyúznak mások,  
van, ki rendez, van, ki áldoz,  
van, ki jelt ad az imához.  
Tündöklők a szertartások,  
a dicső ős körbe szálldos,  
odahajlik az oltárhoz,  
és cserébe, amit áldoz,  
kap a kegyes utód hosszú,  
tízezer év boldogságot.*

*Babrálnak a kemencékkel,  
hosszú polcon áll az étel,  
emitt sütnék, amott főznek,  
nyugodtak a nemes hölgyek.  
Van itt számtalan sok korsó,  
látogatók meg vendégek,  
koccintanak, úgy beszélnek.  
A szertartások kimértek,  
csevegnek és nevetgélnek.  
A dicső ősök betérnek,  
s a kegyes utód jutalma  
tízezer év hosszú élet.*

*Tisztelettudók vagyunk mi,  
szertartásunk oly szabályos!  
A kegyes utód nevében  
adják meg a jelt imához.  
Áldozati illat árad,  
a szellemek lakomáznak,  
jósolnak örömet, százat.  
Színe-fonákja mintának:  
itt a köles meg az árpa,  
szépen rendezett kosárka,  
ott meg az ős áldó szája,  
tízezer év hosszúsága.*

*Hogy a szertartásnak vége,  
dob zeng és harang zenéje.  
Szól, ki jelt ad az imához,  
s az utód mehet helyére.  
Bor száll az ősök fejébe,  
s aki ma a holt személye,  
indul. Harang cseng elébe.  
Szétszéled a szellem végre,  
szolgálók meg nemes hölgyek  
rendet raknak, tisztogatnak,  
apák, bátyák, öccsök eztán  
már csak magukban mulatnak.*

*A zenészek is rákezdnek,  
most nyugodtan élvezhetnek.  
Serceg már a hús a tálban,  
teljes szívük boldogsága.  
Be is rúgnak, jól is laknak,  
sorra fejet hajtogatnak.  
A szellem is torkig lakott,  
sok évet ad, jól mulatott:  
„Nagyon szívesek voltatok,  
ami kellett, megadtátok.  
Sohase tegyen másképpen  
fiatok meg unokátok!”*

A Zhou-korban az ételek és italok elfogyasztásával járó áldozati rítusok legfőbb szakrális célja az ősök megvendéglése volt, mely által áldást, bőséget, boldogságot, hosszú életet nyerhettek az utódok. A nemzetség tagjai, különösképp a nemzetségfő, haláluk után még nagyobb hatalommal bírtak, mint előtte, így tehát hatalmukban állt jóindulatúan biztosítani utódaik boldogságát és a család fennmaradását. Minden nemesi családot az elhunyt ősök lelkei védelmeztek.<sup>14</sup> Mindezekért cserébe az utódoknak kötelességük volt rendszeres áldozati rítusokat bemutatni az ősök lelkeinek.

<sup>14</sup> Henri MASPERO: *Az ókori Kína*. Gondolat, Budapest 1978. 151–152.

A szertartást végzők a legkiválóbb javaikat áldozták föl, ezek közt szerepeltek első sorban az állatok, a ló, a bika, a sertés, a bárány stb., a gabonafélék, valamint a kölesből készített bor. A hús drága élelemnek számított, amelyhez a kiváltságos kevesek jutottak hozzá — erre utal a nemesekre alkalmazott *roushizhe* 肉食者 kifejezés, amely szó szerinti fordításban ’húsevőket’ jelent —, és általános nézet volt, hogy a húst rituális célokra kell felhasználni, illetve az időseknek kell fenntartani. A gabonafélék közül a köles számított a legtisztábbnak és áldozati célokra a legalkalmasabbnak. Ezeken kívül zöldségek és gyümölcsök is szerepeltek az áldozati ételek között, és voltak olyan étek is, amelyeket tilos volt áldozati célra felhasználni.<sup>15</sup> Rendkívül fontos volt a különböző áldozati étek rituális tisztasága, azaz az állatok épek és egészségesek kellett legyenek, a gabonát pedig külön e célra felszentelt földeken kellett megtermelni.<sup>16</sup> A fenti versben az élők a holtaknak előfordulási rendben a következőket ajánlják fel: köles (*shuji* 黍稷),<sup>17</sup> kölesből készített bor (*jiu* 酒), készétel (*shi* 食), marha (*niu* 牛), birka (*yang* 羊), köles (*ji* 稷)<sup>18</sup> és áldozati célra használt gabonaféle<sup>19</sup> (*zi* 齊). A gabonából készített alkoholtartalmú italoknak a Zhou-korban számos fajtája létezett, ezek között legnagyobb becsben a kölesből készített „bor” állott. A borok előállítását állami felügyelet alatt tartották, és rendkívül becses ajándéknak számított.<sup>20</sup> Mindezeket a javakat és magát a szertartást az ős a következőkkel viszonozza (*bao* 報): határtalan boldogság és áldás (*jie fu* 介福), valamint legfőképpen hosszú élet, azaz „tízezer évi tartó, soha véget nem érő hosszú élet” (*wanshou wujiang* 萬壽無疆), melynek ígérete háromszor is elhangzik a versben. Nemcsak maguk az ételek voltak a holtak kedvére, hanem az áldozati ételek és italok illata (*bifen* 苾芬) is jelentős szerepet játszott a szellemek megidőzésében.

Az ételek elkészítése és tárolása is különleges eszközöket igényelt, a Zhou-korban továbbra is készültek erre a célra a Shang-koriakhoz hasonló rituális bronzedények. A fenti versben a korsó (*dou* 豆) szó utal a különleges tárolóeszközök jelenlétére. Az ünnepségen felsorakoztatott művészi díszítésű és nagy értéket képviselő edényeknek nem csak szakrális szerepük volt, hanem a család vagyonát és a családfő rangját is hivatottak voltak jelezni a közösség előtt.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> Roel STERCKX: *Food, Sacrifice and Sagehood in Early China*. Cambridge University Press, Cambridge 2011. 12–29.

<sup>16</sup> LEONYID SZ. VASZILJEV: *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Gondolat, Budapest 1977. 65–67.

<sup>17</sup> A *shu* és a *ji* két különböző típusú köles volt, a *shu* típusból főként áldozati italt készítettek. A két fajta kölesen kívül más gabonaféléket is termesztettek és fogyasztottak, például árpát, búzát és rizst. COOK (8. jz.) 17.

<sup>18</sup> Ld. az előző jegyzetet.

<sup>19</sup> A fent idézett költői fordításban *árpa* szerepel. A 齊 írásjegy itt *zi* olvasattal szerepel, ez a szintén *zi*-nek ejtendő áldozati gabona 稌 írásjegyváltozata. Azt a gabonafélét vagy kölest nevezték így, amely külön erre a célra felszentelt áldozati földeken termett. STERCKX (15. jz.) 12.

<sup>20</sup> A különböző alapanyagokból készített, különböző színű és tisztaságú alkoholos italok bemutatását lásd: COOK (8. jz.) 18–19.

<sup>21</sup> STERCKX (15. jz.) 34–35.

Az ősök megvendégelésének ceremóniája gondos előkészületeket igényelt, s pontosan kidolgozott szabályokat követett. A versben a következő sor utal erre: „a szertartás formájában semmi hiba nem esik” (*shi li mo yan* 式禮莫愆). Miután az áldozati gabonát s a rituális bort a megfelelő edényekben előkészítették, leölték az állatokat és elkészítették a húst. Amikor minden elkészült, az imádkozó (*gongzhu* 工祝) bejelentette (*gao* 告) a szertartás megkezdését, ezt követően érkeztek meg és tértek be a lakomára az elhunyt ősök (*xian zu* 先祖) és a szellemek (*shen* 神). A korabeli vallási hiedelmek szerint a megidézett ősök valóban megjelentek, és részt vettek a lakomán. Azért, hogy az ős jelenléte még nyilvánvalóbb legyen, a szertartás ideje alatt a család egyik ifjú tagja, általában a fiúunoka testesítette meg a megvendégtelt őt, ő volt az áldozat elfogadója.<sup>22</sup> A fenti versben is megjelenik a fiúunoka (*sun* 孫), akit gyermeki tisztelet (*xiao* 孝) jellemez.<sup>23</sup> A szertartás lebonyolításában, melyet a legidősebb nemzetségső vezetett és részt vett rajta a család vagy a nemzetség valamennyi tagja, minden résztvevőnek megvolt a jól meghatározott szerepe és feladata. A versben előforduló különböző szerepek a következők: aki megnyúzza és feldarabolja az állatokat (*bo* 剝), aki megfőzi, megsüti az ételeket (*peng* 烹), aki leöli az állatokat (*si* 肆) és aki a ceremóniát vezeti (*jiang* 將). A versben említett, családhoz tartozó és a ceremónián részt vevő személyek a következők: apák (*fu* 父), bátyák (*xiong* 兄), öcsök (*di* 弟), nemes hölgyek (*jun fu* 君婦) és számos szolgáló, mészáros és szakács (*zhu zai* 諸宰).

A lakomát zene, tánc és éneklés kísérte. A zene célja nem csak a szórakoztatás volt, úgy tartották, hogy a megfelelő zene képes hatni az emberek érzelmeire, nemesíti a szellemet, sőt, az ősök lelkeit is arra készíti, hogy gyönyörködve hallgassák.<sup>24</sup> A korabeli hangszerek főként dobok (*gu* 鼓) és nagy méretű, bronzból öntött harangjátékok (*zhong* 鍾) voltak, melyeket bronz rudakkal szólaltattak meg a zenészek.<sup>25</sup> Az ünnepélyes áldozat után a szellemeknek felajánlott ételeket és a bort a szertartás résztvevői elfogyasztották. A szertartás első felét jellemző komoly szertartásos-

<sup>22</sup> VASZILJEV (16. jz.) 65.

<sup>23</sup> A költői fordításban a *xiao sun* „kegyes utódként” szerepel, pontosabban inkább ’tisztelettudó unoka’ vagy ’a gyermeki tisztelet erénye által jellemzett fiúunoka’ az eredeti kifejezés jelentése.

<sup>24</sup> Az ókori Kínában különösen nagy becsben tartották a vak zenészeket. STERCKX (15. jz.) 198–199. A konfucianizmus alapművének számító *Beszélgetések és mondások*-ban (*Lunyu* 論語) számos olyan Konfuciusz-nak tulajdonított mondás hangzik el, amely a zene nemesítő, szellemet átformáló hatásáról szól. Például: „Amikor a mester C’iben volt, meghallgatta a Sao-muzsikát, s (elragadtatásában) három hónapon át nem ismerte a hús ízét. Azt mondta: «Nem gondoltam, hogy muzsika lehet ilyen tökéletes is!»” TÖKEI Ferenc: *Konfuciusz beszélgetései és mondásai*. Argumentum — Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest 2001. 51.

<sup>25</sup> A hadakozó fejedelemségek korabeli harangjátékok egyik reprezentatív alkotása a Zeng fejedelemség Yi hercegének (Zeng Hou Yi 曾侯乙) sírjában talált harangjáték, amely Kr. e. 433 körül készülhetett. A 65 darab, különböző nagyságú, gazdagon díszített harang egy kétszintes, „L” alakú, összesen több mint tíz méter hosszú keretről lóg alá. A különböző nagyságú harangok különböző hangokat adnak ki, ebből jött létre a zene. Sabine HESEMANN: „China”, in Gabriel FAHR-BECKER (szerk.): *The Art of East Asia*. Könemann Verlagsgesellschaft, Köln 1999. 48–51.

ságot egy kötetlenebb hangulatban zajló lakoma követte. A vers elmondása szerint nem csak az élők, hanem a holtak és a szellemek is mind jóllaknak (*bao* 飽) és le-részednek (*zui* 醉) a lakomán. A befejezésben az elhunyt ősök szellemei megelégedettségükről biztosítják az élőket, és az áldozati szertartás megőrzését, utódokra való áthagyományozását óhajtják.

A rituális lakomák meghatározóak voltak a kínai civilizáció, vallás és filozófia kialakulásának hajnalán. Olyan kivételes alkalmak, amelyeken a szent (holtak megidézése és áldozati ceremónia) és a profán (a főzés és a közös családi lakoma) világa keveredett egymással, élők és holtak egyaránt jól mulattak a közös családi lakomákon, majd mindannyian jóllakottan és megelégedetten távoztak. A vallási dimenziókon túl a lakomának társadalmi és politikai szerepe is volt, összefogta a nagycsaládokat, nemzetségeket, hangsúlyosan jelezte a családon belüli hierarchiát, a világ felé pedig a társadalmi rang, vagyon és előkelő pozíció demonstrálásának eszköze és színtere is volt.



*Bor tárolására szolgáló, „hu” típusú bronzedény szertartást ábrázoló díszítése (kb. Kr. e. 533–466).*



# Gabona nélkül a hegyen

## Egy sajátos étkezési előírás a vallásos taoizmusban

Kósa Gábor

A taoizmus kutatásában szokás megkülönböztetni az ún. filozófiai taoizmust (*daoia* 道家) a vallásos taoista irányzatoktól (*daojiao* 道教).<sup>1</sup> Míg az előbbi alapja néhány Han-kor 漢 (Kr. e. 206–Kr. u. 220) előttre, illetve elejére datálható szöveg (*Dao-dejing* 道德經; *Zhuangzi* 莊子; *Huainanzi* 淮南子), melyek elsősorban egy világnézetet írnak körül, addig az utóbbiak olyan összetett irányzatok, amelyek elsősorban gyakorlat-orientáltak (legyen ez meditáció, talizmánkészítés vagy éppen böjt). A Han-kor végén, illetve után keletkezett utóbbi irányzatok (*Tianshi* 天師; *Shangqing* 上清; *Lingbao* 靈寶 és a jóval későbbi *Quanzhen* 全真) a hagyományos szövegeken túl újonnan „kinyilatkoztatott” szöveggörpuszokra épülnek, melyek megtalálhatók a Taoista kánonban, a *Daozang*-ban 道藏.

A fenti éles szétválasztás indokoltságát többen megkérdőjelezték, és olyan területeket kerestek, melyek a folyamatosságot biztosítják a két nagy csoport között. Ilyen közös halmaznak nevezhető a halhatatlanságra való törekvés is.

### 1. A halhatatlanság kultusza

A halhatatlanokról szóló első hosszabb leírást a *Zhuangzi* első, mindenképpen autentikusnak nevezhető fejezetében találjuk. A *Zhuangzi* szellem-embereknek (*shenren* 神人) vagy tökéletes embereknek (*zhiren* 至人) nevezi őket:

A távoli Guye-hegyen olyan szellem-emberek élnek, akiknek bőrük, akár a jég, finom, mint a szűzlányoké. Az öt gabonát nem eszik, (csak) a szelet lélegzik be és a harmatot isszák. A felhő páráján (*qi*) utaznak, repülő sárkányok hátán szárnyalnak a Négy Tengeren túl(i világban). Ha szellemüket koncentrálják, az állatok nem betegszenek meg, és a vetés mindig bőven terem.<sup>2</sup>

A jóval későbbi, Kr. u. IV. századi *Baopuzi* 抱朴子 2. fejezetének híres részletében Ge Hong 葛洪 (Kr. u. 283–343) egyetértően idézi a mára elveszett *Xianjing*-et 仙經 (*A halhatatlanok könyve*), mely a halhatatlanok típusait különbözteti meg:

<sup>1</sup> A jelen tanulmány az OTKA 100632 számú kutatási projektjének keretében készült. Írásomban a következő rövidítéseket használom: DZ = *Daozang* (Taoista kánon), T = *Taishō* (Buddhista kánon). A fordítások, ha másként nem jelzem, az enyéim.

<sup>2</sup> *Zhuangzi* 1: 藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。

A *Xianjing* így ír: „A magasrendű személyek felemelkedve az égbe repülnek: őket égi halhatatlannak nevezik. Az átlagos adeptsok nevezetes hegyeken kóborolnak: őket földi halhatatlannak hívják. Az alacsonyrendűek először meghalnak, és csak utána vetik le testi formájukat és alakulnak át (halhatatlanná), őket holttestüktől megszabaduló halhatatlannak nevezik.”<sup>3</sup>

## 2. A halhatatlanság elérésének módszerei

A halhatatlanság állapotának elérését különböző technikák segítik, melyek többsége a Han-dinasztia előttről vagy annak első feléből, tehát az ún. vallásos taoista irányzatok megjelenése előttről származik.

A testmozgás az alapja az ún. *daoyin*-nek 導引 (‘irányítva nyújtózás’), amely a *qi* 氣 (a testben láthatatlanul létező és az élethosszal szorosan összefüggő „energia”) megfelelő áramoltatásával igyekezett az élettartamot meghosszabbítani.<sup>4</sup> Első képi ábrázolása az 1973-ban felfedezett, Kr. e. 168-ból származó mawangduibeli 馬王堆 leletek közül került elő (*daoyin tu* 導引圖), a zhangjiashanbeli 張家山 leletek között pedig egy leírást találunk róla (*Yinshu* 引書).<sup>5</sup> Az előbbi módszerrel részben összefüggnek azok a speciális légzésgyakorlatok (pl. az ún. embriólégzés [*taixi* 胎息])<sup>6</sup> vagy a *qi* áramoltatása [*xingqi* 行氣]), melyek alapvetően szintén a *qi* irányítása révén igyekeznek hasonló célt elérni.<sup>7</sup>

A különböző meditációs technikák,<sup>8</sup> „hálósobai” (szexuális) technikák (pl. a férfi magjának visszafordítása)<sup>9</sup> vagy külső alkímiai (*waidan* 外丹) módszerek (pl. növényi és/vagy ásványi alapú készítmények, „elixírek” rendszeres fogyasztása)<sup>10</sup> mellett említhető még a hegyek közé való kivonulás.

<sup>3</sup> 按仙經云，上士舉形昇虛，謂之天仙。中士遊於名山，謂之地仙。下士先死後蛻，謂之尸解仙。

<sup>4</sup> Catherine DESPEUX: „Gymnastics: the ancient tradition”, in Livia KOHN (szerk.): *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Center of Chinese Studies (University of Michigan), Ann Arbor 1989. 224–261; Livia KOHN: *Taoist Experience. An Anthology*. SUNY Press, Albany (NY) 1993. 141–148; Uő: *Chinese Healing Exercises. The Tradition of Daoyin*. University of Hawai‘i Press, Honolulu 2008.

<sup>5</sup> P. SZABÓ Sándor: „A «Halhatatlanokról szóló feljegyzések» és a halhatatlanság-keresés filozófiai, vallási és tudományos háttere a koraközépkori Kínában”, in HAMAR Imre — SALÁT Gergely (szerk.): *Kínai filozófia és vallás a középkor hajnalán*. Balassi Kiadó, Budapest 2005. 137–152. 150–151.

<sup>6</sup> *Baopuzi* 8.56a: „A pára áramoltatásának a legmagasabb szintű módozata nem más, mint a «magzati légzés» (*taixi* 胎息). Akik képesek a «magzati légzés»-re, azok meg tudják tenni, hogy ne lélegezzenek az orrukon és a szájukon keresztül, éppúgy, mint az anyaméhben lévő gyermek. Ez pedig azt jelenti, hogy birtokolják a Daót.” P. SZABÓ (5. jz.) 147.

<sup>7</sup> KOHN (4. jz.) 1993. 135–141.

<sup>8</sup> Ge Hong szerint a *shouyi* 守一 (‘az Egy őrzése’) az elixírfogyasztás mellett a legfontosabb, a többi módszer csak meghosszabbítja az életet, de nem hoz minőségi változást.

<sup>9</sup> KOHN (4. jz.) 1993. 153–159. P. SZABÓ (5. jz.) 149–150.

<sup>10</sup> Fabrizio PREGADIO: „Elixirs and Alchemy”, in Livia KOHN (szerk.): *Daoism Handbook*. Brill, Leiden 2000. 165–195.

A *Shiming* 釋名 című ókori „értelmező szótár” például egyszerűen így fogalmaz: „Aki megöregszik, de nem hal meg, az halhatatlan. A halhatatlan elköltözést jelent, elköltözik, mivel a hegyek közé megy.”<sup>11</sup> Bár ez a definíció valójában csak magát az írásjegyet értelmezi (hiszen a *xian* 仙 ’halhatatlan’ írásjegy tartalmazza a ’hegy’ jelentésű *shan* 山 elemet), más forrásokban is megfigyelhető a halhatatlanok és a hagyományos kínai társadalomtól, a halandók világától való távolságot szimbolizáló hegyek kapcsolata.

Lu államban volt egy Shan Bao nevű ember, aki a hegycsúcsok között lakott, és csak hegyi forrásokból ivott. Nem törekedett saját hasznára, mint a többiek. Hetvenévesen is úgy nézett ki, mint egy csecsemő.<sup>12</sup>

A halhatatlanok szigetét is hegyként képzeltek el, és így válhatott néhány ókori uralkodó (pl. Qin Shi Huangdi 秦始皇帝 vagy Han Wudi 漢武帝) szenvedélyes kutatása tárgyává:

Mindezek után a Qi állambeli Xu Shi és mások beadványt nyújtottak be, melyben azt állították, hogy a tengeren három szellem-hegy található: Penglai, Fangzhang és Yingzhou. Ezeket halhatatlanok lakják. [A fenti személyek] kérvényezték, hogy hadd tartsanak böjtöt és tisztulási szertartást, hogy [utána] fiatal fiúkkal és lányokkal megkeressék [a hegyeket]. [Qin Shi Huangdi] tehát megbízta Xu Shit, hogy több ezer fiúval és lánnyal szálljon tengerre, és keresse meg a halhatatlanokat.<sup>13</sup>

Bár az Kr. u. III. században keletkezett *Kongcongzi* 孔叢子 jól láthatóan szkeptikus álláspontot képvisel, éppen ezért jól jelzi, hogy a halhatatlanság gyakorlata szorosán kötődött a hegyekbe történő kivonuláshoz.

Wei királya így szólt: „Úgy hallottam, hogy a taoista mesterek a Hua-hegyre vonulnak vissza, hogy halhatatlanok legyenek, magam is vágyom erre.” Erre [Zishun 子順] így válaszolt: „A régi időkben ilyet nem csináltak, én nem vágyom rá.”<sup>14</sup>

Mint ezt később látni fogjuk, nem elképzelhetetlen, hogy a taoista étkezési előírások egyik legsajátosabb jellemzője, a gabonaneműektől való tartózkodás, esetleg összefügghet azzal, hogy a hegyeket hagyományosan szembeállították a kínai gabonatermesztés helyszíneivel (síkságok, folyóvölgyek).<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 老而不死曰仙。仙，遷也，遷入山也。

<sup>12</sup> *Zhuangzi* 19.5: 魯有單豹者，巖居而穀飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色。A történet folytatásában az illető egyébként meghal („szerencsétlenségére egyszer egy éhes tigris megölte, és felfalta” 不幸遇餓虎，餓虎殺而食之), de ez pusztán annyit jelent, hogy a belsőleg elért halhatatlanság nem feltétlenül teszi kívülről is sebezhetetlenné az illetőt, mivel a kínai felfogás szerint a halhatatlanság alapvetően a fizikai életnek a belső erők megfelelő használatával történő maximális meghosszabbítását jelenti.

<sup>13</sup> *Shiji* 史記 6,247: 既已，齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。

<sup>14</sup> *Kongcongzi* 孔叢子 14. fej.: 魏王曰：吾聞道士登華山，則長生不死，意亦願之。對曰：古無是道，非所願也。

<sup>15</sup> „A second feature is that both Kunlun and the eastern isles are uniformly described in texts—and pictured in visual iconography and in functional objects such as censers—as mountains. This facet again emphasizes their difference from the topography of the agrarian plains and river valleys

### 3. Taoista étkezési előírások

Az ételek és italok fogyasztásának korlátozására a vallásos taoizmuson belül számos szabályt találunk. Nagy részük más vallások effajta előírásai közt is megtalálható.<sup>16</sup>

A viszonylag korai Tianshi (Mennyei mesterek) iratban, a *Laojun yibai bashi jie* 老君一百八十戒 ('Lao Úr [a megistenült Laozi] 180 előírása', DZ 786) 24. előírása például egyértelműen a hústól és az alkoholtól való tartózkodásra buzdít:

Ne igyál erjesztett italt, és ne egyél húst!<sup>17</sup>

Egy másik szöveg, amely szintén a Tianshi irányzathoz tartozik, a *Nüqing guilü* 女青鬼律 3.1b ('A Kék Hölgy démonokra vonatkozó törvényei', DZ 790) szintén kiegészíti a húsevés tilalmát a borivásával:

Tilos erjesztett italt inni, és húst enni.

Az alkoholtartalmú italok tilalma, úgy tűnik, elsősorban a viselkedés rendszabályozása miatt volt fontos, ahogy a Ge Chaofu 葛巢甫 (fl. IV. sz. vége) által összeállított Lingbao szövegek egyikében, a *Taishang dongxuan Lingbao chishu yujue miaojing* 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經 2b. ('Legfelsőbb csodálatos írás a titokzatos barlang csodás kincsének vörös írásáról és jáde útmutatásairól', DZ 352), egyébként valószínűleg buddhista ihletésre, a tíz előírásból a hatodik így szól:

Ne igyál erjesztett ital, viselkedj visszafogottan, harmonizáld a *qi*-det és a természetedet, ne csökkentsd a szellemedet, ne kövess el semmilyen rosszat!<sup>18</sup>

A hús és bor tilalmát a taoizmusban kiegészíti egy további ételtípus elkerülése: a gabonaneműeké.<sup>19</sup> Ez nem volt kötelező, de sokan választották, elsősorban azok,

of the Chinese heartland: mountains were places where grains and other mainstream crops could not be grown, but where other life-prolonging products grew naturally without need of cultivation." Robert F. CAMPANY: „Eating Better than Gods and Ancestors”, in Roel STERCKX (szerk.): *Of Tripod and Palate Food, Politics, and Religion in Traditional China*. Palgrave Macmillan, New York 2005. 96–122. 114.

<sup>16</sup> A vallásos taoisták buddhista hatásra naponta egy nagyobb étkezést tartottak késő délelőtt (10–11 óra körül), kora reggel 6 óra körül zöldséget és rizst, délután pedig csak folyékony táplálékot és gyógykészítményeket fogyasztottak (Livia KOHN: *Monastic Life in Medieval Daoism. A Cross-Cultural Perspective*. University of Hawai'i Press, Honolulu 2003). A taoista felfogás szerint 10–12 óra körül az égi lények táplálkoznak, így akik velük esznek, azoknak 90 napot hozzáadtak az életükhöz (*Uo*. 124). A legfontosabb öt taoista ételtípushoz a következők tartoztak: gyümölcs, zöldségek, gabonák, gyógyszerek és maga a *qi* (*Uo*. 126–127). Ezek közül a gabonaféléket hagyták el egyesek.

<sup>17</sup> 不得飲酒食肉!

<sup>18</sup> 減酒節行，調和氣性，神不損傷，無犯眾惡!

<sup>19</sup> Jean LÉVI: „L'abstinence des céréales chez les taoïstes”, *Études Chinoises. Bulletin de l'Association Française d'Études Chinoises* I (1983) 3–47; Stephen ESKILDSEN: *Asceticism in Early Taoist Religion*. SUNY Press, Albany (NY) 1998; Shawn ARTHUR: „Life without Grains: Bigu and the Daoist Body”, in Livia KOHN (szerk.): *Daoist Body Cultivation. Traditional Models and Contemporary Practices*. Three Pines Press, Magdalena (New Mexico) 2006. 91–121; Robert F. CAMPANY: *Making Transcendents*.

akik a hosszú élet technikáját gyakorolták.<sup>20</sup> Érdekesség kedvéért már itt érdemes kiemelni, hogy az ősök tiszteletének hagyományos konfuciánus rítusainál a hús és bor mellett éppen a gabonaneműeket alkalmazták leggyakrabban.<sup>21</sup>

A halhatatlansághoz vezető úton szükséges, hogy az ember lemondjon arról, ami büdös [azaz a húsról], ne egyen gabonafélét, hogy belei tiszták legyenek...<sup>22</sup>

Ezen időben, Li Shaojun a tűzhely-áldozat bemutatása, a gabona és az öregség nélküli élet kapcsán audiencián volt az uralkodónál.<sup>23</sup> Az uralkodó nagy tiszteletben tartotta őt. [Li] Shaojun korábban Shenze márkijánál volt alkalmazásban mint a mágikus módszerek ismerője. Éveinek számát, születésének és neveltetésének helyét titokban tartotta, mindig azt állította magáról, hogy hetven éves, hatalma van a dolgok [szellemek] felett és képes az öregedést megállítani.<sup>24</sup>

Miután Ling császár meghalt, az égalattiban teljes zűrzavar támadt, [...] sokan kezdtek a halhatatlansággal foglalkozni, gabonát nem enni, és az élet meghosszabbításának módszereit [kutatni].<sup>25</sup>

Jelenleg egyesek távol tartják magukat a gabonaneműek fogyasztásától, ezek a Dao művészetének gyakorlói. Azt állítják, hogy Wang Ziqiao és a hozzá hasonlóak nem ettek gabonát, és másképpen táplálkoztak, mint a többi ember, ezért az élethosszuk is különbözött az átlagemberektől. Száz év múltán, túllépve a nemzedékeken, fokozatosan halhatatlanok lettek. Ez is valótlanság.<sup>26</sup>

[A *Lingbao wufu jing* 靈寶五符經 azt írja:] A titokzatos régiség emberei azért élhettek olyan hosszú ideig, mert nem ettek gabonát. A „Hatalmas létezés könyve” azt mondja: az öt gabona az

*Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. University of Hawai‘i Press, Honolulu 2009. 62–87. Az alkohol és a gabona az ókori Kínában egyébként szorosan összefüggött, mivel *jiu*-nak 酒 elsősorban a gabonapálinkákhoz hasonló italokat nevezték.

<sup>20</sup> Robert F. CAMPANY: *To Live as Long as Heaven and Earth. A Translation and Study of Ge Hong's Traditions of Divine Transcendents*. University of California Press, Berkeley—Los Angeles—London 2002. 22.

<sup>21</sup> *Shijing* 詩經 210, 211, 212, 248, 279, 290. Ugyanakkor a taoista szertartások felajánlásainál manapság használnak gabonát (pl. rizst), sőt húst és bort is, mint ez egy háromnapos taiwani *jiao* 醮 szertartás áldozati listájából is látszik (Asano HARUJI: „Offerings in Daoist Ritual”, in Livia KOHN — Livia ROTH [szerk.]: *Daoist Identity. History, Lineage, and Ritual*. University of Hawai‘i Press, Honolulu 2002. 274–294. 275–278), bár például a hús ilyen jellegű felhasználása ellentmond a korábbi taoista hagyománynak (lásd *Uo*. 280–286). Ugyanakkor a *Suishu*-ban 隋書 (35.1092–1093) fennmaradt, korainak számító leírásban éppen a *jiao*-rítussal összefüggésben szintén szerepel a hús és a bor: „Éjszaka, a bolygók és a csillagképek alatt, (a taoisták) bort és húst, süteményeket, pénzt és tárgyakat ajánlanak fel a nagy Egy égi fenségének, az öt bolygónak és a holdházaknak, [továbbá] egy írott dokumentumot olyan rítussal mutatnak be, ahogy azt az uralkodónak szokás benyújtani. Mindezt *jiao*-(szertartásnak) nevezik.” 夜中，於星辰之下，陳設酒脯餅餌幣物，歷祀天皇太一，祀五星列宿，為書如上章之儀以奏之，名之為醮。

<sup>22</sup> *Baopuzi* (2. fej.): 仙法欲止絕臭腥，休糧清腸...

<sup>23</sup> Han Wudi, uralkodott Kr. e. 140–187.

<sup>24</sup> *Shiji* 12.453: 是時而李少君亦以祠灶、穀道、卻老方見上，上尊之。少君者，故深澤侯入以主方。匿其年及所生長，常自謂七十，能使物，卻老。

<sup>25</sup> *Hongmingji* 弘明集 (T52.2102: 0001b): 是時靈帝崩後，天下擾亂 [...] 多為神仙辟穀長生之術。

<sup>26</sup> *Lunheng* 論衡 7.: 世或以辟穀不食為道術之人，謂王子喬之輩以不食穀，與恆人殊食，故與恆人殊壽，逾百度世，逐為仙人。此又虛也。 Wang Ziqiao-ról lásd Marianne BUJARD: „Le culte de Wangzi Qiao ou la longue carrière d'un immortel”, *Études chinoises* XIX/1 (2000) 115–158.

életet lefaragó véső, az öt belső szervet elrothasztja, az élet hosszát lecsökkenti. Ha ezt a gabonát megeszed, [többé] nem lehetséges a hosszú élet.<sup>27</sup>

A gabonaneműektől való tartózkodás (*quegu* 卻穀; *bigu* 辟穀; *duangu* 斷穀; *juegu* 絕穀; *xiuliang* 修糧; *xiuli* 休粒)<sup>28</sup> kifejezésben szereplő 'gabona' (*gu* 穀; *liang* 糧) számos növény lehet: rizs (*dao* 稻, *Oryza sativa*), kásaköles (*shu* 黍, *Panicum millia-ceum*), rókafarkú köles (*ji* 稷, *Setaria italica*), búza (*xiaomai* 小麥, *Triticum turgidum*), árpa (*damai* 大麥, *Hordeum vulgare*), szójabab (*shu* 菽, *Glycine max*) vagy kender (*ma* 麻, *cannabis sativa*).

A Ge Hongnak tulajdonított, több mint 90 halhatatlan-életrajzot tartalmazó *Shenxianzhuan* 神仙傳 többször említi ezt a gyakorlatot:

[Yan Qing] később felhagyott a gabona [fogyasztásával], felment a Xiaohuo-hegyre, és eltűnt.<sup>29</sup>

Bo He, adott nevén Zhongli: Dong úr volt a mestere a *qi* keringetésének és a gabonával elhagyásának művészetében.<sup>30</sup>

A [Tai-hegyi] öreg így válaszolt: „Mikor 85 éves lettem, megöregedtem, a halál szélére jutottam, a hajam megőszült, a fogaim kihulltak, de volt egy taoista, aki megtanított arra a művészetre, hogy miként tudok felhagyni a gabonaneműekkel, és [csak] vizet inni.”<sup>31</sup>

Lu Nüsheng Changle-beli volt, csak szezámagon élt, 80 éven keresztül nem evett gabonát, [de] rendkívül fiatalos és erős volt.<sup>32</sup>

Li Shaojun, adott nevén Yun Yi, a Qi állambeli Linziből származott. Fiatal korában megszerette a Daót, felköltözött a Tai-hegyre, hogy gyógynövényeket gyűjtsön, a gabonától való tartózkodás, a világtól való távolmaradás és a test megőrzésének művészetét gyakorolta.<sup>33</sup>

A gabonáktól való tartózkodás, amely semmiképpen sem volt kötelező, együtt járt a korábban említett ételek megvonásával: a *Jinjian yuzi jing* 金簡玉字經 (rövidített cím, „Nefrit írás az arany lapon”, DZ 1316) például azt mondja:

Azok, akik étkezéseik során nem esznek gabonát, nem fogyaszthatnak bort, húst és az öt erős ízű növényt<sup>34</sup> sem. Fürödjenek, mossák ruháikat, és égessenek füstölőt!<sup>35</sup>

<sup>27</sup> *Taishang Lingbao wufuxu* 太上靈寶五符序 (DZ 388) 280. fej.: 夫玄古之人，所以壽考者，造有之間，不食穀也。大有經曰：五穀是剝命之鑿，腐臭五藏，致命促縮，此糧入口，無希久壽。 Vö. KOHN (16. jz.) 149–150.

<sup>28</sup> Catherine DESPEUX: „*Bigu* 辟穀 abstention from cereals”, in Fabrizio PREGADIO (szerk.): *The Encyclopedia of Taoism* I. Routledge, New York 2008. 233–234. 233.

<sup>29</sup> 後斷穀，入小霍山去。

<sup>30</sup> 帛和，字仲理。師董先生行炁斷穀術。

<sup>31</sup> (太山)老父答曰：“臣年八十五時，衰老垂死，頭白齒落，有道士教臣絕穀服術飲水。

<sup>32</sup> 魯女生者，長樂人也。服胡麻餌術，絕穀八十餘年，甚少壯。

<sup>33</sup> 李少君，字雲翼，齊國臨淄人也。少好道，入泰山采藥，修絕穀遁世全身之術。 Hasznló kijelentés található még a következő személyek esetében: Ge Xuan 葛玄, Jie Xiang 介象, Kong Anguo 孔安國, Kong Yuanfang 孔元方, Shen Jian 沈建 (CAMPANY [20. jz.] 24).

<sup>34</sup> Pl. a hagymák, a gyömbér.

<sup>35</sup> Henri MASPERO (ford. Frank Kiermann): *Taoism and Chinese Religion*. University of Massachusetts Press, Amherst 1981. 334.

Mint fent említettem, a gabonaneműekről való lemondás eredetileg pusztán ajánlott volt.<sup>36</sup> Általában elmondható, hogy a taoisták arra törekedtek, minél kevesebb szilárd és minél több „szubtilis” ételt fogyasszanak. A Nyugati Han-kori *Huainanzi* (7.8b) a szilárd–szubtilis spektrumon négy kategóriát állít fel:

Akik húst esznek: bátrak, de durvák. A *qi*-evők: szellemileg fényesek<sup>37</sup> és hosszú életűek. A gabonaevők: okosak, de rövid életűek. A semmit nem evők: halhatatlanok és szellemiek.<sup>38</sup>

A felsorolásból egyértelmű, hogy minél megfoghatóbb, nehezebb egy étel, fogyasztója is annál „földhöz ragadtabb”, világiasabb lesz, illetve minél megfoghatatlanabb, szubtilisabb a táplálék, annál éteribb, szellemibb lesz az azt fogyasztó.<sup>39</sup> A földi (négyzet) és égi (kör) táplálkozás kettőssége megjelenik az Kr. e. II. századi *Quegu shiqi* 卻穀食氣 szövegében:

Akik gabonát esznek, azt eszik, ami négyzet alakú, akik *qi*-vel táplálkoznak, azt eszik, ami kör alakú. A kör az Ég, a négyzet a föld.<sup>40</sup>

A végső cél minél inkább a formával nem rendelkező „ételek” (*wuxing zhi wu* 無形之物; pl. tiszta *qi*) fogyasztása volt.<sup>41</sup>

A fentiek tükrében nyilvánvalóan nem véletlen, hogy a gabonaneműek elhagyásának egyik hatása éppen az volt, hogy a gyakorló teste könnyű („égi”) lesz és így képes lesz a repülésre:

[Shen] Jian lemondott a gabonáról, nem evett, olyan könnyű lett, hogy képes volt felemelkedni, repülve szálldosott ide-oda, így élt több mint 300 évig, azután nyoma veszett, nem tudni, hova ment.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> A buddhistáknál előkészítő gyakorlatként szintén szerepelt a gabonáról való lemondás (Jinhua CHEN: *Philosopher, Practitioner, Politician. The Many Lives of Fazang [643–712]*. Brill, Leiden 2007. 282).

<sup>37</sup> A *shenming* fogalmáról lásd P. SZABÓ Sándor: „The Term Shenming. Its Meaning in the Ancient Chinese Thought and in a Recently Discovered Manuscript”, *Acta Orientalia Hung.* LVI/2–4 (2003) 251–274.

<sup>38</sup> *Huainanzi* 7.8b: 食肉者勇敢而悍，食氣者神明而壽，食穀者知慧而天，不食者不死而神。Vö. Robert F. CAMPANY: „The Meanings of Cuisines of Transcendence in Late Classical and Early Medieval China”, *T'oung Pao* XCI/1–3 (2005) 1–57. 34; CAMPANY (15. jz.) 27. Hasonló megfogalmazás szerepelt a *Tunajing* című műben, amelyet a X. századi *Taiping yulan* 太平御覽 (669/1b) gyűjtemény őrzött meg: „A *Tuna könyv* ezt mondja: «A nyolc hercegnek [Huainanzi hercegeinek udvarában vendégeskedőknek] volt egy mondásuk: 'A füevők erősek, a húsevők bátrak, a gabonaevők bölcssek, a *qi*-evők szellemiek.'»” 《吐納經》曰：八公有言，食草者力，食肉者勇，食穀者智，食氣者神。

<sup>39</sup> CAMPANY (38. jz.) 27–44.

<sup>40</sup> 食穀者食方，食氣者食圓，圓者天也，方者地也。 Az érdekesség kedvéért megjegyzem, hogy a gabonaföldet jelölő kínai írásjegy (*tian* 田) négy kis négyzetre felosztott négyszögletű földre utal.

<sup>41</sup> CAMPANY (38. jz.) 34–36.

<sup>42</sup> *Shenxianzhuan*: (沈)建遂斷穀，不食，能輕舉，飛行往還，如此三百餘年，乃絕跡，不知所之也。 Az utolsó mondat egyébként egyértelmű utalás a *Shiji* 63. fejezetében szereplő Laozi-életrajzra, amely szerint Laozi, miután megírta főművét, eltávozott és senki nem tudta, hová ment.

Hasonlóan fogalmaz a *Baopuzi* (4.82–83):

Ha az Égbe kívánsz felemelkedni, fogyaszd el [az elixírt], miután egy éven keresztül tartózkodtál a gabonaneműektől.<sup>43</sup>

A *Liexianzhuan*-ban szereplő „szőrös asszony” (Maonü 毛女) története szerint a Yujiang 玉姜 névre hallgató asszony Qin Shi Huangdi ágyasa volt, de a dinasztia összeomlása után a hegyek közé menekült, ahol egy taoista megtanította neki, hogyan táplálkozhat kizárólag a fenyő levelével (*songye* 松葉), amitől aztán sem az éhséget, sem a hideget nem érezte, teste pedig könnyű lett, mintha repülne (身輕如飛), így élt meg több mint 170 évet.<sup>44</sup>

A gabonák helyett szokás volt gyümölcsöket, növényeket (datolya, barack, fenyőmag) fogyasztani.<sup>45</sup> A *Zhuangzi* már említett 1. fejezete arra látszik utalni, hogy a gabonák fogyasztása helyett a távoli Gushe-hegyeken élő szellem-emberek széllal és harmattal táplálkoznak:

Az öt gabonát nem eszik, csak a szelet lélegzik be- és a harmatot isszák.

A 70 rövid életrajzot tartalmazó *Liexianzhuan* azt említi, hogy Chisongzi 赤松子 tartózkodott a gabonától, ugyanakkor légzőgyakorlatokat végzett.

Az 1973-ban Mawangduiban talált, Kr. e. II. századból származó *Quegu shiqi* 卻穀食氣 ('Mondj le a gabonáról, fogyassz *qi*-t') a jelenleg legkorábbi ilyen összefüggő ismert szöveg.<sup>46</sup> A szöveg nagy hangsúlyt helyez arra, hogy miképpen helyettesíthetők a hagyományos kínai táplálkozásban egyébként kulcsszerepet játszó gabonafélék.<sup>47</sup> A *qi* megfelelő áramoltatásán, illetve gyógynövények fogyasztását túl a szöveg konkrétan a nyelvpafrány (*shiwei* 石韋; *Pyrrosia lingua*) fogyasztását javasolja a mel-

<sup>43</sup> 若求昇天，皆先斷穀一年，乃服之也。 A gabonáról való lemondásnak egyéb következményeit (pl. a fegyverekkel, mérgekkel és vadállatokkal szembeni sebezhetetlenség, betegségek gyógyításának képessége) részletezi a *Baopuzi* 6. fejezete.

<sup>44</sup> 毛女者，字玉姜，在華陰山中，獵師世世見之。形體生毛，自言秦始皇宮人也，秦壞，流亡入山避難，遇道士穀春，教食松葉，遂不飢寒，身輕如飛，百七十餘年。 Ábrázolását lásd ARTHUR (19. jz.) 98.

<sup>45</sup> HARUJI (21. jz.) 287.

<sup>46</sup> Donald J. HARPER: *Early Chinese Medical Literature. The Mawangdui Medical Manuscripts*. Kegan Paul International, London 1998. 305–309.

<sup>47</sup> Roel STERCKX: *Food, Sacrifice, and Sagehood in Early China*. Cambridge University Press, Cambridge 2011. 14. A Liu Xiang 劉向 (Kr. e. 79–78) által korábbi forrásokból összeállított *Guanzi* 管子 című szöveg *Neiye* (內業) fejezete például kifejezetten dicséri a gabona fontosságát (CAMPANY [15. jz.] 18), hasonlóan az Kr. e. III–II. századi *Huangdi neijing* 黃帝內經 első részének (*Suwen* 素問) 70. fejezete a gabona (*gu* 穀), a hús (*rou* 肉), a gyümölcsök (*guo* 果) és a zöldségek (*cai* 菜) kiegyensúlyozott fogyasztását ajánlja. A gabonák szerepéről lásd Hsing-Tsung HUANG: *Science and Civilization in China VI. Biology and Biological Technology, Part V. Fermentation and Food Science*. Cambridge University Press, Cambridge 2000. 17–28.



lékhatások elkerülése érdekében.<sup>48</sup> A Han-kor után a Mennyei mesterek irányzat (Tianshi) követőinek kötelezővé tette a gabonaneműek elhagyását.<sup>49</sup>

Ha meg akarod tanulni [a *qi* finomításának] művészetét, abba kell hagynod a gabona [fogyasztását].<sup>50</sup>

Egy általánosabb szinten szembeállíthatjuk a földműveléssel, illetve gabonatermesztéssel kapcsolatos konfuciánus, illetve taoista elképzeléseket. A konfuciánus felfogás szerint az emberiség hajnalán az emberek vadak voltak, és a kultúrhéroszok tanították meg őket a kultúrára, Shennong 神農 például a földművelésre és a gabona termesztésére. A földművelés tehát jelentős kulturális előrelépésnek számít a korábbi „műveletlen”, tudatlan korszakhoz képest, a gabonafogyasztás a civilizáció jele.<sup>51</sup> A taoista felfogás ezzel ellentétes: eszerint az emberiség hajnalán az emberek tökéletes egyszerűségben éltek és a civilizáció (pl. a földek megművelése) elrontotta ezt az eredendő, természetes életmódot.<sup>52</sup>

Ezen általános koncepcióbeli különbség mellett az is valószínűsíthető, hogy a hagyományosan mezőgazdasági tevékenységet folytató, folyóvölgyi kínai kultúra, amely tehát éppen a gabonák (elsősorban köles, rizs) étkezésben és rítusokban történő felhasználására épül, természetes módon áll szemben azokkal a társadalomból átmeneitileg vagy véglegesen kiszakadó személyekkel és közösségekkel, akik a hegyek között találták meg lakhelyüket. Mivel hegyeken az ókorban és a középkorban alapvetően nem végeztek mezőgazdasági tevékenységet, az oda kivonulók nem is folytathatták a völgyben maradtak életmódját, nem is fogyaszthatták hagyományos táplálékait, kénytelenek voltak alkalmazkodni a hegyeken található élelemforrásokhoz.<sup>53</sup>

Ezt a (nyilvánvalóan leegyszerűsített) szembenállást (völgy és hegy, konfucianizmus és taoizmus között) jól illusztrálja Lu Jia 陸賈 (fl. Kr. e. II. sz.) *Xinyu* 新語 című művének egy részlete, amelyben a szerző konfuciánusként szól elítélően a neki furcsa, de egyértelműen létező szokásokról:

<sup>48</sup> ARTHUR (19. jz.) 94.

<sup>49</sup> Livia KOHN: *Cosmos and Community. The Ethical Dimension of Daoism*. Three Pines Press, Cambridge 2004. 44–45.

<sup>50</sup> *Cunshen lianqi ming* 存神鍊氣銘 1a. ('Felirat a szellem megőrzéséről és a *qi* finomításáról', DZ 834): (鍊氣) 欲學此術，先須絕粒。Vö. Livia KOHN: *Sitting in Oblivion. The Heart of Daoist Meditation*. Three Pines Press, Dunedin (Florida) 2010. 175.

<sup>51</sup> CAMPANY (38. jz.) 7–20.

<sup>52</sup> KOHN (4. jz.) 149.

<sup>53</sup> Mu-chou POO: „A Taste of Happiness: Contextualizing Elixirs in Baopuzi”, in Roel STERCKX (szerk.): *Of Tripod and Palate Food, Politics, and Religion in Traditional China*. Palgrave Macmillan, New York 2005. 123–139. 131: „Robert Campany has pointed out—in chapter five of this volume and elsewhere—that the dietary habit or restrictions propagated by the adepts of immortality posed a structural opposition between a traditional/agricultural lifestyle and an otherworldly/naturalistic lifestyle: what the immortals or immortality seekers took as food was not ordinary food produced by agriculture and, by implication, «civilization» (CAMPANY [19. jz.] 21–30). These natural minerals and herbs were wild, raw, and generally grew in the mountains and were hard to reach. This structural explanation suggests that it were precisely those «unusual food stuffs» that were thought to contain some medicinal effect toward longevity.”

[A taoisták] testüket szenvedéseknek teszik ki, szervezetüket gyötrik, a hegyek mélyére húzódnak, hogy a halhatatlanokat keressék, elhagyják szüleiket, megvetik testi mivoltukat, nem esznek többé gabonát, elvetik a Dalok és az Írások [könyvét], szembefordulnak az ég s a föld kincseivel, hogy a halhatatlanság útját megleljék: mindez nem az a mód, ahogy a világgal kapcsolatban lehet maradni, és megakadályozni [benne] a helytelen dolgokat.<sup>54</sup>

A részletből jól látszik, hogy Lu Jia számára a halhatatlanság aszketikus keresése egyrészt a hegyekbe történő visszavonuláshoz, másrészt a konfuciánus erények (szülőtisztelet, klasszikus konfuciánus művek) elvetéséhez kapcsolódik.

#### 4. A három halálhozó

A hosszú életre, halhatatlanságra törekvők tehát lemondtak a gabonaneműekről, és ezt a lemondást még egyéb módszerekkel egészítették ki céljuk eléréséhez. Kérdéses azonban a fent vázolt általános szintű szembenálláson (völgy–gabona–konfucianizmus, hegy–gabonanélküliség–taoizmus) túl, hogy milyen konkrét érvekkel támasztották alá ezt a Kínában egyébként meglehetősen sajátosnak számító gyakorlatot. A gabonaféleségektől való tartózkodás melletti érvek között egyrészt találunk racionális jellegűeket, ilyen például a *Baopuzi* 2. fejezetében szereplő következő részlet:

A halhatatlansághoz vezető úton szükséges, hogy az ember lemondjon mindenről, ami bűdös [ti. a hús és a hal], ne egyen gabonafélét, hogy beleit tisztán tartsa. Egy uralkodó azonban zsíros és húsos állatokat ölet le és főzet meg, élőlényeket vágat le és daraboltat fel, hogy a legkülönbözőbb zamatok és ízek kerüljenek elé.<sup>55</sup>

Ugyanebben a forrásban olvasható egy meglehetősen különös, a belek tisztán tartásához képest jóval kevésbé racionális elképzelés a három halálhozóról (*san shi* 三尸, szó szerint 'három holttest'),<sup>56</sup> melyek „biospirituális parazitaként”<sup>57</sup> az emberi testben laknak, és az emberi viselkedésről, az emberi bűnökről tett jelentéseikkel képesek befolyásolni az élet hosszát:

<sup>54</sup> *Xinyu* 6: 苦身勞形，入深山，求神仙，棄二親，捐骨肉，絕五穀，廢詩、書，背天地之寶，求不死之道，非所以通世防非者也。

<sup>55</sup> 仙法欲止絕臭腥，休糧清腸而人君烹肥宰膾，屠割群生，八珍百和...

<sup>56</sup> A három halálhozól minden bizonnyal azonos három féreggel (*san chong* 三蟲), amely elképzelés Wang Chong Kr. u. II. századi *Lunheng*-jének 48. fejezetében is megjelenik már, de ott nincs szó a Sorsistennek tett jelentésekről. A *Sanguo zhi* 三國志 (*Weizhi* 魏志 29) Hua Tuo 華佗 életrajzában szintén biológiai értelemben vett parazitaként utal a három féregre, azonban itt eltávolításuk révén a test könnyebb lesz, az illető pedig megfiatalodik, tehát jelenlétük egyértelműen a hosszú életet gátolja. Miközben a három féreg a három halálhozóként a taoista bürokrácia részévé vált, a biológiai paraziták a későbbiekben a kilenc féreg (*jiu chong* 九蟲) elképzelésében őrződtek meg. A *san shi*-ről lásd MASPERO (35. jz.) 331–39; LÉVI (19. jz.); Toshiaki YAMADA: „Longevity Techniques and the Compilation of the *Lingbao wufuxu*”, in Livia KOHN (szerk.): *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Center of Chinese Studies (University of Michigan), Ann Arbor 1989. 97–122. 102–103, 107–112; ESKILDSEN (19. jz.) 46–49, 60–61; CAMPANY (20. jz.) 49–52.

<sup>57</sup> CAMPANY (20. jz.) 51.

A testünkben lakozik a három halálhozó. [...] Ezek minden *gengshen* napon felmennek az égbe, és jelentést tesznek a Sorsistennek. Elmondják neki, hogy milyen vétkeket követtünk el. Ezenkívül újhhold éjjelén a Tűzhely szelleme [*Zao shen* 竈神] is felszáll az égbe, és beszámol a bűneinkről. A nagy bűnökért [a Sorsisten] egy *ji*-vel 紀 rövidíti meg életünket. Egy *ji* háromszáz nap. A kisebb bűnökért pedig [a Sorsisten] egy *suan*-nal 算 csökkenti az életünk hosszát. Egy *suan* három nap.<sup>58</sup>

A szintén Ge Hongnak tulajdonított *Shenxianzhuan* is említi ezt a koncepciót:

[Shen Wentai 沈文泰 és tanítványa, Li Wenyan 李文淵:] e két személytől származik annak módszere, miként lehet megszabadulni a három halálhozótól [*san shi* 三尸] bambuszsár-kivonatból főzött elixír és a Sárga Föld alkalmazásával.<sup>59</sup>

A Sun Simiao-nak 孫思邈 (VI–VII. sz.) tulajdonított, de valójában IX. századi *Taishang chu san shi jiu chong baosheng jing* 太上除三尸九蟲保生經 ('Legfelsőbb szentírat az élet[erő]nek a három halálhozó és a kilenc féreg eltávolítása révén történő megvédéséről', DZ 871: 7a–8b) viszonylag részletesen írja le, sőt ábrázolja a három halálhozót:

A felső halálhozó neve Pengju, más néven Ake ['kiabáló'].<sup>60</sup> A fejben tartózkodik és a Niwan palota cinóbermezejét támadja meg. Miatta nehező el az emberek feje, miatta lesz homályos a látásuk, és hideg a könnyük. Orrukban váladék keletkezik, fülük megsüketül, foguk kihullik, szájuk rohadni kezd, az arcuk pedig ráncos lesz. [...] A középső halálhozót Peng Zhinek hívják, más néven Zuozi ['készítő']. [...] Az emberi szívben és gyomorban lakik, és a Skarlát Palotát támadja [a középső cinóbermezőn]. Az embert zavarttá és feledékennyé teszi, miatta lesz kevés az ember nyála, és hiányos a *qi*-je [energiája]. A helytelen követi majd, kifordul a látásmódja, szétszór és lehangolt lesz. [...] Az alsó halálhozó neve Peng Qiao, másként Jixi. Az ember gyomrában és lábában lakik, és a test alsó részét támadja. A *qi*-tenger [alsó cinóbermező] megsérül és szivárogni kezd, és ez százfajta betegséget okoz. Elragadja, ellopja [az ember] szándékát, amitől a női bájja lesz...<sup>61</sup>

A test három cinóbermezejére (*dantian* 丹田) születéskor kerülő három halálhozó azáltal próbál kiszabadulni a test börtönéből, hogy sietteti a test tulajdonosának halálát, tehát csökkenti élethosszát.<sup>62</sup> Mivel a három halálhozó gabonán él, a gabo-

<sup>58</sup> P. SZABÓ (5. jz.) 151; *Baopuzi* 6:45a: 身中有三尸 [...] 是以每到庚申之日，輒上天白司命，道人所為過失。又月晦之夜，灶神亦上天白人罪狀。大者奪紀。紀者，三百日也。小者奪算。算者，三日也。

<sup>59</sup> P. SZABÓ S. (2005: 154) ford. 今以竹根汁煮丹黃土去三尸，出此二人也。

<sup>60</sup> A *Sanchong zhongjing* 三蟲中經 (*Yunji qiqian* 雲笈七籤, DZ 1032, 81.15b–17a), akárcsak a *Ziyang zhenren neizhuan* 紫陽真人內傳 a három férget más néven említi: Qinggu 青古, Baigu 白姑, és Xueshi 血尸 ('kék régiség', 'fehér nő' és 'véres holttest'), lásd még MASPERO (35. jz.) 332.

<sup>61</sup> 上尸彭琚，小名阿呵，在頭上，伐人泥丸、丹田。令人頭重眼昏冷淚，鼻中清涕，耳聾齒落，口鼻面皴。[...] 中尸彭瓊，小名作子 [...] 在人心腹，伐人絳宮中焦。令人心迷健忘，少液氣乏，隨邪倒見，荒悶煩燥。[...] 下尸彭矯，小名季細，在人胃足，伐人下關，傷泄氣海，發作百病。牽引意賊，慕戀女色...

<sup>62</sup> CAMPANY (20. jz.) 47–52; Louis KOMJATHY: *Cultivating Perfection: Mysticism and Self-transformation in Early Quanzhen Daoism*. Brill, Leiden—Boston 2007. 129. Kiszabadulása után mindháromból szellem lesz, aki az áldozati ételekből (ami hagyományosan gabonát is tartalmaz) elcsenve képes magát fenntartani.

na elhagyása a három halálhozó legyengítéséhez,<sup>63</sup> majd elixírekkel történő végső kiűzéséhez vezethet.<sup>64</sup> Ha ez sikerrel jár, nem lesz, aki jelentse az illető által elkövetett bűnöket, tehát a Sorsisten nem is tudna mi alapján elvenni az érintett élethosszából.

Utolsóként említhető egy olyan módszer, amelynek révén a gabonáról való lemondásra nincs szükség, a három halálhozó mégsem lesz képes jelentést tenni. Mivel ez a három entitás a 60-as kínai naptári ciklus 57. napján, minden *gengshen* 庚申 napon teszi meg jelentését (tehát nagyjából kéthavonta egyszer), és ezen belül is konkrétan éjszaka (mivel csak alvás közben képes távozni a testből), lassanként kialakult az a gyakorlat, hogy *gengshen* éjszakáján a hívők virrasztanak, és így virrasztásuk révén képesek megakadályozni a jelentések célba juttatását. Ezt a napot Japánban *kōshin*-nak nevezték (a *gengshen* 庚申 írásjegyeinek japán kiejtése alapján). Az elképzelés a Nara időszakban (Kr. u. 710–780) érhetette el Japánt, a IX. században már elterjedhetett, erre utal legalábbis, hogy a Kínába látogató japán zarándok, Ennin 円仁 (794–864) 838. nov. 26. éjszakájával kapcsolatban így ír:

[Ma este] senki sem alszik, ami éppen olyan, mint nálunk [Japánban] az Újév és *kōshin* éjszakákon [人咸不睡，與本國正月庚申之夜同也].<sup>65</sup> A *Kōshin* napokon a japán arisztokraták ünnepséget rendeztek, *Kōshin* önálló isten lett, akihez az aratásért [sic!], az egészségért és a hosszú életért lehet imádkozni.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> MASPERO (35. jz.) 331–339; LÉVI (19. jz.).

<sup>64</sup> Kristofer SCHIPPER: *The Taoist Body*. University of California Press, Berkeley 1993. 167. Lásd még MASPERO (35. jz.) 333–335; ESKILDSEN (19. jz.).

<sup>65</sup> Jesse D. PALMER: *Searching for the Law: Ennin's Journal as a Key to the Heian Appropriation of Tang Culture*. PhD-értkezés (University of California), Irvine 2009. 103–104.

<sup>66</sup> Matthias EDER: „Review of Hirano Minoru: *Kōshin Shinkō* [Belief in Koshin] (平野實, 庚申信仰). Kadogawa Shoten, Tokyo 1969. 210 pages”, *Asian Folklore Studies* XXIX (1970) 308–310. 309.

GAÁL BALÁZS

**Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában**  
Keleti és nyugati perspektívák



# Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában

Keleti és nyugati perspektívák

*Gaál Balázs*

## Tartalom

### BEVEZETÉS

#### I. AHIMSÁ-ELMÉLETEK

1. Ludwig Alsdorf és a preárja elmélet
2. Hanns-Peter Schmidt és a rituális *ahimsā*
3. Jan C. Heesterman és az erőszakmentes rítus
4. Herman W. Tull és a szent tehén
5. Henk W. Bodewitz kritikája

#### II. AZ INDIAI VEGETARIANIZMUS GÖRÖG SZEMMEL

1. A klasszikus kor
2. A hellenisztikus kor
3. A római császárkor

#### III. KULTÚRÁK METSZÉSPONTJÁN: AŚOKA EDIKTUMAI

1. Prákrit nyelvű ediktumok
2. Görög nyelvű ediktumok

### KONKLÚZIÓ

### FÜGGELÉK

1. *Mānava Dharmaśāstra* 5,4–56 (magyar fordítás)
2. *Aśoka-ediktumok* (magyar fordítás)  
*RE* 1–4; 8–9; 11; *MRE* 2; *PE* 2; 5; 7 (részlet)  
*KD* 1–2

### RÖVIDÍTÉSEK

### ÚTMUTATÓ A SZANSZKRIT ÉS PRÁKRIT SZAVAK KIEJTÉSÉHEZ

### IRODALOMJEGYZÉK

## Bevezetés

A jelen tanulmánynak az szolgáltatja kiindulópontját, hogy a közelmúltban jelent meg a kiváló indológus, Ludwig Alsdorf ötven évvel ezelőtt írott, német nyelvű munkájának, az azóta klasszikussá vált *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*-nek új, angol fordítása a Routledge kiadónál, Willem Bollée gondozásában.<sup>1</sup> A kötet nem egyszerű fordítás. Bollée a szöveget, amelyet Bal Patil ültetett át angolra, kiegészítette saját lábjegyzeteivel, frissített bibliográfiával, tárgy- és szövegmutatóval, ellátta bevezetéssel és megtoldotta nem kevesebb, mint négy függelékkel: Jan C. Heesterman korabeli recenziójával, amelyet Alsdorf könyvéhez írt;<sup>2</sup> Hanns-Peter Schmidt két tanulmányával az *ahimsā* védikus eredetéről, melyek szintén Alsdorf munkáját követően íródtak, egymástól csaknem harmincéves időközzel;<sup>3</sup> végül H. R. Kapadia korábbi cikkével a húsevés tilalmáról a dzsainizmusban.<sup>4</sup>

Bollée azzal indokolja Alsdorf munkájának ezt az erősen bővített kiadását és fordítását, hogy a német tudós vegetarianizmusról szóló tanulmányára mindmáig folyamatosan hivatkoznak, ezért angol fordítása indokolt egy olyan időben, amikor a német nyelvismeret már nem magától értődő az indológia tudományágában.<sup>5</sup> A könyv valóban nagyon hasznos annak, aki egy helyen kívánja elérni, és jó angol nyelven olvasni azokat a mára mintegy jelzőcövekké lett tanulmányokat, melyeket a legavatottabb szakértők írtak az indiai vegetarianizmus és *ahimsā* témakörében. A sort talán csak Herman W. Tull újabb cikkével lehetett volna kiegészíteni,<sup>6</sup> illetve Henk W. Bodewitz kritikai hangú áttekintésével,<sup>7</sup> aki végigveszi és megbírálja valamennyi elődjének elképzelését.

Érdekes, hogy a vegetarianizmus ezekben a tanulmányokban nem mindig foglalja el az őt megillető helyet. Ennek elsősorban az az oka, hogy a vizsgálódás középpontjában inkább az *ahimsā* eredetének kérdése áll, amely az indológiát régóta hevesen foglalkoztatja, márpedig a „nem-ártás” nem feltétlenül egyenértékű a vegetarianizmussal. Így például Alsdorf kiemeli, hogy Buddha és Mahāvīra tanításában a vegetarianizmus eredetileg nem volt kizárólagos előírás. Mindkét esetben az képezte a fő elvet, hogy az állat életét, amelytől a hús származik, ne kifejezetten a szerzetes miatt vegyék el. Buddha köztudottan fogyasztott húst, amelyet alamizsnaként fogadott el, sőt halálát is feltehetően egy vadkanhúsból készült fogás okozta.<sup>8</sup> Mahāvīra

<sup>1</sup> ALSDORF 1962 = ALSDORF 1998, 831–899, in BOLLÉE 2010, 1–89.

<sup>2</sup> HEESTERMAN 1966, in BOLLÉE 2010, 90–93.

<sup>3</sup> SCHMIDT 1968; 1997, in BOLLÉE 2010, 94–127; 128–162.

<sup>4</sup> KAPADIA 1933, in BOLLÉE 2010, 163–171.

<sup>5</sup> BOLLÉE 2010, viii.

<sup>6</sup> TULL 1996.

<sup>7</sup> BODEWITZ 1999. Ide vehető még SCHMITHAUSEN 2000a.

<sup>8</sup> A „vaddisznóhús” / „vaddisznógomba” (*sūkaramaddava*) sokszor lerágott kérdéséhez ld. utoljára METTANANDO — HINÜBER 2000, 112–117 = HINÜBER 2009, 627–632.



elutasította ugyan a kifejezetten neki elkészített galambokat, amikor súlyos betegségbe esett,<sup>9</sup> de annak a kakasnak a húsból hajlandó volt fogyasztani, amelyet egy macska tépett szét. Alsdorf ezekből a tényekből, amelyeket a későbbi hívek és magyarázók gyakran igyekeztek eltussolni és megmásítani,<sup>10</sup> azt a nem egészen helytálló következtetést vonja le, hogy a korai buddhista és dzsaina törekvőt, akit csak a saját megszabadulása érdekelt, nagyfokú önzés, egoizmus jellemezte, ezért a „piszkos munkát” másokra, a világiakra bízta, hogy ő maga tisztán maradhasson a vértől.<sup>11</sup>

Más utat követ H.-P. Schmidt, aki az *ahimsā* eszményének éppen az ellenkező oldalát ragadja meg, hogy a vegetarianizmus jelentőségét csökkentse. Nevezetesen azt, hogy a „nem-ártás” az indiai felfogásban elvileg magában foglalta még a növények életének a megkímélését is.<sup>12</sup> Azt mondja, noha a modern Indiában az *ahimsā* elválaszthatatlanul összekapcsolódik a vegetarianizmussal, eredetileg *semmi köze* sem volt a vegetarianizmushoz. Ezt a túlzó kijelentést azzal a feltételezéssel támasztja alá, hogy a vegetarianizmus az *ahimsā*-nak, amelyet eredetileg feltehetően csak az aszkéták gyakoroltak, popularizált, világi formája.<sup>13</sup> Később úgy árnyalja ezt az elképzelést, hogy rámutat az *ahimsā* enyhébb és szigorúbb fokozatainak létezésére mind a buddhizmusban, mind a dzsainizmusban, mind a hinduizmusban. Eszerint különbséget tettek egyfelől a növényeknek és állatoknak, másfelől az alacsonyabb- és magasabbrendű állatoknak okozott sérelem között, pusztán az utóbbiak kerülését írva elő a világi hívőknek.<sup>14</sup> Azonban az érv láthatóan fordítva sül el Schmidt számára, hiszen egy későbbi ponton ő maga jelenti ki, hogy a vegetarianizmus azért válhatott az *ahimsā* sarkkövévé, mert a hústól való tartózkodás megvalósítható, a növényi ételtől való tartózkodás viszont nem.<sup>15</sup> Ebből logikusan az következne, hogy a „nem-ártás” megvalósításában a vegetarianizmusnak nemcsak a világi hívők, hanem a szerzetesek számára is az első lépcsőfoknak kellene lennie.

A vegetarianizmus és az *ahimsā* elválasztásában Heesterman elmélete ment a legmesszebbre. A neves holland tudós, aki Alsdorf recenziójában még csak keresi annak az útját, hogyan lehetne elszámolni az *ahimsā* és a véres áldozat egyidejű jelenlétével az indiai hagyományban,<sup>16</sup> később kidolgozott elméletében, amelyben éles

<sup>9</sup> Betegség esetén mind a buddhizmusban, mind a dzsainizmusban enyhébb előírások szabályozták a hús- és halfogyasztást, nyilván annak érdekében, hogy a szerzetes visszanyerje erőnlétét.

<sup>10</sup> A későbbi dzsaina hagyományban a legelképesztőbb magyarázatok születtek. Vö. KAPADIA, in BOLLÉE 2010, 167–171, ahol a hagyományos indiai magyarázatok és a nyugati filológiai megközelítés összeütközésének egyik tanulságos példáját láthatjuk.

<sup>11</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 3–16. Modern példaként a szerző a nepáli serpák gyakorlatára hivatkozik, akik Tibetből hívnak mészárosokat, hogy levágják helyettük a jakot, továbbá bizonyos hinduk szokására, akik minden lelki aggály nélkül adják el tehenüket a muszlim mészárosnak.

<sup>12</sup> Sőt a dzsainizmusban az összes élőlénynek való nem-ártás mellett az alapelemeknek (víz, tűz és levegő) való nem-ártás is megjelenik: mindkettő megjelölése a *bhūta*.

<sup>13</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–96.

<sup>14</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 128.

<sup>15</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 149.

<sup>16</sup> HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 91–93.

törést feltételez az áldozat preklasszikus és klasszikus formája között, a vegetarianizmus *dīkṣita* általi időleges gyakorlását az évnek ahhoz az időszakához köti, amikor a felszentelt harcos, az áldozatra készülődve, erőszakos portyát folytat a környező vidékeken, hogy gyarapítsa a marhaállományt. Ebben az időszakban a marhák bánatatlanságot élveznek, a harcosnak tartózkodnia kell megölésüktől és elfogyasztásuktól. A vegetarianizmus és az *ahimsā* tehát ebben az esetben nemcsak különbözik, hanem egyenesen szemben áll egymással: a portyázó harcos nyilvánvalóan erőszakos, ám egyszersmind vegetáriánus is.<sup>17</sup>

Legújabb könyvében Wendy Doniger is szofisztikált megkülönböztetéseket tesz az *ahimsā* és a vegetarianizmus között. Azontúl, hogy azonosul Heesterman nézetével, amikor azt mondja, a vegetarianizmus és a nem-ölés eredetileg akár kölcsönösen ki is zárhatta egymást, hiszen az indiai civilizáció legkorábbi szakaszában azokon a helyeken, ahol nem volt állandó hadsereg, a húsevő családfők háború idején — ahogy az önkéntes tűzoltók — katonákká válhattak, és harcosokká szentelhették magukat azáltal, hogy felhagytak a húsevéssel, kijelenti, az *ahimsā*, a pacifizmus, az állatok iránti részvét és a vegetarianizmus nem egy és ugyanaz a dolog. Például általában az emberek anélkül esznek húst, hogy állatokat ölnének (kevés húsevő ember vadász vagy mészáros is egyben), ugyanakkor a bérgyilkosok és katonák embereket ölnek, de eszük ágában sincs megenni őket. Szellemesebbek azok a megjegyzései, amelyek szorosabban érintik az indiai kultúrát. A hindu felfogás szerint jobb egy páriát megölni, mint egy brahmint, ugyanakkor jobb egy brahmint megenni, mint egy páriát, már ha mindkettőt holtan találjuk. Hasonlóképpen a hindu előbb fog belekóstolni egy elgázolt tehén húsába, mint egy ugyanilyen körülmények között elpusztult kutyaéba.<sup>18</sup>

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus finom megkülönböztetésének természetesen megvan a létjogosultsága. Mindazonáltal nem vagyok bizonyos abban, hogy megkönnyíti a tisztánlátást. Különösebb csavarosság ugyanis nem szükséges hozzá, hogy belássuk, akár magában foglalta az *ahimsā* a növényeknek, magoknak, sőt elemeknek való nem-ártást, akár nem, elvileg mindenképpen az állatok megölésétől való tartózkodással kellett, hogy kezdődjék.<sup>19</sup> Más kérdés, hogy ennek az elvi alapnak a gyakorlati kivitelezése milyen formákat öltött. Ebben Lambert Schmithausen gondolatmenete segítséget nyújthat. A német tudós egyrészt nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy már a védikus ritualisták is a maguk módján annak a dilemmának a megoldására törekedtek, hogyan fogyaszthatnák el úgy az áldozati állatot (vagy növényt vagy elemet), hogy az ettől elválaszthatatlan ölést valamilyen úton semlegesítsék,<sup>20</sup> másrészt

<sup>17</sup> HEESTERMAN 1984, 125. Természetesen a „vegetáriánus” szó használata ebben az összefüggésben némileg félrevezető.

<sup>18</sup> DONIGER 2009, 192–193.

<sup>19</sup> Nem elképzelhető, hogy valaki a magoknak és növényeknek való nem-ártást hirdesse, miközben nyilvánvalóan a húsukért megölt állatokat fogyaszt.

<sup>20</sup> Vö. később a *MDhŚ* 5,44 megállapítását: *yā vedavihitā hiṃsā nīyatāsmimścarācare / ahimsāmeva tām vidyāvedāddharmo hi nirbabhau* („Azt az ártást, amelyet a Veda ír elő és örök a világban, tekintse az ember nem-ártásnak, mert a Dharma a Védából keletkezett”).

úgy véli, az aszketikus mozgalmak (mint a buddhizmus és dzsainizmus) fölemelkedésével, mikor a védikus rítus veszített tekintélyéből, ugyanerre a dilemmára új megoldások születtek: szélsőséesebb formában az éhhalál, amely a dzsainizmusból jól ismert; enyhébb, de praktikusabb formában a maguktól lehullott gyümölcsök fogyasztása, amely bevett aszketikus gyakorlat, illetve a maradék fogyasztása, legyen az egy ragadozó állat prédájának a maradéka vagy a világiaktól elfogadott alamizsna.<sup>21</sup> Ez utóbbi maga után vonja, hogy még ha az alamizsna tartalmaz is húst, az állatot akkor sem szabad semmiképpen a kolduló szerzetes miatt megölni. Ezért is fontos Buddha hármas előírása arról, hogy a szerzetes mely esetekben nem fogyaszthatja el az alamizsnaként kapott húst vagy halat: ha látta, hallotta vagy gyanítja, hogy az állatot miatta ölték meg.<sup>22</sup> Márpedig ez a hozzáállás, ha nem is nevezhető egyenesen vegetáriánusnak, mindenképpen a Manu által megfogalmazott híres elvet követi, amelyet az indiai vegetarianizmus jelmondatának tekinthetünk:

Nem lehet úgy húshoz jutni sehol, hogy ne ártanánk élőlényeknek, és az élőlények megölése nem juttat a mennybe: ezért az ember kerülje a húst.<sup>23</sup>

Talán az eddig érintett szerzők és vélemények nagy számából és változatosságából is kiderült, hogy az elmúlt fél évszázadban, Alsdorf mérföldkövet jelentő munkájával kezdődően nem egy kiváló tudós foglalkozott kimerítően az indiai *ahimsā* és vegetarianizmus kérdésével. Ezért nehéz érdemlegesen hozzátenni e szerzők munkájához. Már legutóbb Heesterman is úgy nyilatkozott, hogy a szövegforrások és az ezzel foglalkozó szakmai munkák bősége ellenére az *ahimsā* és a vegetarianizmus (megoldatlan) problémája továbbra is velünk van, és minden valószínűség szerint velünk is marad a jövőben.<sup>24</sup> Az általam bejárni kívánt út ezért a következő: először időrendi sorrendben haladva lényegre törően összefoglalom és ahol lehet, saját észrevételeimmel kiegészítem az eddigi nagy *ahimsā*-elméleteket; azután egy új, eddig kiaknázatlan lehetőséghez folyamodva az indiai vegetarianizmus korabeli nyugati megítélésének forrásait tekintem át, azokat a görög szövegeket, melyek említik az indiaiak vegetáriánus gyakorlatát, annak reményében, hogy adalékul szolgálhatnak a kérdéssel kapcsolatban eddig összegyűlt ismeretekhez; végül egy, az indiai vegetarianizmus általános elterjedésében számomra kulcsfontosságúnak tűnő személy és korszak, Asoka és a Maurya-kor közelebbi vizsgálatát végzem el, amely meggyőződésem szerint két lényeges szempont miatt

<sup>21</sup> SCHMITHAUSEN 2000a, 259–262.

<sup>22</sup> *Mv* 6,31,14; *Cv* 7,3,15: *tikoṭiparisuddham macchamamsam: adiṭṭham assutam aparisaṅkitaṃ* („három szempontból tiszta a hal és a hús: ha a szerzetes nem látta, nem hallotta vagy nem gyanítja [ti. hogy az állatot miatta ölték meg]”). Vö. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 4–6; SCHMITHAUSEN 2000b, 151–152; 2002, 314.

<sup>23</sup> *MDhŚ* 5,48: *nākrtvā prāṇināṃ himsāṃ māṃsamutpadyate kvacit / na ca prāṇivadhaḥ svargyastasmānmāṃsam vivarjayet*; vö. *MBh* 13,115,26: *na hi māṃsam trṇātkāṣṭhādupalādvāpi jāyate / hatvā jantum tato māṃsam tasmāddoṣastu bhakṣaṇe* („A hús nem fűből, fából vagy kőből származik. Egy élőlényt megölnek, abból lesz a hús: ezért bűn a fogyasztása”). Vö. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 3, 6j.

<sup>24</sup> HEESTERMAN 2003, 57. Hasonlóan vonakodott attól, hogy újabb elmélettel álljon elő az *ahimsā* eredetével kapcsolatban SCHMITHAUSEN 2000a, 254.

indokolt: egyrészt Ásoka szikla- és oszlopdiktumaiban az *ahimsā* és a vegetarianizmus első történetileg biztosan datálható emlékeivel állunk szemben; másrészt a Maurya-birodalom és Ásoka kapcsolatai a hellenisztikus görögséggel kulcsot szolgáltathatnak annak a valamennyi *ahimsā*-elmélet homlokterében álló kérdésnek a megválaszolásához, hogy mikor és hogyan, milyen körülmények között vált az *ahimsā* és a vegetarianizmus sokak által elfogadott, általános eszménnyé Indiában.

## I. Ahimsā-elméletek

### 1. Ludwig Alsdorf és a preárja elmélet

Alsdorf a hagyományos filológia történeti megközelítését alkalmazza az *ahimsā* eredetének és fejlődésének a kutatásában. Kiindulópontul a *Mānava Dharmaśāstra* étkezési tilalmakkal és húsevással kapcsolatos szövegrészét választja.<sup>25</sup> Az *ahimsā* és a vegetarianizmus fejlődésében három stádiumot (*Stufe*) lát elkülönülni, melyek jól megragadhatók Manu szövegében. Manu először a tiltott és engedélyezett ételek listájában közli, hogy mely állatokat szabad és nem szabad fogyasztani a kétszer születettnek (*dvija*).<sup>26</sup> Külön kitér a tiltott hús- és halfélékre,<sup>27</sup> amiben a Dharmasūtrák korábbi védikus hagyományához csatlakozik. A Dharmasūtrák tiltásaihoz hasonlóan Manu is különös hangsúlyt fektet számos madár- és halfaj, illetve bizonyos szárazföldi állatok, úgymint a nem hasadt patájúak (*ekāśapha*), az ötkarmúak — kivéve az öt ötkarmút<sup>28</sup> — (*pañcanakha*), az alul-felül metszőfogasak (*ubhayatodāt*), továbbá a háztáji baromfi és sertés fogyasztási tilalmára.<sup>29</sup> Ezek a tilalmak közvetve bizonyítják, hogy keletkezésük idején a húsfogyasztás természetes volt. Ugyanezt támasztja alá a *Mahābhārata* ősi epikus magja is, ahol a hősök vadászó és húsevő életmódja nem ütközik problémába.

A tiltott és engedélyezett állatok után Manu áttér a hús fogyasztásának és kerülésének az előírásaira.<sup>30</sup> Az átvezető fordulat nem ellentmondásmentes, hiszen az ehető és nem ehető állatokra vonatkozó előírások elvileg már magukban foglalták a húsfogyasztás feltételeit. Alsdorf számára ez az átkötés világosan mutatja, hogy két

<sup>25</sup> *MDhS* 5,5–56.

<sup>26</sup> *MDhS* 5,5–25.

<sup>27</sup> *MDhS* 5,11–18.

<sup>28</sup> Tarajos sül, sündisznó, nyúl, sárkánygyík, teknősbéka. A sor néha kiegészül az orrszarvúval is, amelyet tévesen sorolnak az ötkarmúak közé. A kérdéshez ld. LÜDERS 1907 = LÜDERS 1942, 175–179; JAMISON 1998.

<sup>29</sup> Vö. *ĀDhS* 1,17,29–39; *BDhS* 1,12,1–8; *GDhS* 17,27–37; *VDhS* 14,39–48. Ezekről az étkezési tilalmakról ld. bővebben OLIVELLE 2002a = OLIVELLE 2008, 351–366; OLIVELLE 2002b = OLIVELLE 2008, 367–392.

<sup>30</sup> *MDhS* 5,26: *etaduktam dvijātīnām bhakṣyābhakṣyamaśeṣataḥ / māṃsasyātaḥ pravakṣyāmi vidhiṃ bhakṣaṇavarjane* („Elmondattam hát maradéktalanul, hogy mi ehető és mi nem a kétszer születettek számára. Ezután a hús fogyasztásával és kerülésével kapcsolatos előírásokat fogom kijelenteni”).

különböző forrás összedolgozásáról van szó. Valóban, Manu a folytatásban leginkább az áldozat vonatkozásában beszél a húsevésről.<sup>31</sup> A kétszer született nem fogyasztat húst öncélúan (*vrthā*), kizárólag az áldozat keretein belül, ahol viszont kötelező. Az állatok megölése és húruk megevése a határesetet képező végszükségen (*āpad*) kívül három esetben igazolható: az isteneknek bemutatott áldozaton (*yajña*), az atyáknak bemutatott ételfelajánlás (*śrāddha*) alkalmával, illetve előkelő vendég, különösen *brāhmaṇa* fogadásakor (*madhuparka*). Ezeket az alkalmakat a védikus hagyomány (*śruti*) írja elő, ezért Alsdorf szerint a szövegrész kompromisszumot tükröz, amely a vegetarianizmus új követelménye és a szent védikus gyakorlat közt jött létre. Az átmenet időszakát jelzi a *Mahābhārata* néhány jellemző epizódja, amely az eposz didaktikus részeiből kerül ki: az erényes húsárus (*dharmavyādha*) és a *brāhmaṇa* beszélgetése;<sup>32</sup> Kapila és a tehén eszmecseréje;<sup>33</sup> valamint az áldozópap és az aszkéta párbeszéde.<sup>34</sup> Ezekben a történetekben az áldozati szemlélet és a nem-ártás, illetve a vegetarianizmus eszménye ütközik össze, annak bizonyságaként, hogy az elméleti vita éppen a tetőpontján volt.<sup>35</sup>

Manu szövegének a fennmaradó versszakai, egy újabb ellentmondással, a feltétlen vegetarianizmust hirdetik.<sup>36</sup> Itt a húsevés bűnössége hangsúlyozódik olyan mértékben, hogy bűnrészesnek nyilvánítatik mindaz, aki valamilyen módon részt vesz az állat megölésében.<sup>37</sup> Aki tartózkodik a hústól, az ugyanakkora érdemet szerez, mint aki száz éven keresztül évről évre bemutatja a loáldozatot.<sup>38</sup> Nagyobb jutalomra számíthat az, aki teljesen kerül a húst, mint aki a szent bölcsek (*muni*) diétáján él.<sup>39</sup> A vegetarianizmusnak ez a feltétlen elfogadása Alsdorf szerint a *Mahābhārata* legkésőbbi részeiben talál visszhangra: Bhīṣma híres beszédében az *ahiṃsā* és a vegetarianizmus védelmében,<sup>40</sup> illetve különösen a Śāntiparvan fejezeteiben, a vértelen áldozatot szorgal-

<sup>31</sup> *MDhŚ* 5,27–44.

<sup>32</sup> *MBh* 3,199,1–34 (*Brāhmaṇavyādhasaṃvāda*).

<sup>33</sup> *MBh* 12,260–262 (*Gokapiliyam*).

<sup>34</sup> *MBh* 14,6–28 (*Adhvaryuyatisaṃvāda*).

<sup>35</sup> Véleményem szerint mindhárom történetet lehetséges a történeti szempont alkalmazása nélkül is értelmezni, annak a társadalmi feszültségnek a fényében, amely a vezeklő-elvonuló életmód és a családfői (*grhastha*) kötelességek teljesítése között fennáll. Míg az előbbi nem-ártáson alapuló életet követel, az utóbbi nem tekinthet el az isteneknek, atyáknak, vendégnek bemutatott, hagyományos áldozatoktól.

<sup>36</sup> *MDhŚ* 5,45–56. A záró versszak némileg mérsékelt hangon: *na māṃsabhakṣaṇe doṣo na madye na ca maithune | pravṛttireṣā bhūtānāṃ nivṛttistu mahāphalā* („Nem bűn a húsfogyasztás, az alkohol és a nemi közösülés — ez az élőlények életmódja, de a tartózkodás tőlük nagy jutalmat szül”).

<sup>37</sup> *MDhŚ* 5,51: *anumantā viśasitā nihantā krayavikrayā | saṃskartā copahartā ca khādakaśceti ghātakāḥ* („Aki jóváhagyja, aki feldarabolja, aki lemészárolja, aki adja-veszi, aki elkészíti, aki feltálalja, aki megeszi — mind az állat megölője”).

<sup>38</sup> *MDhŚ* 5,53.

<sup>39</sup> *MDhŚ* 5,54.

<sup>40</sup> *MBh* 13,115–117 (*Ahiṃsāphalam*). A beszéd több versszakot is kölcsönöz Manu szövegéből.

mazó történetekben,<sup>41</sup> valamint Tulādhāra kereskedő és Vicakḥnu király példájában, akik mindketten nyíltan szembefordultak a védikus áldozati hagyománnyal.<sup>42</sup>

Manu szövegének három elkülöníthető része mögött Alsdorf az *ahimsā* és a vegetarianizmus fejlődésének három stádiumát látja. Az első stádiumban pusztán a „kóser” és „nem kóser” ételek megkülönböztetése kapcsán merül fel bizonyos állatok húsától való tartózkodás. A másodikban megjelenik az *ahimsā* és a vegetarianizmus követelménye, de összeütközik a védikus áldozat hagyományos szentségével, amelyvel végül kénytelen kompromisszumot kötni. Ennek eredményeképpen a *dharma*-szövegek az áldozati ártást nem-ártásnak nyilvánítják. A harmadik stádiumban a feltétlen vegetarianizmus eszménye jelentkezik, talán már a későbbi vaiṣṇava-mozgalom előjeleként. A véres áldozatot lassanként felváltja a szokásos hindu vértelen áldozat, a *pūjā*.<sup>43</sup> Patrick Olivelle, a *Mānava Dharmaśāstra* új szövegkiadásában kissé eltérően tagolja a húsevással foglalkozó szövegrészt. Úgy véli, hogy a bevezető versszakok után, amelyek a húsevés természetes voltát igyekeznek bizonyítani,<sup>44</sup> ennek az álláspontnak a cáfolata következik, a hagyományos indiai érvelésmódnak megfelelően, amelyben az ellenfél álláspontjának ismertetését (*pūrvapakṣa*) a cáfolat (*uttarapakṣa*) követi.<sup>45</sup> Eszerint Manu következetes álláspontja az volna, hogy csak a védikus áldozaton kívül nem szabad állatot ölni és húst fogyasztani. Nos, a húsevással foglalkozó szövegrész utolsó harmada, amelyben Alsdorf a feltétlen vegetarianizmus követelményét látja, csakugyan felfogható úgy, mint ami csak az áldozaton kívül írja elő a hústól való tartózkodást és nevezi a legbűnösebbnek azt, aki más húzával kívánja hízlalni a saját húsát.<sup>46</sup> Nem elhanyagolható tény az sem, hogy maga az indiai hagyomány is hajlik erre a magyarázatra.<sup>47</sup> Mindazonáltal a Manu szövegében húzódozó feszültség, amely az eltérő nézetek egymás mellé helyezéséből adódik, ezzel együtt sem tagadható.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> MBh 12,264 (*Yajñanindā*); 12,324 (*Vasu*).

<sup>42</sup> MBh 12,254–256 (*Tulādhārājālisamvāda*); 257 (*Vicakḥnugītā*). Ezekről ld. PROUDFOOT 1987; GOMBACH 2000, 243–342.

<sup>43</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 16–45.

<sup>44</sup> MDhŚ 5,28–30: *prāṇasyānnamidaṃ sarvaṃ prajāpatirakalpayat / sthāvaram jaṅgamam caiva sarvaṃ prāṇasya bhojanam // carāṇāmannamacarā daṃṣṭriṇāmapyadaṃṣṭriṇaḥ / abastāśca sabastānām śūrāṇām caiva bhīraṇaḥ // nāttā dasyatyadannādyān prāṇino 'hanyahanyapi / dhātvaiva sṛṣṭā hyādyaśca prāṇino 'ttāra eva ca* („Prajapati az egész mindenséget az éltető lehelet étele gyanánt teremtetten: a mozdulatlan és a mozgó élőlények mind az éltető lehelet táplálékát képezik. A mozgóknak ételei a nem mozgók, a tépőfogasoknak a tépőfog nélküliek, a kezeseknek a kéztelenek, a bátraknak a félénkek. Nem követ el bűnt az evő, ha megeszi az ehető élőlényeket, akár nap mint nap, hiszen maga a Teremtő teremtetten meg az ehető élőlényeket és az evőket is”).

<sup>45</sup> OLIVELLE 2005, 31–32; 279.

<sup>46</sup> Vö. MDhŚ 5,52: *svamāṃsaṃ paramāṃsena yo vardhayitumicchati / anabhyarcya piṭṛndevānna tato 'nyo 'śtyapunyaḥ* („Aki más húzával kívánja hízlalni a saját húsát, anélkül hogy az atyáknak és isteneknek mutatna be felajánlást, nincs annál bűnösebb”).

<sup>47</sup> Ld. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 46–47 (*Smṛticandrikā*).

<sup>48</sup> Ezt a feszültséget szintén kiemeli BRYANT 2006, 197–198.

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetének kérdését illetően Alsdorf egy fontos megállapítást tesz. Ellentétben az akkor és bizonyos fokig azóta is uralkodó nézettel, úgy gondolja, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetét nem az aszketikus mozgalmakban kell keresnünk. Mint írja, nem kétséges, hogy a vegetarianizmus mindekelőtt és elsősorban bráhmaikus szokás. A legszigorúbb elvárásokat a rituális és egyéb előírások terén mindig a *brāhmaṇák*kal szemben támasztják. Az *ahimsā* és a vegetarianizmus mint a *brahmacarya* életszakasz egyik előírása azért tudott a társadalom szélesebb köreiben elterjedni, mert az alsóbb társadalmi rétegek a *brāhmaṇák* szokásainak elsajátításától remélték osztálybeli fölemelkedésüket.<sup>49</sup> A buddhisták és a dzsainák számára az áldozattal szembeni eredendő tiltakozásuk megkönnyítette ugyan az *ahimsā* és a vegetarianizmus befogadását, amelynek így nem kellett összeütköznie a hagyományos véres áldozattal — ahogy Manunál láttuk —, azonban ezt a tiltakozást nem annyira az *ahimsā* követelménye váltotta ki, mint inkább a védikus-bráhmaikus áldozat külsőségeinek a megvetése és a *brāhmaṇák* előjogainak megkérdőjelezése.<sup>50</sup>

Ez a gondolat azért különösen megfontolandó, mert a buddhista hagyományban valóban többször visszatér a külső tisztaságra törekvő, képmutató *brāhmaṇa* képe, és az ilyen módon kifogásolt tisztasági előírások között első helyet foglal el a vegetarianizmus. A *Suttanipāta* versei között tartja számon a buddhista hagyomány azt a beszélgetést, amely hajdanán Tissa, a *brāhmaṇa* és Kassapa Buddha között zajlott le.<sup>51</sup> Ebben Tissa azzal a kifogással támadja Kassapát, hogy aki nem tisztán vegetáriánus étrenden él (kölesen, babon, különféle leveleken és gyökereken), hanem alamizsnaként rizses húst fogyaszt, az „hullaszagú” (*āmagandha*) ételt eszik. Mivel Kassapa azt hirdeti magáról, hogy az ő étele nem „hullaszagú”, Tissa felvilágosítást kér, hogyan érti ő azt, hogy „hullaszagú”?<sup>52</sup> Kassapa Buddha válaszában világossá teszi, hogy számára a lélek különböző szenvedélyei és bűnei, nem a húsevés a hullaszagú.<sup>53</sup> Beszédének végén pontosítja, hogy az ájtatosság és a vezeklés külső jegyei nem tisztítják meg az embert, ha nem szabadult meg a kételytől.<sup>54</sup> Figyelemre méltó, hogy Kassapa szándékosan elrejtí mondandójában a védikus-bráhmaikus áldozattal szembeni kritikáját.

<sup>49</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 48–49.

<sup>50</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 50–52 buddhista és dzsaina példakkal.

<sup>51</sup> Sn 239–252 (*Āmagandhasutta*). A beszélgetés állítólag megismétlődött Gautama Buddha és egy Āmagandha nevű *brāhmaṇa* között.

<sup>52</sup> Sn 239–241; vö. J 246 (*Telovādaḥajātaka*).

<sup>53</sup> Sn 242: *pāṇātipāto vadhachedabandhanaṃ theyyaṃ musāvādo nikatī vañcanāni ca / ajjhenakujjaṃ paradārasevanā esāmagandho na hi maṃsabhojanaṃ* („Az élet elvétele, az ölés, a feldarabolás, a megkötözés; a lopás, a hazugság, a csalás és megtévesztés, a képmutatás, a házasságtörés — ez a hullaszagú, nem a húsevés”).

<sup>54</sup> Sn 249: *na macchamaṃsaṃ nānāsakattaṃ na naggiyaṃ muṇḍiyaṃ jaṭā jallaṃ kharājināni vā / nāggihuttass’ upasevanā va yā ye vā pi loke amarā bahū tapā / mantāhuti yañña-m-utūpasevanā sodhenti maccaṃ avitiṇṇakamkhaṃ* („Sem a hús és a hal [kerülése], sem a böjtölés, sem a meztelenség, sem a borotvált fej, sem a hajfonat, sem a piszok vagy a durva állatbőrök, sem az áldozati tűz szolgálata, sem a számtalan isteni vezeklés, amely ismeretes a világban, sem a himnuszok és a felajánlások vagy a rendszeresen bemutatott áldozatok nem tisztítják meg a halandót, aki nem jutott túl a kételyen”).

Hiába tartózkodik a *brāhmaṇa* a hústól, ha állatokat öl, darabol és megkötöz — ami nyilvánvalóan a véres áldozat mozzanataira utal.<sup>55</sup> Az áldozati tűz szolgálatát, a védikus himnuszokat, felajánlásokat és áldozatokat hasonlóképpen hiábavalónak nevezi a megszabadulás szempontjából. A *brāhmaṇa* „farizeusság” kifejezésre jut egy a Buddha életéhez kapcsolódó másik eseményben is, Buddha unokatestvérének, Devadattának a szerzetesi fegyelem megreformálására irányuló törekvésében. Köztudott, hogy a Devadatta által javasolt szigorítások között szerepelt a hústól és a haltól való tartózkodás. Ezt mint minden szerzetes számára kötelező előírást Buddha visszautasította.<sup>56</sup> Biztosan nem véletlen, hogy a hagyomány egy ága Devadattát *brāhmaṇa* származással ruházta fel.<sup>57</sup>

Alsdorf következtetése szerint tehát nem a buddhizmus és a dzsainizmus volt az *ahimsā* elindítója, hanem ezek is csak részesei és befogadói voltak egy közös indiai szellemi mozgalomnak (*eine gemeinindische Geistesbewegung*).<sup>58</sup> Azonban történeti tanulmányról lévén szó, a neves tudós nem állhat meg ennél a következtetésnél. Művének több pontján is beszél, a bizonytalanság homályába burkolva, egy bizonyos mágikus-rituális taburól minden élet kioltásával szemben, amely az *ahimsā* legvégső eredetét képezné.<sup>59</sup> Ezt a sajátos fogalmat nyilvánvalóan a korabeli totemizmus-elméletek, közelebbről a mana-elmélet hatása alatt használta. Az ősi elképzelés legfelismerhetőbb indiai megnyilvánulását Alsdorf a dzsainák animizmusában találja meg, akik kínosan ügyelnek arra, nehogy véletlenül is kioltsák egyetlen élőlény életét. Minthogy ez a jelenség nem található meg sem a korábbi indoárja vallásban, és nem eredeztethető az aszketikus mozgalmakból sem, egyetlen lehetséges megoldás kínálkozik: a preárja eredet. Az élet kioltásának mágikus-rituális tabuja mint az *ahimsā* ősi gyökere az olyan elemek mellé felsorakozva, mint a proto-Śiva, a *linga*-imádat, a *pippala*-fa szentsége, a lélekvándorlás vagy a kasztrendszer, az Indus-völgyi kultúra öröksége. Az árja hódítást követően évszázadokig a mélyben nyugodott teljes elnyomásban, hogy azután lassanként a felszínre törjön és a többi bennszülött elemmel együtt az árják vallását azzá változtassa, amit ma hinduizmusnak nevezünk.<sup>60</sup>

Az *ahimsā* és a vegetarianizmus preárja eredete Alsdorf leggyakrabban bírált tételévé vált a későbbiekben, jóllehet csak szükségmegoldásként folyamodott hozzá.<sup>61</sup> Mindazonáltal többé-kevesbé módosított formában az idegen eredet elmélete, akár

<sup>55</sup> RUEGG 1980, 240. A véres áldozat elleni kritika fogalmazódik meg a *Sn* 284–315 (*Brāhmaṇa-dhammikasutta*) szövegében is, ahol bizonyos versszakok (295–297; 307–313) ellentmondani látszanak Alsdorf feltételezésének, mely szerint az áldozat elutasításában az *ahimsā* nem játszott lényeges szerepet a buddhistáknál.

<sup>56</sup> *Cv* 7,3,14–15.

<sup>57</sup> *Ud* 1,5; vö. RUEGG 1980, 241, 6j.

<sup>58</sup> ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 52.

<sup>59</sup> ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 16; 35–36; 56–57.

<sup>60</sup> ALSDORE, in BOLLÉE 2010, 57.

<sup>61</sup> Többször hangoztatott érv az elmélettel szemben, hogy az Indus-völgyi állatcsont-maradványokból nem következtethetünk a lakosság vegetáriánus életmódjára.



az árja, akár a védikus-bráhmaikus kultúrán kívüli eredetről legyen szó, újra meg újra felbukkan. Unto Tähtinen az *ahimsā* két hagyományával számol: az egyik a védikus, a másik az aszketikus. Az *ahimsā* aszketikus formáját a *śramaṇāḥ* gyakorolják. A dzsainizmus és a buddhizmus a saját hagyománya alapján sok évszázaddal régebbre nyúlik vissza alapítójánál, mint azt a korábbi Tirthamkarák és Buddhák hosszú sora igazolja. Így az aszketikus *ahimsā* meglehetősen nagy régiségre tarthat számot.<sup>62</sup> A dzsainizmus Indus-völgyi kultúrához való tartozását próbálja megállapítani Christopher Key Chapple, amihez felhasználja Thomas McEvilley nem mindig teljesen döntő érveit arról, hogy bizonyos pecsételők a korábbi Tirthamkarák jellemző vonásait — testhelyzetét, attribútumait — ábrázolják.<sup>63</sup> Mindezek a felvetések egy napjainkban nagy hatású elmélet fényében nyerne különös jelentőséget. Ez az elmélet Johannes Bronkhorst nevéhez fűződik.<sup>64</sup>

Bronkhorst — mint ismeretes — két egymástól majdnem független kultúra meglétét feltételezi az ókori Indiában. Az egyik a védikus-bráhmaikus kultúra, amely az Āryāvarta területén foglalt helyet, a másik a tágabb értelemben vett magadhai kultúra, Kosala, Videha és Magadha környékén.<sup>65</sup> Az aszketizmus egyik kultúrától sem volt idegen, azonban a védikus-bráhmaikus kultúrában szorosan kötődött a rituális gyakorlathoz, az áldozati tüzek ápolásához. Ennélfogva családí (grhastha) életformát követelt.<sup>66</sup> A bráhmaikus aszkéták jellegzetes antilopbőr-ruhát viselnek, hajlanak a vezeklő (*tapasvin*) életmódra, legfőképpen pedig céljuk a boldogabb túlvilági sors, az istenek világába (*svarga*) való eljutás. A magadhai kultúra aszkétái azonban vándoraszkréták (*parivrajā*) vagy erdei remeték (*vānaprastha*), akiknek az újrászületések körforgásából való teljes megszabadulás (*mokṣa*) a céljuk, amelyet két különböző úton érhetnek el: vagy valódi énjük (*ātman*) felismerésével, vagy a teljes cselekvésmenetséggel. Ez a cél a *karman* tanításának meglétét feltételezi a magadhai kultúrában.<sup>67</sup> Bár a táplálkozást illetően a védikus *dīkṣā*, az áldozatra való felszentelés is tartalmaz időlegesen betartandó előírásokat, amelyek a védikus-bráhmaikus aszkézisbe átkerültek,<sup>68</sup> az *ahimsā* Bronkhorst megítélésében — úgy tűnik — inkább tartozik a magadhai kultúra jegyei közé, még ha híján vagyunk is a végérvényes bizonyítékoknak.<sup>69</sup> Egy fontos szempont azonban megemlítené. Végző soron mindkét kultúra, a védikus-bráhmaikus és a magadhai is, indoárja múltat tekint vissza, mint azt a magadhai prákrit nyelvjárás bráhmaikus szanszkrittal való rokonsága is mutatja.<sup>70</sup> Ezért elvileg feltéte-

<sup>62</sup> TÄHTINEN 1976, 11–13; 131–133. A finn tudós merészen a Kr. e. 3000–2000 körüli időt említi.

<sup>63</sup> CHAPPLE 1993, 5–9. Hasonló megközelítéshez ld. még SPERA 1982.

<sup>64</sup> BRONKHORST 2007.

<sup>65</sup> A két területet durván a Prayāga: a Gangesz és a Yamunā összefolyása választja el egymástól.

<sup>66</sup> A védikus-bráhmaikus aszkéták családjukkal vagy anélkül kiköltöznek egy kunyhóba a falu végén, hogy ott táplálják az áldozati tüzeket.

<sup>67</sup> BRONKHORST 2007, 79–93; 1998, 13–22; 45–53.

<sup>68</sup> Vö. BRONKHORST 2007, 80–81; 1998, 48–49.

<sup>69</sup> BRONKHORST 2007, 260–262; vö. 1998, 3–5.

<sup>70</sup> BRONKHORST 2007, 7–9.

lehetjük, hogy az árják két egymást követő bevándorlási hullámáról van szó, melyek közül az első a távolabbi keletre eljutó magadhai, a második a később érkező, nyugati védikus-bráhmanikus kultúra születéséhez vezetett. A korábbi hullám útja során érintkezhetett a hanyatlófélben lévő Indus-völgyi civilizációval, amelytől átvehetett bizonyos elképzeléseket.<sup>71</sup> Ennek a hipotézisnek némi valószínűséget kölcsönöz, hogy legalábbis Bronkhorst elemzésében a védikus-bráhmanikus kultúra alapvetően falusi jellegű volt, míg a magadhai az Indus-völgyi kultúra után a „második urbanizációt” képviselte.

## 2. Hanns-Peter Schmidt és a rituális *ahimsā*

Alsdorf tanulmányának fő érdeme, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus eredetét a *śramaṇa*-mozgalmon túl, a közös indiai társadalmi-kulturális háttérben, a bráhmanikus kultúrán belül keresi. Ezzel azt nyeri, hogy nem kényszerül elválasztani egymástól — ahogy Bronkhorst — a *śramaṇa* és a *brāhmaṇa* kulturális közeget.<sup>72</sup> Kétségtelen azonban, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus bráhmanikus háttérének bizonyítékaival Alsdorf némileg adós maradt.<sup>73</sup> Ezt a hiányt igyekszik pótolni két igen sűrű tanulmányban Hanns-Peter Schmidt, aki az *ahimsā* eredetét még egy fokkal beljebb kívánja tolni a bráhmanikus kultúra körén belül, egészen a védikus-bráhmanikus ritualista szemléletig. Ez egyúttal szakítást is jelent Alsdorf elméletéhez képest, hiszen ő a végső megoldást az indoárja kultúrán kívül, a preárja rétegben találta meg.

Schmidt alapvetően nyelvi-fogalmi megközelítést alkalmaz. Abból a feltételezésből indul ki, hogy az *ahimsā* fogalma, amelyet gyakrabban használtak a védikus ritualista szövegekben, mint a következő öt évszázad egész irodalmában,<sup>74</sup> lényegesen nem eltérő jelentésben használatos már ebben a korai időben is, mint a későbbiekben. A neves iranista ugyanezt a szigorúan nyelvi-fogalmi megközelítést alkalmazta már korábban is a védikus *vrata*-fogalomról írott disszertációjában, melyben azzal az állításával, hogy a *vrata* szó már a védikus himnuszokban is ugyanazzal a ‘fogadalom’ jelentéssel bír, mint a későbbi klasszikus szanszkritban, meglehetősen vegyes reakciókat váltott ki.<sup>75</sup> A fogalmi megközelítésnek természetesen megvan a maga előnye, hiszen lehetőséget teremt bizonyos mélyebb kapcsolódási pontok feltárására a beszélők gondolkodásában. Azonban veszélyeket is rejt magában. Ebben a konkrét esetben például nem szabad szem elől veszíteni azt a tényt, hogy az *ahimsā* nagyszámú előfordulása a ritualista szövegekben kizárólag az *ahimsāyai* dativus finalis alakra korlátozódik, ami sokkal inkább sejteti a bajelhárításnak a rituális-mágikus szemléletre jellemző gépies mozzanatát a fogalom mögött, mintsem a „nem-ártás” későbbi eszményének valódi gyökereit.

<sup>71</sup> RUZSA 2009, 37.

<sup>72</sup> Úgy gondolom, hogy az aszkéta-mozgalmak megértésének is célravezetőbb módja, ha ezt a választóvonalat nem húzzuk meg.

<sup>73</sup> Pusztán a *brāhmaṇák* általános vegetarianizmusáról és a *brahmacarya* tartózkodási előírásairól tesz futólagos említést. Ld. ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 49.

<sup>74</sup> Vö. BODEWITZ 1999, 22.

<sup>75</sup> A véleményekhez ld. GAÁL — TÓTH 2001, 38–39.

A következőkben nagy vonalakban összefoglalom Schmidt érveit a rituális *ahimsā* létezése mellett a ritualista szövegektől, a Samhitáktól és Brāhmaṇáktól kiindulóan a korai Upaniṣadokon és a Dharmasūtrákon át egészen az *ahimsā*-eszmény kialakulásáig.

Schmidt valójában ott veszi fel a fonalat, ahol Alsdorf letette. Elődjében hiányolja, hogy nem magyarázta meg kellőképpen, mit értett a többször emlegetett „mágikus-rituális tabu”, illetve „áhítatos félelem” (*Scheu*) alatt.<sup>76</sup> Schmidt azonban magára vállalja ezt a feladatot. A huszadik század első felének néhány tanulmánya, amely még mindig a korábbi nagy vallástörténeti elméletek (animizmus, totemizmus) befolyása alatt, azonban egyúttal a korabeli áramlatokhoz (manaizmus, samanizmus) igazodva próbált magyarázatot találni bizonyos általános jelenségekre a különböző népek áldozati szokásaiban, rendkívüli hatást gyakorolt mind a görög, mind az indiai áldozat értelmezésében a későbbi évtizedekben.

Talán Friedrich Schwenn munkája volt az első, amely megpróbálta a mana-elmélet eredményeit alkalmazni a görög áldozati gyakorlat elemeinek magyarázatában. A szerző afrikai és amerikai indián vadásztörzseknek a zsákmányállat elejtését követő menekülési, engesztelési és helyreállító rítusait hasonlította össze a görög véres áldozatok, elsősorban a városvédő Zeusnak bemutatott athéni *buphonia* néhány jellemző mozzanatával.<sup>77</sup> Meggyőződése szerint mindezen szokások mögött az ősi mágikus gondolkodás nyomait kell látnunk: a primitív ember áhítatos félelemmel tekintett a nagytű zsákmányállatokra, úgy hitte, hogy varázserejük (mana) a haláluk után is tovább él, és képes bosszút állni megölőjükön. Emiatt szükségét érezte bizonyos engesztelő rítusoknak, melyek az állat szellemének kiengesztelésére szolgálnak. Schwenn elméletét a svájci Karl Meuli vezette tovább, aki az antropológiai összehasonlítások körét kiterjesztve az eurázsiai vadász- és pásztornépekre, különösen a bűn áthárításának mozzanatát hangsúlyozta mind az ősi vadász kultúrákban, mind a későbbi áldozó pásztornépeknél. A jelenséget, melynek során az állat megölésének bűnét az elkövetők színleg másra hárítják, az „ártatlanság-komédia” (*Unschuldskomödie*) névvel látta el.<sup>78</sup> Egersminda a hagyományos „olymposi áldozat” gyökereit is, amelyben az istenek a prométheusi csel értelmében a feláldozott állat combcsontját kapják meg, arra az ősi vadászszokásra vezette vissza, melyben a megölt zsákmányállat combcsontjait a vadászok visszajuttatják a Vadak Urának, hogy ebből teremtsen meg ismét a jövőbeli vadászszákmányt.<sup>79</sup> Schwenn és Meuli gondolataiból nyerte ihletét a huszadik század későbbi két meghatározó vallástörténeti elmélete: Walter Burkert vadászelmélete, amelyben

<sup>76</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–97.

<sup>77</sup> SCHWENN 1927, 99–119. A *buphonia* során az ökröt fejszével agyoncsapó személy futásnak ered, az állatot szalmával kitömik és talpra állítják, azután rituális gyilkossági pert folytatnak le, hogy megtalálják a „bűnöst”.

<sup>78</sup> MEULI 1946, 275–277 = MEULI 1975, 1004–1006. A *buphonia* rituális perében az ökrök megölésének bűnét a résztvevők sorban egymásra hárítják, míg végül a tört nyilvánítják bűnösnek, amely közvetlenül felelős az állat életének kioltásáért.

<sup>79</sup> MEULI 1946, 211–283 = MEULI 1975, 935–1012.

jelentős helyet foglal el a vadász, később az áldozó szorongása (*Angst*)<sup>80</sup> és büntudata, melyet az állat megölése miatt érez; továbbá Jean-Pierre Vernant elleplezéséről (*dissimulation*)<sup>81</sup> szóló elmélete, mely szerint a görög áldozó szándékosan elhallgatta, leplezte vagy elkendőzte az áldozatban mindazokat az elemeket, amelyek ölésre, erőszakosságra vagy vérontásra utaltak.<sup>82</sup>

Többé-kevésbé rokon elméleteikben a felsorolt szerzők szinte egyhangúlag hivatkoznak olyan mozzanatokra a véres áldozat görög gyakorlatában, amelyek megdöbentő hasonlóságot mutatnak a védikus-bráhmanikus áldozat bizonyos vonásaival. Azt a mozzanatot, hogy az áldozati állat fejét közvetlenül a megölése előtt vízzel fröcskölük meg, már az ókori görög szerzők úgy értelmezték, hogy az állat beleegyezését kéri, amit az fejének megrázásával vagy bólintásával jelez. Azonfelül, hogy ennek a gyakorlatnak a túlélését megtaláljuk Nepálban és a Hinduikus törzseinek kecskeáldozatában,<sup>83</sup> az indiai ritualista szövegek terminológiája magáért beszél: az állat megölését egyszerűen úgy fejezik ki, hogy a 'beleegyezésének kieszközlése' (*saṃjñāpana*).<sup>84</sup> A görög szokással ellentétben itt nemcsak magának az állatnak, hanem szüleinek és rokonainak a beleegyezését is el kell nyerni.<sup>85</sup> Az „ölés” kifejezésére szolgáló további eufémizmusként említhetjük a görögöknél, hogy az áldozati állat megölését az élet kioltása miatti aggályukban csak úgy jelölték: 'tesz', 'cselekszik' (ἐϋδεν, ῥέζειν);<sup>86</sup> az indiaiaknál pedig, hogy ugyanennek a kifejezésére azt használták: 'megbékít' (*śamayati*).<sup>87</sup> A véres cselekmény elleplezésének egyik módja a görögöknél, hogy a kosár mélyére, az árpamagok alá rejtik a gyilkos tört. A hagyományos indiai áldozatban különösen fontos, hogy ne folyjék vér,<sup>88</sup> ezért az állatot megfojtják, miközben ügyelnek arra, hogy ne hallasson kiáltást, és az áldozaton részt vevő papok —

<sup>80</sup> E fogalomban már keveredik a korábbi elméletek „áhítatos félelme” (*Scheu*) a freudi pszichoanalízis jól ismert fogalmával.

<sup>81</sup> Más néven *occultation* vagy *camouflage*.

<sup>82</sup> Burkert és Vernant elméletének tömör összefoglalásához ld. legutóbb GRAF 2012, 35–37; 41–42; NAIDEN 2013, 9–15.

<sup>83</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 153.

<sup>84</sup> Vö. OERTEL 1942, 6–7 = OERTEL 1994, 1506–1507.

<sup>85</sup> ŚB 3,7,4,5: *anu tvā mātā manyatāmanu piteti, sa hi mātuscādhi pituśca jāyate, tadyata eva jāyate tata evaitanmedhyam karotyanu bhrātā sagarbhyo 'nu sakhā sayūthya iti sa yatte janma tena tvānumatamārabha iti* („Adja beleegyezését hozzád apád, anyád — mert apjából és anyjából születik meg, ezért ahonnan megszületik, onnan áldozatra alkalmassá teszi [ti. az áldozópap]. «Adja beleegyezését hozzád testvéred, aki veled egy méhből származik, adja társad, aki veled egy nyájból» — e szavakkal azt mondja: «ami a te rokonságod, annak beleegyezésével ragadlak meg»”); vö. AB 2,6,6; MBh 14, 28,12–13.

<sup>86</sup> Plut., *Quaest. conv.* 8,8,729f: ...ῥεξαντο μὲν καθιερεῦεν· ἔτι δ' ὁμῶς ταραττόμενοι καὶ δειμαίνοντες 'ἔρδειν' μὲν ἐκάλουν καὶ 'ῥέζειν', ὥς τι μέγα δρῶντες τὸ θύειν ἔμψυχον („...elkezdtek állatáldozatokat bemutatni. De mert még ezek után is nyugtalanság és aggodalom töltötte el őket, csak úgy nevezték az áldozati aktust, hogy «tenni», «cselekedni», hiszen érezték, hogy valami súlyos dolgot követnek el akkor, amikor feláldoznak egy lelkes élőlényt”).

<sup>87</sup> Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 117.

<sup>88</sup> Legalábbis a Bráhmaṇák idejében. A védikus himnuszok idején feltehetően más volt a helyzet.

kivéve a cselekményt közvetlenül végzőket — eközben elfordulnak.<sup>89</sup> Megasthenés a helyiektől arról értesült, hogy ennek az az oka, hogy az áldozati állat ne csonkán, hanem épen jusson el az istenekhez.<sup>90</sup> Ez a megállapítás nemcsak görög részről teremt újabb kapcsolatot a *buphonia* cselekménysorából ismert helyreállító rítussal,<sup>91</sup> melyhez hasonlóat sejthetünk az „olymposi áldozat” combcsont-felajánlása mögött is, hanem a védikus-bráhmaikus áldozati ideológia részéről is megerősítést nyer. Ugyanis már a *Rgveda* lóáldozatában (*asvamedha*) elhangzik az a kíváncsi, miszerint a ló az áldozat során ne szenvedjen bántalmat, annak a kijelentésnek a kíséretében, hogy az állat nem hal meg, és sérelem sem éri, hanem épen és sértetlenül jut el az istenekhez.<sup>92</sup>

Ez a bántatlanság és sértetlenség az, amelyet Schmidt számára a rituális *ahimsā* kifejez, és amely a fentiek értelmében az áldozók „áhítatos félelméből” fakadt az élet kioltásával szemben. A számos szöveghely közül, amelyet a neves tudós a ritualista könyvekből felhoz az *ahimsā* használatára, csak a legjellemzőbbet említem. Amikor az áldozati cölöphöz kivágják a fát, az áldozópap *kuśa*-füvet helyez a fa és a fejsze közé, ezzel védve meg a fát a fejsze csapásától, „hogy ne érje sérelem” (*ahimsāyai*). A következő lépésben maga a fa válik fenyegetővé a három világra, mert ahogy kidől, csúcsával megsértheti az eget, törzsével a légtér, gyökerével a földet. Ezért a pap mantrával hárítja el a veszélyt a világoktól, hogy „ne érje őket sérelem”.<sup>93</sup> Amikor az áldozati állat megfojtására kerül a sor, a testnyílásait vízzel fröcskölik meg, mivel a haldokló állat élető leheleteit (*prāṇa*) élető fájdalom sújtja. A víz maradékát a pap a földre önti, de gondosan ügyel arra, hogy előtte megbékítse a vizet, amelybe átszállt az élető fájdalom, és így sérelmet okozhat a földnek. A békítő mantra hatására a víz úgy ér földet, hogy azt „ne érje sérelem”. Az áldozat feldarabolásánál a vágást szintén *kuśa*-füvel orvosolják a fentivel azonos módon.<sup>94</sup> Ebben a szép, kerek sorozatban a rituális *ahimsā* a legkülönbözőbb létezőkkel kapcsolatban kerül elő. Szó van elemekről (víz, föld), világokról (ég, föld, légtér), fáról és állatról. Valamennyi képes sérelmet elszívni, és az áldozópapnak a rítus által előírt módon (*kuśa*-füvel, vízzel, mantrával) kell ezt a sérelmet elhárítani.

Hasonló a helyzet egy híres legendában, ahol annak az okát is megtudjuk, miért kell aggályosan ügyelni a sérelem elhárítására. Ha ugyanis ez nem vagy nem az előírt módon történik meg, a kárvallottak megbosszulják sérelmüket a túlvilágon. Schmidt a Bhṛgu túlvilági utazásáról szóló példát annak bizonyítékaként említi, hogy az indiai ritualistákat a megsértett állat, növény vagy elem bosszújától való „áhítatos félelem” indította arra, hogy lépten-nyomon óvintézkedéseket (*niṣkṛti*, *prāyaścitta*)

<sup>89</sup> ŚB 3,8,1,15. Vö. SCHMIDT 1999, 119–123 = SCHMIDT 2000, 17–21.

<sup>90</sup> Megasth., F 32 = Strab. 15,1,54.

<sup>91</sup> Az ökör bőrének kitömésével és talpra állításával.

<sup>92</sup> RV 1,162,7–20; 21: *na vā u etanmriyase na riṣyasi devān ideṣi pathibhiḥ sugebbhiḥ* („Nem halsz meg itt, nem ér bántalom, az istenekhez mész könnyen járható utakon”); vö. ŚB 3,8,1,10; 2,4–5.

<sup>93</sup> MS 3,9,3; vö. TS 6,3,3,2–3; ŚB 3,6,4,10; 13–14.

<sup>94</sup> MS 3,10,1; vö. TS 6,3,9,1–2; ŚB 3,8,2,4–11. Ld. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 118–119.

tegyenek a sérelem elhárítására.<sup>95</sup> Bhṛgunak, Varuṇa fiának fejébe szállt a dicsőség, miután előrehaladt Vēda-tanulmányaiban. Apja úgy döntött, megleckézteti. Túlvilági utazásra küldte, ahol szörnyű jelenetek szemtanúja volt. Az egyik helyszínen egy ember élve hasogatott fel egy másikat; egy másik helyszínen egy ember feldarabolt és megevett egy másikat, aki hangos kiáltást hallatott; egy harmadik helyszínen egy ember megevett egy másikat, aki néma kiáltást hallatott. A túlvilágról visszatérve Bhṛgu magyarázatot kér apjától a jelenetekre. Varuṇa elmondja: az első jelenetben azt látta, ahogy a felhasogatott és tűzre hajított fa a túlvilágon emberré válva korábbi hasogatóját hasogatja fel; a másodikban azt, ahogy a feldarabolt és ételként elfogyasztott állat a túlvilágon szintén emberré válva a saját korábbi megevőjét darabolja fel és fogyasztja el; végül a harmadikban azt, ahogy a megfőzött és elfogyasztott rizs- és árpaszemek eszik meg korábbi megevőjüket.<sup>96</sup> E szörnyű túlvilági sorsok elkerülésére csak úgy van lehetőség, ha az áldozó a megfelelő ritualista ismeretek birtokában és végrehajtásával elhárítja ezeket a sérelmeket, illetve következményüket. A jelen esetben ez a hagyományos tűzfelajánlás (*agnihotra*) apró részleteinek betartásával vihető keresztül.<sup>97</sup>

A Bhṛgu-legendában a ritualista szemlélet egyik fontos, gyakran visszatérő elemével találkozunk: az „étel” és az „evő” problémájával.<sup>98</sup> A Brāhmaṇák kijelentése szerint az étel megeszi megevőjét a túlvilágon.<sup>99</sup> Ez a hiedelem, amely feltehetően a „fordított világ” népies elképzelésére megy vissza,<sup>100</sup> a ritualisták számára maga után vonta azt a követelményt, hogy megpróbáljanak rituális úton szabadulni ettől a kényszerűségtől, és kieszközölnék, hogy az ember mind e világon, mind a másvilágon megtartsa „evő” helyzetét az „étellel” szemben.<sup>101</sup> Nehezen eldönthető kérdés, hogy ebben az esetben az újrászületés tanításának kezdeti formájával van-e dolgunk.<sup>102</sup> Mindenesetre az a gondolat, hogy az állat bosszút áll sérelmezőjén a túlvilágon, megjelenik Manunál,<sup>103</sup> így később sem volt ismeretlen.

<sup>95</sup> Schmidt elképzelése ezen a ponton világosan csatlakozik Schwenn mana-elméletéhez, amelyben a megölt zsákmányállat varázsereje vagy szelleme bosszúval fenyeget a halála után.

<sup>96</sup> A legendának egy másik változatában a víz is megjelenik mint a saját elfogyasztását megboszszuló elem.

<sup>97</sup> JB 1,42–44; ŚB 11,6,1. Ld. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 116–117. A legendát bővebben tárgyalja BODEWITZ 1973, 99–109.

<sup>98</sup> Ld. ehhez BODEWITZ 1973, 100–101; 107, 16j.; SMITH 1990; LOPEZ 1997, 18.

<sup>99</sup> ŚB 12,9,1,1: *sa yaddha vā asminilloke puruṣo 'nnamatti tadenamamuṣminilloke pratyatti* („az az étel, amit az ember megeszik e világon, cserébe megeszi őt a másvilágon”); KB 11,3; JB 1,26; 2,182, 21–22.

<sup>100</sup> LOMMEL 1950 = LOMMEL 1978, 211–227; 292–293.

<sup>101</sup> A védikus-brāhmanikus áldozat célja a túlvilági jólét biztosítása, amihez hozzátartoznak a „mennyei jószágok” is.

<sup>102</sup> BODEWITZ 1973, 100 válasza egyértelműen tagadó.

<sup>103</sup> MDhŚ 5,55: *māṃ sa bhakṣayitāmutra yasya māṃsamihādmyaham | etanmāṃsasya māṃsatvaṃ pravādanti manīṣiṇaḥ* („Engem fog az [*māṃ sa*] a másvilágon megenni, akinek a húsát [*māṃsa*] én e világon megeszem: ezen a módon határozzák meg az értők, hogy mitől hús a hús”); vö. MBh 13, 117,33–34.

A védikus-bráhmaikus ritualisták szövegeiben felfigyelhetünk egy jelenségre, nevezetesen hogy nemcsak az állatok, hanem a növények és a magok, sőt még az elemek sérelmét is aggályosnak tekintik, és igyekeznek elhárítani.<sup>104</sup> Az áldozati állat feldarabolása mellett a *soma*-növény kisajtolását és a magok mozsárral-mozsártörővel, illetve malomkövel való összezúzását is „ölésnek” nevezik.<sup>105</sup> Az elképzelés ebben az esetben is tovább él Manunál, aki a családfő öt „házi mészárszéke” (*sūnā*) között felsorolja a tűzhelyet, az őrlőkövet, a seprűt, a mozsarat és mozsártörőt, valamint a vizeskorsót.<sup>106</sup> Schmidt ezt a minden élet kioltására irányuló kínos aggályt az ősi animisztikus világszemléletből eredezteti, és Alsdorffhoz hasonlóan összefüggésbe hozza a dzsainák szigorú *ahimsā*-előírásaival. Így pusztán azt kell megmagyaráznia, milyen út vezetett az *ahimsā* kezdeti, rituális formájától az askéta-mozgalmak (dzsainizmus és buddhizmus) által gyakorolt nem-ártásig, azután pedig az *ahimsā* és a vegetarianizmus szélesebb társadalmi elterjedéséig.<sup>107</sup>

Mint várható, a magyarázat ezen a ponton a legsérülékenyebb. Azt ugyanis Schmidt nagyon világosan látja, hogy míg a rituális *ahimsā* valójában egy ténylegesen elkövetett sérelem jóvátételéből vagy következményeinek elhárításából áll,<sup>108</sup> addig a későbbi *ahimsā*-eszmény azon az elven alapul, hogy egyáltalán nem követnek el semmilyen sérelmet. A választ e kulcsproblémára Schmidt a rítus belülré helyeződésében, a meta-ritualizmusban találja meg. Attól fogva, hogy az áldozat gyakorlati lefolytatása már nem volt elvárás, élőlények megölésére sem volt többé szükség a sikeres áldozat érdekében, így értelmét veszítette a sérelem mágikus-rituális elhárításán alapuló *ahimsā*. A gyakorlati áldozat kiiktatásával szabaddá vált az út a teljes *ahimsā* felé.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Egy esetben még egy fontos áldozati eszköz, a tüzes serpenyő (*ukhā*) sérelme is, amelyet a tűzzel való érintkezése okoz, közömbösítést igényel. Ez az eszköz azonban különböző magasrendű megsemmisítésekén esik át az *agnicayana*-szertartás során, ezért az aggály érthető.

<sup>105</sup> ŚB 11,1,2,1: *ghnanti vā etadyajñam yadenam tanvate yannveva rājānamabhiṣuvanti tattam ghnanti yatpaśum samjñapayanti viśāsati tattam ghnantyulūkkhalamusalābhyām dṛṣadupalābhyām haviryajñam ghnanti* („Megölik ezt az áldozatot akkor, amikor végrehajtják, és akkor, amikor Soma-királyt kisajtolják, megölik, és akkor, amikor az áldozati állatot «beleegyezésre kényszerítik» és feldarabolják, megölik, és a mozsárral-mozsártörővel és a két malomkövel a *haviryajñāt* [gabona-felajánlást] megölik”); vö. a rizsfelajánlással kapcsolatban ŚB 1,2,2,11.

<sup>106</sup> MDhŚ 3,68. Manu máshol is kiterjeszti az „ölés” kritériumát az állatok mellett a növényekre is. Ld. MDhŚ 5,40 az áldozat kapcsán; MDhŚ 11,132–146 az egyes állatok és növények elpusztításáért járó büntetés kapcsán.

<sup>107</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122.

<sup>108</sup> Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 138: „A halál és a pusztulás megelőzésének és jóvátételének állandó utalásaiban felismerhető egy alapelv, amely végighúzódik az egész rítuson: az áldozat minden pusztulással, amit előidéz, egy ép és sértetlen világot kíván teremteni. Minden, amit megsértenek, minden, amit megölnék, vagy újrászületik, vagy orvoslást nyer, vagy élve jut el az istenekhez.”

<sup>109</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122–123; 125–126. Vö. SCHMITHAUSEN 2000a, 260–261, aki azzal próbálja betömni az *ahimsā* szemléletében keletkezett hasadékokat, hogy már a ritualisták „áhitatos félelme” mögött is etikai színezetet lát: az állat túlvilági bosszúját a ritualisták jogosnak ismerték el, csak éppen törekedtek az elhárítására.

Ennek a folyamatnak a nyomait Schmidt szerint megtaláljuk a közbeeső idő bráhmaikus irodalmában, az Upanisadokban és a Dharmasūtrákban. Nem részletezem azokat a fejtegetéseket, amelyek a lélekvándorlás és a *karman*-tanítás kialakulásának lehetséges körülményeire vonatkoznak.<sup>110</sup> Végeredményben csak az a fontos, hogy Schmidt az *ahimsā*-eszmény fölemelkedését nem utolsó sorban annak a körülménynek tulajdonítja, hogy az áldozatok által ígért időleges túlvilági üdv helyébe az újrászületéstől való teljes megszabadulás igénye lépett, ami szükségessé tette a minden jó és rossz cselekedetről való lemondást, márpedig következményét tekintve a leghátrányosabb cselekedet nyilvánvalóan az élőlényeknek való ártás. Az *ahimsā* vagy „nem-ártás” így többé-kevésbé követendő előírássá vált a magasabb célra törekvő *brāhmaṇa* minden életszakaszában.

A négy jól ismert életszakasz közül — Vēda-tanítvány (*brahmacārin*), családfő (*gr̥hastha*), erdei remete (*vānaprastha*) és lemondó vagy vándoraskéta (*saṃnyāsin*, *parivrajaka*) — az *ahimsā* követelménye a két szélsőben volt a legszigorúbb. A *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* fogadalmi (*vrata*) között egyaránt szerepel az ártástól való tartózkodás.<sup>111</sup> A lemondó ünnepélyesen kijelenti, hogy egyetlen élőlénynek sincs félnivalója (*abhaya*) tőle, ami azt is magában foglalja, hogy neki sincs félnivalója egyetlen élőlénytől sem.<sup>112</sup> Hasonlót találunk a *brahmacārin* esetében, akit a tanítója a beavatás alkalmával átad az összes istennek és az összes élőlénynek, hogy ne érje bánat. <sup>113</sup> A vándoraskéta a fáknak és növényeknek csak azokat a részeit veheti fel, amelyek maguktól váltak le, és kerülnie kell a magok megölését. A *brahmacārinnak* úgy kell tűzifát hoznia az erdőből, hogy nem árt a fáknak.<sup>114</sup> Ezeket a hasonlóságokat a két életszakasz *ahimsā*-előírásai között Schmidt a gyakorlati áldozat hiányával magyarázza: a *brahmacārin* helyzetéből adódóan még nem mutat be áldozatokat, hiszen még nem érte el a családfő állapotát, amikor felállíthatja az áldozati tüzeket; a *saṃnyāsin* pedig már nem mutat be áldozatokat, mivel ő az áldozati tüzeket saját magában állítja fel. A *brahmacārin* azért kerüli az ártást, mert még nincs birtokában a sérelem mágikus-rituális elhárítását lehetővé tevő áldozati eszközöknek, a *saṃnyāsin* pedig azért, mert a végső megszabadulásra törekszik, amelyhez belső áldozat (*ātmayajña*) szükséges.<sup>115</sup>

A lemondás eszménye azonban, amely a *brahmacarya* kívánalmainak magasabb szinten való megismétlődése, idővel mintegy kiterjeszkedett a *brāhmaṇa* minden életszakaszára. Így már a korai Upanisadokban is találkozunk elszórtan az *ahimsā* előírásával, ráadásul láthatóan a családfői életszakaszhoz kötve. Ghora Āngirasa misztikusan a *soma*-áldozat egyes elemeivel azonosítja az ember bizonyos testi-lelki műkö-

<sup>110</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122–123; 138–139.

<sup>111</sup> *GDhS* 2,17; *BDhS* 2,18,2.

<sup>112</sup> *BDhS* 2,17,29–30; vö. 2,11,23, ahol a vándoraskéta felhagy az ellenségeskedéssel minden élőlényrel szemben szóban, gondolatban és tettben.

<sup>113</sup> *PGS* 2,2,21; vö. *ŚB* 11,5,4,3–4. A bántatlanság feltételezi a nem-ártást a *brahmacārin* részéről.

<sup>114</sup> *GDhS* 3,20; 23; *PGS* 2,5,9.

<sup>115</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 124.



déseit, melyek közül a vezeklés, az adakozás, az egyenesség, a nem-ártás (*ahiṃsā*) és az igazmondás az áldozati díjaknak (*dakṣiṇā*) felel meg.<sup>116</sup> Ugyanennek a műnek a legvégén azt olvassuk, hogy aki átesve a Vēda-tanítványság időszakán hazatér, és tisztessé családot alapít, azután érzékeit az énre (*ātman*) összpontosítja és nem árt egyetlen élőlénynek sem, kivéve az áldozatokat, az eléri a végső üdvöt.<sup>117</sup> A Dharmasūtrák megerősítik ezt a képet, amikor bizonyos lemondó családfőkről beszélnek, akik a külső, vízzel való megtisztulás mellett belső énjüket a nem-ártással, felfogásukat az ismerettel, elméjüket az igazsággal tisztítják meg;<sup>118</sup> máshol pedig a *brāhmaṇā*k világi foglalkozásával kapcsolatban hallunk arról a kikötésről, hogy földművelésből és állattenyésztésből élhetnek ugyan, azonban megölésre nem adhatnak el állatot, továbbá kiherélt vagy átszúrt orrú ökröket nem használhatnak szántásra, és nem hajthatják őket ösztökével, hanem csak ismételt unszólással.<sup>119</sup>

Mindebből az következik, hogy az *ahiṃsā* általános eszménye a *brāhmaṇā*k egyes életszakaszainak nem-ártásra vonatkozó előírásaiból indult ki és vált szélesebb körben elfogadottá. Ezért nem a *śramaṇa*-mozgalmak voltak a kezdeményezők, hanem ők maguk is kézhez kapták és pusztán követték a *brāhmaṇā*k által előírt magasabb eszményeket.<sup>120</sup>

Végezetül röviden a vegetarianizmusról. Említettem már, hogy Schmidt a vegetarianizmust az *ahiṃsā* később kialakult, populáris formájának tekinti. Alsdorf fő hiányosságát abban látja, hogy nem választotta el kellőképpen egymástól az *ahiṃsā* és a vegetarianizmus jelenségét.<sup>121</sup> Külön fejezetet szentel annak, hogy bizonyítsa, a ritualista irodalomban nem találjuk nyomát a véres áldozat kevésbé erőszakos, növényi áldozattal való fölcserélésének.<sup>122</sup> A ritualisták nem tettek különbséget az állatoknak, növényeknek és elemeknek okozott sérelem között, a vegetarianizmus az *ahiṃsā* történetének kései fejleménye. Schmidt ugyanakkor bevallja, hogy maga sem tud kielégítő választ adni arra a kérdésre, pontosan mikor és hogyan vált a vegetarianizmus az *ahiṃsā* sarkkövévé.<sup>123</sup> Megemlíti ugyan a *brahmacārin* hústól való időleges tartózkodásának az előírását,<sup>124</sup> azonban tagadja, hogy ennek eredetileg köze

<sup>116</sup> *ChU* 3,17,4. Az *ahiṃsā*-fogalom első előfordulása az új „nem-ártás” eszmény értelmében. A szövegből arra következtethetünk, hogy a bölcs nem lemondó életet folytatott, mivel a testi gyönyörnek és az utódnemzésnek is helyet biztosít a megfélemlésekben.

<sup>117</sup> *ChU* 8,15. Elképzelhető, hogy késői betoldásról van szó.

<sup>118</sup> *BDhS* 3,1,26–27. Vö. *GDhS* 9,73, amely a Vēda-tanítványságból hazatérő, leendő családfőnek (*snātaka*) is előírja az állandó nem-ártást.

<sup>119</sup> *GDhS* 7,13; *BDhS* 2,4,21.

<sup>120</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 122; 127.

<sup>121</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96.

<sup>122</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 133–137; vö. 98–99. A példák főleg olyan esetekre vonatkoznak, amikor az áldozati állat helyett annak rizsből vagy árpából készült hasonmását (*piṣṭapaśu*) ajánlják fel.

<sup>123</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96; vö. 149. Az utóbbi helyen azt az okot jelöli meg, hogy a hústól való tartózkodás lehetséges, a növényi ételtől való tartózkodás nem.

<sup>124</sup> *ĀDhS* 1,2,22–23; 4,5–6; *BDhS* 3,4,1–2; *GDhS* 2,13; *VDhS* 23,11. Hasonló hústól való tartózkodásról ld. már *AA* 5,3,3: *adhīyāta na māṃsaṃ bhuktvā* („ne végezzen úgy tanulmányt, hogy húst fogyasztott”).

lett volna a vegetarianizmushoz vagy a későbbi *ahimsā*-eszményhez.<sup>125</sup> Valóban nehéz eldönteni, hogy a *brahmacārin* húsfogyasztást tiltó tisztasági előírását közvetlenül összefüggésbe hozhatjuk-e a vegetarianizmussal, és kétségtelen, hogy a Dharma-sūtrák az egyes életszakaszokra vonatkozó előírások között nem említik nyíltan a vegetarianizmust. Mindazonáltal figyelembe kell venni, hogy az egyes életszakaszok előírt vagy javasolt étrendje az *ahimsā* követelményével összhangban többé-kevésbé a vegetarianizmus felé hajlik. A *brahmacārin* a tanítványság ideje alatt nem vehet magához húst. Az erdei remete vagy *vānaprastha* alapvetően vadon termő gyökereken és gyümölcsökön él, jóllehet alkalomadtán folyamodhat ragadozók által széttepett állatok húsához.<sup>126</sup> Ezzel nyilvánvalóan nem szegi meg az *ahimsā* elvét, hiszen az állatot nem miatta ölték meg. Hasonlóképpen a *saṃnyāsin* és a vándoraszkrétá, aki alamizsnából él, feltehetően elfogadhatja a húst, bár különös módon a bráhma-nikus szövegek ezt sehol sem mondják.<sup>127</sup> Schmidt a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* előírásainak hasonlóságai alapján arra a következtetésre jut, hogy a húst az utóbbinak is kerülnie kellett. Végül ami a családfő állapotát illeti, láttuk, hogy az *ahimsā* eszménye ezt az életszakaszt is részben befolyása alá vonta, bár ebben az esetben a hagyományos kötelességüket ellátó *brāhmaṇāḥ* részéről bizonyára számolni kell a védikus-bráhma-nikus áldozattal járó kötelező húsfogyasztással.

### 3. Jan C. Heesterman és az erőszakmentes rítus

Jan C. Heesterman, a védikus ritualizmus kutatásának ma élő legnagyobb szaktekintélye, az indiai áldozattal kapcsolatos elméletének körvonalait a múlt század hatvanas éveiben rajzolta meg, abban az időben, amikor az antropológia, a szociológia és a strukturalizmus különösen erős hatást gyakorolt a vallástörténeti elképzelésekre. A neves holland tudós maga sem tagadja, hogy Louis Dumont és Claude Lévi-Strauss strukturalista munkái meghatározó kiindulópontot jelentettek számára az ókori indiai áldozat és társadalom problémáinak megközelítésében.<sup>128</sup> Így Heesterman hasonló irányt képvisel az indiai ritualizmus, mint Walter Burkert vagy Jean-Pierre Vernant a görög áldozat szemléletében.<sup>129</sup>

Alsdorf tanulmányának recenziójában Heesterman a fentieknek megfelelően kifogásolja a túlzott történeti megközelítést, amely szerinte a *jelentés* megértésének rovására megy. Amikor Alsdorf időrendi (diakronikus) sorrendbe állítja a *Mānava Dharmaśāstra* étkezéssel és húsfogyasztással kapcsolatos előírásait, és meghatározza az *ahimsā* fejlődésének egyes stádiumait, nem képes elszámolni a véres áldozat és az

<sup>125</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 149.

<sup>126</sup> *ĀDhS* 2,22,2–3; *BDhS* 2,11,14–15; *GDhS* 3,26; 31; *VDhS* 9,4. Vö. *BDhS* 3,3,19: az erdei remete még a szűnyogoknak és a legyeknek sem árthat.

<sup>127</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 151–152. Vö. azonban *VDhS* 10,24–25, ahol a vándoraszkrétának kerülnie kell a húst.

<sup>128</sup> GOMMANS 2003, 10–11.

<sup>129</sup> Vö. HEESTERMAN 1993, 7–18; MICHAELS 2004, 246–252.

*ahimsā* egyidejű (szinkronikus) jelenlétével az indiai hagyományban. Ahhoz, hogy megértsük ennek a különös szembenállásnak a jelentését, túl kell lépünk a történeti megközelítésen, és új módszerre van szükségünk. A probléma kulcsát Heesterman abban az Alsdorf által is említett jelenségben találja meg, hogy a kolduló szerzetes mentesül az étkezésével kapcsolatos bűn alól azáltal, hogy a világi adományozó az állat megölésével leveszi ennek a terhét a válláról. Heesterman ugyanezt a mintát véli felfedezni az áldozatbemutató (*yajamāna*) és az áldozópap (*ṛtvij*) viszonyában: az áldozópap mint vendég érkezik az áldozatbemutató családfő házába, és a vendég jogán élvezi a kifejezetten neki és az ő utasítására megölt állat (tehén) húsát, ezzel mintegy fölmentve a bűn alól vendéglátóját, akinek az áldozatra készülődve egyébként sem szabad húst fogyasztania.<sup>130</sup> A szerepeknek ez a megoszlása Heesterman számára, a védikus áldozat eredeti természetével összhangban, az élet és a halál örök ciklikus változását jeleníti meg: az egyik fél, az áldozópap magára veszi a halál terhét (*the onus of death*), hogy a másik fél, az áldozatbemutató életet nyerjen. A döntő fordulat akkor következik be az áldozat fejlődésében, amikor kialakul a lemondó életforma. Ez az élet-halál ciklusból való végleges kitörést jelent: a halált már nem időszakosan győzik le, hanem végérvényesen kiiktatják. Heesterman szerint ebben az irányban kell keresnünk az *ahimsā* jelentését. Az *ahimsā*, a halál kerülése emiatt kapcsolódik szorosan a világról való lemondáshoz (*nivṛtti*), amelynek a világi élettel (*pravṛtti*) való folyamatos kölcsönhatása a hinduizmus egyik központi vonását képezi. Ez magyarázza — Heesterman feltételezése szerint — a véres áldozat és az *ahimsā* kibékíthetetlen ellentétének párhuzamos jelenlétét egymás mellett.<sup>131</sup>

Heesterman ezeket a vázlatos észrevételeket jobban kibontja csaknem húsz évvel későbbi cikkében, ahol egyúttal alkalma nyílik Schmidt rituális *ahimsā*-elméletére is reagálni.<sup>132</sup> A fő kérdés, amely itt foglalkoztatja, az, amely Schmidt tanulmányában megoldatlan maradt: hogyan és mikor kapcsolódott össze egymással az *ahimsā* és a vegetarianizmus. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához az érvet egy lépéssel még visszább kívánja vezetni a múltba, mint a rituális *ahimsā*-elmélet.<sup>133</sup> Heesterman elképzelése szerint a védikus áldozat folyamatában egy ponton visszafordíthatatlan törés keletkezett. Az addigi áldozati forma, amelyet az erők egymásnak feszülése és versengés jellemezett, átadta helyét a ritualizmusnak, melyben az élet-halál harcot egy minden részletében gépiesen szabályzott áldozat váltotta fel. Ebben a korábbi versengő felek szerepét egy személyben a *yajamāna* játssza el. A rítus egypólusúvá

<sup>130</sup> HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 90–92. Természetesen a szerepek megoszlásában jelentős eltérés figyelhető meg: az első esetben a családfő veszi le a házába érkező kolduló szerzetes válláról a bűnt, a másodikban viszont a vendégként a házba érkező áldozópap veszi le a bűnt a családfő válláról. Ráadásul míg a kolduló szerzetes nem tudhat arról, hogy az állatot miatta ölték meg, az áldozópap maga ad utasítást a tehén megölésére.

<sup>131</sup> HEESTERMAN, in BOLLÉE 2010, 92–93.

<sup>132</sup> HEESTERMAN 1984.

<sup>133</sup> HEESTERMAN 1984, 121–123. Schmidt az *ahimsā*-eszmény kialakulását az áldozat belülről helyződésének és a metaritualizmusnak az idejére helyezte.

válása maga után vonta az ölés és az erőszak kerülésének kínos aggályát. Az áldozat sikeres kimenetelét az biztosítja, ha a halál és a pusztulás semmilyen körülmények között sem furakodik be a rítusnak ebbe a sterilizált közegébe.

Mint korábban láttuk, Schmidt az *ahimsā*-eszmény gyökereit egészen a *brahmacārīn* viselkedését szabályozó előírásokig vezette vissza, amelyeknek a megismétlődését látta a *saṃnyāsīn* életmódjában. Nos, Heesterman a lemondó életmód nyomait felfedezni véli már a védikus rítus bizonyos elemeiben is. Az *abhijit-* vagy *viśvajit*-szertartásban az áldozatbemutató minden vagyonát elajándékozta áldozati díj (*dakṣiṇā*) gyanánt, majd feleségével együtt bizonyos ideig elvonul az erdőbe, ahol előbb erdei remete (*vānaprastha*) módjára gyökereken és gyümölcsökön él, azután lassanként visszaszerzi vagyonát különböző népeknél való vendégeskedés során, hogy végül ismét hazatérjen.<sup>134</sup> A *sarvamedha*-szertartásban ezzel szemben az áldozatbemutató azután, hogy minden zsákmányát, amelyet hódításokban szerzett, elajándékozta áldozati díj gyanánt, felállítja saját magában az áldozati tüzeket, elvonul az erdőbe mint lemondó vagy vándoraszkepa (*saṃnyāsīn* vagy *parivrājaka*), és többé már nem is tér vissza.<sup>135</sup> Ami a Veda-tanítvány (*brahmacārīn*) életszakaszát illeti, ennek a szoros megfelelőjét Heesterman, főként betartandó fogadalmaik és öltözetük hasonlósága alapján, a felszentelt áldozatbemutató, a *dikṣita* személyében találja meg.<sup>136</sup>

A rituális szövegek úgy a hagyományos *soma*-áldozat leendő áldozatbemutatójának, a *dikṣitā*nak, mint a szent tüzek felállítására készülő áldozatbemutatónak előírnak bizonyos időlegesen betartandó fogadalmakat. A fogadalmak között megtaláljuk a hazugság és a nőekkel való érintkezés kerülése mellett a húsfogyasztás tilalmát is.<sup>137</sup> Heesterman annak az elméletének megfelelően, mely szerint törés következett be az áldozat archaikus és klasszikus formája között, a *dikṣita* és a *yajamāna* hústilalmának eredeti értelmét igen sajtóságon magyarázza. Az évnek abban az időszakában, amikor gyarapítani kellett a marhaállományt, vagyis a nyáj új legelőre terelésének időszakában, a felszentelt harcos (*dikṣita*) zsákmányszerző portyára indult. Ezalatt tilos volt húst fogyasztania az állatállomány sikeres gyarapodása érdekében. Az erőszakos térhódítás ezen időszakát, amelyet vegetarianizmus jellemezett, az állatáldozat nem kevésbé erőszakos cselekménye koronázta meg. Az agonisztikus áldozat emlékét őrzik a rituális szövegek a jelképesen lefolytatott kocsi- és íjászversenyekkel, illetve szent rejtvényversenyekkel (*brahmodya*). Mindez azonban később, a rítus arculatának megváltozásával egészen más jelleget öltött. Azáltal, hogy a rítus megszűnt betölteni az év békés termelő és harcias zsákmányoló időszakát elválasztó szerepét, továbbá száműzött magából vagy kínos aggállal elhárítani igyekezett minden öléssel vagy erőszakkal kapcsolatos mozdulatot, a *dikṣita* erőszakos harcosból ártalmatlan és jámbor figu-

<sup>134</sup> JB 2,183; ÁSS 17,26,14–20.

<sup>135</sup> ŚSS 16,15,20–21; ÁSS 20,24,16; ŚB 13,6,2,20 (itt a *puruṣamedha* kapcsán).

<sup>136</sup> HEESTERMAN 1964, 24–27 = HEESTERMAN 1985, 39–41; vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 123.

<sup>137</sup> ÁSS 10,13,6 (hagyományos *soma*-áldozat vagy *agniṣtoma*); ÁSS 5,7,6; BŚS 2,20,17–18 (a tüzek felállítása vagy *agnyādheya*).

rává változott. Helyesebben összeolvadt a békés családfő (*grhastha*) alakjával — azzal, aki akkor volt, amikor nem erőszakos portyát folytatott. A vegetarianizmus, amely eredetileg a harcos életformához kötődött, ennek az összeolvadásnak a következtében kapcsolódott össze az erőszakmentesség, vagyis az *ahimsā* békés családfőre jellemző tulajdonságával. Ebből a kiindulópontból azután megmaradt mind a világi családfő, mind a világról lemondó *saṃnyāsin* kötelező előírásaként. Az utóbbit ugyanis könnyen tekinthetjük úgy, mint aki a *dikṣita* viselkedését folytatja, de most már nem időszakosan kerekedve felül a halálon az áldozat segítségével, hanem végérvényesen kiiktatva a halált a lemondás eszközével. Így a *dikṣita* időleges előírásai a *saṃnyāsin* számára állandósultak, egész életére szólnak.<sup>138</sup>

Ez az egészen fantasztikus elképzelés, amely láthatóan strukturális elemek ide-oda tologatásából nyerte létét,<sup>139</sup> érthető módon nem talált elfogadásra Schmidt részéről, akinek az elméletét kívánta eredetileg továbbvezetni Heesterman. Schmidt helyesen mutatott rá, hogy Heesterman következtetései valóságos dilemmához vezetnek, hiszen egyszerre feltételezik a *dikṣita* meghatározó jelenlétét mind a *grhastha*, mind a *saṃnyāsin* alakja mögött.<sup>140</sup> Ugyanakkor ingoványos talajon mozgunk akkor is, amikor a ritualista szövegek fossziliáiból igyekszünk rekonstruálni az áldozat preklasszikus formáját. Ebben a rekonstrukcióban valószínűleg több lesz a merő feltételezés, mintsem hogy bármilyen tartható elméletet ráépíthetnénk. Ezért valószínűtlen, hogy a *dikṣita* időleges vegetarianizmusában találhatnánk meg a vegetáriánus *brāhmaṇa* előképét.<sup>141</sup>

Mindazonáltal Heesterman újabb húsz év elteltével még egyszer elővette a témát a Schmidt tiszteletére megjelentetett gyűjteményes kötetben.<sup>142</sup> Nem volna értelme az ebben a cikkben taglalt problémát részletesen elemezni. Heesterman lényegében nem változtatott álláspontján, és mint egy tiszteletkötetben elvárható, szívélyesen méltatja Schmidt „különösen eredeti következtetését” az *ahimsā* eredetével kapcsolatban, amely „komoly fodrozódást keltett az indológia egyébként eseménytelen kacsaszatójában”.<sup>143</sup> Mint megjegyzi, nem kívánja feszegetni a véleménykülönbséget kettejük között, inkább abból indul ki, amiben mindketten egyetértenek: az *ahimsā* védikus hátterének feltételezéséből.<sup>144</sup> A tanulmányban az a kérdés foglalkoztatja: miért írják elő a *soma*-áldozat befejezése után egy tehén feláldozását (*anūbandhyā*) Mitra-Varuṇának? Schmidt korábban cáfolta, hogy ennek az oka az „áldozat lefejezése” volna, amit a szövegek némelyike említ, és ezt a véres cselekedetet kellene jóvá

<sup>138</sup> HEESTERMAN 1984, 123–127.

<sup>139</sup> Néhány strukturális ellentét: világi élet–világról lemondó élet; békés termelés–harcias zsákmányszerzés; húsevés–vegetarianizmus; élet–halál; stb.

<sup>140</sup> A dilemmára Heesterman bizonyára a „szkizofrén” áldozatbemutató gyakori megoldásával felelne: a *yajamāna* a klasszikus áldozatban egyszerre két szerepet játszik el.

<sup>141</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 158.

<sup>142</sup> HEESTERMAN 2003.

<sup>143</sup> HEESTERMAN 2003, 60.

<sup>144</sup> HEESTERMAN 2003, 61.

tenni egy szintén véres áldozattal.<sup>145</sup> Heesterman ezért új megoldást keres. A válasza az, hogy ez a helyreállító áldozat eredetileg a versengésben fenyegetően meghúzódo halál és pusztulás semlegesítésére szolgált. Azt követően azonban, hogy a megreformált áldozatban már nem volt lehetőség arra, hogy a versengő felek mintegy ping-pongszerűen áthárítsák egymásra a bűn terhét, amely az erőszakos versengésből és az áldozati állat megöléséből fakadt, kényszerítő erejűvé vált a rituális *ahimsā* alkalmazása a sérelmek elhárítására. Heesterman végkövetkeztetése változatlanul az, hogy az *ahimsā* általános eszményének kialakulása ahhoz a fordulathoz köthető, amikor az agonisztikus áldozatot felváltotta a mechanikus ritualizmus. A rituális *ahimsā* párhuzamos alternatívát kínált az áldozaton kívüli, egyetemes *ahimsā* mellett.<sup>146</sup>

Néhány rövid megjegyzés ide kívánczik Heesterman elméletének tárgyalása végére. Amikor a neves tudós az áldozatra felszentelt *dīkṣita* időlegesen betartandó fogadalmából vezeti le a későbbi *saṃnyāsin* egész életre szóló előírásait, akkor egy olyan mintát követ, amelyet a görög vallástörténetben Walter Burkert honosított meg. Burkert felismerte, hogy az orphikus-pythagoreus életmód (βίος Ὀρφικός / Πυθαγόρειος) egyik alapvető előírása, a vegetarianizmus a beavatási szertartások időleges előírásaiból állandósult, és vált egész életre szóló szabállyá.<sup>147</sup> Itt a két jelenség közötti egyezés csakugyan figyelemre méltó, hiszen a görög beavatás (τελετή) és az indiai felszentelés (*dīkṣā*) egyaránt a rituális tisztaságot (görög ἀγνεία, ami az óind *yajña* etimológiai rokona) írja elő a szertartást végzőknek, melyből azután az egész életre szóló orphikus-pythagoreus, illetve *saṃnyāsin*-előírás kialakul. Burkert személyére látszik visszamutatni Heesterman elméletében a bűntudat (*guilt*) erős hangsúlyozása is az erőszakos áldozati cselekmény végrehajtása miatt, melynek a bűnét a részt vevő felek, akár az áldozópap–áldozatbemutató, akár a két egymással versengő áldozatbemutató felállásban, egymásra kívánják hárítani.<sup>148</sup> Jean-Pierre Vernant hatását tükrözi ugyanakkor az a gondolat, hogy az erőszakos áldozati cselekmény magában hordozza a halálnak és a pusztulásnak a fenyegetését, ezért a rítus során aggályosan ügyelni kell arra, hogy minden öléssel és erőszakkal kapcsolatos cselekedetet elleplezzenek és az erőszak látszatától mentesítsenek.<sup>149</sup> Végül a világi és a lemondó élet strukturalista szembeállítás, amely szintén visszatérő elem Heesterman cikkeiben, bevallottan Louis Dumont ihletéséből származik,<sup>150</sup> és később utat talált a görög vallástörténetbe is Marcel Detienne munkásságán keresztül, aki az áldozat során húst fogyasztó (aktív társadalmi életet élő) és a teljes vegetarianizmust követő (passzív elvonuló) pythagoreusok között e strukturális ellentét alapján tett

<sup>145</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 154–156.

<sup>146</sup> HEESTERMAN 2003, 73–76.

<sup>147</sup> BURKERT 1962, 160–169 = BURKERT 1972b, 176–185.

<sup>148</sup> BURKERT 1966, 106–109 = BURKERT 2001, 11–13; vö. BURKERT 1972a, 8–60 = BURKERT 1983, 1–48.

<sup>149</sup> VERNANT 1981, 4–6; 18 = VERNANT 1991, 292–293; 301.

<sup>150</sup> DUMONT 1959 = DUMONT 1966, 324–350.

különbséget.<sup>151</sup> Így a görög és az indiai vallástörténet között látható a kölcsönös átjárás. Mindazonáltal a Burkert és Vernant nevével fémjelzett iskolák elméleteit éppen a legutóbbi időkben súlyos kritikák érték,<sup>152</sup> ezért ezek alapelveinek megrendülésével Heesterman áldozati elméletét is komoly veszély fenyegeti.

#### 4. Herman W. Tull és a szent tehén

A három nagy *ahimsā*-elmélet ismertetése után, melyek sorrendben Alsdorf, Schmidt és Heesterman nevéhez kötődnek, nemigen kerülhető meg az ókori indiai vegetarizmus kapcsán a szent tehén kérdése. A probléma rövid áttekintése annál is indokoltabb, mivel a vegetarizmus foglalkozó tanulmányának utolsó harmadát már Alsdorf is a tehén vagy helyesebben a szarvasmarha vallásos tiszteletének (*Rinderverehrung*) szentelte.<sup>153</sup> A német tudós azonban előrebocsátotta: a tehéntisztelet eredetének tisztázásában még nehezebb feladat előtt állunk és még több bizonytalansággal kell számolnunk, mint az *ahimsā* esetében. Mindazonáltal Alsdorf a tehén szentségét is — önmagához húen — a preárja időkre vezeti vissza. A tehén életének megkímélése, a későbbi hinduizmus egyik védjegye, később olvadt bele az *ahimsā*-eszménybe, amit elősegíthetett a tehén megbecsülése az indoiráni és indoárja időkben.<sup>154</sup>

A tehén védikus időkben való szentségét és sérthetetlenségét illetően némi vitára adott alkalmat egy kifejezés, amely viszonylag gyakran előkerül a *Rg-* és *Atharvaveda* himnuszaiban. Ez a kifejezés az *aghnya* (szó szerint ‘megölhetetlen’, vö. avesztai *agənyā*), melyet elsősorban a tehén (olykor a bika) megjelölésére használnak a költők.<sup>155</sup> A klasszikus irodalomban járatos szerzők hamar párhuzamot vontak a tehén e fogalom által sugallt sérthetetlensége és az igavonó ökör megölésének ókori görög tilalma között. Buzygés, a szántás-vetést meghonosító, ősi athéni kultúrhrós neve alatt hagyományoztak egy kultikus törvényt, mely szerint átok sújtja azt, aki igavonó ökröt öl meg. Ennek a tilalomnak a nyomai maradtak fenn a *buphonia*-szertartásban. Triptolemos, Buzygés eleusisi párja, az első magvető, szintén kultikus törvényben írta elő az ártalmatlan háziállatok védelmét.<sup>156</sup> Azonban a védikus szövegek nem hagynak kétséget afelől, hogy a szarvasmarha ebben az időben nem élvezett védelmet. A kérdéses kifejezés valószínűleg a tejelő és borjadzó tehenekre, illetve a tenyészbikákra vonatkozott, melyeknek a megkíméléséhez gazdasági érdek fűződött.

<sup>151</sup> DETIENNE 1970, 147–148; vö. DETIENNE 1972, 85–86. A Vernant–Detienne vonal másik oldalról természetesen Claude Lévi-Strauss strukturalista táplálkozási rendszerét követi.

<sup>152</sup> PRESCENDI 2008, 40–47; GEORGOUDI 2010, 93–97; PARKER 2011, 127–130; GRAF 2012, 45–47; NAIDEN 2013, 9–15.

<sup>153</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 57–74.

<sup>154</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 73–74.

<sup>155</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 69–73; vö. hosszabb-rövidebb elemzésekhez SCHMIDT 1963; BROWN 1964, 246 = BROWN 1978, 91–92; 100–101; NARTEN 1971; SRINIVASAN 1979, 8; WRIGHT 1999, 538–540; JHA 2002, 37.

<sup>156</sup> SCHULZE 1918, 788 = SCHULZE 1966, 207. Az ősi görög törvényekhez ld. részletesebben GAÁL 2012, 188–189.

Csak a későbbi indiai hagyomány kényszerű törekvése volt, hogy a Veda (*śruti*) szent-ségével alátámasszák a tehén életének kioltását szigorúan tiltó hindu gyakorlatot.<sup>157</sup>

Mindamellett egy nyugati tudós a közelmúltban megpróbálta legalább a ritualista szemléletig visszavezetni a szarvasmarha szentségét. Az amerikai Herman W. Tull elméletében Schmidt és Heesterman eredményein kívül főleg az összehasonlító vallástörténet Mircea Eliade és Wendy Doniger által ismertté tett elemeiből építkezik.<sup>158</sup> A „másik” (*other*) problémája foglalkoztatja,<sup>159</sup> ami alapján sajátosan újraértelmezi Schmidt és Heesterman *ahimsā*-elméletét: az előbbi az áldozati állatnak, az utóbbi a rivális áldozónak mint „másiknak” az áldozat területéről való kizárását tette meg az *ahimsā*-eszmény kiindulópontjául.<sup>160</sup> Tull e két „másikat” (áldozati állat, áldozatbemutató) észrevétlenül összevonja, és abból a sémából indul ki, mely szerint az áldozati állat (*paśu*) tulajdonképpen nem más, mint az áldozatbemutató (*yajamāna*), jobban mondva annak helyettesítője.<sup>161</sup> Az áldozónak az áldozat során elvileg saját magát kellene feláldoznia, azonban ez lehetetlenné tenné számára, hogy életében az áldozatok egész sorát mutassa be a halotti szertartásig, a „végső felajánlásig” (*antyeṣṭi*) bezárólag, amikor már valóban őt magát helyezik áldozatként a máglyára. Mint helyettesítő áldozat, amely saját maga után a legértékesebb, a tehén vagy a szarvasmarha jöhet szóba, az ókori világ vagyón- és értékmérője. Az áldozati cselekmény alapjául az az ismert indoeurópai vagy legalábbis indoiráni eredetmítosz szolgál, melyben az ősi embert feláldozták és tagjai a világmindenség egyes részeivé váltak.<sup>162</sup> Egy mítoszváltozat szerint az emberrel együtt ikertestvérét, az első ökröt is feláldozták: az emberből jött létre az ég és a föld, valamint a társadalmi osztályok, az ökörből pedig az összes állat és növény.<sup>163</sup>

Tull ennek az eredetmítosznak és a ráépülő áldozati gyakorlatnak a nyomait igyekszik fellelni a ritualista szövegekben. A Heesterman által kijelölt mezsgyén haladva a hagyományos *soma*-áldozatra való felszentelés (*dikṣā*) területén végzi kutatását. A *dikṣita* előírásai között szerepel, hogy az áldozat bemutatásáig tartózkodnia kell a tehén és a bika húsától. Ennek indoklásául azt olvassuk, hogy ha tehén vagy bika

<sup>157</sup> A kérdést aktuális politikai vonatkozásoktól (a Bhāratīya Janatā Party hatalomra kerülése) sem mentesen, ugyanakkor megbízható tudományossággal tárgyalja JHA 2002.

<sup>158</sup> TULL 1996.

<sup>159</sup> Doniger munkásságában a „másik” kulcsszerepet játszik, legyen szó állatról, asszonyról vagy a társadalom kivetettjeiről. Legutóbbi könyvének címében is, amely az életművét foglalja össze, a „másik” (*alter*) szójáték formájában megjelenik: *The Hindus: An Alternative History*. Ld. DONIGER 2009, 1–2.

<sup>160</sup> Schmidt az áldozat belülről helyeződését, ami feleslegessé tette az állat feláldozását, Heesterman pedig az áldozat klasszikus reformját, amely kiiktatta a vetélytársat, tekintette meghatározónak az *ahimsā*-eszmény kialakulásában.

<sup>161</sup> Vö. ehhez DONIGER O’FLAHERTY 1988, 82–89; DONIGER 2009, 151–154. Az elképzelést már megfogalmazta HEESTERMAN 1987.

<sup>162</sup> Vö. *ṚV* 10,90 (*Puruṣasūkta*). Prajāpati feláldozása a ritualista irodalomban ugyanezt az elvet követi.

<sup>163</sup> TULL 1996, 230; 233. Az amerikai szerző itt Bruce Lincoln eredményeire hagyatkozik.



húsát fogyasztaná, az az áldozat elveteléséhez vezetne.<sup>164</sup> A szöveg ugyan hozzáteszi, hogy a híres bölcs, Yājñavalkya mondhatni fittyet hányt erre az előírásra, és fogyasztott marhahúst, ha kiadósnak találta,<sup>165</sup> Tull a felszentelésnek mint a magzati állapotba való visszatérésnek (*regressus ad uterum*) az elméletéből kiindulva, melyet Eliade fejtett ki több helyen,<sup>166</sup> úgy véli, hogy az áldozatbemutató, aki a felszentelés során magzati állapotban van, mivel várja az áldozatban való megszületését, azonos az áldozatra szánt tehénnel, melynek azért nem fogyaszthat a húsából, mert az ön-maga megevéssel (*autophagia*) volna egyenértékű.<sup>167</sup> A marhahús fogyasztása ezért azonos súlyú bűnnek számít, mint a magzatgyilkosság.

A szerző néhány érdekes szövegre hívja fel a figyelmet a ritualista irodalomban az áldozó ember és az áldozati marha szoros rokonságával összefüggésben. Egy mítosz szerint hajdanán az ember bőre volt a tehénen és a tehén bőre az emberen. Azonban így a tehén ki volt téve az időjárás viszontagságainak, ezért alkut kötött az emberrel: bőrt cseréltek azzal a feltétellel, hogy az ember attól fogva fogyaszthatja a tehén húsát és viselheti a bőrét.<sup>168</sup> Kezdetben maguk az áldozati marhák is két lábon jártak, akár az ember. Akkor ereszkedtek négy lábra félelmükben, amikor az istenek felhúzták az áldozati cölöpöt (*yūpa*), amelyhez az áldozat során kikötik őket. Ettől az időtől fogva váltak az ember ételévé.<sup>169</sup> Hasonlóan eleinte nem hajlottak arra sem, hogy áldozati díjként elajándékozzák őket, amihez szintén az istenek cselére volt szükség.<sup>170</sup>

A tehén és az áldozatbemutató rokonságát mutatja Tull szerint az a mozzanat is a halotti szertartáson, hogy a halottat tehénbőrbe göngyölik. Ezzel tulajdonképpen az őállapotba juttatják vissza, amikor az ember és a tehén még egy párt alkotott. A szertartást kísérő szöveg alátámasztani látszik a feltételezést: a halottat a tehénbőrre fektetik, és úgy búcsúztatják el, mint aki egy párt (*mithuna*) alkot a tehénnel.<sup>171</sup> Tull végkövetkeztetése szerint ezek a gyakorlatok az ember és a tehén lényegi termé-

<sup>164</sup> ŚB 3,1,2,21: *sa dhenvai cānaḍuhasca nāśnīyāt... taddhaitatsarvāśyamiva yo dhenvanaduḥayoraś-nīyādantagatiriva tam hādbhutamabhijātorjāyāi garbham nirabadhīditi pāpamakaditi pāpi kirtis-tasmāddhenvanaduḥayornāśnīyāt* („Ne fogyasszon tehén és bika húsából... Így aki fogyaszt a tehén és a bika húsából, annak olyan, mintha minden [állatból] fogyasztana, olyan, mintha [az áldozat] elvetélne. Az ilyen bűnös hírnevet szerez, mint akiről azt mondják: «elhajtotta egy asszony magzatát, hogy szörnyszülöttet segítsen a világra», «bűnt cselekedett». Ezért ne fogyasszon tehén és bika húsából”).

<sup>165</sup> ŚB 3,1,2,21: *tadu hovāca yājñavalkyo śnāmyevāhamamsalam cedbhavatīti* („Yājñavalkya viszont azt mondta: «Én bizony fogyasztok, ha kiadós»). Az *amsala* szó értelme (‘kiadós’ vagy ‘ízletes’) vitatott. DONIGER 2009, 150 Yājñavalkyát e kijelentés alapján „csakazértis” embernek tekinti.

<sup>166</sup> ELIADE 1959, 115–117; 1976, 233–234.

<sup>167</sup> TULL 1996, 227–228. A magzati állapottal összhangban a ŚB 3,1,2,1 kijelenti: a *dikṣita* tetszés szerint vagy böjtölhet, vagy kizárólag böjti tejet (*vrata*) fogyaszthat.

<sup>168</sup> JB 2,182,13–24; ŚB 3,1,2,13–17.

<sup>169</sup> ŚB 3,7,3,1–2.

<sup>170</sup> ŚB 4,3,4,14. További példákhoz, beleértve a már tárgyalt Bhṛgu-legendát és az áldozati állatok rokonainak beleegyezését, ld. TULL 1996, 232–233.

<sup>171</sup> AV 12,3,1–2. A szöveg értelmezése meglehetősen bizonytalan.

szetének azonosságát sejtetik. Megmutatják, hogy az áldozati állatok közül (ló, marha, birka, kecske) a szarvasmarha áll a legközelebb az emberhez. Az emberek a marha feláldozásával „saját másukat” (*alter ego*) áldozzák fel.<sup>172</sup>

Egy gondolat erejéig érdemes még elidőzni Tull elmélete mellett. Az amerikai szerző nem tartja elképzelhetetlennek, hogy a szarvasmarha ritualista szövegekből kiolvasható szerepe és megítélése vezetett közvetetten az általános *ahimsā*-eszmény és a vegetarizmus kialakulásához. Schmidt és Heesterman elméletéhez visszakanyarodva ennek a folyamatnak a kiindulását abban a változásban látja, amikor az áldozat területéről kizárták a „másikat”, azaz a helyettesítő áldozati állatot. Ekkor a nem-ártás különös jelentőséget nyert, nem utolsó sorban azért, mert az áldozó és az áldozati állat egybeolvadásával tulajdonképpen ugyanaz az ősi egység valósult meg az ember és a tehén között, amelyről az eredetmítoszok beszélnek. Tull szerint talán éppen ebben rejlik annak a kulcsa is, hogy miért a tehén vált a későbbi *ahimsā*-eszmény és a vegetarizmus jelképévé.<sup>173</sup>

### 5. Henk W. Bodewitz kritikája

Amikor Tull az elmúlt évezred utolsó éveiben felelevenítette Schmidt és Heesterman elméletét az *ahimsā* védikus eredetéről, és azt írta, hogy a nem-ártást a *śramaṇa*-mozgalmak láthatóan bráhmaikus köröktől vették át, Henk W. Bodewitz, a kiváló holland tudós, különösen attól a tényről indítatva, hogy „ilyen meglehetősen megalapozatlan következtetéseket még most is kritikátlanul megismételnék”, tollat ragadott, hogy tételesen cáfolja az *ahimsā* védikus-bráhmaikus eredetéről szóló elméletet.<sup>174</sup> Bodewitz ahhoz a hagyományos indológiai állásponthoz tér vissza, mely szerint az *ahimsā* és a vegetarizmus a lemondás eszményével együtt a védikus ritualizmussal szembeforduló *śramaṇa*-mozgalmakon (buddhizmus és dzsainizmus) belül alakult ki, és a *brāhmaṇák* ezektől vették át később és olvasztották bele saját rendszerükbe a hatalmuk és vezető társadalmi szerepük megőrzése érdekében.<sup>175</sup>

Bodewitz sorban cáfolni kívánja Schmidt, Heesterman és Tull elméletét, azonban ezek a cáfolatok néha a túlzott kategorikusság benyomását keltik, ezért nem minden ponton meggyőzőek. Alsdorf kiindulópontját, nevezetesen hogy az *ahimsā* olyan közös indiai mozgalom volt, amelyben osztozott a bráhmaizmus, buddhizmus és dzsainizmus, Bodewitz azzal utasítja el, hogy az általa „eretnek” (*heretic*) vallásnak nevezett buddhizmus és dzsainizmus éppen a védikus-bráhmaikus vallás véres áldozatai ellen tiltakozott. Az *ahimsā* így elvből összeegyeztethetetlen az áldozati

<sup>172</sup> TULL 1996, 234.

<sup>173</sup> TULL 1996, 235–238.

<sup>174</sup> BODEWITZ 1999, 33.

<sup>175</sup> Az elmélet klasszikus megfogalmazásához ld. DUMONT 1959 = DUMONT 1966, 324–350; vö. továbbá 187–193. HEESTERMAN 1984, 121 a jelenséget szellemesen az *if-you-cannot-beat-them-join-them* („ha nem tudod legyőzni őket, állj melléjük”) fordulattal jellemzi.

szemlélettel.<sup>176</sup> Schmidt észrevételeit a védikus ritualistáknak az áldozati állat megöléséhez fűződő aggályáról (eufémizmusok, az áldozati állat túlvilági bosszúja, a sérelem jóvátételére irányuló eljárások) Bodewitz egyszerűen bagatellizálja, hozzátéve, hogy az *ahimsāyāi* dativus alakkal képzett fordulatok csak a ritualista könyvek egy bizonyos csoportjában jelennek meg, máshol teljesen hiányoznak.<sup>177</sup> Úgy vélem, helyesen mutatott rá Schmithausen, hogy még ha csak bizonyos iskolákban találjuk is meg a Schmidt által megállapított rituális *ahimsā* nyomait, az sem alábecsülendő.<sup>178</sup> Maga Bodewitz sem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a védikus ritualizmus főáramma mellett léteztek alternatív védikus mozgalmak, amelyekről nagyon keveset tudunk.<sup>179</sup> A rituális *ahimsā* elképzelése, amely bizonyos iskolákban hangsúlyosabban jelentkezik, akár ezekből az alternatív mozgalmakból is beszivároghatott a védikus ritualizmus főáramába.<sup>180</sup> Azonfelül Bodewitz nem vesz tudomást egy másik fontos jelenségről sem, arról az *ahimsā* rituális és aszketikus formáját összekötő tulajdonságról, hogy a nem-ártás kiterjed az állatokon kívül a növényekre, magokra, sőt olykor az elemekre is. Alsdorf és Schmidt felhívta a figyelmet a dzsainizmus animisztikus szemléletére, amely az *ahimsā* tekintetében rokonságot mutat a védikus ritualista gyakorlattal. Schmithausen az utóbbi időkben a buddhizmus korai rétegeiben szintén kimutatta a növényekkel, magokkal és elemekkel szembeni nem-ártás jelenlétét.<sup>181</sup> Ez pedig még szorosabbra fűzi a szálakat a védikus ritualizmus és az olyan „eretnek” vallások *ahimsā*-elképzelése között, mint a buddhizmus és a dzsainizmus.

Heesterman kritikájában Bodewitz joggal emeli ki az áldozat klasszikus reformjáról szóló elméletének hipotetikus jellegét, illetve a harcias vegetáriánus *dikṣita* elképzelésének alátámaszthatatlanságát a ritualista szövegekkel.<sup>182</sup> Mindazonáltal komolyabb megfontolást érdemelne az a felvetés, hogy a *dikṣita* előírásaiban (nőktől, hústól, hazugságtól való tartózkodás) és felszerelésében (bot, öv, antilopbőr) szoros rokonságot fedezhetünk fel a *brahmacārin* életvitelével.<sup>183</sup> Hasonló mondható el a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* viszonyáról.<sup>184</sup> Az, hogy az erdei remete és a lemondó élet-

<sup>176</sup> BODEWITZ 1999, 20–21; 29–30; 40–41.

<sup>177</sup> BODEWITZ 1999, 23–28. A hiányok között Bodewitz a *Jaiminiya* és a *Kauṣītaki Brāhmaṇa* szövegét említi. Azonban éppen ezekben a ritualista könyvekben a megölt állat túlvilági bosszújának motívuma különösen hangsúlyosan megjelenik.

<sup>178</sup> SCHMITHAUSEN 2000a, 255.

<sup>179</sup> BODEWITZ 1999, 21–22. Ezeknek az alternatív védikus mozgalmaknak az úgynevezett eretnek vallásokhoz fűződő viszonya is tisztázatlan.

<sup>180</sup> A védikus vallás monolitikus értelmezése ellen ld. OLIVELLE 1992, 22 értékes megjegyzéseit.

<sup>181</sup> SCHMITHAUSEN 1991; 1994, 51–52; vö. 2009, 19–30.

<sup>182</sup> BODEWITZ 1999, 28–32.

<sup>183</sup> A *dikṣā* és a *brahmacarya* közös sajátossága a magzati állapotból való második megszületés a beavatások általános jelképrendszerének megfelelően. A *brahmacārin* a Veda szent szövegeinek tanulmányozására születik meg újból (vö. a *dvija* ‘kétszer született’ megjelölést), a *dikṣita* a szent áldozati cselekmény végrehajtására. További részletekhez vö. KALBER 1989, 112–115.

<sup>184</sup> Vö. KALBER 1989, 115–124, aki részletesen elemzi a szoros összefüggéseket egyfelől a *brahmacārin* és a *vānaprastha*, másfelől a *brahmacārin* és a *saṃnyāsin* között.

módjában az *ahiṃsā* és a hústól való tartózkodás végleges előírásként szerepel, nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy ezeknek az előírásoknak az előképét a *dīkṣita* és a *brahmacārin* időleges fogadalmaiban találjuk meg.<sup>185</sup> Ebben a tekintetben fel kell hívunk a figyelmet egy másik részrehajló eljárásra Bodewitz elemzésében. A holland tudós szándékosan a dzsainizmusból, buddhizmusból és hinduizmusból ismert öt nagy előírás (a dzsaina *mahāvraták*, a buddhista *śīlák* és a hindu *yamák*) szisztematikus és együttes jelenlétére tolja át a hangsúlyt, hogy azután ennek a kész erkölcsi kódexnek a Dharmasūtrákban való hiányát a bráhmaikus *ahiṃsā* létének tagadására használja fel.<sup>186</sup> A körkörös érvelést akkor sem sikerül elkerülnie, amikor a Dharmasūtrák minden olyan szöveghelyét, amelyben az *ahiṃsā* megjelenik, az aszketikus mozgalmak későbbi behatásának tulajdonítja.<sup>187</sup> S bár a korai Upanisadok elszórt utalásaival bevallottan nem képes elszámolni, tekintve hogy ezek az áldozatbemutató családfő és nem a világtól elvonult aszkéta előírásai között említik a nem-ártás követelményét, jobb híján ezeket a szövegeket is későbbi betoldásnak tekinti.<sup>188</sup>

Amikor Bodewitz áttér Tull kritikájára, akkor néhány jelentéktelen ellenvetést leszámítva — mint azt, hogy miért nem a lovat, hanem a marhát érezték saját magukhoz a legközelebb a ritualisták<sup>189</sup> — már csak egy retorikai kérdéssorozattal igyekszik érvényt szerezni cáfolatának: „Milyen időszakban terjesztették ki az *ahiṃsā*t a többi állatra, és mikor sajátították el a dzsainák és a buddhisták az *ahiṃsā*-tanításnak ezt a kiterjesztett változatát? Csakugyan azt kell hinnünk, hogy az eretnek vallásokat és különösen ezek aszketikus hagyományait olyan védikus finomságok (*subtilities*) befolyásolták, mint az ölés, amely nem-ölés, a vegetarianizmus, amelyet bőséges húsos lakomák követnek, illetve az ember és a tehén közötti szimbolikus megfelelések? Valóban olyan szövegeket olvastak ezek a dzsainák és buddhisták, mint a Bráhmanák? Mi volt az úgynevezett belülről helyezett rítusoknak a valódi hatása, ha egyszer a védikus véres áldozatok bemutatása továbbra is folytatódott?”<sup>190</sup>

Bodewitz kérdéssorozata valójában többet elárul, mint hinnénk. Nem állítom, hogy e kérdéseknek nincs jogosultságuk, a neves tudós módszeréből azonban egy dolog világosan látszik: mindig könnyebb cáfolni és kérdezni, mint állítani és kiállni az állítás mellett. Azok a szerzők, akiknek a nézeteit Bodewitz cáfolja, valameny-

<sup>185</sup> BODEWITZ 1999, 31 azt írja: „Számításba kell vennünk azonban, hogy a lemondók *ahiṃsā*-ja nem időleges volt, bár a bráhmaikus rendszerezésben az utolsó életszakasszá [*āśrama*] változott. Ráadásul ez az *ahiṃsā* (különösen az eretnekek esetében) egy speciális életszemlélethez kötődött. Hogyan ösztönözhetnék volna a heterodox dzsainákat és buddhistákat a védikus ritualisták, akik az állatok megölését a megtisztulásnak egy rövid idejére elhalasztották? Hisz végül ezek az áldozók megették azoknak az áldozatoknak a húsát, amelyeket kifejezetten az ő utasításukra öltek meg.”

<sup>186</sup> BODEWITZ 1999, 35–39.

<sup>187</sup> Bodewitz láthatóan hajlik arra, hogy a Dharmasūtrákat a *śramaṇa*-mozgalmak megszületéséhez képest vagy bizonytalan, vagy későbbi kronológiával ruházza fel. Ld. BODEWITZ 1999, 22; 26.

<sup>188</sup> BODEWITZ 1999, 39–40.

<sup>189</sup> BODEWITZ 1999, 33–34.

<sup>190</sup> BODEWITZ 1999, 34.

nyien állást foglaltak egy vélemény mellett — a tévedés lehetőségének összes kockázatával együtt. Alsdorf alaptézisétől kiindulva egészen Tull legutolsó elképzeléséig egyre merészebb elméleteket ismerhettünk meg, amelyek mind mélyebbre kívántak hatolni az *ahimsā* eredetének kutatásában. Bodewitz azonban egy már régóta ismert és vallott elmélet biztos talajáról próbálja védeni állását, anélkül hogy az *ahimsā* eredetére vonatkozóan érdembeli ötlettel állna elő. Alsdorf az *ahimsā* eredetét a preárja rétegre vezeti vissza, nem tagadva, hogy közös indiai mozgalomról van szó, amely egyaránt hatalmába kerítette a bráhmaikus vallást és a *śramaṇa*-mozgalmakat. Schmidt, Heesterman és Tull az Indus-völgyi eredetet elvetve a védikus ritualizmus különböző rétegeiben próbálja megragadni az *ahimsā* gyökereit. A kettő között átmenetet képez Bronkhorst új elmélete, amely a *śramaṇa*-mozgalmakat és velük együtt feltehetően az *ahimsā*t is egy különálló, mindamellett indoárja kultúra, a nagy magadhai kultúra termékének tekinti. A lehetőségek ezzel, úgy tűnik, kimerültek. Bodewitz klasszikus megközelítése a felsorolt szerzőkkel ellentétben viszont még csak nem is vállalkozik arra, hogy megmagyarázza az *ahimsā*-eszmény kialakulásának történeti-kulturális hátterét. Ezzel adós marad.

Két szempontot felvetnék, amely különös módon kimaradt Bodewitz kritikájából. Mindkettő a korai buddhizmushoz kapcsolódik. Az egyik szempont az *ātman* kérdését érinti. Mivel a korai buddhizmus kulcsproblémája az *ātman* köré összpontosul, akár úgy értelmezzük a híres *anātman*-tanítást, hogy ez az *ātman* (páli *attā*) létének nyílt tagadását jelenti, akár úgy, hogy az *ātman* azonosításának kerülését az ember különböző testi-lelki összetevőivel,<sup>191</sup> elkerülhetetlen, hogy a tanítás gyökereit az áldozati hagyományra visszanyúló szövegekben (Upaniṣadok, Āraṇyakák, Brāhmaṇák) találjuk meg. Hiszen ezekben képezi állandó kutatás tárgyát az a kérdés, hogy mivel azonos az *ātman*.<sup>192</sup>

A másik szempont, amelyet felvetek, a buddhizmus viszonyát érinti a többi korabeli aszketikus hagyományhoz. Köztudott, hogy Buddha tanítása több szempontból is enyhítést jelentett a vele egykorú vagy őt megelőző, szigorú aszketikus gyakorlatokhoz képest. Korábban láttuk, hogy ez a probléma kihatott a hústól való tartózkodás aszketikus tilalmára is, amelyet a dzsainizmusban szigorúbban betartottak. Nem szükséges részletezni, hogy ez az enyhébb aszkézis, amelyet a buddhizmus képviselt, mi mindenben nyilvánult meg. Sokkal fontosabb, hogy teljes bizonyossággal reakció volt egy hosszú idő óta fennálló aszketikus hagyományra, amely a vezeklést és önsanyargatást a végeletekig fokozta.<sup>193</sup> Ha a *śramaṇa*-mozgalmak kialakulását valahol a korai buddhizmus és a dzsainizmus születésénél vonjuk meg — ahogy láthatóan Bodewitz teszi —, akkor nehezen tudunk elszámolni azzal a ténnyel, hogy Buddha egy feltehetően több évszázados aszketikus-lemondó hagyomány nyomdokaiba lépett, amelynek azután a meg-

<sup>191</sup> Az utóbbi álláspont mellett érvel komoly meggyőzőerővel PÉREZ-REMÓN 1980. Nem ugyanazt állítani, hogy az *ātman* nincs, illetve hogy van, de az embert alkotó összetevők egyikével sem azonos.

<sup>192</sup> Vö. SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 144.

<sup>193</sup> A klasszikus szöveghely ennek bizonyítására az AB 7,13,7; 15,1–5 (Śunaḥśepa-legenda).

reformálására törekedett. A magam részéről mindazoknak a tényeknek az ismeretében, amelyet Alsdorf, Schmidt és Heesterman munkáinak köszönhetően ismerünk, hajlom arra a véleményre, hogy az aszkézis és a lemondás eszménye annak minden tartozékával együtt, beleértve az *ahimsā* követelményét is, a bráhmaikus kultúra talajában gyökerezik. A *śramaṇa*-mozgalmak ez esetben nem valamilyen idegen föld vagy kultúra hajtásai, hanem szerves és elidegeníthetetlen részei ugyanannak az önmagával azonos, ám folyamatosan belső ellentétektől feszülő kultúrának, amelyben hol a tisztas áldozó családfő, hol pedig a lemondó aszkéta eszménye kerekedett felül.

## II. Az indiai vegetarianizmus görög szemmel

A folytatásban azokat az ókori görög szövegforrásokat ismertetem, amelyek így vagy úgy említik az indiaiak vegetarianizmusát. A skála igen széles: a görög klasszikus kortól a késő ókorig terjed. Korszakok szerint fogok haladni. Először az indiaiakról szóló korai etnográfiai leírásokat vizsgálom meg, amelyek az Achaimenida-birodalom idejéből származnak. Azután a Nagy Sándor indiai hadjárata nyomán keletkezett tudósításokat veszem sorra a hellenisztikus korból. Végül azokat a főként keresztény szerzőktől származó ismertetéseket tárgyalom a Római Birodalom korából, amelyek a hellenisztikus kor hagyományát folytatják vagy egészítik ki.<sup>194</sup>

### 1. A klasszikus kor

Az első értékelhető leírást India népeiről (Ἰνδοί) a történetírás atyja, a halikarnassosi Hérodotos adja. India, helyesebben az Indus alsó folyása (Sindh) az olyan északabbra és nyugatabbra eső területek után, mint Gandhāra, Sattagydia és Arachósia, került perzsa fennhatóság alá, Dareios uralkodása alatt.<sup>195</sup> Ezt egy Dareios által indított felfedező expedíció előzte meg, amelynek során a karyandai Skylax és mások végighajóztak az Induson.<sup>196</sup> Attól fogva, hogy India adózó perzsa tartománnyá (*sattrapeia*) vált, megnyílt a lehetőség arra, hogy a görögség és India népei perzsa közvetítéssel érintkezzenek egymással.<sup>197</sup>

Ennek az érintkezésnek egyik különös példáját meséli el Hérodotos. Dareios egyszer magához hívatta a görögöket és az egyik indiai nép tagjait, akiknél az volt a szokás, hogy megették halott apjuk testét. A görögöktől megkérdezte, mennyi pénzért volnának hajlandók ugyanezt tenni, mire azok tiltakoztak, hogy semennyiért. Azután az indiaiaktól kérdezte meg, hogy mennyi pénzért volnának hajlandók

<sup>194</sup> A szövegek tárgyalásában HAUSSLEITER 1935, 44–53 kiváló összefoglalásából indulok ki.

<sup>195</sup> A történeti tényekhez ld. CALLIERI 2004, 8.

<sup>196</sup> Hdt. 4,44.

<sup>197</sup> India és a görögség érintkezésében a perzsa közvetítést világosan mutatja mind az indiaiak görög megnevezése (Ἰνδοί, amely az iráni *Hindu* származéka, mely viszont a szanszkrit *Sindhu* alakra megy vissza), mind a görögök indiai megnevezése (prákrit *yona* az iráni *yauna* alakból, melynek eredete a görög Ἰών).

máglyán elégetni apjuk holttestét, mire azok felzúdultak, hogy még csak ki se ejtsen a száján ilyen szentségtelenséget. Hérodotos a példa kapcsán levonja híres következtetését Pindaros szavait idézve, melyek etnográfiai kutatásainak alapelvévé váltak: „mindenen a szokás uralkodik”.<sup>198</sup>

A történet legalábbis nem a vegetáriánus indiaiakról tanúskodik. Hérodotos egy későbbi helyen részletesebben is tárgyalja az indiai népek szokásait.<sup>199</sup> Itt némileg árnyaltabb képet találunk. Hérodotos sorrendben három indiai törzs táplálkozási szokásairól tesz említést. Az első törzs, amely az Indust körülvevő nádas lapályon él, nyers hallal táplálkozik.<sup>200</sup> A második törzs szokásait tekintve rokonságot mutat azokkal az indiaiakkal, akiket Dareios kihallgatott. Ezek nyershúsevő nomádok, és szokásuk az, hogy amikor egy férfi vagy egy nő megbetegszik közülük, akkor azt menthetetlenül megölik és felfalják. Az öregekkel ugyanígy járnak el.<sup>201</sup> Hérodotos a harmadik törzssel kapcsolatban azt írja:

Más indiaiaknak viszont más a szokásuk. Nem ölnék meg semmilyen lelkes élőlényt, nem vetnek, nincsenek lakóházaik sem, és fűvel táplálkoznak.<sup>202</sup> Van náluk egy köles nagyságú termés burokban, amely magától nő a földből. Azt összegyűjtik, majd a burokkal együtt megfőzik és elfogyasztják.<sup>203</sup> Aki betegségbe esik közülük, kivonul a pusztaságba, és lefekszik. Nem törődik vele senki, sem azzal, hogy meghalt-e, sem azzal, hogy beteg-e.<sup>204</sup>

Hérodotos leírását e harmadik, vegetáriánus indiai törzsről, melynek a szokásai között szerepel, hogy a betegek és talán az öregek is önként elvonulnak egy magányos helyre, már korán úgy értelmezték, hogy az erdei remeték (*vānaprastha*) életmódjáról beszél. Más értelmezések szerint šaiva, buddhista vagy dzsaina aszkétákról van szó.<sup>205</sup> Puskás Ildikó a szövegrész kapcsán nem minden elragadtatás nélkül azt írta: „[Hérodotos antropológiai megközelítése] tanúsítja, hogy az *ahimsā* elfogadott volt, a vegetarianizmus létezett, az aszketizmust gyakorolták...”<sup>206</sup> Azonban Klaus Karttunen észrevételei józanságra intenek.<sup>207</sup> A finn tudós felhívta a figyelmet az ókori irodalmi toposzok létezésére a klasszikus szerzők műveiben. Ez alól Hérodotos sem volt kivétel. Egyrészt rögtön a „vegetáriánus” törzs szokásainak részletezése után hozzáteszi, mindazok a törzsek, amelyekről beszélt, a vadság olyan fokán állnak, hogy

<sup>198</sup> Hdt. 3,38. A pindarosi idézet: Νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς.

<sup>199</sup> Az indiai *logos* (3,98–105) kiindulópontját a perzsáknak adóként beszolgáltatandó arany különös beszerzési módja szolgáltatja, amely az indiai aranyásó hangyák segítségével történik.

<sup>200</sup> Hdt. 3,98. A halat nádból készült csónakokról halásszák, és ruhájuk is nádból készül.

<sup>201</sup> Hdt. 3,99. Nyershúsevő szokásuk magyarázza, hogy nem várják meg, amíg a beteg ember húsa megromlik és ehetetlenné válik.

<sup>202</sup> Hdt. 3,100: οὐτε κτείνουσι οὐδὲν ἔμψυχον οὔτε τι σπεύρουσι οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι ποιηραγέουσί τε.

<sup>203</sup> WOJTILLA 2012, 27, 12j. szerint talán a rizsről van szó.

<sup>204</sup> Hdt. 3,100.

<sup>205</sup> Az egyes értelmezésekhez ld. KARTTUNEN 1997a, 117–118.

<sup>206</sup> PUSKÁS 1989, 62.

<sup>207</sup> Vö. már KARTTUNEN 1989, 125, 26j.

szabad ég alatt közöszlnek, mint a barmok;<sup>208</sup> másrészt maga Hérodotos az indiaiak mellett több más primitív népnek is tulajdonítja azt a szokást, hogy az időseket vagy halott apjukat elfogyasztják.<sup>209</sup> Ugyanilyen módon a világ peremén élő népek szokásai között gyakran megtaláljuk a vegetariánizmust is mint annak a jelét, hogy ezek a népek még nem érték el a kultúra görögök által ismert fokát.<sup>210</sup>

Egyetlen finom ellenvetést tennék. Hérodotos láthatóan határozott szándékkal vezeti be a vegetáriánus törzs ismertetését azokkal a szavakkal, hogy más indiai törzsek szokásai homlokegyenest ellentétesek. Korábban azt taglalja, hogy az emberevő törzs tagjai minden további nélkül megölik és megeszik beteg és öreg rokonaikat. Ehhez képest az a fordulat, hogy a vegetáriánus törzs tagjai „nem ölnek meg semmilyen lelkes élőlényt”, hanem növényi táplálékon élnek, mindenképpen magában foglalja Hérodotos kedvező ítéletét.<sup>211</sup> Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy még e törzs betegekhez való viszonyára is kitér: míg az emberevő törzs tagjai kíméletlenül felfalják a betegeket, addig a növényevő törzs tagjai hagyják őket nyugodtan meghalni. A beteggondozás elmulasztása természetesen így is kegyetlenségnek tűnhet, ha nem vesszük figyelembe, hogy az orvoslás ebben a primitív társadalomban nyilvánvalóan ismeretlen.

Ma már kevesen vonnák kétségbe, hogy a knidosi Ktésias, a perzsa királyi udvarban szolgáló orvos beszámolója Indiáról nem pusztán a fantázia terméke, hanem valóságos megfigyeléseken és értesüléseken alapul.<sup>212</sup> A kis-ázsiai szerző volt az első, aki — ha olykor kiszínezett formában is — ismereteket közvetített a görögöknek olyan jellegzetes indiai állatokról, mint az elefánt, a papagáj, a tigris vagy az orrszarvú.<sup>213</sup> Meg kell vallanunk azonban, hogy Ktésiasnál hiába keressük a nem-ártást gyakorló, indiai vegetáriánus képét. Abban ugyan nem lehetünk biztosak, hogy az indiaiaknak erről a tulajdonságáról egy szót sem ejtett, hiszen a művének Phóthios által készített kivonatában az indiaiak példátlan igazságosságáról (δικαιοσύνη) feltűnően gyakran szó esik, és azt is megtudjuk, hogy Ktésias hosszasan értekezett erről a témáról, ahogy írt az indiaiak szokásairól és mindennapos gyakorlatáról is.<sup>214</sup> Kiderül,

<sup>208</sup> Hdt. 3,101. A bőrszínük, sőt még a magjuk is fekete, akár az etiópoké.

<sup>209</sup> Hdt. 1,216 (massageták); 4,26 (issédónok); vö. Plut., *De esu carn.* 2,3,998a.

<sup>210</sup> A földművelés hiánya folytán nyers táplálékon (nyers hal, nyers hús, vadon termő növények) élnek. Az építészeti hiánya folytán szabad ég alatt hálnak. A házasság és a temetkezés hiánya folytán nyíltan közöszlnek, illetve a vadonba vonulnak meghalni, vagy éppen felfalják halottaikat. Vö. KARTTUNEN 1997a, 119–120.

<sup>211</sup> Hdt. 4,184 még a líbiai atlantok kapcsán is csak annyit mond, hogy nem *fogyasztanak* semmilyen lelkes élőlényt, nem pedig azt, hogy nem *ölnek*.

<sup>212</sup> Vö. KARTTUNEN 1989, 80–85; 1991; LENFANT 2004, cxxxvii–clvii; NICHOLS 2011.

<sup>213</sup> A mesés μαρτιχόρα (perzsául am. ‘emberevő’) bizonyára az indiai tigris, az egyszarvú vadsmár pedig az orrszarvú eredeti alakjának felelt meg. Kérdésesebb, hogy a szörnyű „indusi féreg” a krokodillal volt-e azonos.

<sup>214</sup> Ktés., F 45, 16; 30. A különböző indiai népek igazságosságáról ld. F 45, 23 (pygmaiosok); F 37; 43 (kynokephalosok). Az igazságosság feltűnően gyakori említése némileg valószínűtlenné teszi,



hogy az indiaiak jámborsága és igazságossága előtt még a nap is meghajlik, mivel arra az időre, amíg a kultikus tiszteletét végzik, nem süt forrón, hogy az emberek bőre meg ne égjen.<sup>215</sup> Talán megemlíthető a királynak az a szokása, hogy a vádlottat az igazmondás forrásának vizével itatja meg, hogy valljon, ha pedig bűnösnek bizonyul, nem végzik ki közvetlenül, hanem önkéntes éhhalálra ítélik.<sup>216</sup> Azonban e kétes eseten kívül az *ahimsā* gyakorlatának nem találni nyomát Ktésias fennmaradt szövegében.

Ami az állatokkal szembeni bánásmódot illeti, a vadászat az egyik leggyakrabban és legtermészetesebben emlegetett jelenség nála. A solymászat korai indiai jelenlétére utal az a kijelentése, mely szerint a pygmaiosok nem kutyával vadásznak nyúlra és rókára, hanem ragadozó madarakkal.<sup>217</sup> A kynokephalosok vadak elejtéséből élnek: saját lábukon erednek a zsákmány nyomába, amelyet íjjal, lándzsával, karddal ejtenek el, majd a húsát a napon megsütik.<sup>218</sup> Egy-egy alkalommal hallunk kígyók vadászatáról a mérgéért, madarak befogásáról egy csodás fa delejes erejével, az orrszarvú elejtéséről gyógyító hatású szarváért, valamint az „indusi féreg” törbe csalásáról egy óriási horogra akasztott kecskegida vagy bárány segítségével.<sup>219</sup> Az indiaiak azonfelül egy apró bogárszerű élőlény porrá töréséből nyernek élénkvrös színű festéket.<sup>220</sup>

Az indiaiak táplálkozási szokásait tehát Ktésias szerint meghatározzák az elejthető vadállatok. Érdekes viszont, hogy a háziállatok megöléséről nem olvasunk, pedig a tenyésztésük többször is szóba kerül. A kecskék, juhok megfejtése és csupán a tejük fogyasztása mondhatni kyklópsi vonás, amely a primitív emberre jellemző. Láthattuk, hogy a kynokephalosok is e gyakorlat szerint járnak el, ahogy egy másik „tejivó” nép is, akik „nem esznek kenyeret, nem isznak vizet, sok jószágot nevelnek, ökröt, kecskét és juhot, és semmi mást nem isznak, csak tejet.”<sup>221</sup> Ennek az oka abban a sajátosságukban rejlik, hogy végbélnyílás nélkül születnek, ezért képtelenek üríteni, csak vizelni, méghozzá híg sajt állagút. Emiatt ügyelniük kell arra is, hogy a tej ne alvadjon meg a gyomrukban. Ugyanebbe a csoportba tartoznak a szukáikat megfejtő kynamolgosok is, akik a kutyáikkal osztognak a megvadult csordák húsán, amelyeket ezek könnyűszerrel megfékeznek.<sup>222</sup> Nem jelent végzetes sérelmet az állatokra nézve az az állítólagos módszer, amellyel az indiaiak évenként egyszer felvágják birkáik zsírraktár-

---

hogy pusztán irodalmi toposzról lenne szó, ahogy KARTTUNEN 1997a, 118–119 gondolja. A *dharma* elsőrendű fontosságának ismeretében Indiában valóságos kiindulópont gyanakodhatunk.

<sup>215</sup> Ktés., F 45,17; 20.

<sup>216</sup> Ktés., F 45,31.

<sup>217</sup> Ktés., F 45,24; 45g. Vö. KARTTUNEN 1989, 160–163.

<sup>218</sup> Ktés., F 45,40–42. A háziállatoknak (juh, kecske, szamár) viszont csak a tejét isszák.

<sup>219</sup> Ktés., F 45,33; 45l; 35; 45; 46.

<sup>220</sup> Ktés., F 45,39. Valószínűleg a sellak-rovarról van szó, amelyet azonban a valóságban nem törnek porrá.

<sup>221</sup> Ktés., F 45,44.

<sup>222</sup> Ktés., F 46a.

ként szolgáló farkát, kiveszik belőle a zsírt, majd visszavarják a sebet, amely csakhamar nyomtalanul begyógyul.<sup>223</sup>

Hérodotos és Ktésias művében egyaránt számolni kell a föld peremén élő népek jellemzőinek keveredésével. Az indiaiak tulajdonságai például gyakran összemosódnak az etiópokéival. Így nem kell csodálkozni azon, hogy az olyan félig mitikus népek, mint a pygmaiosok, a kynokephalosok vagy a kynamolgosok itt is, ott is megjelennek hasonló vonásokkal.<sup>224</sup> Ezért kérdés, hogy amikor Ktésias azt írja, Indiában nincs sem szelíd, sem vaddisznó, és hogy „az indiaiak közül egy sem fogyasztana inkább disznó húsból, mint emberéből”,<sup>225</sup> akkor helyi hagyományra támaszkodik-e, vagy valamilyen idegen hatás belekeveredésére kell-e gondolnunk. Mindenesetre Hérodotos Líbia kapcsán hasonló kijelentést tesz a disznókról.<sup>226</sup>

## 2. A hellenisztikus kor

Nagy Sándor indiai hadjáratával új korszakba lépünk. A makedón hódító seregével Arachosián keresztülhaladva előbb Baktria felé vette az irányt, majd a Kábul folyó környékén vívott kisebb harcok után átkelt az Induson, elfoglalta a Panjáb nagy részét, végül feladva a Gangesz-medence meghódításának tervét, a Sindh területén lehajózott az Induson.<sup>227</sup> Nagy Sándor kísérei közül többen megörökítették hadjáratának eseményeit. Ezeknek a történetíróknak a művei sajnálatosan csak későbbi ókori szerzőknél maradtak fenn, töredékes formában.<sup>228</sup> Bár Nagy Sándor történetíróinak műveiben továbbra is számolni kell India földjének és népeinek leírásában egyfelől a *mirabilia* iránti hajlammal és a világ peremén élő népek idealizálásával, másfelől az *interpretatio Graeca* jól ismert jelenségével, mindazonáltal a közvetlen érintkezés folytán ebben a korban kereshetjük az első igazán komoly és megbízható ismereteket, melyeket a nyugati világ Indiáról szerzett.<sup>229</sup> A következőkben Nagy Sándor kortársainak leírásaiból különösen azokkal az elemekkel kívánok foglalkozni, amelyek a történeti hitelesség benyomását keltik.

<sup>223</sup> Ktés., F 45,27; 45i. Az utalás talán az úgynevezett dumbára vonatkozik; vö. KARTTUNEN 1989, 167–168.

<sup>224</sup> Vö. KARTTUNEN 1989, 134–138; SCHNEIDER 2004, 71–81.

<sup>225</sup> Ktés., F 45k.

<sup>226</sup> Hdt. 4,192. Nyilván az állat hiánya indokolja a fogyasztásával kapcsolatos ellenérzést.

<sup>227</sup> Az indiai hadjárat Kr. e. 326–325 közé esett. A történeti eseményekhez ld. BOSWORTH 2002, 173–201; WORTHINGTON 2003, 148–177. Némileg ironikus, hogy Nagy Sándor indiai hadjárata nem érintette a mai India határain belül eső területet.

<sup>228</sup> A fragmentumokat megőrző későbbi szerzők között említhetjük mindenekelőtt Strabón, Diodóros Siculus és Arrianos nevét.

<sup>229</sup> Vö. KARTTUNEN 1989, 89–94; 1997b, 19–20.

Nagy Sándor történetírói közül többen említik azt az eseményt, hogy amikor a sereg Takšašilā városában állomásozott,<sup>230</sup> lehetőségük nyílt találkozni az ottani vezeklő „meztelen bölcselőkkel” (σοφισταὶ γυμνοί)<sup>231</sup> és megfigyelni életmódjukat. Az eseményről a legrészletesebb leírást az astypalaiai Onésikritos, Nagy Sándor kormányosa adja.<sup>232</sup> Onésikritos Nagy Sándor megbízásából saját vezeklésük helyén, a városon kívül három-négy kilométerre kereste fel a meztelen bölcselőket. Tizenöt vezeklőt talált ott, mindegyiket más-más testhelyzetben: az egyik állt, a másik ült, a harmadik feküdt mozdulatlanul a tűző napon, estig. A napi vezeklést követően ezek a bölcssek — mint Onésikritos leírja — visszatérnek a városba. Ott szétszóródnak a piacutakon, és ha bárkivel találkoznak, aki fűgét vagy szőlőfürtöket szállít, azt ingyen felajánlja nekik; ha pedig olajat, azt magukra kenik és bedörzsölik. Egyébként minden gazdag ház nyitva áll előttük, ahová belépve részt vesznek az étkezésben és a társalgásban.<sup>233</sup>

A meztelen bölcselők közül Onésikritos kettővel is beszélgetett. Az egyikük, Kalanos köveken feküdt, amikor megszólította. Nála arrogáns fogadtatásra talált. Miután elmondta, hogy Nagy Sándor küldte, aki érdeklődik a vezeklők bölcsessége iránt, Kalanos Onésikritos öltözetére pillantva, aki lovaglóköpenyt, jellegzetes széles karimájú kalapot és katonacsizmát viselt, fölnevetett és egy ősi példázatba fogott: hajdanán nem port, hanem árpa- és búzalisztet fűjt a szél, a források tejet, mézet, bort és olajat folytak; azonban az emberek a jóllakottságtól és fényűzéstől a gög (ὕβρις) bűnébe estek, ezért Zeus megharagudott, eltörölte a korábbi állapotot és az embereknek előírta, hogy fáradsággal teremtsék elő az élet javait; ekkor a mértékletesség és a többi erény megjelenésével ismét bőség következett be a javakból, ám éppen most a csömör és a gög ismét elérte azt a határt, hogy a javak megsemmisülése fenyeget. Azután ráparancsolt Onésikritosra, hogy ha hallgatni akarja a tanítást, maga is vetkőzzék meztelenre, és feküdjön mellé a kövekre.<sup>234</sup>

Érthető zavarából Onésikritost a másik vezeklő, Mandanis mentette ki. Szemére vetette Kalanosnak tapintatlanságát és gögjét, és dicsérte Nagy Sándor példátlan vágyát a bölcsességre annak ellenére, hogy fegyverben jár, és egy hatalmas birodalom ura. Azután szabadkozva amiatt, hogy a tanítást nem fogja tudni a maga tisztaságá-

<sup>230</sup> Takšašilā (vagy görögül Taxila) városa az Indus és a Vitastā (görög Hyaspés) között feküdt. A város királyát, Āmbhit, akit a görög források általában Taxilés néven említenek, Nagy Sándor az első között nyerte meg szövetségének.

<sup>231</sup> Később elterjedt alakjában γυμνοσοφισταί, azaz gymnosophisták.

<sup>232</sup> Strabón sokkal inkább a „hihetetlen dolgok” (παράδοξα), mintsem Nagy Sándor főkormányosának nevezi Onésikritost, azonban maga is elismeri, hogy használhatók az általa nyújtott ismeretek (Onésikr., T 1 = Strab. 15,1,28). Az indiai vezeklő bölcssekkel való találkozásról igen alapos áttekintést nyújtott legutóbb WINIARCZYK 2009 (az ott felsorolt gazdag irodalom további tájékoztatásul szolgál); vö. még KARTTUNEN 1997b, 55–64; STEINMANN 2012, 29–36.

<sup>233</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,63; 65.

<sup>234</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64.

ban átadni úgy, hogy az három tolmácson megy keresztül,<sup>235</sup> előadja bölcsességüket. Ez dióhéjban annyi, hogy a valódi cél az örömtől és fájdalomtól való megszabadulás, amelyben a testi önsanyargatás központi szerepet játszik. Mandanis kulturális érdeklődéséről tanúságot téve megkérdezi Onésikritost, van-e olyan a görögöknél, aki az övékéhez hasonló tanításokat hirdet. Onésikritos rögtön elsőként Pythagorast említi, aki hasonlókat tanít és „előírja, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől”,<sup>236</sup> azután Sókratést és a sinópéi Diogenést.<sup>237</sup> Mandanis az említett görög filozófusokkal szemben elismerése mellett hangot ad annak a kritikájának is, hogy túlságosan előnyben részesítik a törvényt a természethez képest. Különben nem szégyellnének meztelenül élni, szerény élelemből, ahogy ő.<sup>238</sup>

Kalanos és Mandanis egymással szemben álló alakja ebben a történetben némi magyarázatot igényel. Mindkettő tekintélyes jövőt futott be a későbbi klasszikus irodalomban. Mint már Nagy Sándor történetíróitól megtudjuk, Kalanos a makedón hódítóval tartott további útja során, majd amikor betegségbe esett Susa közelében, az önkéntes máglyahalált választotta. Haláláról számos forrás megemlékezett.<sup>239</sup> Mandanis, akinek a neve később Dandamis alakban vált híressé,<sup>240</sup> még nagyobb népszerűségnek örvendett. A görög-latin hagyomány feltételezte, hogy Nagy Sándor személyesen is találkozott és beszélgetett a meztelen bölcselővel, a gymnosophisták mintapéldányával. Az uralkodó és a bölcs személyes találkozásának, illetve levelezésének témája köré évszázadokon átívelő hagyomány épült.<sup>241</sup>

A Kalanos és Mandanis közötti ellentét erősen kidomborodik Megasthenésnél. Ez a szerző Kalanosról azt állítja, hogy az érzékeit megfékezni képtelen ember volt, aki Nagy Sándor asztalainak rabszolgájává vált, Mandanis viszont képes volt ellenállni a kísértésnek, sőt megüzente a királynak, hogy nem tartja Zeus fiának, és hogy semmilyen ajándékkal vagy fenyegetéssel nem tudja rávenni, hogy vele tartson, mi-

<sup>235</sup> Ami olyan, mintha valaki sáron keresztül akarna tiszta vizet önteni. A három tolmács valószínűleg a helyi indiai nyelvjárásról előbb baktiara / szogdra, azután arámira, végül görögre fordított. Kevésbé valószínű, hogy a helyi indiai nyelvjárásról szanszkritra, azután perzsára, végül görögre. Vö. STONEMAN 2008, 264, 4j.; WINIARCZYK 2009, 37, 49j.; STEINMANN 2012, 33, 162j.

<sup>236</sup> ...κελεύοι τε ἐμψύχων ἀπέχεσθαι. Pythagoras vegetarianizmusához ld. KAHN 2001, 146–153; RIEDWEG 2005, 67–71.

<sup>237</sup> Sókratés említését nyilván a legbölcsebb filozófus címe indokolja, a cinikus Diogenését pedig az, hogy maga Onésikritos is őt hallgatta.

<sup>238</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64–65; vö. F 17b = Plut., *Alex.* 65,1–3.

<sup>239</sup> Részletesen ld. WINIARCZYK 2009, 44–63. A Kalanos nevet a szanszkrit *kalyāṇa* ('szép', 'üdvös') szóval szokták összefüggésbe hozni. Plut., *Alex.* 65,5 szerint a *kale* indiai nyelven a görög χαῖρε üdvözlésnek felelt meg, ami miatt ráragadt ez a név. Vagy talán azért nevezték el tréfásan Kalanosnak, mert a görög üdvözlést sajátosan *kale* formában ejtette, azaz hehezet és diftongus nélkül, illetve r / l mássalhangzó-váltakozással?

<sup>240</sup> A Dandamis nevet általában a szanszkrit *daṇḍa* ('bot', 'büntetés') szóval kötik össze, amennyiben ezt tartják az eredetibb alaknak. A két bölcs nevével kapcsolatos etimológiákhoz ld. KARTTUNEN 1997b, 60; WINIARCZYK 2009, 34, 35j.; 44–45.

<sup>241</sup> Ld. ehhez STONEMAN 1995; 2008, 91–106; 2012.

vel ellentétben Nagy Sándorral, akit nyughatatlansága hajt annyi földön és tengeren át, neki elégséges táplálója India földje, amely évszakonként megtermi gyümölcseit.<sup>242</sup> Máshol a gymnosophisták Nagy Sándor és serege láttán pusztán lábukkal dobbantanak egyet a földön, jelezve, hogy mindenki éppen annyi földet birtokol, amennyin áll.<sup>243</sup>

Onésikritos leírásában Mandanis udvarias tanácsa lényegében nem különbözik Kalanos goromba utasításától. Mindkettő arra irányul, hogy az ember ne restelljen megválni felesleges ruházatától, és szorítsa a lehető legkisebbre szükségleteit. Ez az eszmény természetesen a korabeli görög filozófia, elsősorban a Diogenész által képviselt cinikus iskola tagadhatatlan jegyeit mutatja. Emiatt többen a Diogenészt valóban hallgató Onésikritos cinikus filozófiával kapcsolatos propagandáját látták a szövegben.<sup>244</sup> Újabban azonban ezt az álláspontot joggal megkérdőjelezték. Egyrészt a meztelen bölcselők leírásának részletei, például a vezeklés (*tapas*) különböző testhelyzei, elég eredetinek tűnnek ahhoz, hogy valódi megfigyelésen alapuljanak, másrészt a tanítások elemei, amelyek Kalanos és Mandanis szájából elhangzanak, éppen úgy beilleszthetők az általunk ismert indiai, mint a görög felfogásba. Az emberi erőfeszítést nélkülöző, vegetáriánus aranykor gondolata, amelyet hanyatlás követ, egyaránt megtalálható az indiai világkorszakok (*yuga*) tanításában és Hésiodosznál. Az öröm és fájdalom kettősségétől való megszabadulás jellemző Platónra, azonban közismerten az indiai filozófiai gondolkodás alapját is képezi. Pythagorasz, Sókratész és Diogenész mértékletességen alapuló életelve párhuzamra talál az indiai aszkézis eszményében.<sup>245</sup> Ezért tarthatóbb az a következtetés, mely szerint Onésikritos ugyan az *interpretatio Graeca* jellemző módszerét alkalmazta akkor, amikor az indiai tanítás elemeit közvetítette, azonban ismertetése mögött valódi találkozás és beszélgetés húzódik meg Takşasíla meztelen bölcselőivel.<sup>246</sup>

A meztelen bölcselők érendjével kapcsolatban fel kell figyelni két jelenségre. Az egyik az, hogy Kalanos ideális aranykori táplálékát a búza- és árpaliszt, illetve a tej és a méz képezi,<sup>247</sup> továbbá hogy a vezeklőknek akkor, amikor napi gyakorlataik után a piacterekre távoznak, fűgét és szőlőt ajánlanak fel táplálékkul. A másik jelenség Pythagorasz előírásának említéséhez kapcsolódik. Onésikritos valamilyen meg nem nevezett okból külön megemlíti a samosi bölcs vegetarianizmusra vonatkozó előírását. Magya-

<sup>242</sup> Megasth., F 34ab = Strab. 15,1,68; Arr., *Anab.* 7,2,2–4. Vö. Plut., *Alex.* 65,4, amely szerint Dandamis Nagy Sándor érkezésének hírére pusztán annyit kérdezett, hogy ugyan mi miatt tett meg ekkora utat Indiába.

<sup>243</sup> Arr., *Anab.* 7,1,5–6 (a forrás ismeretlen). Vö. még Plut., *Alex.* 65,6–8, ahol Kalanos ad példázatot Nagy Sándornak egy földre terített száraz bőr segítségével, amely az uralmat hivatott szemléltetni: ha az ember rááll az egyik végére, a másik vége fölemelkedik, csak a közepén állva lehetséges az egészet a földön tartani. Nagy Sándor tehát jobban tenné, ha nem kalandozna a világ végére, hanem középen összpontosítaná a hatalmát.

<sup>244</sup> Ld. különösen BROWN 1949, 38–51; további szerzőkhöz, akik ezt az álláspontot osztják, vö. WINIARCZYK 2009, 38, 55–56j.

<sup>245</sup> Vö. ARORA 2005, 72–74.

<sup>246</sup> WINIARCZYK 2009, 40; vö. MUCKENSTURM 1993, 239; KARTTUNEN 1997b, 61–62.

<sup>247</sup> Kérdés, hogy a bor és az olaj említése nem görög beleértelmezés-e.

rázatként felvetődött a lélekvándorlás tanításának lehetősége, melynek a taglalása kimaradt volna az általunk ismert szövegből.<sup>248</sup> Azonban a Nagy Sándor idejéből származó görög szövegahagyomány egyáltalán nem tud az indiai lélekvándorlásról. Ha Kalanos vagy Mandanis erre hangsúlyt fektetett volna, azt Onésikritos bizonyosan megjegyezte volna.<sup>249</sup> Azt kell feltételeznünk, hogy a meztelen bölcselek Mandanis által előadott tanításában valahol szó esett a vezeklő életmód vegetáriánus szabályáról, talán az *ahimsā* előírásáról is. Ez amellest, hogy összhangban van azzal, amit Onésikritos a vezeklők mindennapi táplálékáról mond, kielégítő magyarázatot nyújt arra is, miért tartotta fontosnak külön kiemelni Pythagoras vegetáriánus előírását.

Szerencsére Nagy Sándor kíséretéből egy másik történetíró is viszonylag részletes leírást ad Takṣaśilā vezeklő bölcseiről. Onésikritos szövege kapcsán joggal merülhet fel a kérdés, hogy e bölcsek az indiai társadalom melyik osztályába (*varṇa*) tartoztak. A kassandreiai Aristobulos egyértelmű választ ad erre a kérdésre, amikor a két vezeklőről, akiket látott, kijelenti, hogy mindkettő *brāhmaṇa* volt. Az idősebbik borotvált fejű, a fiatalabbik hosszú hajú, és mindkettőt tanítványok kísérték. Aristobulos Onésikritoshoz nagyon hasonlóan elmondja, hogy ezek a bölcselek a vezeklésből fennmaradt időt a piactéren töltötték, ahol ingyen elvehettek az áruk közül bármit, és minthogy szezámagból és mézből nagy mennyiség volt kirakva, helyben lepényeket gyúrtak belőlük, és azt fogyasztották. Akihez odaléptek, az szezámolajjal öntötte le őket úgy, hogy még a szemükre is rácsurgott. A vezekléshez egy közeli helyre vonultak el. Itt az idősebbik hanyatt fekvé tūrte a napot és az esőt, mivel már megkezdődött a monszun, a fiatalabb pedig féllábon állt, miközben a két kezében egy csaknem másfél méter hosszú fadarabot tartott a levegőben, azután ha elfáradt, lábat cserélt.<sup>250</sup> Az egész napot így töltötték. Aristobulos azonban meglepő módon egy olyan fordulatról is beszámol, amely Onésikritosnál kimaradt. A két bölcselel elfogadta Nagy Sándor meghívását, és noha állva, ahogy megszokták, az asztalánál étkeztek. Azután az ifjabbik csak egy rövid időre, az idősebb viszont végleg Nagy Sándor mellett maradt, megváltoztatta ruházatát és életmódját, kijelentve, hogy már kitöltötte az aszkézis negyven évét, amire fogadalmat tett.<sup>251</sup>

Az értelmezőnek nincs könnyű dolga Aristobulos szövegével. Mindenekelőtt el kell dönteni, hogy a két vezeklő, akiről a történetíró beszél, azonos-e Kalanossal és Mandanissal. Az érvek egy része emellest szól. Onésikritos a Plutarchos által megőrzött szövegváltozatban valóban tolmácsolja Nagy Sándor kérését a bölcseleknek,

<sup>248</sup> A felvetésekhez ld. WINIARCZYK 2009, 35–36.

<sup>249</sup> Vö. PÉDECH 1984, 110–111, aki felhívja a figyelmet arra az ókori racionalizáló magyarázatra, mely szerint Pythagoras csak ürügyként használta fel a lélekvándorlást annak érdekében, hogy az emberek egyszerű, könnyen beszerezhető táplálékra szoktassa.

<sup>250</sup> WINIARCZYK 2009, 41 a vezeklés első formáját az *atīvataṇas*, a másodikat a *vrkṣāsana* gyakorlattal, illetve testtartással azonosítja be.

<sup>251</sup> Aristob., F 41 = Strab. 15,1,61. A ruházat megváltoztatása nyilvánvalóan azt jelenti, hogy nem élt tovább meztelen bölcselel módjára.

hogy keressék fel őt.<sup>252</sup> Később azt olvassuk, hogy Kalanost Takšašilā királya beszélte rá, menjen el Nagy Sándorhoz.<sup>253</sup> Máshol Mandanis, aki Onésikritosnál a rangidős bölcslő, maga is visszautasítja a kérést és másoknak is megtiltja, hogy Nagy Sándorhoz menjenek.<sup>254</sup> Egyszóval a meghívás ténye igazolható a hagyományból. Ráadásul Aristobulos idősebb bölcslője, aki Nagy Sándorral maradt, éppen úgy fekvő testhelyzetben végezte a vezeklést, mint Kalanos, az ifjabb vezeklő pedig, aki faképnél hagyta Nagy Sándort, hasonlóan hetykén válaszolt az utána küldött követnek, mint Megasthenés változatában Mandanis, amikor követek útján Nagy Sándorhoz hívták.<sup>255</sup> Ugyanakkor nem lehet tagadni, hogy Onésikritosnál a rangidős bölcst Mandanis volt, míg Aristobulos szövegében éppen az idősebb bölcslő adta fel életmódját és csatlakozott Nagy Sándorhoz. Úgy tűnik tehát, hogy nagyobb a zűrzavar a hagyományban, mintsem hogy végleges eredményre juthatnánk.<sup>256</sup>

Fontosabb számunkra, hogy a meztelen bölcslők társadalmi helyzetére és szerepére vonatkozóan mit tudunk meg Nagy Sándor történetírótól. Említettük, hogy Aristobulos két bölcslője *brāhmaṇa* volt. Ugyanez a történetíró elmondja, hogy mint tanácsadók (σύμβουλος) köztiszteletben álltak, többek között ezért részesülhettek ingyen étkezésben.<sup>257</sup> Onésikritos alátámasztja ezt a kijelentést, amikor a meztelen bölcslőket úgy mutatja be, mint akik a legnagyobb tiszteletben részesülnek, ezért mások meghívására nem mennek el, hanem elvárják, hogy ha valaki osztozni akar a gyakorlataikban vagy tanításaikban, maga járuljon eléjük.<sup>258</sup> A szigorú testi önsanyargatással az a céljuk, hogy szellemi képességeik erősödjének, így jó tanácsadókká váljanak közügyekben és magánügyekben egyaránt, megszüntetve az egyenetlenkedéseket. Onésikritosnak Mandanis elmondja, hogy most is ők tanácsolták Takšašilā királynak, fogadja barátságosan Nagy Sándort és ápoljon jó viszonyt vele.<sup>259</sup> Az indiai hadjárat későbbi lefolyása során más városok és népek (meztelen) bölcslői kevésbé jó tanácsot adnak királyuknak, amikor lázadásra bujtják fel őket, amiért egyesek valóságosan, mások kis híján a nyakukkal fizetnek.<sup>260</sup> Onésikritos hozzáteszi továbbá, hogy a vezeklő bölcsek természetkutatással is foglalkoznak: fürkészik az előjeleket, hogy

<sup>252</sup> Onésikr., F 17b = Plut., *Alex.* 65,1.

<sup>253</sup> Plut., *Alex.* 65,5 (a forrás ismeretlen).

<sup>254</sup> Megasth., F 34ab = Strab. 15,1,68; Arr., *Anab.* 7,2,2.

<sup>255</sup> Megasth., F 34b = Arr., *Anab.* 7,2,3.

<sup>256</sup> Talán túlságosan határozottan is tagadja az azonosságot elsősorban történeti megfontolások alapján BOSWORTH 1998, 190–192; vö. WINIARCZYK 2009, 43–44.

<sup>257</sup> Aristob., F 41 = Strab. 15,1,61.

<sup>258</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,62; F 17b = Plut., *Alex.* 65,1. Nagy Sándor éppen ennek a helyzetnek a feloldására küldte maga helyett Onésikritost.

<sup>259</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,65; vö. Strab. 15,1,68, ahol azt a kijelentést találjuk, hogy az olyan indiai bölcslők, mint Kalanos, a királyok oldalán állnak mint vezetők az istenekkel kapcsolatos dolgokban, ahogy a mágusok a perzsáknál.

<sup>260</sup> Nagy Sándor és a gymnosophisták híres találós kérdés versenyéhez, amelynek a tétje élet-halál, vö. legutóbb SZALC 2011; STEINMANN 2012, 36–38. A *brāhmaṇák* tömeges lemészárlásához ld. Arr., *Anab.* 6,7,4–6; 16,5.

tanácsadó szerepüknek megfelelően hasznos jóslatokat adhassanak esőről, szárazságról, betegségekről.<sup>261</sup>

A harmadik történetíró, aki csak érintőlegesen foglalkozik a meztelen bölcselekkel, és kijelentésének tömörsége folytán nem segít hozzá a tisztánlátáshoz, a krétai Nearchos. Ő is megerősíti, hogy a vezeklő bölcsek meztelenek, kiegészítve annyival ismereteinket, hogy télen a szabad ég alatt tartózkodnak, nyáron pedig, amikor a forróság elviselhetetlen, hatalmas banyanfák árnyékában.<sup>262</sup> A szöveg folytatásában azt olvassuk, hogy friss gyümölcsökkel és fák hancsával táplálkoznak, mivel a hancs nem kevésbé édes és tápdús, mint a datolyapálma termése.<sup>263</sup> Talán Nearchosnak köszönhetjük Theophrastos rövid ismertetését is egy hatalmas fáról, amelynek nagy és csodálatosan édes gyümölcse a ruhátlan indiai bölcsek táplálékát képezi.<sup>264</sup> Végül a bölcselek egy meglehetősen különös felosztásában a *brāhmaṇák* csoportja mellett, akik részt vesznek a közéletben és tanácsadókként a királyokat kísérik, a természetkutatók szerepelnek, akik közé Nearchos állítása szerint Kalanos is tartozott.<sup>265</sup> Az ellentmondás kiküszöbölése érdekében a szöveget talán lehetséges úgy értelmezni, hogy a királyok tanácsadóiként aktív közéletet folytató *brāhmaṇák* mellett (*purohita*, *mantrin*) a passzív szemlélődésbe visszahúzódó, vezeklő *brāhmaṇák* csoportját találjuk (*tapasvin*), vagyis a meztelen bölcseleket, akikről Nagy Sándor történetírói beszélnek.<sup>266</sup>

Azokat a mozaikdarabokat, amelyek Nagy Sándor történetíróitól maradtak fenn, kiegészíthetjük Megasthenés valamivel részletesebb leírásával. Megasthenésről tudott, hogy Candragupta, az első maurya király udvarában járt követként. A követség időpontját Brian Bosworth meggyőző érvek alapján korábbra helyezte az eddig elfogadottnál, amivel Megasthenést közelebbi rokonságba hozta Nagy Sándor történetíróival.<sup>267</sup> Természetesen szem előtt kell tartani azt a különbséget, hogy Megasthenés nem — vagy már nem pusztán — India északnyugati részét ismerte, hanem mélyebb bepillantást nyert Pāṭaliputra, a maurya főváros udvari és hétköznapi életébe.<sup>268</sup> Megasthenés leírása az indiai társadalomról, illetve annak hét osztályra való tagozódásáról régóta az indológusok figyelmének középpontjában áll. Itt nem célom foglalkozni azzal a kérdéssel, hogy ezek az osztályok mennyire feleltethetők

<sup>261</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,65.

<sup>262</sup> Nearch., F 6 = Arr., *Ind.* 11,7.

<sup>263</sup> Arr., *Ind.* 11,8; vö. 7,3, ahol a *tāla*-fa kerül elő hasonló összefüggésben.

<sup>264</sup> Theophr., *Hist. plant.* 4,4,5; vö. Plin., *Nat. hist.* 12,12,24. Valószínűleg a mangóról van szó.

<sup>265</sup> Nearch., F 23 = Strab. 15,1,66.

<sup>266</sup> Egy másik lehetőség szerint Takṣaśilā bölcselei között voltak nem-*brāhmaṇák* is.

<sup>267</sup> BOSWORTH 1996. Az elmélet szerint Megasthenés követsége, amelyre a megbízást nem Seleukos Nikatortól, hanem Arachósia helytartójától, Sibyrtiosztól kapta, Kr. e. 319–318 között zajlott le. Vö. KARTTUNEN 1997b, 70, 6j. némi bizonytalansággal. Az ötlet Truesdell S. Brown korábbi felleltéseiből pattant ki.

<sup>268</sup> Megasthenésről és *Ἰνδικά* című művéről, amelyet teljes egészében Indiának szentelt, ld. KARTTUNEN 1997b, 70–93. A fragmentumok egyetlen igazán alapos elemzése mindmáig TIMMER 1930 (sajnálatosan csak hollandul); általános ismertetéshez ld. ARORA 1993.



meg az indiai társadalom általunk ismert felosztásainak (*varṇa*, *jāti*). Elsősorban a Megasthenés első társadalmi osztályába tartozó „filozófusokra” és ezek alcsoportjaira összpontosítok, mivel ezeknek az esetében kerül szóba a vegetarianizmus.

Megasthenés „filozófusok” (φιλόσοφοι) megjelölése nyilvánvalóan tágabb, mint a Nagy Sándor történetírói által használt „bölcselek” (σοφισταί) megnevezés. Ezzel ő ugyanis egy egész társadalmi osztályt, nem csak a bölcseleknek egy csoportját, a meztelen bölcseleket kívánja megjelölni. A „filozófusok” megjelölésben Platón ideális államának legfelső társadalmi rétege sejlik fel. Az indiai filozófusok hasonlóan szellemi foglalkozásúak, a számuk a legkevesebb, ugyanakkor a legnagyobb tiszteletben állnak. Megasthenés egyértelművé teszi, hogy a magánemberek a filozófusokat bízzák meg az életük során bemutatott áldozatok és a halotti szertartások lefolytatásával, amiért jutalomban, áldozati díjban (*dakṣiṇā*) részesülnek. A köz javát mindenekelőtt jóslatokkal szolgálják. A rendszeresen összehívott nagygyűlésen előre jelzik az esőt, apályt, betegséget. Ezért a király és a nép különös hálával adózik nekik, mentesülnek a közterhek alól.<sup>269</sup>

A filozófusoknak két fajtája van: a *brāhmaṇák* (Βραχμᾶνες) és a *śramaṇák* (Σαρμᾶνες). A *brāhmaṇák* nagyobb tiszteletnek örvendenek, mivel jobban megegyeznek a tanításaikban. Már rögtön a fogamzás után tudós férfiak gondoskodnak a magzat szerencsés kihordásáról, varázsigékkel.<sup>270</sup> A születés után mindig mások és mások veszik át a gondoskodást a gyermek fölött, aki az életkor előrehaladtával egyre hozzáértőbb tanítók kezeibe kerül. A tanulóévek harminchét éven keresztül tartanak.<sup>271</sup> A fiatal *brāhmaṇák* egy ligetben tartózkodnak a város előtt, egy közepesen nagy elkerített területen, szerény körülmények között élnek, levélágyon és állatbőrökbe öltözve, tartózkodnak a lelkes élőlényektől és a nőkkel való érintkezéstől, miközben komoly tanításokat hallgatnak. A tanítások hallgatása során sem megszólalni, sem köhögni, sem köpni nem szabad.

A tanulóévek kitöltése után a *brāhmaṇa* a lehető leghamarabb megházasodik, hogy gyermekeket nemzzon.<sup>272</sup> Ez a korábbi szabályozások enyhítésével jár. Vászoruhát visel, hordhat mértékkel aranyékszereket, fogyaszthatja olyan állatok húsát, amelyek nem dolgoznak együtt az emberrel a szükségletek előállításáért érdekében, de tartózkodnia kell a keserű és fűszeres ételektől.<sup>273</sup> Megasthenés a *brāhmaṇák* tanítását az alábbiakban foglalja össze: a legtöbbet a halállal foglalkoznak, amely számukra egy új, boldog élet kezdetét jelenti, ezért aszketikus gyakorlatokkal készülnek a halálra; semmit sem tekintenek a világon önmagában jónak vagy rossznak, mert minden az ember ítéletétől függ; a természettel kapcsolatban vegyes elképzeléseik vannak.<sup>274</sup>

<sup>269</sup> Megasth., F 4 = Diod. Sic. 2,40,1–3; F 19ab = Arr., *Ind.* 11,1–6; Strab. 15,1,39.

<sup>270</sup> A szerencsés kihordás a fiúgyermek születésének biztosítását (*pumsavana*) is jelenti.

<sup>271</sup> Vö. *MDhŚ* 3,1, amely a *brahmacarya* idejét harminchat évben határozza meg.

<sup>272</sup> Természetesen a családfő életszakasz (*grhastha*) megkezdéséről van szó.

<sup>273</sup> Vö. *MDhŚ* 5,9, amely előírja a tartózkodást minden savanyú ételtől.

<sup>274</sup> Megasth., F 33 = Strab. 15,1,59.

A *śramaṇāḥ* két alcsoportja az úgynevezett „erdőlakók” (Υλόβιοι) és az orvosok. Az erdőlakók, akik szemmel láthatóan az erdei remete (*vānaprastha*) állapotának felelnek meg, a legtisztéletreméltóbbak közülük. Az erdőben élnek leveleken és vadgyümölcsökön, faháncsból készült ruhát viselnek, tartózkodnak a testi gyönyöröktől és a bortól. A királyokkal úgy érintkeznek, hogy azok követek útján kérdezik őket az okok felől, és rajtuk keresztül végzik el az áldozatokat és a könyörgéseket az isteneknek.

Tisztelet tekintetében második helyet foglalnak el az erdőlakók után az orvosok. Ezekről Megasthenés azt mondja, hogy foglalkozási területük az ember.<sup>275</sup> Bár ők is egyszerű életet élnek, nem a szabad ég alatt laknak. Rizzsel és árpaliszttal táplálkoznak, amit a rendelkezésükre bocsát mindenki, akitől kéri, és aki vendégül látja őket. A gyógyítást elsősorban diéta segítségével végzik, illetve kenőcsökkel és borogatással. Ebben különböznek a vándorjósoktól és kuruzslóktól, akik falu- és városszerte koldulnak. Mind az erdőlakók, mind az orvosok gyakorolják a vezeklést: egyetlen testhelyzetben maradnak mozdulatlanul, egész napon át.<sup>276</sup>

Megasthenés szövegének értelmezésében problémát jelent, hogy míg a *brāhmaṇāḥ* két életszakasza (*brahmacarya*, *grhastha*) világosan beazonosítható a leírásban, addig nehezen eldönthető, hogy a *śramaṇāḥ* két alcsoportja valójában kiknek felel meg. Afelől nem lehet kétség, hogy az „erdőlakók” azonosak az erdei remetékkel (*vānaprastha*), hiszen életmódjuk minden részlete egyezik. Azonban az erdei remeték esetében azt várnánk, hogy Megasthenés nem a *śramaṇāḥ*, hanem a *brāhmaṇāḥ* alá sorolja be őket, már csak azért is, mert azt mondja, hogy az erdőlakók közvetítők az emberi királyok és az istenek között. Ludwik Skurzak, aki amellet érvel, hogy az erdőlakók — ahogy az orvosok, vándorjósok és kuruzslók is — Magadha bennszülött, még nem bráhmanizált kultúrájának sajátosan színes jelenségei közé tartoztak, akik később épültek be a *brāhmaṇāḥ* mindent magáénak vindikáló rendszerébe,<sup>277</sup> erre a közvetítő szerepre nem ad magyarázatot.<sup>278</sup> Az elmélet mai felelevenítője, Bronkhorst, szintén hallgat Megasthenésnek erről a megjegyzéséről.<sup>279</sup> Ha azonban figyelembe vesszük, hogy Nagy Sándor történetíróinak vezeklő bölcsei is, akik többségükben biztosan *brāhmaṇāḥ* voltak, a királyok tanácsadóiként működtek közre, akkor hajlanunk kell arra a következtetésre, hogy a Megasthenés által említett erdőlakók bráhmanikus *śramaṇāḥ* voltak, olyan vezeklők, akiket passzív életmódjuk különböztetett meg látványosan az aktív, családos életet élő *brāhmaṇāḥ* csoportjától.<sup>280</sup> Noha Takṣaśilā meztelen bölcselőinek ruházata is, tápláléka is eltér az erdőlakókétól, érdekes, hogy az indiai filozófusok Megasthenésével többé-kevésbé rokon, ismeretlen

<sup>275</sup> Ellentétben az erdőlakókkal, akik az istenekkel foglalkoznak.

<sup>276</sup> Megasth., F 33 = Strab. 15,1,60; vö. Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,5.

<sup>277</sup> Ti. a *vānaprastha* és a *saṃnyāsa* életszakasz formájában.

<sup>278</sup> SKURZAK 1954 (a szövegrész téves fordításával); 1960.

<sup>279</sup> BRONKHORST 2007, 92–93.

<sup>280</sup> TIMMER 1930, 86. Vö. ezzel szemben PUSKÁS 1989, 66: „Számos nem-bráhmanikus szekta és filozófia létezett, és egyesek néha olyan befolyásosak voltak, hogy a király kereste a tanácsukat.”

eredetű felosztásaiban azokon a csoportokon belül, amelyek a *śramaṇāḥ* (Σαμνά-  
νες) helyén állnak (Πράμναι, Σεμνοί), találunk meztelen vezeklőket.<sup>281</sup> Az erdő-  
lakók és a meztelen bölcselek közös vonása továbbá, hogy a szabad ég alatt élnek.<sup>282</sup>

Az orvosok alcsoportjára vonatkozóan kézenfekvőnek tűnhet a negyedik étetsza-  
kasszal (*saṃnyāsin*, *parivrājaka*) való beazonosítás. Bár Skurzak itt is hangsúlyozza,  
hogy a vándorló orvosok, jószok, kuruzslók esetében sajátosan magadhai elemekről  
van szó, több olyan vonás is van, amely megfontolásra érdemes. Az orvosok nyilván  
házról házra járnak, alamizsnát vagy meghívást kapnak étkezésre, ahogy bizonyos  
jól ismert *śramaṇa*-mozgalmak követői. A jószokról-kuruzslókról Megasthenész egye-  
nesen azt állítja, hogy faluról falura, városról városra vándorolnak és koldulásból él-  
nek. Mindez legalábbis nem esik messze a vándoraskéta (*parivrājaka*) életmódjá-  
tól. Azonfelül Kenneth G. Zysk meggyőzően kimutatta, hogy szoros rokonság áll  
fenn az indiai orvoslás empirikus formája, amit Megasthenész orvosai gyakorolnak,  
és a *śramaṇa*-életmód között, tekintve hogy az olyan *śramaṇa*-közösségekben, mint  
a buddhizmus, az orvoslás ismerete elengedhetetlen volt. Így a korabeli orvosi isme-  
retek letéteményesei könnyen lehettek a *śramaṇāḥ*.<sup>283</sup> Az a tény aligha szorul bizo-  
nyításra, hogy a buddhista-dzsaina életmód a lemondás és a vándoraskétség ha-  
gyományos mintáját követi.

Megasthenész indiai filozófusokkal kapcsolatos leírása érdekes eredményt szül a  
vegetarianizmus tekintetében. A legszigorúbb tiltást a Védá-tanulmányok idejében  
(*brahmacarya*) találjuk a *brāhmaṇāḥ* között, amikor a fiatal tanítványnak tartózkod-  
nia kell a húsfogyasztástól és a nőkkel való érintkezéstől.<sup>284</sup> A *śramaṇāḥ* két csoportja,  
amely többé-kevésbé megfelel az erdei remete (*vānaprastha*) és a vándoraskéta (*pa-  
rivrājaka*) életmódjának, hasonló tiltást ugyan nem ismer, azonban a megadott éte-  
lek (levelek, vadgyümölcsök, illetve rizs és árpaliszt) növényi étrendet sejtetnek. A  
húsfogyasztás kizárólag a *brāhmaṇa*-családfő (*gr̥hastha*) esetében kerül elő, ott is  
korlátozott formában, mivel az emberrel együttműködő háziállatok fogyasztása to-  
vábbra is tiltva van.<sup>285</sup> Vagyis a Megasthenész által megrajzolt kép az indiai társadalom  
legfelső és legtekintélyesebb osztályáról, a „filozófusokról” igen jól összeillik azzal,  
amit a Dharmasūtrák és a *Mānava Dharmaśāstra* előírásaiban olvasunk. A *brāhmaṇāḥ*-

<sup>281</sup> Strab. 15,1,70–71 (a meztelen vezeklők harminchét évig gyakorolják ezt az életformát; mellettük  
a kuruzslók is megjelennek); Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2–4. Ezekhez a csoportokhoz ld. KARTTUNEN  
1997b, 58–60.

<sup>282</sup> Mindezzel együtt nem remélhetem, hogy a problémának a végére jártam. A ruhátlanság  
ugyanis alapvetően számos *śramaṇa*-mozgalomra jellemző lehetett. Vö. LEVALLEY 2000.

<sup>283</sup> ZYSK 1998, 27–33. A szerző ugyanakkor tiltakozik a Buddha négy nemes igazságának orvosi  
alapokon való értelmezése ellen.

<sup>284</sup> Vö. *MDhŚ* 2,177. A húsfogyasztás tilalmát a szokásos ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων („tartózkodni  
a lelkes élőlényektől”) fordulattal fejezi ki a görög szöveg.

<sup>285</sup> A nem hasadt patájúak, ötkarmúak, alul-felül metszőfogasak, illetve a háztáji sertés és baromfi  
tiltásához vö. *MDhŚ* 5,11–14; 17–18. Az emberrel együttműködő háziállat kategóriája görög átér-  
telmezésnek tűnik.

*śramaṇā*k megasthenési felosztása annak egyes csoportjaival (*brahmacārin*, *gṛhastha*; erdőlakók, orvosok) csírájában magában foglalja a négy életszakasz (*āśrama*) életmódra vonatkozó alapelveit, így a táplálkozást érintő előírásait is. Ezek alapján a húsfogyasztás általános esetben csak a világi életet élő családfőnél jön szóba.

Az indiai társadalom többi részének táplálkozási szokásairól elszórt utalásokat találunk Nagy Sándor történetíróinak és Megasthenésnek a töredékeiben. Ezek egyöntetűen arról tanúskodnak, hogy az *ahimsā* és a vegetarianizmus nem volt elfogadott szélesebb körben. Bár egy helyen azt olvassuk, hogy az indiaiak gabonaevők és földművelők, kivéve a hegyi törzseket, amelyek vadállatok húásával táplálkoznak,<sup>286</sup> ez a kijelentés nem kíván többet mondani, mint hogy India népét a görögökhöz hasonlóan kulturálni kell tekintenünk.<sup>287</sup> Megasthenés kiemeli ugyan, hogy az indiaiak fő táplálékforrása a rizs,<sup>288</sup> az egyik értékes fragmentumban világossá teszi, hogy ez úgyszólván csak köretként szolgál: az indiaiaknál étkezés során mindenki elé egy külön asztalt terítenek, erre aranycsészét helyeznek, amelybe először a főtt rizst teszik bele, azután pedig számos feltétet, amelyet speciális indiai összeállításokból készítenek el.<sup>289</sup> Musikanos király idilli országában, melyről Onésikritos ad leírást, az indiaiak spártai módra közösen étkeznek (συσσίτια) abból a húsból, amit vadásztak.<sup>290</sup> A vadászat-halászat egyébként is gyakran előkerülő téma. Megasthenés hét osztályra tagozódó társadalmában a juhászok-pásztorok egyúttal hivatásos vadászok is, akiknek a feladata megtisztítani a földet a vetésben kárt tevő madaraktól és vadaktól.<sup>291</sup> Amellett, hogy szó esik a gyöngyragyló halászatáról, a cerkófmajom és az elefánt befogásáról, külön részben olvashatunk arról, ahogy a király háremével együtt, nagy csinnadrattával kivonul vadászni.<sup>292</sup> Az udvari előkelőségek hízott madarakat és zsíros vadakat hoznak a maurya királynak ajándékba, aki a kölyökként fogságba ejtett orrszarvúk viadalából rendez látványosságot.<sup>293</sup>

### 3. A római császárkor

Nagy Sándor indiai hadjáratától kezdődően számolnunk kell a görögök-makedónok többé-kevésbé meghatározó jelenlétével Indiában, főleg annak északnyugati ré-

<sup>286</sup> Nearch., F 11 = Arr., *Ind.* 17,5.

<sup>287</sup> Arról, hogy India népének Dionysos hozta el a földművelést, ld. Megasth., F 12 = Arr., *Ind.* 7,2–7; vö. F 4 = Diod. Sic. 2,38,2–5. A rokonaik holttestét megevő hegyi törzsekről ld. Megasth., F 27b = Strab. 15,1,56.

<sup>288</sup> Megasth., F 32 = Strab. 15,1,53.

<sup>289</sup> Megasth., F 2 = Ath. 4,39,153d. Az aranycsésze említése arra utal, hogy Megasthenés ezt a megfigyelését a királyi udvarban tette.

<sup>290</sup> Onésikr., F 24 = Strab. 15,1,34.

<sup>291</sup> Megasth., F 4 = Diod. Sic. 2,40,6; F 19ab = Arr., *Ind.* 11,11; Strab. 15,1,41.

<sup>292</sup> Megasth., F 13a = Arr., *Ind.* 8,11–13; Strab. 15,1,29 (Takṣaśilā); Megasth., F 20ab = Arr., *Ind.* 13–14; Strab. 15,1,42–43; F 32 = Strab. 15,1,55; vö. Curt. Ruf. 8,9,28.

<sup>293</sup> Ail., *De nat. an.* 13,25; 16,20. A szövegben a Prasiosok, azaz Prācyák („keletiek”) a mauryákat jelentik.

szén, Gandhāra és a Panjāb környékén, illetve az olyan szomszédos területeken, mint Baktria és Arachósia. Mindezek a helyeken a makedón hódító fegyveres helyőrségeket hagyott hátra, amelyek hol rövidebb, hol hosszabb ideig képesek voltak kezükben tartani a hatalmat.<sup>294</sup> Az arachósiai görögség különösen a Maurya-korban játszott fontos szerepet, amelynek kezdetére esik Megasthenés követsége is Candragupta királyhoz, az arachósiai helytartó, Sibyrtios megbízásából. Később még további két követségről is hallunk ebből a korból: a plataiai Daimachost valószínűleg a seleukida Antiochos küldte Candragupta fiának, Bindusārának az udvarába egy nemzedékkel azután, hogy Candragupta és Seleukos Nikatör megkötötte híres megállapodását, melynek értelmében Arachósia a Maurya-birodalom fennhatósága alá került; egy bizonyos Dionysios pedig talán Asókánál, Bindusāra fiánál járt követségben a ptolemaida udvarból.<sup>295</sup> E kor élénk görög–indiai diplomáciai kapcsolatainak emlékét őrzik mind a klasszikus források,<sup>296</sup> mind Asoka sziklaediktumai, melyekben a korabeli hellenisztikus uralkodók nevei olvashatók.<sup>297</sup> Azonfelül több mint fél évszázada ismerjük Asoka bizonyos sziklaediktumainak görög fordítását is, amely Kandahār-óvárosból, Arachósia fővárosából került elő.<sup>298</sup> A baktriai görögök talán még mélyebben beírták magukat India történelmébe. Az indo-görög királyok, akik Baktriából indultak meg, hogy beteljesítsék Nagy Sándor álmát India meghódításáról, a Maurya-birodalom másfél évszázada után százötven évig a hatalmuk alatt tartották India jelentős részét.<sup>299</sup> Az indiaiakkal ápolt szoros politikai, kulturális és vallási kapcsolataikról tanúskodnak a hellenisztikus korban egyedülálló kétnyelvű érmék,<sup>300</sup> irodalmi szövegek indiai és klasszikus forrásokból egyaránt,<sup>301</sup> valamint a híres felirat

<sup>294</sup> Az északnyugat-indiai tartományok Nagy Sándor távozását követő történetéről ld. BOSWORTH 1983 = WORTHINGTON 2003, 170–177; vö. KARTTUNEN 1997b, 30–40; 46–54; 254–257.

<sup>295</sup> Részletesen ld. SCHWARZ 1968, 227–229; 1970, 297–300; vö. KARTTUNEN 1997b, 93–94; 257–264.

<sup>296</sup> Phylarch., F 35b = Ath. 1,32,18e: Candragupta csodálatos ajándékoszt küld Seleukosnak ajándékba; Hérogész., F 43 Müller = Ath. 14,67,652f–653a: Bindusāra levélben füge, bor és görög szofista vásárlását kéri Antiochostól. Vö. még Diod. Sic. 2,60,2–3: Pāṭaliputra „görögbarát” (φιλέλλην) király segített hazajutni a hajótörött Iambulosnak; Polyb. 11,34,11–12: III. Antiochos „felújítja” a baráti kapcsolatot az indiai királlyal.

<sup>297</sup> RE 13q; 2a. Az öt hellenisztikus király nevéhez és azonosságukhoz ld. KARTTUNEN 1997b, 266; 2009, 106, 12j.

<sup>298</sup> Legutóbb ld. PARKER 2012. Kandahār-óváros az ókori arachósiai Alexandriával azonos. A fordítások az ott élő, helyi görög lakosságnak készültek.

<sup>299</sup> Nagy Sándorral ellentétben ezek a királyok egészen a Gangeszig nyomultak hódításaik során. Ld. KARTTUNEN 1997b, 277; 318; vö. WOJTILLA 2000, aki határozottan érvel Pāṭaliputra meghódítása mellett.

<sup>300</sup> Ld. KARTTUNEN 1997b, 302–305; BOPEARACHCHI 1998; BOPEARACHCHI — PIEPER 1998, 177–273. Az érméken indiai istenségek (Vāsudeva, Saṃkarṣaṇa), jelképek (*cakra*, azaz kerék), vagy éppen meztelen vezeklő *brāhmaṇa* (Téléphos-érme) látható.

<sup>301</sup> Indiai oldalról elsősorban a *Milindapañha* („Menandros király kérdései”) című, páli nyelvű buddhista mű; klasszikus oldalról többek között Plutarchos kijelentése (*Praec. ger. reip.* 28,821d–e),

az úgynevezett Garuḍa-oszlopon, amelyet a Takṣaśilából származó Héliodóros, Anti-alkidas király (*mahārāja*) követe emeltetett Vāsudeva isten tiszteletére, amikor Vi-diśā helyi királyánál járt.<sup>302</sup>

Tehát a Nagy Sándor hadjáratát követő háromszáz évben, abban az időszakban, amit hellenisztikus kornak nevezünk, Indiát vagy annak jelentős részét a görögséggel való folyamatos érintkezés jellemezte. Talán nem meglepő ezek után, ha bizonyos császárkori szerzők, természetesen némi túlzással, már egyenesen azt állítják, hogy India olyan mértékben elsajátította a görög kultúrát — hellenizálódott, ahogy ma mondanánk —, hogy a térségben Homéros eposzait, Sophoklés és Euripidés drámáit olvassák,<sup>303</sup> illetve hogy a tyanai Apollónios akkor, amikor az első században Indiába utazott, Takṣaśilā helyi királyával, Phraótésszal különösebb nehézség nélkül beszélgett görög nyelven.<sup>304</sup> Az ebben az időszakban kialakuló gandhārai művészet klasszikus, hellenisztikus ihletését aligha kell hangsúlyoznunk. Az ábrázolások között megtaláljuk a trójai faló jelenetét.<sup>305</sup> Amikor pedig a római császárkor hajnalán követség érkezik Augustushoz Rómába Indiából, azt olvassuk, hogy pergamenre írott görög nyelvű levelet hoznak magukkal.<sup>306</sup>

A hellenisztikus korból fennmaradt források szegényessége miatt lényegében a római császárkorral kell folytatnunk a vizsgálódást az indiai vegetarianizmus nyugati megítélésével kapcsolatban. Az úrt tanulmányom utolsó része hivatott majd kitölteni, amelyben Asoka ediktumainak az arachósiai görögök számára készített fordítását tárgyalom. Még a hellenisztikus kor végéről, illetve a római császárkor elejéről ismerünk egy-egy töredékes híradást, melyekben az indiaiak táplálkozási szokásairól esik szó. Alexandros Polyhistór megjegyzése szerint a *brāhmaṇā*k közül, akik egyébként nem fogyasztanak húst és bort, egyesek minden nap vesznek magukhoz táplálékot, ahogy a görögök, mások viszont csak három naponként.<sup>307</sup> Nyilvánvalóan a vezeklés (*tapas*) egy szigorúbb böjttel járó formájáról van szó,<sup>308</sup> amelyhez hasonlót

---

mely szerint Menandros királyt buddhista szentekhez illő temetésben részesítették, amikor hamvait az érte versengő városok egyenlő részre osztották, és mindegyik síremléket (*stūpa*) emelt fölé.

<sup>302</sup> A felirat szövegéhez ld. WOJTILLA 2012, 97.

<sup>303</sup> Dión Chrysost., *Or.* 53,6–7; Ail., *Var. hist.* 12,48; Plut., *De fort. Alex.* 1,5,328c–d. Vö. KARTTUNEN 1997b, 285, aki maguknak az indo-görögöknek, nem az indiaiaknak tulajdonítja a klasszikus irodalmi tevékenységet. Azonban ez az értelmezés nem felel meg az idézett szövegek szándékának.

<sup>304</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 2,27. A leírás szerint Indiában kultikusan ápták Nagy Sándor emlékét. Hasonló kijelentéshez ld. Plut., *Alex.* 62,8. Vö. KARTTUNEN 1997b, 283–284; 305, 295j.; 314.

<sup>305</sup> Ld. KHAN 1990; legújabban DUCCEUR 2012, aki a jól ismert hadicsel szanszkrit irodalomban megtalálható változatát is tárgyalja, melyben a lovat elefánt cseréli fel.

<sup>306</sup> Nikol. Damask., F 100 = Strab. 15,1,73. A görög nyelv használata egyébként — még ha helytelen nyelvtani alakokkal is — megmaradt a Kuśān-kor elejéig a királyi érméken. Kaniška után azonban már csak a görög írásjeleket használták. Hasonlóképpen tovább éltek a görög súly- és mértékegységek, illetve tisztségnevek.

<sup>307</sup> Alex. Polyh., F 18 = Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2.

<sup>308</sup> Vö. *ĀDhS* 1,27,7–8; *BDhS* 2,2,37–38; *GDhS* 26,1–5; *VDhS* 24,1–2.

az úgynevezett therapeutáknál is találunk.<sup>309</sup> Nikolaos Damaskénos már az Augustus-korban arról tesz említést, hogy az Ἀγίτονοι, akiknek a pontos azonossága ismeretlen, azonban feltehetően egy indiai népcsoportot jelölnek, „nem ölnek meg semmilyen lelkes élőlényt”.<sup>310</sup> A megfogalmazás nagyon hasonlít ahhoz, amelyet évszázadokkal korábban Hérodotos használt a „vegetáriánus” törzs leírásában. Nikolaos kijelentésének hitelt kölcsönöz, hogy állítása szerint személyesen találkozott azokkal az indiai követekkel, akik ajándékok és egy görög nyelvű levél kíséretében Augustus császárhoz tartottak.<sup>311</sup>

A császárkori szerzők írásaiban nem mindig egyszerű eldönteni, hogy az Indiára vonatkozó ismeretek a hellenisztikus korból származnak-e vagy a korabeli állapotot tükrözik. Az indiai társadalom legmagasabb rétegének, a „filozófusoknak” Megasthenésztől némileg eltérő felosztásaival is találkozunk. Ezekben a *brāhmaṇák* mellett nem a *śramaṇák* szerepelnek, hanem más megjelölést viselő csoportok.<sup>312</sup> Mind a Πράμναι, mind a Σεμνοί között találunk meztelen bölcseleket és női követőket is.<sup>313</sup> Az utóbbi csoportról ezenfelül kiderül, hogy egy piramist tisztelnek, amelyről úgy gondolják, egy isten csontjai nyugszanak alatta. Az isten kilétére vonatkozóan egy másik szöveg utalása fontos lehet. Ez azt mondja, hogy az indiaiak közül egyesek a Buddha (Βούττα) előírásainak engedelmeskednek, akit különös „szentsége” (σεμνότης) folytán istenként tisztelnek.<sup>314</sup> A Σεμνοί így értelemszerűen a buddhistákat jelöli.<sup>315</sup> Azonban az idézett szöveg, amely Buddha nevének első előfordulását tartalmazza a klasszikus irodalomban, láthatóan különbséget tesz az említett buddhisták és a baktriai samanaiosok (Σαμαναῖοι) között, akiket az indiai gymnosophistákkal helyez egy sorba mint a bölcsesség pogányok előtti birtokosait.<sup>316</sup> A baktriai samanaiosok kétségkívül a buddhista *samaṇák* megfelelői. Pusztán azt a kérdést nehéz eldönteni, hogy ezeknek a híre a szöveget közlő Alexandriai Kelemennel egykorú Kušan-birodalomból ért-e el nyugatra, minthogy e birodalom királyai, akik megvetették a lábukat Baktriában, a buddhizmust soha nem látott mértékben támogatták,<sup>317</sup> vagy pedig a baktriai *samaṇák* emléke még az indo-görög királyok korá-

<sup>309</sup> Phil., *De vit. cont.* 4,35; vö. 9,73, mely szerint a therapeuták asztala tiszta a véres táplálékoktól. Ld. HAUSSLEITER 1935, 39–40.

<sup>310</sup> Nikol. Damask., F 106 = Stob. 3,5,15: τῶν ἐμψύχων οὐδὲν ἀποκτείνουσι. Vö. KARTTUNEN 1997b, 325, 25j.

<sup>311</sup> Az indiai követségekről maga Augustus is megemlékezik a *Res Gestae*-ben (31,1): „Indiából gyakran küldtek hozzám királyi követségeket, melyeket azt megelőzően nem láttak még római vezetőnél.”

<sup>312</sup> Strab. 15,1,70–71 (Πράμναι); Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,3–4 (Σεμνοί).

<sup>313</sup> A női követőkhöz ld. már Nearch., F 23 = Strab. 15,1,66; Megasth., F 33 = Strab. 15,1,60.

<sup>314</sup> Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,6.

<sup>315</sup> Vö. DIHLE 1964, 64–70 = DIHLE 1984, 82–88; MUCKENSTURM-POULLE 2003, 141–142; DUCCEUR 2010, 83–84.

<sup>316</sup> Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,3–4.

<sup>317</sup> Elég csak Kaniška BOΔΔΟ / BOΥΔΟ feliratú érméire gondolni, amelyek álló vagy ülő Buddhát ábrázolnak.

ból származik, amikor Menandros és nyilván több más baktriai görög is buddhista hitre tért.<sup>318</sup>

Bárhogy is álljon ez a kérdés, a szövegekben tapasztalható bizonytalanságok az indiai „filozófusokkal” kapcsolatos ismeretek esetlegességét és töredékességét jelzik. A nyugati műveltség évszázadokon keresztül láthatóan jobban el volt szigetelve a távoli indiai valóságtól, mintsem hogy erről megbízható ismereteket szerezhettek volna. Bár a kereskedelem India és Róma között a császárkortól fogva egyértelműen fellendül,<sup>319</sup> az Indiáról kialakított nyugati képet továbbra is vagy a barbár–görög ellentét, vagy az idealizálás határozza meg.<sup>320</sup> Különös, hogy egészen a klasszikus műveltség idejének végéig — sőt még azután is — mennyire szorosan összefonódik a nyugati India-képpel egyetlen elem, amely még Nagy Sándor történetíróitól és Megasthenéstől öröklődött a görög–latin műveltségre: a gymnosophisták (*brāhmanák*) bölcsessége. Mint a császárkor forrásainál látni fogjuk, pogányok és keresztények egyaránt felhasználták propagandájukban ezt az elemet saját céljaikra, akár támadó, akár védelmező jelleggel.

Alexandros Polyhistór a pythagoreus jelképekről írott művében valahol említést tett arról, hogy Pythagoras többek között az indiai *brāhmanák* tanítását hallgatta.<sup>321</sup> Az az elképzelés, hogy neves görög bölcselek távoli országok papjaitól vagy bölcseitől (egyiptomi papok, kelta druidák, babilóniai kaldeusok, perzsa mágusok vagy indiai gymnosophisták) szerzik tudásukat, valószínűleg a hellenisztikus korban vált divatossá.<sup>322</sup> Mindamellettt éppen Pythagoras és Empedoklés lélekvándorlásról szóló tanításával kapcsolatban már Hérodotosban felmerült a gyanú, hogy az ötletet keletről, nevezetesen az egyiptomi papoktól vették.<sup>323</sup> Az indiai meztelen bölcselek és Pythagoras tanításának hasonlóságával már Onésikritos beszámolójában is találkozunk, akinek Mandanis szavait hallgatva rögtön a samosi bölcs jutott eszébe mint kézenfekvő görög párhuzam. A híres indogermanista, Leopold von Schroeder annak idején egy egész elméletet épített ezekre a hasonlóságokra, mely szerint Pythagoras a tanításának lényeges elemeit, a lélekvándorlást és a hústól való tartózkodást, valóban az Indiában tett személyes utazása során sajátította el.<sup>324</sup> Az elmélettel szemben ma már nincs mit mondani azok után, hogy Klaus Karttunen részletesen cáfolta.<sup>325</sup> Csak érdekességgé említhető meg, hogy az indiai lélekvándorlás (पालिगगनेसिा) el-

<sup>318</sup> Az utóbbit valószínűsíti DUCÉUR 2010, 83, aki lehetséges forrásként Alexandros Polyhistórt jelöli meg. A másik megoldás mellett érvelt DIHLE 1964, 62–64 = DIHLE 1984, 80–82.

<sup>319</sup> Ld. BALL 2001, 399–404; SZÉKELY 2008, 9–99.

<sup>320</sup> Vö. ezzel kapcsolatban KARTTUNEN 1997b, 321–322; DUCÉUR 2010.

<sup>321</sup> Alex. Polyh., F 94 = Clem. Alex., *Strom.* 1,15,70,1; vö. Apul., *Flor.* 15,16,51–53; 18,57–60.

<sup>322</sup> Ld. elsősorban Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,3–4; Diog. Laert. 1,1–6, aki cáfolja ezt az elképzelést.

<sup>323</sup> Hdt. 2,123.

<sup>324</sup> SCHROEDER 1884, 5–35. A szerző a babtabura vonatkozó érvét később visszavonta.

<sup>325</sup> KARTTUNEN 1989, 112–115.



ső említése a klasszikus irodalomban ugyanarra az időre tehető, mint amikor Buddha nevével elsőként találkozunk.<sup>326</sup>

Azonban az első évszázadban élt vándorbölcs, a tyanoi Apollónios életrajzában az indiai *brāhmaṇák* és Pythagoras alakja valóban összekapcsolódik éppen az állati élet megkímélése és a vegetarianizmus folytán. Apollónios Pythagoras követőjének vallja magát, ezért sem lelkes élőlények húsát nem fogyasztja, sem bőrükkel nem ruházódik.<sup>327</sup> Utazásai során eljutott Indiába, ahol beavatást nyert a *brāhmaṇák* misztikus tanításába.<sup>328</sup> Később, amikor Domitianus udvarában egy, a Jézuséhoz hasonló helyzetben perbe fogták, a különölc öltözködésére, hajviseletére és táplálkozására vonatkozó vádakat azzal hárította el, hogy ő csak Pythagoras példáját követi, amikor tiltakozik az állatok táplálék és ruházkodás céljából való megölése ellen. Ezt — mint mondja — az indiai *brāhmaṇák* sem helyeselték, sem az egyiptomi meztelen bölcsek (Γυμνοί), akiktől Pythagoras átvette a tanítást, ezért békén hagyta a lelkes élőlényeket, vászonruhát öltött magára és nádból font sarut viselt.<sup>329</sup> Apollóniostól megtudjuk, hogy az egyiptomi meztelen bölcsek az indiai *brāhmaṇák* leszármazottai és gyengébb utánzatai.<sup>330</sup> Így Pythagoras egyiptomi közvetítéssel valójában az indiai *brāhmaṇák* tudásának birtokába jutott.<sup>331</sup>

Azon idő alatt, amíg Apollónios a *brāhmaṇák* társaságában tartózkodik, nagy csinnadrattával és pompa kíséretében megérkezik a bölcsekhez a helyi király, hogy tanácsukat kérje.<sup>332</sup> A királyról Iarchas, a *brāhmaṇák* rangidős vezetője elmondja Apollóniosnak, hogy nem veti meg a világi élvezeteket, ezért „kövér” asztalt kell neki teríteni, jóllehet maguk a bölcsek „soványan” élnek. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy „lelkes élőlényt viszont nem fog fogyasztani, mert azt itt nem szabad”,<sup>333</sup> hanem szárított gyümölcsöt, gyökereket és mindazt a friss termést, amit India földje évszokról évszakra megterem. A kijelentés és az azt követő események, a fényűzést kedvelő király fogadása és egy kisebb szócsata a filozófia jelentőségéről, az előzmények ismeretében nyer értelmet. Apollónios Takṣasīlā királyának, Phraótésnak az ajánlólevelével érkezett a bölcsekhez. Ez a király éppen az ellentéte a helyi uralkodónak. Filozófus-király, aki a sors forgandóságaiból kifolyólag ifjúkorát a *brāhmaṇák* társaságában töl-

<sup>326</sup> Clem. Alex., *Strom.* 3,7,60,2. Ebből az következik, hogy a görögök kevésbé voltak tudatában e tanítás fontosságának Indiában.

<sup>327</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 1,1–2; 1,8,5–16.

<sup>328</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 3,10–51. A tisztánlátás és a lebegés képességével bíró *brāhmaṇák* többek között a lélek-vándorlásról beszélnek neki.

<sup>329</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 8,7,179–199.

<sup>330</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 6,6; 6,11,148–167. Az indiai *brāhmaṇák* érdekes módon nem ruhátlanok.

<sup>331</sup> Az egyiptomi, pontosabban etiópiai és indiai gymnosophisták keveredéséhez ld. SCHNEIDER 2004, 95–97; 349–353. További magasrendű kultúrák (zsidók, perzsák, babilóniaiak) indiai bölcsességgel való párosításához vö. PARKER 2008, 264–272.

<sup>332</sup> A bölcsek tartózkodási helye valahol a Gangesz-medencében volt egy nehezen megközelíthető magaslaton (a szöveg a τῦρος ‘torony, erőd’ szót használja). Ide, a Vipās (görög Hyphasis) folyón túlra Nagy Sándor serege sem jutott el.

<sup>333</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 3,26,19–20: σιτῆσεται δὲ ἔμψυχον μὲν οὐδέν, οὐ γὰρ θεμὶς ἐνταῦθα.

tötte. Így Iarchas a mestere volt. Amikor korábban Apollónios hű krónikásával, Damisszal együtt Taksašilā városába ért, meglepte Phraótés egyszerű életmódja, amely a pusztai szükségletekre korlátozódik. A szó a király étrendjére terelődött, aki kifejtette, hogy bort csak annyit iszik, amennyi az italáldozathoz szükséges, amit pedig vadászat során elejt, azt mások fogyasztják el, mivel neki elegendő a testedzés. Ezért a táplálékát zölkségek, datolya, fák gyümölcsei képezik, amelyeket a saját kezével művel meg.<sup>334</sup> Így amikor Phraótés megvendégeli Apollónioszt, noha az asztalra a legkülönbözőbb vadakat terítik, ők a hústalan táplálékból fogyasztanak együtt, közös étrendjük miatt. Miközben a többiek figyelmét az akrobatikus íászbemutató köti le, a király már a *brāhmaṇā*k közösségébe való belépés szigorú követelményeit ecseteli az ezeket felkészíteni készülő Apollóniosnak.

Philostratos a tyanaí Apollónios életéről szóló művét állítólag Damis személyes feljegyzései alapján írta meg Iulia Domna kérésére. A műben leírt események történetiségéről évszázados vita folyik. Ami az indiai utazás részleteit illeti, Puskás Ildikó talán kissé túl kedvező képet fest, amikor azt állítja, hogy a tyanaí Apollónios nemcsak valóban járt Indiában, hanem az indiai tanítások egészen új elemeit ismerte meg, például az Upanisadokat, erről hüen számolt be kísérője, a ninivei Damis, Philostratos pedig értelmes szerkesztő módjára járt el.<sup>335</sup> Mindenesetre van néhány elem, amely a korábbi Indiával kapcsolatos irodalmi toposzokból hiányzik. Ilyen például az a hiedelem, hogy a kígyók fejében drágakő (*sarpamaṇi*) található,<sup>336</sup> vagy az a tény, hogy a bölcsek a föld fölött levitálnak.<sup>337</sup> Klaus Karttunen komolyan számol azzal a lehetőséggel, hogy Apollónios az első századi Indiában találhatott olyan, a görög kultúra nyomait viselő épületeket, szobrokat, emlékműveket, amelyeket még az indo-görög királyok hagytak hátra.<sup>338</sup> Egyébként a „vegetáriánus király” eszményi képe már évszázadokkal korábban megjelenik történetileg bizonyítható formában Indiában, a maurya király, Asóka felirataiban. Asóka amellet, hogy a lehető legkevesebbre csökkentette a palotájának konyhájában megölt állatok számát, a véres áldozatokat is betiltotta a fővárosban, sőt nem hódolt többé a legfőbb királyi szenedélynek, a vadászatnak sem, amellyel Phraótés nem hagyott fel.<sup>339</sup> A filozófus-király gondolata, amely ugyan bizonyos fokig Nagy Sándor eszményi alakját idézi,

<sup>334</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 2,26,34–41.

<sup>335</sup> PUSKÁS 1991, 123; ld. még FESTUGIÈRE 1942–1943, 51–57 = FESTUGIÈRE 1971, 176–182, aki nem vonja kétségbe Apollónios Indiába látogatásának a tényét. Vö. ezzel szemben BERNARD 1996, 512; 518–519.

<sup>336</sup> Vö. azonban Plin., *Nat. hist.* 37,57,158 (a hellenisztikus kori Sótakos alapján).

<sup>337</sup> Philostr., *Vit. Apoll.* 3,7; 15.

<sup>338</sup> KARTTUNEN 1997b, 283–285.

<sup>339</sup> *RE* 1b, f–h; 8; *KD* 1,6–8; 2,15. A nyelvészeti irodalomban megjelenő *śākapārthiva* („zölkség-[evő]-király”) szóösszetételben Asóka korabeli megjelölését látja SCHARFE 1971, 219–225.

ahogy Onésikritos megrajzolta, mindenképpen új elem ahhoz képest, amit a görögök az indiai királyokról eddig mondtak.<sup>340</sup>

Egy rendkívül érdekes indiai forrást itt még megemlítenék. Egy tizenhatodik századi verses mű, amely a nagy tanítók láncolata előtt tiszteleg, Gauḍapāda, az Advaita Vedānta rendszerét megalapító Śaṃkara mesterének mestere kapcsán megjegyzi, hogy az elnyerte az ellentétes nézetű Ayārcya hódolatát, illetve hogy Apalūnya és más Niṣāka-szentek vezetőjévé vált.<sup>341</sup> Az idézett vershez írott kommentár, amely 1720-ban keletkezett, azonban állítása szerint hagyományos szövegek tanúságán nyugszik,<sup>342</sup> tisztázza a homályos részleteket. Eszerint Ayārcya a Himālaya csúcsán élő buddhista szentek gyülekezetének a vezetője volt, akit Gauḍapāda megnyert magának, Apalūnya pedig a nyugati yoginok egyike, akik közé Prāvr̥ti is tartozott, és akiknek Gauḍapāda a tanítójává lett.<sup>343</sup> Később ugyanez a szöveg még több részletet közöl. Megtudjuk, hogy Gauḍapāda „felment a Himālaya hegység csúcsára..., és a közeli erődben megrengette az iskoláját és nagy erőfeszítéssel szétozlatta a tévtonokhoz való ragaszkodását azoknak, akik Ayārcya vezetésével Buddha tévútját követték, és akiket Takṣaśilā királyának, a śaka Prāvr̥tinek a vezetésével Apalūnya, Damīśa és más nyugati yoginok közösségei is látogattak.”<sup>344</sup> A szanszkrit alakok hasonlósága a Philostratos művében szereplő nevekhez kísérteties: Ayārcya nem más, mint Iarchas; Apalūnya és Damīśa Apollónios és Damis; Prāvr̥ti pedig Phraótés, Takṣaśilā királya, aki, ha tekintetbe vesszük Apollónios látogatásának időpontját, csakugyan egy indo-szkíta (*śaka*) vagy indo-párthus király lehetett. A rejtély csaknem egy évszázada megoldatlan, ezért én sem bocsátkozom feltételezésekbe.<sup>345</sup> Természetesen annak a lehetőségét fenn kell tartani, hogy a kommentátor vagy a forrása, esetleg az eredeti verses szöveg ismerte Philostratos Apollónios-életrajzát és történelmi múltat koholt Gauḍapāda számára. Ezzel együtt is nehezen elképzelhető, hogy egy szanszkrit kultúrán nevelkedett tudós paṇḍit ilyen merész lépésre szánja el magát.

A tyanoi Apollónios életrajza, amely bővelkedik a görög regényre jellemző stílus-elemekben, rokonságot mutat más korabeli írásokkal, elsősorban a Közel-Keletről

<sup>340</sup> Érdemes felidézni a valószínűleg Candragupta idejéből származó beszámolót a királynak vitt „zsíros” ajándékokról, illetve az általa rendezett orrszarvú-viadalokról.

<sup>341</sup> Sadāśiva Brahmendra, *Jagadgururatnamālāstava* 10: *abhiyūñjadayārcyapūjyapādān apalūnyādi-niṣākasiddhanet̥n / aṭha gauḍapādān phaṇiśabhāyapraṭhamācāryakapaṇḍitān prapadye //*

<sup>342</sup> E szövegek Harimiśra, *Gauḍapādollāsa* és Rāmabhadra Dīkṣita, *Patañjalivijaya* című művei.

<sup>343</sup> Ātmabodha, *Suśamā: abhiyūñjatā vivādāya ātmānam upanirundhatā ayārcyena tadabhidhena himālayaśrīgavartibuddhasiddhasabhānāyakena pūjyau sevyamānau pāḍau yeṣāṃ tān, apalūnyah tadākh-yah kaścit, ādih mukhyaṃ yeṣāṃ teṣāṃ niṣākasiddhānām aparāntyayoginām prāvr̥tiprabh̥tīnām net̥n anuśāsit̥n.*

<sup>344</sup> Ātmabodha, *Suśamā: āruhya himālayādriśrīgam... sakāśa eva kvacid durge samākalitasamsthānā-nām takṣaśilādhiśākyapravr̥tipramukhair apalūnyadamīśādyāparāntyayogisaṅghaiśca sevyamānānām ayār-cyapramukhānām anugataśauddhodanikadadhvanām abhiyogataḥ pravīṣṭadurmatadurabhīniveśānām...*

<sup>345</sup> HIRIYANNA 1926; BHATTACHARYA 1943, lxxii–lxxv; MAHADEVAN 1954, 8–12; LINDTNER 1989, vic–vid; PANDE 1994, 21; 95–97, 67j.; SWAIN 1995 kezét inkább a leleplezés szándéka vezérelte, mintsem a megoldás vágya.

származó *Tamás apostol cselekedetei*-vel.<sup>346</sup> Tamás apostolt a legenda szerint missziós küldetése vezette Indiába. Jézus rabszolgaként adta el egy Indiából érkező kereskedőnek, akivel az indiai királyhoz, Gondopharészhoz utazott. Az első században élt indo-párthus király neve — aki talán azonos a Philostratos művében szereplő Phraótésszal,<sup>347</sup> a későbbi Háromkirályok egyike, Gáspár — a történeti hitelesség látszatát kívánja adni az eseményeknek,<sup>348</sup> amelyeket eredetileg szír nyelven fogalmaztak meg valamikor a harmadik század elején, feltehetően Edessában, a korai kereszténység fontos központjában.<sup>349</sup> A Tamás-cselekedetek szellemisége az aszketizmus felé hajló korai keresztény irányzatok világát idézi. Tamás a testi gyönyörök elutasítását, az evésben-ivásban való önmegtartóztatást hirdeti,<sup>350</sup> hasonlóan Tatianos és az enkratiták, Saturninus vagy Markión iskolájához. Ezek tanításában a nőtlenség mellett gyakran a hústól és bortól való tartózkodás is megjelenik. Edessa városának korai keresztény közegében élt és alkotott Bardaisan (a görög forrásokban Bardésanés), aki szír nyelvű műveiben, melyeket tanítványai többnyire lefordítottak görögre, többször is megemlékezik az indiai *brāhmaṇák* vagy gymnosophisták vegetáriánus gyakorlatáról. A hírforrásai állítólag egy indiai követség tagjai voltak, akik egy bizonyos Sandalés vezetésével Elagabalus császárhoz érkeztek.<sup>351</sup> Bardaisan személyes találkozása és beszélgetése ezekkel az indiai követekkel egy újabb példája, Tamás vallásos misszióján kívül, az India és Edessa közötti rejtélyes kapcsolatnak.

Bardaisan egy filozófiai dialógusban a szabad akarat létezésének bizonyítása érdekében a kaldeus asztrológiának azt a tételét cáfolja, mely szerint az ember sorsát végzetesen meghatározzák a csillagok. Az érveket a barbár népek gyakorlatából (νόμιμα βαρβαρικὰ) veszi.<sup>352</sup> Eszerint az adott népek vagy társadalmak szokásai, törvényei közösek, ezeket minden egyén követi, jóllehet nem azonos csillagzat alatt születtek. Következésképpen az emberi magatartást nem a csillagok határozzák meg. A barbár népek példái között az indiaiak is szerepelnek. A *brāhmaṇák* — mondja Bardaisan — évezredek óta ugyanazt a törvényt követik, amely megtiltja az ölést, a bálványimádást, a házasságtörést, a hús és a bor fogyasztását. Ugyanakkor azok, akik nem *brāhmaṇák*, mindezeket alkalomadtán elkövetik, mert más törvény szerint élnek. Végül vannak olyanok is Indiában, akik emberi húst fogyasztanak úgy, ahogy mások az állatok húsát eszik. Márpedig a rossz csillagállás sohasem kényszerített a

<sup>346</sup> PARKER 2008, 297–301.

<sup>347</sup> Vö. PURI 1994, 196–197.

<sup>348</sup> BOSCH 2001, 132–133; BIVAR 2002, 135. Gondopharés király létezését az általa kibocsátott indiai érmék és egy felirat is bizonyítja.

<sup>349</sup> Tamás alakja szorosan kapcsolódik Edessához. A helyi legenda szerint ő rendelkezett Abgar király meggyógyításáról Jézus mennybemenetele után, és indiai mártírhalálát követően Tamás földi maradványait is Edessába szállították.

<sup>350</sup> *ATH* 20: „Sokat böjtöl és imádkozik, kenyeret és sót eszik és vizet iszik, és egyetlen ruhát visel”; vö. 29; 104. Az ízletes fogások megvetéséhez ld. 36; 139.

<sup>351</sup> Bard., F 1–2. Ld. WINTER 1999, 28–32; ROSS 2001, 122; RAMELLI 2009, 93; 108–109.

<sup>352</sup> Vö. HEGEDUS 2007, 91–92; 97, 47j.; 261–277; RAMELLI 2009, 54–90; 94.

*brāhmaṇák* közül senkit sem arra, hogy gonoszságot kövessen el, sem nem gátolta meg a többiekkel abban, hogy ne kövessenek el, beleértve a kannibalizmus visszatartó szokását is.<sup>353</sup> A szövegben figyelemre méltó, hogy Bardaisan különbséget tesz egyfelől a *brāhmaṇák* és az egyéb társadalmi osztályok (*varṇa*) tagjainak táplálkozási szokásai között, másfelől a feltehetően bráhmanizált (*ārya*), illetve nem bráhmanizált, vad emberevő törzsek szokásai között. Az utóbbiak létezésének feltételezésével egy Hérodotos óta ismert hagyományt követ.

Általában egyetértés van arról, hogy Bardaisan írt egy külön művet Indiáról. Ebből a műből az újplatonikus Porphyrios őrzött meg értékes töredékeket. Az egyik ilyen töredékben azt olvassuk, hogy az indiaiak istenítélettel döntenek a bűnösnek tartott ember sorsáról. Egy tóhoz viszik, amelyben ha nyakig elmerül, akkor bűnösnek nyilvánítják, kihúzzák és megfeddik, de nem ítélik halálra. Ugyanez történik egy barlangban, amelyben kolosszális szobor található. Ha az ember könnyedén átlép a bejáraton, akkor egy tiszta vízű forráshoz ér. Ha nem képes átlépni, akkor bűnösnek nyilvánítják, de nem ölik meg.<sup>354</sup> Az a gyakorlat, hogy az indiaiak nem ölik meg a bűnösöket, hanem csak jobb belátásra bírják őket, láthatóan tetszett a görög kultúrán nevelkedett Bardaisannak, aki Platón követve többre tartotta a meggyőzést a kényszerítésnél. Ugyanakkor a szokás mögött az *ahiṃsā* jellegzetesen indiai tanítása is felsejlik. Mindenesetre itt sem maradunk teljesen előzmény nélkül. Már Ktésias beszélt arról az indiai szokásról, hogy a király a vádlottat az igazmondás forrásának vizével itatja meg, ha pedig ennek hatására bevallja bűneit, közvetlenül nem ölik meg, hanem önkéntes éhhalálra kényszerítik.

Témánk szempontjából fontosabb az a töredék, amelyet Porphyrios a vegetarianizmus védelmében írott híres művében közöl.<sup>355</sup> Megasthenés a „filozófusok” osztályát a *brāhmaṇák* (Βραχμᾶνες) és a *śramaṇák* (Σαρμᾶνες) két csoportjára osztotta. Továbbá különbséget tett a hegyekben és a síkságon élő filozófusok között.<sup>356</sup> Alexandriai Kelemennél az indiai gymnosophisták mellett a baktriai samanaiosok (Σαμαναῖοι) említését találtuk,<sup>357</sup> akiket valószínűleg a *samaṇák* (hellenisztikus vagy kušan-kori) buddhista közösségeivel azonosíthatunk. Ezt az azonosítást megerősíti Bardaisan szövege. Porphyrios arról számol be, hogy az „isteni bölcsseknek” (θεόσοφοι), akiket a görögök gymnosophistáknak neveznek,<sup>358</sup> két csoportja van: az egyiket a

<sup>353</sup> Bard., *Lib. leg. reg.* 42,1–21; 52,12 Drijvers. A görög változathoz ld. Euseb., *Praep. Ev.* 6,10,14–15 (az indiaiak és baktriaiak együtt említve); 35 (a *brāhmaṇák* hústól való tartózkodása külön kiemelve); Ps.-Clem., *Recogn.* 9,20; 25.

<sup>354</sup> Bard., F 1 = Porph., *De Styg.*, F 376 Smith = F 7 Castelletti. A fragmentumot Stob. 1,3,56 idézi. Vö. részletesen CASTELLETTI 2006, 245–280; RAMELLI 2009, 91–108.

<sup>355</sup> Bard., F 2 = Porph., *De abst.* 4,17; vö. Hieronym., *Adv. Iov.* 2,14. Részletes elemzéshez ld. BOUFFARTIGUE 2009; vö. WINTER 1999, 101–142.

<sup>356</sup> Megasth., F 33 = Strab. 15,1,58–59. A hegyekben élők Dionysos-Śívát, a síkságon élők Héraklész-Kṛṣṇát tisztelik. Az úgynevezett Πράμναι hasonló, területi alapú felosztáshoz ld. Strab. 15, 1,70–71.

<sup>357</sup> Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,4.

<sup>358</sup> A gymnosophisták itt nyilván már általában az „indiai bölcsüket” jelentik.

*brāhmaṇák*, a másikat a *samaṇák* képviselik.<sup>359</sup> A *brāhmaṇák* az isteni bölcsességet mintegy születés alapján öröklik, a *samaṇák* viszont kiválasztás útján nyernek felvételt a rendbe. A *brāhmaṇák* különös kiváltságot élveznek, amennyiben nem fizetnek adót, és a király sem uralkodik fölöttük. A *brāhmaṇa*-filozófusok közül egyesek a hegyekben, mások a Gangesz partján élnek. A hegyiek gyümölcsöt és alvasztott tehéntejet (*dadhi*) fogyasztanak, a folyóparton élők gyümölcsöt és rizst. Porphyrios itt megjegyzi, a *brāhmaṇák* „azt, hogy más táplálékhoz nyúljanak, hogy általában lelkes táplálékot érintsenek, a tisztátalanság és szentségtelenség (ἀσέβεια) legmagasabb fokával tartják egyenértékűnek”, és „azért vallják ezt a tanítást, mert áhítatosan tisztelik az istenit és jámborságot tanúsítanak (εὐσεβείν) iránta.”<sup>360</sup> A jámborság további megnyilvánulása, hogy az idejük nagy részét himnuszok és imák éneklésével töltik, magányosan egy kunyhóban, és gyakran tesznek fogadalmat némaságra vagy böjtre.

A *samaṇák* életmódjának leírása egy korabeli kolostor (*vihāra*) képét vetíti elénk. Amikor valaki be kíván lépni a rendbe, megválnak minden vagyonától, leborotválja szőrzetét, felölti a ruháját és eltávozik anélkül, hogy többé gondját viselné feleségének és gyermekeinek. A *samaṇák* a városon kívül élnek külön házakban és szent ligetekben, amelyeket a király épít nekik. Külön megbízottak gondoskodnak a *samaṇák* számára élelemről, amely rizsből, kenyérből, gyümölcsből és zöldségekből áll. Egy harangot megkonganak, amivel jelzik, hogy eljött az étkezés ideje. Kinek-kinek tálkát osztanak, abba rizst helyeznek, vagy zöldséget-gyümölcsöt, ha valaki változatosabb ételre szorul. Az étkezés gyorsan történik, hogy mihamarabb folytathassák napi teendőjüket.<sup>361</sup> A *samaṇák* nőtlenek és vagyontalanok, és mind a *brāhmaṇák*, mind a *samaṇák* különösen nagy megbecsülésnek örvendenek.

Bardaisan szövege kapcsán Jean Bouffartigue azt latolgatja, vajon a *brāhmaṇák* és a *samaṇák* leírásában mennyi tulajdonítható egy esetleges személyes találkozásnak, közvetlen ismeretnek, és mennyi az évszázados görög hagyomány irodalmi toposzainak. A kérdést nyitva hagyja, fenntartva annak a lehetőségét, hogy tetszés szerint optimista vagy kritikus — akár túl kritikus — hozzáállással forduljunk a problémához.<sup>362</sup> A Porphyrios által megadott motivációkat, a jámborságot és tisztaságot, mindenestre kizárja mint olyanokat, amelyek hűen tükrözhetnék a hústól való tartózkodás indiai kiindulópontját.<sup>363</sup> Azonban számításba kell venni, hogy még ha ezek a szempontok Porphyrios „vegetáriánus propagandájában” meghatározó szerepet töltenek is be, ez nem jelenti, hogy ne volnának bizonyos átfedések a két kultúra megközelítésében. A *dīkṣita* és a *brahmacārin* hústól való tartózkodásában nyilvánvalóan a rituális tisztaságnak (ἀγνεία) és szentségnek ugyanaz a követelménye játszik szerepet, amelyet a görögöknél a legkorábbi időktől fogva ismerünk a beavatási kultuszokból. Ráadásul

<sup>359</sup> Vö. Órig., *C. Cels.* 1,24,19.

<sup>360</sup> Porph., *De abst.* 4,17,4–5.

<sup>361</sup> Porph., *De abst.* 4,17,8–9.

<sup>362</sup> BOUFFARTIGUE 2009, 179–183.

<sup>363</sup> BOUFFARTIGUE 2009, 187–193.

amikor Asóka vegetáriánus szellemben fogant sziklaediktumait lefordították a helyi arachósiai görögségnek, akkor a művelt görög fordítók a *dharma* fogalmát, amely magában foglalja a mindenféle élet elvételének kerülését, éppen a ‘szentség’, ‘jám-borság’ (εὐσεβεία) kifejezéssel adták vissza. Mindez természetesen nem dönti el végérvényesen azt a kérdést, hogy Bardaisan személyes ismeretekből vagy már létező görög forrásokból merített-e. A helyzetet nehezíti, hogy nem tudjuk biztosan, maga a szíriai szerző milyen összefüggésben hivatkozott az indiai példákra.

Hasonló bizonytalanság, sőt véleménykülönbség lengi körül egy másik keresztény szerzőnek, a római Hippolytosnak a *brāhmaṇák* életéről és tanításairól szóló leírását is.<sup>364</sup> A *brāhmaṇák* tanításának itt nem részletezendő elemei alapján a neves indológus, Jean Filliozat fél évszázaddal ezelőtt arra a következtetésre jutott, hogy Hippolytos olyan keresztény eretnek iskoláktól vette az indiai bölcsesetre vonatkozó ismereteit, melyeket keleti hatások értek, és amelyek közvetítették az Upanisadok tanítását nyugat felé. Tekintetbe véve az India és Róma közötti tengeri kereskedelmi útvonalat, a közvetítő hely szerepére elsősorban Alexandria tarthatott igényt.<sup>365</sup> A kereszténység és a buddhizmus császárkori kapcsolatát illetően éppen az utóbbi időben láttak napvilágot különböző, mérsékeltabb és szélsőséges elméletek neves indológusok tollából. Míg J. Duncan M. Derrett kölcsönös kulturális áramlásról beszél a buddhizmus és a kereszténység között,<sup>366</sup> Christian Lindtner tudományos hírnevét is kockáztatva azt állítja, hogy a keresztény evangéliumok szövegét egy az egyben bizonyos buddhista alpművekből fordították görög nyelvre, a számmisztikát is alkalmazó szabályok figyelembevételével.<sup>367</sup> Az ilyen merész feltevések, amelyekről nem feladatunk ítéletet mondani, érthető módon heves reakciókat váltanak ki. Így például legutóbb — az említett nevekre való hivatkozás nélkül — Guillaume Duceur talán túlzottan kategorikusan is cáfolta annak a lehetőségét, hogy a buddhizmust közelebbről ismerték volna Alexandriában.<sup>368</sup> Ugyanez a szerző korábban Filliozat nézetét támadta arról, egy egész disszertációt szentelve a kérdésnek, hogy Hippolytos az Upanisadok alapján írta volna meg a *brāhmaṇák* tanításáról szóló ismertetését.<sup>369</sup>

Hippolytos szövegének minket érintő része a *brāhmaṇák* kapcsán elmondja, hogy ruhátlanul és nőtlenységben élnek, az önmagában elégséges életet tűzik ki célul. Ezért tartózkodnak a lelkes élőlényektől és minden tűzön készült ételtől, és beérik a fák gyümölcseivel. Azonban — folytatja a szöveg — még ezeket sem szakítják le, hanem azt szedik fel, ami a földre hullott, és abból élnek. Egyébként folyóvizet isznak.<sup>370</sup> Szembeötlően új elem ebben a leírásban, hogy a *brāhmaṇák* még a növényeknek való ártástól is tartózkodnak, ezért csak a magától lehullott gyümölcsöt veszik ma-

<sup>364</sup> Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24.

<sup>365</sup> FILLIOZAT 1945, 79–83 = FILLIOZAT 1956, 48–51.

<sup>366</sup> DERRETT 2000.

<sup>367</sup> LINDTNER 2005; vö. LINDTNER 2004.

<sup>368</sup> DUCCEUR 2010.

<sup>369</sup> DUCCEUR 2001.

<sup>370</sup> Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24,1. Vö. DUCCEUR 2001, 79–82 Manu-párhuzamokkal.

gukhoz. A „nem-ártás” (*ahimsā*) növényekre való kiterjesztése, mint korábban láttuk, a védikus időkre visszanyúló indiai elképzelés. Manu csak megerősíti a gondolatot.<sup>371</sup> Felvetődik tehát a kérdés, hogy gondolhatunk-e az eredeti indiai *ahimsā* visszatükröződésére a szövegben. Curtius Rufus tesz egy hasonló érdekes kijelentést akkor, amikor azt mondja, hogy az indiaiak mindent istennek tartanak, amit gondozni kezdenek, különösen a fákat, amelyeket főbenjáró bűn megsérteni.<sup>372</sup> Mint az esetek többségében, itt is azért nehéz tisztán látni, mert éppen abban az időben, amikor Hippolytos műve íródott, a növényeknek való ártás kerülése elterjedőben volt az aszketikus körökben. Elég Mani példájára utalni,<sup>373</sup> vagy arra a tényre, hogy Porphyrios az állatok megkímélése és a vegetarianizmus mellett többször hangsúlyozza a növényeknek, sőt az elemeknek való nem-ártás magasabb követelményét is.<sup>374</sup> Az újplatonikus filozófus még egy korábbi tanúságra is rámutat. Theophrastos, Aristotelés tanítványa és kortársa, a véres áldozatok ellen írott művében arra az ellenvetésre, mely szerint a növényeknek is ártunk, amikor leszedjük a gyümölcsöket, azzal válaszol, hogy a növények maguktól is elhullatnák a gyümölcsöket, ha nem szednénk le őket.<sup>375</sup> A növényeknek való nem-ártás így ismét azok közé a jelenségek közé sorolható, amelyek több-kevesebb hangsúllyal megjelentek keleten is, nyugaton is.

A Hippolytos szövegét elemző értekezésében Ducœur arra a következtetésre jut, hogy a *brāhmaṇā*k tanításának és életmódjának ismertetése az olyan eretnek keresztény tanítások cáfolatát szolgálta, mint amilyeneket Markión, Saturninus vagy az enkratiták hirdettek. Ezek szigorú aszketikus gyakorlatában megjelenik a gyermeknemzéstől, a hústól és a bortól való tartózkodás, vagyis a böjt és a vízivás.<sup>376</sup> A *brāhmaṇā*k aszketikus életmódját valóban Alexandriai Kelemen is összefüggésbe hozza az enkratitákkal.<sup>377</sup> Ha helyes ez a következtetés, akkor Hippolytos leírásában sokkal kevesebb olyan elemre számíthatunk, amely valódi indiai forrásból ered. A vegetarianizmus és a növények megsértésétől való tartózkodás is a korabeli eretnek iskolák téveszméi közé tartozik.

A keresztény szerzők viszonya az indiai gymnosophistákhoz támadó és védelmező is lehet attól függően, hogy milyen céllal hivatkoznak az indiai bölcsek példájára. Az ősi indiai bölcsesség könnyen szolgálhatott eszközül a keresztényeknek a pogányság elleni harcukban, hiszen ezzel bizonyítani tudták azt, ami ellen Diogenész Laertios tiltakozott, nevezetesen hogy a barbár népek tudása, legyen szó indiaiakról vagy zsi-

<sup>371</sup> MDhŚ 6,21: *puspamūlaphalairvāpi kevalairvartayetsadā / kālāpakvair svayaṃ śīrṇairvaikhāna-samate sthitaḥ* („Csak olyan virágokon, gyümölcsökön vagy gyökereken éljen mindig, amelyek megfelelő időben beérnek és maguktól leválnak, így megmaradva az erdei remeték tanításában”).

<sup>372</sup> Curt. Ruf. 8,9,34.

<sup>373</sup> HENRICHS 1979, 92–95; DÉRI 2008, 147; 157, 15j.

<sup>374</sup> Porph., *De abst.* 3,18,2; 4–5; 26,12; 27,2.

<sup>375</sup> Theophr., F 584A,117–120 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,13,1. Pythagoras és Empedoklés tanítása szintén érinti a növényeket (például bab, babér).

<sup>376</sup> Hippol., *Ref. omn. haer.* 7,28,7 (Saturninus); 7,29,22 (Markión); 8,20,1 (enkratiták). Vö. DUCŒUR 2001, 197–198.

<sup>377</sup> Clem. Alex., *Strom.* 1,15,71,5; vö. Hippol., *Ref. omn. haer.* 8,7.



dókról, nagyobb múltra tekint vissza, mint a görög filozófia. Ugyanakkor míg az eretnekeket támadó keresztények, mint Hippolytos, tévtanoknak tüntetik fel a *brāhmaṇā*k aszketikus életmódját és gyakorlatait, a kereszténységnek az aszkézisre hajló irányzatai rokonszenveznek a gymnosophisták által képviselt életeszménnyel.

A harmadik és — ismereteink szerint — egyben az utolsó keresztény szerző, aki foglalkozott a *brāhmaṇā*k életével, a helenopolisi Palladios. Levél formájában írott műve, a *De gentibus Indiae et Bragmanibus*, hosszú idő óta nagy érdeklődésre tart számot.<sup>378</sup> Az ismeretlen címzetthez, valószínűleg Lausoshoz<sup>379</sup> intézett levél felépítése meglehetősen összetett. Az első részben Palladios elmeséli személyes élményét. Néhány évvel korábban püspöktársával együtt bizonyára a fiatal indiai egyházzal való kapcsolatok ápolása céljából Indiába indult, azonban betegség miatt nem jutott tovább az ország határainál. Így kénytelen egy bizonyos thébai tudós (σχολαστικός) beszámolójára hagyatkozni, aki Axumból kívánt Śrī Laṅkā szigetére hajózni, ám végül valahol az indiai szárazföldön ért partot, ahol regénybe illő módon fogságba esett, majd hat évig kényszermunkára fogták egy malomban. Eközben megtanulta az indiai nyelvet, és megismerte a kultúrát. Palladios a thébai tudós közlése alapján röviden ismerteti a Gangesz partján élő *brāhmaṇā*k életmódját. A levél második részében az élménybeszámolóhoz egy kisebb művet csatol állítólag Arrianostól, amely Nagy Sándor és a *brāhmaṇā*k történetét dolgozza fel. Ennek első felében a *brāhmaṇā*k csoportosan adnak számot a saját életükről és Nagy Sándort tanítójukhoz és vezetőjükhöz, Dandamishoz irányítják. Nagy Sándor elküldi Onésikritost Dandamishoz azzal a kéréssel, hogy a bölcse keresse fel őt. Dandamis ezt visszautasítja, ezért a folytatásban Nagy Sándor személyesen járul Dandamis elé és kéri a bölcsesség átadását tőle. Nagy Sándor és Dandamis párbeszédében a bölcse több egymást követő monológban ecseteli a *brāhmaṇā*k életmódjának előnyeit és buzdítja a királyt a hozzájuk való csatlakozásra.

Több jel is arra mutat, hogy a Nagy Sándor és a *brāhmaṇā*k történetét feldolgozó mű forrása elsősorban Megasthenész volt. Mind a *brāhmaṇā*k, mind Dandamis beszéde során többször említést tesz Kalanos hitványságáról, akit elcsábított Nagy Sándor pénze, s ezért hátat fordított a *brāhmaṇā*k egyszerű és tiszta életmódjának.<sup>380</sup> Megasthenészre vezethető vissza az a motívum is, hogy Dandamis makacsul ellenáll Nagy Sándor kérésének, megüzenve, hogy sem ajándékra nincs szüksége, sem a fenyegetéstől nem fél.<sup>381</sup> A talpalatnyi föld mint az ember egyetlen birtoka, életszükségleteinek kielégítője szintén olyan vonás, amely bizonyára Megasthenésznél jelent meg először, és Nagy Sándor világhódító törekvésének éles ellenpontját képezi.<sup>382</sup> Tekintettel arra,

<sup>378</sup> Ld. DESANTIS 1992 (korábbi irodalommal); továbbá MUCKENSTURM-POULLE 1993 = MUCKENSTURM-POULLE 1995; STONEMAN 1994; 2008, 97–106; 2012, xxv–xxvii; PARKER 2008, 278–288; STEINMANN 2012, 42–50.

<sup>379</sup> Akinek a szerző *Historia Lausiaca* című művét is ajánlotta.

<sup>380</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,4; 11; 41. Vö. már Hippol., *Ref. omn. haer.* 1,24,7.

<sup>381</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,16–18.

<sup>382</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,22. A párhuzamokhoz vö. DESANTIS 1992, 20–21.

hogy a Megasthenés által írott Ἰνδική töredékeit legnagyobb részét Arrianos őrizte meg, kézenfekvőnek tűnhet a következtetés, hogy a Palladios-levélben csatolt mű is valóban Arrianostól származik. Ráadásul Arrianos a Nagy Sándor hadjáratát ismertető történeti művében egy helyen a *brāhmaṇák* kapcsán megelőlegezi, hogy részletesebben fog írni ezek bölcsességéről.<sup>383</sup> Azonban úgy tűnik, az ígéretét nem váltotta be.<sup>384</sup> Talán ezek a szempontok befolyásolhatták, hogy a hagyomány, amelyet Palladios közvetített, Arrianosnak tulajdonította a Nagy Sándor és a *brāhmaṇák*, illetve Dandamis találkozását feldolgozó művet. Abban ugyanis többé-kevésbé egyetért a kutatás, hogy ez a mű sem tartalmát, sem stílusát tekintve nem származhat Arrianostól.<sup>385</sup>

A szöveg keletkezési hátterét illetően komoly segítséget jelent, hogy egy második, esetleg első századi papirusz darabjain a mű tekintélyes részleteit olvashatjuk korábbi, egyszerűbb kidolgozásban.<sup>386</sup> A papirusz az ebben a korban divatos cinikus diatribék gyűjteményét tartalmazta, melyeknek a sorában helyezkedett el a Palladios-féle mű. A Nagy Sándor történetíróitól és Megasthenéstől ismert változatokhoz képest újításnak számít, hogy Nagy Sándor nem követek útján, hanem személyesen találkozik és beszélget Dandamisszal.<sup>387</sup> A téma közkelettségét mutatja, hogy párhuzamosan kialakult egy hagyomány Nagy Sándor és Dandamis levelezéséről is, amelynek csak latin nyelvű változata maradt fenn *Collatio Alexandri et Dindimi* címen. Azonfelül a Palladios-levélben található mű, melynek szintén megőrződött több latin fordítása, utólag bekerült Pseudo-Kallisthenés Nagy Sándor-regényébe is.<sup>388</sup>

A *brāhmaṇák* életét részletező beszédek és ezzel összhangban a thébai tudós által adott leírás alaphangvétele is a cinikus filozófia hatását tükrözi. Ahogy Mandanis már Onésikritosnál is azt vetette a görög filozófusok szemére, hogy túlságosan nagy jelentőséget tulajdonítanak a törvénynek a természettel szemben, úgy a Palladios-levélben is a *brāhmaṇák* szükségleteiket teljesen a természethez igazítják, és elutasítanak minden olyan vívmányt, amely túlmutat a természetes szükségleteken. Meztelenül élnek, mert ruhájuk a saját testük, amelyben világra jöttek.<sup>389</sup> Nincsenek házaik, mert az ég a fejük fölött a tető, a föld és a levél az ágyuk.<sup>390</sup> Táplálékukat a fák gyümölcsei, zöldségek képezik, melyeket a föld magától megterem, és a folyó tiszta vi-

<sup>383</sup> Arr., *Anab.* 6,16,5: „...akiknek a bölcsességéről — már ha van nekik — az Ἰνδική című művemben fogok beszámolni.”

<sup>384</sup> Feltéve, ha nem ezt az ígéretet teljesíti az Arr., *Anab.* 7,1,5–3,6 szövegrészben, ahol valóban hosszabban foglalkozik a kérdéssel éppen Nagy Sándor, Kalanos és Dandamis kapcsán.

<sup>385</sup> Némi kétellyel STONEMAN 1994, 510.

<sup>386</sup> Pap. Genev. inv. 271; Pap. Rob. inv. 40; Pap. Köln inv. 907. Vö. DESANTIS 1992, 17, 36–37j. további irodalommal.

<sup>387</sup> Aristobulos két meztelen bölcselőjével ugyanakkor Nagy Sándor már személyesen találkozott.

<sup>388</sup> Ps.-Kall. 3,7–16. Az egész hagyomány alakulásához ld. STEINMANN 2012, 50.

<sup>389</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,11; 2,9; 28; 38; 44.

<sup>390</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,12; 2,12; 16; 24.

zét isszák.<sup>391</sup> Beszédének végéhez közeledve Dandamis valóban a cinikus-sztoikus diatribé stílusában fordul Nagy Sándorhoz korholó szavakkal:

Dobd le magadról a birkagyapjút! Ne bújj gyáván holttest-takaró alá!<sup>392</sup>

Vagy:

Nem eszem húst oroszlánok módjára, nem rothad bennem más állatok húsa, nem válok oktalan állatok holttestének sírjává. A föld táplálékul gyümölcsöket terem nekem, ahogy az édesanya a gyermekének tejet.<sup>393</sup>

A vegetarianizmus védelmében Dandamis végül kisebb szónoklatot ad elő, melyben az érvek egész arzenálját sorakoztatja fel. Az ember megöli és megeszi az állatokat, melyek munkájukkal és termékeikkel a legnagyobb szolgálatára vannak. Igazságtalanságot követ el, ez nála az állatok bére. Kívülről a gyapjukba öltözik, belülről a húsuat hordja, az állatok holttestének két lábon járó sírjává válva. A hús tisztátalanságánál fogva megakadályozza az isteni értelem befogadását. Elég csak két napig kitenni a húst, és az ember menekülőre fogja a szagától. A hús a testet hizlalja, de a lelket elsorvasztja. Szenvedélyeket ébreszt, betegséget idéz elő. A húsevő szellemének helyén démon ver tanyát. Ezzel szemben a fák gyümölcsei és a növények illatot lehelnek. Ez a bölcsek eledele, melytől kibontakozik az isteni értelem és a test is el látja feladatát. Az isten ezeket teremtette az ember táplálékául.<sup>394</sup>

Ezután az emberek ostromozása következik. A falánkság az embert eszeveszett vadállattá változtatja. De a húsevő még rosszabb a farkasoknál, oroszlánoknál is, mert ezek, ha tehetnék, nem folyamodnának a húshoz. A növényevő állatok igazságosabb táplálékon élnek, mint az ember, ezért őket kellene utánozni, nem a ragadozókat. Az ember ürügyet keres a húsevésre azzal, hogy égőáldozatokat mutat be. Olyan állatot azonban nem áldoz, amelynek kemény és rágós a húsa. Az élvhajhászásban odáig jutott, hogy egy piciny állat elkészítésére is hatalmas költségeket és fáradságot fordít. A gyomor élvezete érdekében kieszelte a szakácsmesterséget. Állandóan űzi a föld, a tenger és a levegő vadjait.<sup>395</sup>

Dandamis a vadászat gondolatáról áttér a cirkuszi játékokra. A fogságba ejtett vadállatokat az ember aljas célra használja, arra, hogy embertársait széttepesse velük az arénában. Gyönyörét leli a kegyetlenségben, majd amikor az állat végzett áldozatával, álszent utálattal kiabálja: „Te gonosz vadállat, emberek gyilkosa!” Ám miután az állat emberi vérral tömte meg magát, lemészárolja és megeszi azt is, így a leghit-

<sup>391</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 1,12; 2,4 (az isteni gondolkodást elősegítő tej megemlékezésével); 7; 10; 16; 24; 37–38; 43; 45–51.

<sup>392</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,28; vö. Pap. Genev. inv. 271, Col. 2,15–21, amely hozzászól: „Miért irtózol a saját látványodtól? Szívesebben látod egy idegen élőlény gyapját, mint a saját testedet?”

<sup>393</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,24 (Palladios a „föld” szót „gondviselésre” cserélte, amelyet visszaállítottam a papirusz alapján); vö. Pap. Genev. inv. 271, Col. 1,19–26, ezzel a kiegészítéssel: „Nem iszom anyám véré, nem eszem állatot, csak azt, amit a természet megad.”

<sup>394</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,45.

<sup>395</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,45–47.

ványabb vadállatoknál is vérengzőbbnek bizonyul, hiszen az állatokkal együtt meg-eszi magukat az emberek is.<sup>396</sup>

Dandamis vegetáriánus szónoklata kevés magyarázatra szorul. Mind retorikai hangvételében, mind tartalmában a császárkor első századaiban uralkodó szellemiséget idézi, melyben Seneca, Plutarchos vagy Musonius Rufus vegetarianizmust szorgalmazó írásai fogantak.<sup>397</sup> Különösen szoros kapcsolat mutatkozik Plutarchos *De esu carniū* című két szónoki beszédével, melyekben az érvelés és az előadás módja is hasonló. Mindezekre a szerzőkre már jellemző, hogy a vegetarianizmus mellett egyszerre több érvet is felsorakoztatnak, megelőzve ebben Porphyrios négy könyvből álló, *De abstinentia* című művét, amely átvezetést jelent a keresztény Palladios korába. Palladios bizonyosan azért nyúlt vissza az Arrianosnak tulajdonított kis műhöz, hogy az általa hosszú évekig gyakorolt keresztény aszkézist igazolja és alátámassza a gymnosophisták példájával.<sup>398</sup> A római császárkornak ebben az utolsó időszakában hódított tért a monasztikus kereszténység az olyan Egyiptom sivatagaiban (Nitria, Kellia) remeteéletet folytató atyák jóvoltából, mint Euagrios Pontikos, Palladios mestere. Palladios ezen atyák életének és cselekedeteinek szentelte *Historia Lausiaca* című művét, amelyet Lausosnak, annak a főméltóságnak ajánlott, akinek feltehetően a *brāhmaṇā* életéről szóló levelét is címezte.<sup>399</sup>

A monasztikus kereszténység vegetáriánus törekvésével kapcsolatban egy majdnem egyidejű buddhista párhuzam kínálkozik. A Mahāyāna-buddhizmus Yogācāra iskolájához tartozik, s a Vijñānavāda tanítását képviseli a *Laṅkāvatārasūtra*. Ennek a nyolcadik fejezetében Buddha egy igen hosszú beszédben a vegetarianizmus védelmére kel.<sup>400</sup> Az okot az szolgáltatja, hogy más iskolák vezetői, akik tévtanokat hirdetnek, maguk is tartózkodnak a hústól és másoknak is megtiltják a fogyasztását, akkor vajon Buddha, akinek a tanításában az együttérzés központi szerepet játszik, hogyan nem tartózkodott maga sem a hústól, és nem tiltotta meg másoknak sem a fogyasztását?<sup>401</sup> Buddha válasza az, hogy ő maga sohasem fogyasztott húst, és tanítványainak sem mondta soha, hogy létezik „három szempontból tiszta” (*trikoṭīśuddha*) hús: ha a szerzetes nem maga ölte meg az állatot, ha nem ő adott utasítást a megölésére, illetve ha az állatot nem kifejezetten miatta ölték meg. Bárhogy is csűrjék-csavarják a

<sup>396</sup> Pallad., *De gent. Ind. et Bragm.* 2,47. A folytatásban Dandamis a fényűző lakomák és tivornyák végzetes következményeit ecseteli.

<sup>397</sup> Sen., *Ep.* 108,17–23 (Quintus Sextius és Sótión vegetarianizmus melletti érveivel); Plut., *De esu carn.*; *Bruta anim.*; *De soll. an.*; Muson., *Diss.* 18A–B. Ide sorolható még Ovidius híres Pythagoras-beszéde is, *Met.* 15,75–142.

<sup>398</sup> Ugyanebből a célból készülhetett a műnek szír fordítása is, mely egy későbbi szerzetesi antológiában maradt fenn. Ld. BROCK 1999, 40–46.

<sup>399</sup> Lehetséges, hogy a *De gentibus Indiae et Bragmanibus* eredetileg a *Historia Lausiaca* függeléke volt.

<sup>400</sup> Az első kínai fordításban, amelyet Guṇabhadra készített az ötödik század közepén, a vegetáriánus beszéd a negyedik fejezet végén található. Itt a beszéd vázlatosabb és rövidebb, azonban szellemében nem tér el a ránk maradt hosszabb szanszkrit változattól. Ld. RED PINE 2012, 262–267.

<sup>401</sup> LS 8,244,12–245,1.

szövegek értelmét bizonyos magukat buddhistának valló személyek, akik mohón vágyakoznak a hús ízére, elképzelhetetlen, hogy az együttérző Buddha a húsevést megengedte volna.<sup>402</sup> Buddha kijelenti, hogy számtalan érv van arra vonatkozóan, miért kell *minden* hústól tartózkodnia a lények üdvére törekvő *bodhisattvának*. Ezeket az érveket tételesen felsorolja és kifejti.<sup>403</sup>

Az érvek sorában érdekes módon nagyon hasonlókat találunk, mint a Dandamis-beszédben. Kiemelt hangsúlyt kap a hús rossz szaga, bűze. A bűdös húst az alantas származású emberek szeretik.<sup>404</sup> Mind a hullaszag, mind az égett hús szaga, legyen emberé vagy állaté, orrfacsaró.<sup>405</sup> A hús bűdös leheletet okoz.<sup>406</sup> Sőt a húsevőből olyan szag árad, amely rettegéssel tölti el az élőlényeket, ezért a húsevő képtelen elnyerni ezek bizalmát. Ahogy a kutyák megugatják a „kutyaevő” *dombákat* és *candā-lákat*, mert félnek, hogy megeszik őket, úgy az állatok már távolról menekülnek a húsevőtől.<sup>407</sup> A ragadozó állatok és a húsevő párhuzama is többször kifejezést nyer. Nemcsak evilági életformájuk hasonló, hanem a húsevő arra számíthat, hogy ragadozó vadállat méhében születik újra.<sup>408</sup> Különös, hogy a démonok és a húsevés kapcsolata mennyire szoros ebben a szövegben is. A húsevő embert magára hagyják az istenek, démonok szállják meg, amelyek elragadják az életerejét.<sup>409</sup> A vadállatok testében való újraszületésnél súlyosabb, ha húsevő *rākṣasa* méhébe kerül az ember.<sup>410</sup>

A húsevés káros hatást fejt ki testre és lélekre egyaránt. A húsevő beleit férgek lepik el, a bőrén kiütések keletkeznek. Felborul testének természetes egyensúlya. Nem ismer mértéket, elveszíti ízlelőérzékét, megromlik az étvágya és emésztése. Rosszul alszik, rosszul ébred, hajmeresztő rémálmok gyötrik, megmagyarázhatatlan reszketés tör rá.<sup>411</sup> A húsevés akadályozza a szellemi törekvést. Meggátolja az együttérzést, agresszív légkört teremt. Akadályt gördít a szellemi képességek megszerzése elé, lehetetlenné teszi a mantrát, a meditációt, a zárandoklatot, így végső soron a megszabadulást.<sup>412</sup> A hús íze függést okoz, ugyanakkor megszünteti a gyakorláshoz elengedhetetlen undorérzetet.<sup>413</sup> A húsevő ember romlott gondolkodásából azután újabb számtalan bűn fakad.<sup>414</sup>

Az érvelésből nem marad ki a vadászat és a húspiac sem. A vadászok-halászok a pénzszerzés reményében ejtik fogságba az ártatlan állatokat a földön, vízben, levegő-

<sup>402</sup> LS 8,253,10–256,6; 257,12; vö. 250,3–6.

<sup>403</sup> A beszéd összefoglalásához ld. SUZUKI 1930, 368–371; SCHMITHAUSEN 2000b, 186–191; vö. SCHMITHAUSEN 2008, 20–21; 23–27.

<sup>404</sup> LS 8,247,4–5.

<sup>405</sup> LS 8,248,3–7.

<sup>406</sup> LS 8,249,1–3.

<sup>407</sup> LS 8,246,11–247,3. Ugyanez a húsevő buddhistákra vonatkozóan LS 8,247,8–248,2.

<sup>408</sup> LS 8,252,5–10; 257,13; 258,23.

<sup>409</sup> LS 8,248,16–249,1; 249,4–5.

<sup>410</sup> LS 8,252,7–8; 258,15.

<sup>411</sup> LS 8,249,3–10.

<sup>412</sup> LS 8,248,8–14; vö. 257,7–8.

<sup>413</sup> LS 8,248,14–16; 249,10–13; 258–259,22.

<sup>414</sup> LS 8,252,10–11.

ben. Eladják a húsukat azoknak, akik fogyasztják. Így nem ölnének meg állatokat, ha nem volna húsevés. Gyakran azonban olyan állatok húsát is eladják birkahúsként, amelyeknek a fogyasztását Manu egyébként tiltja: kutyahúst, számárhúst, lóhúst, sőt akár emberhúst is.<sup>415</sup> De a hús, minden állat húsa, minthogy férfinagból és vérből születik, alapvetően is tisztátalan.<sup>416</sup>

Buddha szinte Dandamis szavait visszhangozva az ősi bölcsek, a R̥ṣik étrendjében határozza meg követőinek helyes táplálékát: rizs, árpa, búza, bab, lencse, ghí, olaj, méz, cukorfeleségek.<sup>417</sup> Ha pedig a húsevéstől való elriasztás legcélravezetőbb módját tekintjük, Buddha nem mulasztotta el, hogy ezzel is éljen. A húsevés több szempontból is a kannibalizmussal egyenértékű. Bár nem tudhatjuk, hogy már a piacon vásárolt hús is nem embertől származik-e, mitológiai példák bizonyítják, hogy a hús iránti vonzalom gyakran kannibalizmusba torkollik. Siṃhasaudāsa és Kalmāṣapāda király saját hajlamától és a végzettől űzve emberhús fogyasztására vetemedett. De még az istenek királya, Indra is kénytelen volt sólyom alakját ölteni és az áldozatvállaló Śibi király húsára áhítozni, amiért előző életében túlzottan vonzódott a húshoz.<sup>418</sup> A mitológiai példákat ugyanakkor elméleti megalapozás is kíséri. Buddha legelső és talán legmeggyőzőbbnek szánt érve a húsevés ellen az, hogy az újrászületések végtelenül hosszú útja során nincs egyetlen olyan ma testet öltött élőlény sem, amely valamikor ne lett volna a *bodhisattva* közeli rokona: apja, anyja, fivére, nővére, fia vagy leánya. Ezért annak érdekében, hogy elkerülje nemcsak a kannibalizmust, hanem a saját rokonának meggyilkolását és elfogyasztását is, az embernek tartózkodnia kell mindenféle hústól.<sup>419</sup> Ennek az érvek a használata annál is meglepőbb, mivel a lélekvándorlás gondolatát a korábbi hindu és buddhista források ilyen célzattal nem használták. Csupán a rossz (alacsony kasztbeli, vadállat vagy *rākṣasa* méhében való) újrászületéssel fenyegettek.<sup>420</sup> Az érvelés viszont a legkorábbi időktől fogva ismeretes a görögöknél. Elsőként Pythagoras nyomán Empedoklés használta a vegetarianizmus védelmében, később pedig a hústól való tartózkodás leggyakrabban emlegetett dogmatikai kiindulópontjává vált, melynek szintén elrettentő görög mitológiai példák (Thyestés, Téreus, Tantalos) húzódtak meg a háttérben.<sup>421</sup> A történeti kölcsönhatás lehetőségét ebben az esetben nem zárhatjuk ki.

A monasztikus kereszténység vegetarianizmusa mellé állíthatjuk tehát a kolostori buddhizmus vegetarianizmusát. Lambert Schmithausen úgy véli, hogy a *Laṅkāvatā-*

<sup>415</sup> LS 8,252,15–253,9; 246,4–9.

<sup>416</sup> LS 8,246,10–11.

<sup>417</sup> LS 8,249,14–250,3; vö. 247,5–7; 11–12.

<sup>418</sup> LS 8,250,13–252,5. Vö. SCHMITHAUSEN 2000b, 188–189.

<sup>419</sup> LS 8,245,10–246,4.

<sup>420</sup> Ld. SCHMITHAUSEN 2000c, 66–67; vö. RUEGG 1980, 236–237, aki a *tathāgatagarbha*-elképzelésben látja a jelenség kialakulásának okát.

<sup>421</sup> Emped., F 136–137; vö. Plut., *De esu carn.* 2,3,997e–998a; Ovid., *Met.* 15,457–462.

*rasūtra* és más hasonló Mahāyāna-sūtrák<sup>422</sup> buddhista vegetarianizmusában a bráhma-  
manikus hústiltalom félreismerhetetlen jegyeit ismerhetjük fel.<sup>423</sup> A Gupta-kor virágzó  
kultúrájában a *brāhmaṇā*k előjáró példával szolgáltak a buddhistáknak, akik nem kí-  
vántak rontani saját tekintélyükön elmarasztalható húsevő gyakorlatuk miatt.<sup>424</sup> Az  
mindenesetre biztos, hogy Fa-Hsien korabeli beszámolója szerint Madhyadeśa egész  
területén nem öltek meg egyetlen állatot sem, nem fogyasztottak alkoholt, fok-  
hagymát vagy vöröshagymát. Nem tartottak disznót vagy szárnyast, és nem bocsá-  
tottak áruba élő marhát. A piacokon nem volt hentesbolt vagy szeszfőzde, húst csak a  
halász-vadász foglalkozású *caṇḍālā*k árusítottak.<sup>425</sup> Bár elképzelhető, hogy a leírás túl-  
ságosan ideális színben tünteti fel a korabeli Indiát,<sup>426</sup> még ugyanebből az évszázadból  
tudunk bizonyos *brāhmaṇā*k érkezéséről Severushoz, a consulhoz ennek alexandriai  
otthonába. A *brāhmaṇā*k viselkedése megfelelt annak, amit a görög hagyomány és az  
indiai előírások alapján elvárhatunk. Mindvégig a vidéki házban maradtak, nem vol-  
tak kíváncsiak a városi látványosságokra. Nem jártak közfürdőbe, kerültek minden  
házon kívüli elfoglaltságot. Datolyát és rizst ettek, az italuk víz volt.<sup>427</sup> Kétszáz évvel  
később a másik híres kínai utazó, Hsüan-Cang hasonlóan békés társadalmat fest le  
Harṣa uralkodása alatt, aki szigorú büntetés terhe mellett megtiltotta az élet elvételét  
és beszüntette a húsfogyasztást az általa uralt öt régióban.<sup>428</sup> Az indiaiak általános táp-  
lálkozási szokásairól elmondja, hogy többnyire tejet, ghít, cukrot, süteményeket, szárí-  
tott gabonát fogyasztanak mustármag-olajjal, kiegészítésként pedig néha halat, birka-  
húst és vadhúst. A többi hús fogyasztása (ökor, szamár, elefánt, ló, disznó, kutya,  
róka, farkas, oroszlán, majom) tiltva van, aki ezekből eszik, páriává válik.<sup>429</sup> Meg kell  
jegyezni, hogy mindkét kínai zárandok a Mahāyāna-buddhizmus vegetáriánus vona-  
lát követte.

Az indiai vegetarianizmust érintő ókori görög források áttekintéséből levonható,  
hogy az Indiáról kialakított klasszikus képet nagymértékben meghatározta a *brāhma-  
ṇā*k tisztaságot vagy aszkézist szem előtt tartó vegetáriánus életvitele. A vegetarianiz-  
mus kapcsán a klasszikus szövegek kevés kivétellel a társadalom legmagasabb rétegét  
képező *brāhmaṇā*k szokásairól beszélnek. Csak néha esik szó királyok vegetáriánus  
ideológiájáról. A táplálkozás tekintetében a *śramaṇā*k láthatóan nem különböznek a

<sup>422</sup> Mint a *Mahāparinirvāṇasūtra* vagy az *Aṅgulimāliyasūtra*, melyeknek csak kínai fordítása ma-  
radt fenn.

<sup>423</sup> A *Laṅkāvatārasūtra* például a hústól való tartózkodás mellett megemlíti az alkoholtól, vöröshagy-  
mától és fokhagymától való tartózkodást is.

<sup>424</sup> SCHMITHAUSEN 2000b, 186–187; 2008, 23.

<sup>425</sup> Fa-Hsien, XVI. fej.

<sup>426</sup> JHA 2002, 68–69.

<sup>427</sup> Damask., *Vit. Isid.*, F 67 Zintzen = Phót., Cod. 242,340a,31–37. A húsevéstől tartózkodó,  
azbeszt-ruhás *brāhmaṇā*k ideális képéhez ugyanebből az időből vö. még Steph. Byz., *Ethn.*, s. v.  
Βραχμᾶνες (Hieroklés alapján).

<sup>428</sup> Hsüan-Cang, I, XI. fej. (344 Watters). Az öt régió: Sārasvata, Kānyakubja, Gauḍa, Mithila,  
Utkala.

<sup>429</sup> Hsüan-Cang, I, V. fej. (178 Watters).

*brāhmaṇā*k csoportjától, akár brāhmanikus, akár buddhista, akár dzsaina aszkétákról van szó. Nehéz igazságot tenni abban a kérdésben, hogy a vegetarianizmus és az *ahimsā* a *brāhmaṇā*k vagy a *śramaṇā*k köreiből indult-e ki, azonban a görög források egyértelműen azt az elképzelést támasztják alá, mely szerint a hústól való tartózkodás és a nem-ártás kezdettől fogva a legmagasabb társadalmi osztály, a *brāhmaṇā*k előírása volt. A hasonlóan magas célra törekvő aszkéták (buddhisták és dzsainák) magukévá tették ezeket az előírásokat, legalábbis abban a mértékben, ahogy gyakorlati életkörülményeik megengedték. Ebben egyébként is hasonló elveket követtek, mint a hagyományos lemondók és vándoraszkréták (*saṃnyāsin* és *parivrājaka*), vagy az erdei remeték (*vānaprastha*).

### III. Kultúrák metszéspontján: Ásoka ediktumai

Vitán felül áll, hogy az emberiség történelmének egyik legmagasztosabb alakja a maurya császár, Ásoka. Kőbe véselt rendeleteinek olvasásakor gyakran úgy érezzük, egyszerűen hihetetlen, hogy a múlt ekkora távlatából az emberségnek ilyen nagy fokát tanúsítsa egy uralkodó. Csak a mai, fejlettnék tartott jogérzék és gondolkodás fogalmazza meg újból azokat az alapeszméket, amelyek Ásoka ediktumaiban ismétlődnek: az összes élet tisztelete, az állatvédelem, a vallási tolerancia, az erőszakmentes politika, a társadalmi különbségek figyelembe nem vétele, az egyenlő bánásmód.<sup>430</sup> Tudomásom szerint Ásoka példátlan volt abban a tekintetben is, hogy a *bodhisattva*-eszmény korai megtestesítőjeként fáradhatatlan törekvéssel az egész világ üdvének, evilági és túlvilági boldogságának az elérését tűzte ki célul a *dharma* terjesztésével.<sup>431</sup>

Ennek a *dharma*nak a természete azonban nem kifejezetten buddhista. Ludwig Alsdorf, aki a vegetarianizmusról írott munkájában Ásoka ediktumainak is szentelt néhány oldalt, helyesen mutatott rá, hogy a császár által hirdetett és szorgalmazott *dharma* nem a buddhista tanítást jelenti, hanem egy olyan morális-politikai ideológiát, amely több szállal kapcsolódik a hagyományos brāhmanikus *dharma*-iroda-

<sup>430</sup> Ásoka ediktumainak általános ismertetéséhez ld. legutóbb HILTEBEITEL 2011, 35–50.

<sup>431</sup> RE 6h–l (Girnār): *nāsti hi me toso uṣṭānamhi athasamtīraṇā va. katavyamate hi me sarvalokahitaṃ. tasa ca puna esa mūle uṣṭānam ca athasamtīraṇā ca. nāsti hi kammataṃ sarvalokahitatpā. ya ca kiṃci parākramāmi ahaṃ kiṃti: bhūtānam ānaṃṇaṃ gacheyam idha ca nāni sukhāpayāmi paratrā ca svagaṃ ārādhaṃtu* („Mert nincs megnyugvásom az erőfeszítésben és az ügyek intézésében. Mert kötelességemnek az egész világ üdvét tekintem. Ennek pedig ez a gyökere: az erőfeszítés és az ügyek intézése. Mert nincs nagyobb kötelesség, mint az egész világ üdve. Minden fáradozással, amit teszek, a lényekkel szembeni adósságomat törlesztem, hogy ezen a világon boldoggá tegyem őket, a másvilágon pedig elérjék a mennyet”); RE 10c–d (Girnār) *yaṃ tu kici parikamate devānam priyadasi rājā, ta savaṃ pāratrikāya kiṃti sakale apaparisrave asa. esa tu parisave ya apuṃṇyaṃ* („Mindaz a fáradozás, amit az isteneknek kedves Priyadarśin király tesz, a túlvilági üdvöt célozza, azt, hogy az egész világ büntől mentes legyen. Ez a bűn pedig az érdemekben való hiány”); vö. még PE 6, melynek a fordításához ld. WOJTILLA 2012, 85.



lomhoz.<sup>432</sup> Az Ásoka-ediktumok még ma is élő, legavatottabb szakértője, Kenneth Roy Norman megerősíti ezt a következtetést, amikor cáfolja, hogy Ásoka jól ismert követői a buddhizmus diadalának hírért vitték volna nyugatra.<sup>433</sup> Diplomáciai küldetésről volt szó, amely a hellenisztikus görögség és India közötti politikai-kulturális kapcsolatokat volt hivatva ápolni.<sup>434</sup> Norman kiemeli az *ahimsā* és a nem-ölés jelentőségét is ebben az ideológiában.<sup>435</sup> Mindezzel együtt hozzá kell tennünk, hogy sem a korábbi bráhmaikus *dharma*-irodalomban, sem a buddhizmusban vagy a dzsainizmusban nem találjuk annyira egyértelmű kifejeződését a „nem-ártás” (*avihiṃsā*) és a vegetarizmus összekapcsolódásának, mint Ásoka ediktumaiban.<sup>436</sup> Ásoka nem látszik különösebb érzékenységet tanúsítani a növényekkel vagy az elemekkel szembeni ártás iránt. Ugyanakkor lépten-nyomon csökkenteni kívánja az emberi fogyasztás és az áldozat érdekében kioltott állati életek (*prāṇa*) számát. Ezért ha helyt is adunk Hanns-Peter Schmidt gondolatának, mely szerint az *ahimsā* mágikus-rituális tabujának eredetileg semmi köze sem volt a vegetarizmushoz,<sup>437</sup> akkor is világosan látnunk kell, hogy Ásoka ediktumaiban már bekövetkezett az a változás, amelyet a német tudós jobb híján az *ahimsā* popularizálódásának tekintett, azaz a vegetarizmus vagy legalábbis annak elvi követelménye már az *ahimsā* sarkkövévé vált. Schmidt kénytelen volt beismerni, hogy nem tudja, ez a változás mikor és hogyan következett be.<sup>438</sup>

A továbbiakban előbb Ásoka eredeti, prákrit nyelvű feliratainak, azután a Kandahár-óvárosban talált, görög nyelvű fordításoknak a témámba vágó részeit áttekintve erre az eddig megoldatlan kérdésre próbálok választ találni.

<sup>432</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 52–56, különösen 55, 160j.

<sup>433</sup> Ahogy a későbbi buddhista hagyomány állítja. A követekhez ld. RE 13p–t.

<sup>434</sup> NORMAN 1997, 117 = NORMAN 2008, 153; vö. NORMAN 2004 = NORMAN 2007, 183–198.

<sup>435</sup> NORMAN 1997, 118 = NORMAN 2008, 154.

<sup>436</sup> RE 4c (Girnār): *prāṇārambho vihiṃsā ca bhūtānaṃ... anārambho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ* („az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás... az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás”); PE 7nn (Delhi-Toprā): *avihiṃsāye bhūtānaṃ anārambhāye pānānaṃ* („a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele céljából”); vö. PE 5f.

<sup>437</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 94–95; 128–129; vö. 149.

<sup>438</sup> SCHMIDT, in BOLLÉE 2010, 95–96.

## 1. Prákrit nyelvű ediktumok

Az állati élet kioltásának tilalma rögtön Ásoka első nagy sziklaediktumának kezdő mondatában megjelenik:

Itt egyetlen állatot sem szabad feláldozni, elvéve az életét.<sup>439</sup>

Az 'itt' (*idha*) határozó értelme körül régóta vita folyik. Az ediktum folytatásában Ásoka először az ünnepi összejöveteleket (*samāja*) tiltja meg hasonlóképpen, kivéve azokat az összejöveteleket, amelyekben nem lát kivetnivalót,<sup>440</sup> azután pedig elmondja, hogy a király konyháján a korábbi gyakorlattal szemben, amikor sok százezer élőlény életét vették el naponta, hogy mártást (*sūpa*) készítsenek a húsból, a felirat megírásának idején már csak három állatot ölnek meg ebből a célból: két pávát és egy gazellát. Ásoka azonban hozzáteszi, hogy a gazellát nem rendszeresen, és hogy később még ennek a három állatnak az életét sem fogják elvenni.<sup>441</sup> Az utóbbi kijelentés alapján, amely Ásoka és szűkebb körének személyes példájával kívánja buzdítani a nagyobb tömegeket az állati ételeket követelő étrend feladására, Alsdorf úgy vélte, hogy az 'itt' határozó az ediktum elején a császári udvart jelöli a birodalom fővárosában, Pāṭaliputrában. A neves tudós ugyanis elképzelhetetlennek tartotta, hogy az áldozat tilalmát a hagyományos bráhmaikus gyakorlat megsértése nélkül a birodalom egészére ki lehetett volna terjeszteni.<sup>442</sup> Ulrich Schneider szembeszállt ezzel a nézettel, amikor egyéb érvek mellett rávilágított annak az értelmetlenségére, hogy egy olyan rendeletben, amelyet a birodalom több pontján kőbe véstek és kihirdettek, Ásoka saját magának és szűkebb körének tiltotta volna meg az állatok feláldozását. Ezért arra a következtetésre jutott, hogy az áldozat tilalma a birodalmon belül mindazonokon a helyeken, illetve azok vonzáskörzetében érvényben volt, ahol az ediktumot felírták és kiállították.<sup>443</sup>

A rendelet eredeti kiadásának helye természetesen Pāṭaliputra volt, ugyanakkor már magukban az ediktumokban azt találjuk, hogy a *dharma* követése folytán az alattvalók a korábbiakkal ellentétben nagyobb mértékben tartózkodnak az élőlények megölésétől és a lényeknek való ártástól.<sup>444</sup> Azonkívül az első sziklaediktumnak az ünnepi összejöveteleket tiltó részével kapcsolatban is megjegyezhetjük, hogy ez nem utolsó sorban az állatáldozattal és húsfogyasztással járó népi ünnepségek korlátozását célozta. Alexei Vigasin egy rövid, de velős cikkben, amely mélyreható észre-

<sup>439</sup> RE 1b (Girnār): *idha na kiṃci jīvaṃ ārabhitpā prajūhitavyaṃ*.

<sup>440</sup> RE 1c–e.

<sup>441</sup> RE 1f–h.

<sup>442</sup> ALSDORF, in BOLLÉE 2010, 55–56.

<sup>443</sup> SCHNEIDER 1978, 120–121; vö. BLOCH 1950, 91, 5j.

<sup>444</sup> RE 4c (Girnār): *yārise bahūhi vāsatehi na bhūtapuve tārise aja vadhite devānāmpriyasa priyadasino rāño dhammānusastiyā anārambho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ* („Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás”); vö. PE 7nn; KD 1,5–7.

vételeket tartalmaz, annak a lehetőségét vetette fel, hogy a számos többi fogalomhoz hasonlóan,<sup>445</sup> amelyek a hagyományos védikus-bráhmaikus használatukhoz képest megújult, átvitt értelemben szerepelnek az ediktumokban a *dharma* általi meghatározottságuk folytán,<sup>446</sup> az Asóka által jóváhagyott ünnepi összejövetelek is metaforikusan értendők, és az ediktum folytatásában olvashatókra vonatkoznak, nevezetesen arra, hogy Asóka és udvara igyekszik példamutatóan a nem-ártás és a vegetarianizmus elvéhez tartani magát az étkezésben.<sup>447</sup>

Egy lényegesen el nem térő megközelítésben Harry Falk legutóbb azt próbálta kimutatni, hogy szoros összefüggés van az első nagy sziklaediktum véres áldozatokra és népi ünnepségekre vonatkozó tiltása, illetve Asóka elsőként kibocsátott rendelete, az úgynevezett (első) kis sziklaediktum felírásának helyszínei között.<sup>448</sup> Falk a helyszínek többszöri felkeresése és az adatok hosszas gyűjtése, csoportosítása után óhatatlanul beigazolódni látta Günther-Dietz Sontheimer nem sokkal halála előtt tett kijelentését arról, hogy a kis sziklaediktum felírásának helyszínei többnyire olyan kultikus helyekkel (hegyek, barlangok, szent tavak) esnek egybe, ahol az ókorban, sőt gyakran még ma is népi kultikus összejöveteleket (*melā*) tartanak. Ezeken a népi összejöveteleken a helyi isteneket ünneplik, nem ritkán állatáldozattal, amelyet húsévés, alkohol, kábítószeres fogyasztása is kísér. Az orgiasztikus szertartáson részt vevők transzba esnek, az istenektől megszállottnak érzik magukat. Ennek fényében nyernek értelmet azok a rejtélyes szavak, amelyeket Asóka a szóban forgó ediktumban kifejezésre juttatott, és hegyek vagy barlangok nehezen megközelíthető pontjaira felíratott a kultuszra alkalmas, idilli természeti környezetben: mióta a Buddha tanításának világi hívévé (*upāsaka*) szegődött és buzgón törekszik, az istenek, akik korábban nem keveredtek az emberekkel, most keverednek velük, és a buzgó törekvés gyümölcsét learathatják nemcsak a magasrangúak és előkelők, mint maga Asóka, hanem az alacsonyrangú, egyszerű emberek is.<sup>449</sup> Ennek az „örömhírnék” a kultikus szent helyekre való felírása alighanem a vad, népi ünnepek szelídítését, nemesítését szolgálta.<sup>450</sup>

Mint ismeretes, Asóka Priyadarśin király felszentelése után nyolc évvel meghódította és birodalmához csatolta a keleti határon fekvő Kaliṅga országát. Híres tizenharmadik nagy sziklaediktumában a császár saját maga meséli el, milyen súlyos lelki furdalást ébresztett benne az ellenállók tömeges lemészárlása, halála és elhurcolása. Valószínűleg ennek hatására szegődött világi hívőnek, azután egy évvel később, fel-

<sup>445</sup> Úgy mint *dharmavijaya* ('dharma-diadal'), *dharmadāna* ('dharma-adomány'), *dharmamaṅgala* ('dharma-szertartás'), *dharmayātrā* ('dharma-utazás').

<sup>446</sup> Vö. BOWLES 2007, 131, aki kiemeli, hogy ezekben a szóösszetételekben a *dharma* előtagként szerepel, és mint ilyen meghatározza, szűkíti az utótag értelmét.

<sup>447</sup> VIGASIN 1997–1998.

<sup>448</sup> FALK 2006, 55–57. A kis sziklaediktum kibocsátásának időpontja tíz évvel Asóka királlyá szentelése utánra esik. A nagy sziklaediktumok kibocsátására ezt követően egy-két évvel került sor.

<sup>449</sup> *MRE* 1b–g; vö. *RE* 4b, ahol Priyadarśin király éljenző *dharma*-hang kíséretében égi kocsikból, elefántokból álló látványosságot, tűzcsóvákat és más égi tüneményeket mutat a népnek.

<sup>450</sup> A népi szertartások megújításához ld. még *RE* 9a–h.

szentelése után kilenc évvel személyesen is felkereste a buddhista közösséget (*sam-gha*). Ez buzgó törekvésre indította, és a következő évben, felszentelése után tíz évvel ellátogatott a Bodhi-fához, Buddha megvilágosodásának színhelyére. Röviddel ezután kiadta kis sziklaediktumát, amelyet felszentelése után tizenkét-tizenhárom évvel a nagy sziklaediktumok tizennégy tagból álló sorozata követett.<sup>451</sup>

Az első nagy sziklaediktumnak azt az állítását, mely szerint korábban a királyi konyhán naponta sok százezer állat életét vették el, általában gyanúval kezelik.<sup>452</sup> Bár ez a szám lehet túlzás, a felirat keletkezésének idejében fogyasztott három állat pontos megjelölésénél fogva (egy gazella, két páva) valószínűen hat. Felvetődik a kérdés, hogy ha az állatok tömeges megölését képesek voltak a királyi udvarban három állatra szorítani, akkor mi szükség volt — ha csak átmenetileg is — ennek a három állatnak a megölésére. Ásoka megjegyzi, hogy a három állat közül a gazella megölésére nem mindig került sor. Marad tehát a két páva, amihez egy ideig még ragaszkodtak. A totemizmuselmélet virágzásának idején kézenfekvően adódott az a magyarázat, hogy a páva (prákrit *mora*, szanszkrit *mayūra*) a mauryák totemállata volt, amellyel a nevük is etimológiai összefüggésben állt. Ma már az elméletet nem szokták erőltetni, azonban figyelemre méltó, hogy több Ásoka-oszlopon, általában ezek rejtett szögleteiben, pávák naivan megrajzolt alakjait fedezhetjük fel.<sup>453</sup> Más magyarázat szerint ezeknek az állatoknak a megölését aránylag nagy méretük indokolta, ami lehetővé tette, hogy minél kevesebb állati élet árán jussanak a legnagyobb mennyiségű húshoz.

Ásoka a második nagy sziklaediktumban azt az intézkedését örököltette meg, hogy mind a birodalmán belül, mind annak határain túl, délen a Colák-Pāṇḍyák és mások, nyugaton pedig Antiochos és a vele szomszédos görög királyok országában, két-féle orvosi ellátásról (*cikitsā*) gondoskodott: az emberek orvosi ellátásáról és az állatok orvosi ellátásáról. Ez közelebbről gyógyfűvek, gyökerek, gyümölcsök beszerzését és ültetését jelentette azokon a helyeken, ahol nem voltak. Szintén az emberek és állatok együttes hasznát szolgálta, hogy Ásoka szomszédos kutakat ásott és árnyékadó fákat ültetett az utak mentén.<sup>454</sup> A császár utolsó oszlopediktumában visszaemlékszik életének erre az érdemére, de csekélynek nevezi az emberek és állatok hasznát, amelyet így szolgált, ahhoz képest, amit az élőlények erkölcsi gyarapodása terén elért. Ugyanis a korábbi királyok is számos hasonló intézkedéssel tették boldogabbá a világot, nagyobb eredmény azonban a *dharma* követése.<sup>455</sup>

Az Ásoka-ediktumok alaptónusához egyébként is hozzátartozik a múlt és a jelen, a hagyományos és a megreformált, a régi és az újraértelmezett sajátos szembeállítás. Ásoka a nyolcadik nagy sziklaediktum témáját a vadászatra építi. A múltban a királyok

<sup>451</sup> Az eseményekhez ld. NORMAN 1997, 114–115 = NORMAN 2008, 149–150.

<sup>452</sup> Kalinga lemészároltjainak, halottainak és elhurcoltjainak a számát is Ásoka több százezerben határozza meg.

<sup>453</sup> Ld. FALK 2006, 185; 189, 9–11fig.; 197, 7fig.; 198, 10–11fig.; 200. A pávák mellett olykor halat is láthatunk.

<sup>454</sup> RE 2.

<sup>455</sup> PE 7q–w.

azért utaztak ki birodalmuk távolabbi régióiba, mert a vadászattal és más gyönyörteli időtöltésekkel a szórakozásukat keresték. Asóka viszont *dharma*-utazást tett, amikor felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. A császár pontosítja ennek az utazásnak a tartalmát, amely nagyobb gyönyört nyújtott neki bármilyen vadászatnál: adakozás és karitatív tevékenység, a vidéki nép meglátogatása, *dharma*-tanítása és *dharma*-kikérdezése.<sup>456</sup> A vadászat feladását az első kandahāri ediktum is említi, hozzátéve, hogy a király összes vadásza-halásza felhagyott ezzel a tevékenységgel.<sup>457</sup>

A régi királyok „szórakozás-utazása” (*vihārayātrā*) kapcsán rendkívül érdekes egy eddig problematikusnak tartott felirat új olvasata, amelyet Harry Falk javasolt a közelmúltban.<sup>458</sup> Pāṅgurāriā egyike azoknak a különös helyeknek, ahol Asóka kis sziklaediktumát kőbe vésték. A közelben található egy néhány soros felirat, amelyet Falk a kis sziklaediktum bevezetőjének (*preambulum*) tekint. Az ő olvasata alapján a következő fordítás adható:

Priyadarśin nevű király még mint herceg erre a helyre látogatott szórakozás-utazás céljából, együtt hálva [kedvesével].<sup>459</sup>

A meglepő tartalmú felirat Falk szerint Asóka személyes emlékét őrzi még abból az időből, amikor királlyá szentelése előtt vadászatra utazott ki a Vindhya-hegység tövében fekvő területre, amelyet egyébként még ma is sűrű erdőiség borít. A felirattal szemben elhelyezkedő sziklafalon egy íjász alakja látható, amint éppen megfeszíti íját, egy vadra célozva.<sup>460</sup> A merész értelmezés a megtérés előtti *bonvivant* Asóka képét erősíti, amely összhangba hozható mind a feliratok tartalmával, mind a későbbi buddhista hagyománnyal. Tisztázatlannak tűnik azonban a rövid megemlékezés pontos funkciója és a kis sziklaediktumhoz fűződő viszonya.

A szikla- és oszlopediktumok közül több is a *dharma* terjesztésére és betartásának ellenőrzésére kijelölt hivatalnokokkal, tisztviselőkkel foglalkozik.<sup>461</sup> Ezekben az ediktumokban szükség mutatkozott arra, hogy jól körülhatárolják a *dharma* tartalmát. Az Asóka által hirdetett *dharma* alapvetően erkölcsi kódex, amely a buddhizmusból és más vallásokból ismert előírások (dzsaina *mahāvraták*, buddhista *śīlák* vagy *śikṣāpadák*, hindu *yamák*) mellett a társadalmi együttélés szabályait fekteti le.<sup>462</sup> Itt azonban a *dharma* nem megkülönböztető jellegű, hiszen nincs más társadalmi köte-

<sup>456</sup> RE 8.

<sup>457</sup> KD 1,7–8: καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἀλιεῖς βασιλέως πέπαιυνται θηρεύοντες („és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal”). A kétnyelvű felirat arámi változata láthatóan az összes vadászra-halászra kiterjeszti a vadászattól való tartózkodást a birodalomban.

<sup>458</sup> FALK 1997; 2006, 109–110.

<sup>459</sup> SE Pāṅg.: *piyadasi nāma rājā kumāre va samvasamāne imam desam pāpunitha viharayātāyā*.

<sup>460</sup> FALK 2006, 110, 5fig. A rajz kora és eredete ismeretlen.

<sup>461</sup> Ilyen tisztviselők a híres *dharmamahāmātrák* ('*dharma*-főfelügyelők'), vagy a *puruṣák* ('előljáró személyek'), illetve a helyi igazgatással megbízott *rājūká*k.

<sup>462</sup> Részletes elemzéshez az egyes ediktumokra lebontva ld. SCHNEIDER 1978, 156–160. Az Asóka-féle *dharma* kiváló áttekintéséhez vö. NILAKANTA SASTRI 1967, 236–243.

lessége a magas- és az alacsonyrangúnak, hanem harmonikus és egységes.<sup>463</sup> A társadalom különböző rétegeivel szembeni kötelességek nem lényegükben, hanem árnyalatukban térnek el. Mindenképpen első a *brāhmaṇā*k és *śramaṇā*k irányában tanúsítandó udvarias magatartás és az adakozás követelménye. Ezt követi a szülőknek való engedelmesség és az illendő viselkedés az idősekkel, mesterekkel szemben. Helyes viselkedésre kell azonban törekedni a rokonokkal, barátokkal, sőt — ami meglepő a hindu társadalom merevségének ismeretében — még a szolgákkal, cselédekkel szemben is.<sup>464</sup> Ezeket az előírásokat egészíti ki azután az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás, a velük szemben gyakorolt részvét (*dayā*) és önuralom (*saṃyama*).<sup>465</sup>

A negyedik nagy sziklaediktumban Ásoka kinyilatkoztatja:

A múltban sok száz éven keresztül egyre csak nőtt az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás... Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás.<sup>466</sup>

Másfél évtizeddel később, amikor királyi felszentelése után huszonhat-huszonhét évvel Ásoka tükörsimára csiszolt, fenséges oszlopfőekkel ellátott oszlopokra vésette fel ediktumainak hét tagból álló, újabb csoportját, külön ediktumot szentelt az állatvédelemnek. Az ötödik oszlopediktum tételesen felsorolja, milyen állatok esnek állandó vagy ideiglenes megölési vagy bántalmazási tilalom alá a birodalomban. Norman egy alapos tanulmányban megkísérelte a végleges ölési tilalom alatt álló állatok listáját emendációkkal helyreállítani. A javításokhoz dzsaina állatlistákat használt fel.<sup>467</sup> Ennek eredményeképpen feltételezhetjük, hogy az állatokat a felirat élőhelyük szerint szárazföldi, vízi és levegőben élő állatokra osztotta. Valamennyi nem megölhető (*avadhya*) állat jellemzője, hogy öt érzékszervvel rendelkezik. Megölési tilalom alá esett minden négylábú állat, kivéve azokat, amelyek az ember hasznát vagy a fogyasztást szolgálták. Ez az engedmény világosan mutatja, hogy Ásoka birodalmában távolról sem valósult meg a vegetarianizmus eszménye: azok a négylábú állatok, amelyek fogyaszthatók, kivételt képeztek. A név szerint felsorolt állatok értelemszerűen nem a négylábúak közül kerülnek ki. Ezek között ismert vagy kevésbé ismert madarak, vízi állatok, illetve csúszómászók találhatók.<sup>468</sup> A halakat érintő részleges tilalmat Ásoka később említi.

<sup>463</sup> BOWLES 2007, 131.

<sup>464</sup> RE 3d; 4c; 9g; 11c; 13g; MRE 2n; PE 7hh; KD 1,10–12; 2,17–20.

<sup>465</sup> PE 2c; 3f; 7ee (*dayā*); RE 9g; MRE 2n; KD 1,8–10; vö. RE 7b–d; 13o; PE 4o; KD 2,1–2 (*saṃyama*).

<sup>466</sup> RE 4a, c (Girnār): *atikātaṃ aṃtaraṃ bahūni vāsatāni vadhito eva prāṇāraṃbho vihiṃsā ca bhūtānaṃ... yārise bahūhi vāsatatehi na bhūtapuve tārise aja vadhite devānāṃpriyasa priyadasino rāṇo dhammānusastiyā anāraṃbho prāṇānaṃ avihisā bhūtānaṃ*.

<sup>467</sup> NORMAN 1967 = NORMAN 1990, 68–76. A javítások többségét láthatóan nem fogadta el WERBA 2012, 171.

<sup>468</sup> PE 5b. Madarak: papagáj, mejnó, barátréce, ásólúd, vadlúd, bütykös fényréce, üstökösréce, gyümölcscsenevér, szürkeszárnyú lúd, indiai levéljáró, vadgerle, fehér galamb, házgalamb. Vízi álla-

Az ediktum egyértelművé teszi a kecske, a juh és a disznó általános fogyasztását az indiai lakosság körében, hiszen ezeknek az esetében csak a vemhes és szoptató anyáállatoknak, illetve kicsinyeiknek a megölését tilja meg hat hónapos korukig.<sup>469</sup> A három említett állatfaj az ókori világ más térségeiben, így a görögöknél is a fő húsforrást képezte.<sup>470</sup> Asóka ediktumában nyilvánvalóan ezek az állatok tartoztak a fogyasztható négylábúak körébe.

Az állatok bántalmazásának szabályozása egészen finom részletekig kiterjed. A felirat megtiltja a kakasok kiherélését, a pelyva meggyújtását, ha élőlény lapul benne, továbbá a vadászatnak azt a formáját, amely erdőégetéssel jár.<sup>471</sup> Talán a legérdekesebb az a meghagyás, mely szerint állatot állattal nem szabad táplálni.<sup>472</sup>

A felirat második felében az állatok megölésére és bántalmazására vonatkozó részleges tilalmak szerepelnek. Ezek értelmében a négyhavonkénti teliholdak idején, valamint számos további meghatározott napon és időszakban nem szabad halat megölni vagy árusítani, bármilyen élőlény életét kioltani az elefánterdőkben és a halásztavakban, kiherélni bikát, bakkecskét, kost, disznót vagy más állatot, továbbá lovat és marhát bélyegezni.<sup>473</sup>

Az Asóka által megölhetetlennek nyilvánított állatok közül csupán néhánynak a nevét találjuk meg hasonló összefüggésben a *dharma*-irodalomban. Jellemzően négy madár neve tér vissza a felsoroltakból: a papagáj és a mejnó (*śuka*, *śārikā*), illetve az ásólúd és a vadlúd (*cakravāka*, *hamsa*).<sup>474</sup> Ezek éppen Asóka listájának az élén szerepelnek.<sup>475</sup> Ugyanez a négy állat feltűnik a *Kauṭilya Arthaśāstra* felsorolásában is a védelmet élvező madarak között, melyek az ember szórakozását szolgálják (*vihārapakṣin*).<sup>476</sup> Ennyiből is világosan látszik, hogy Asóka nem önkényesen válogatott az állatok közül. Azonban az *Arthaśāstra* szorosabb rokonságot is mutat az Asóka-rendelettel.<sup>477</sup> A vágóhíd felügyelőjének (*sūnādhyakṣa*) kötelességét tárgyaló fejezetben szó esik olyan állatokról — egész pontosan vad- és háziállatokról, madarokról és halakról (*mṛgapaśupakṣimatsya*) —, melyeknek a sértetlenségét törvény írja elő (*pradiṣṭābhaya*),

tok és csúszómászók: kemény- és puhapáncélú teknős, vízisikló, gangeszi delfin, mocsári krokodil, tengeri tehén, tobzoska, kobra, gekko, házi gyík.

<sup>469</sup> PE 5c. Vö. JHA 2002, 66.

<sup>470</sup> Vö. Theophr., F 584A,88–92 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,9,2(–10,1); Ovid., *Met.* 15,111–119.

<sup>471</sup> PE 5d–f.

<sup>472</sup> PE 5g. Az arámi nyelvű Pül-i Darūnta felirat első töredékes sora bizonyára az ediktumnak erre a pontjára utal. Vö. FALK 2006, 251.

<sup>473</sup> PE 5h–k.

<sup>474</sup> MDhŚ 5,12; ĀDhŚ 1,17,35; 1,25,13; BDhŚ 1,19,6; GDhŚ 17,28; VDhŚ 14,48. Vö. CHAKRAVARTI 1905–1907, 365–367.

<sup>475</sup> Ezért lehetséges, hogy helyt adhatunk NORMAN 1967, 27 = NORMAN 1990, 69 felvetésének, aki szerint a négy madár társaságában megjelenő ötödik alak (*aluna*) talán nem a barátrecét jelöli, hanem pusztán az ásólúd hagyományos jelzőjeként szolgál: „vörös ásólúd”.

<sup>476</sup> KAS 2,26,5.

<sup>477</sup> SCHARFE 1968, 291–297 = SCHARFE 1993, 252–257; vö. MOOKERJI 1952, 243–244.

illetve amelyek sértetlenséget biztosító erdőkben, rezervátumokban laknak (*abhaya-vanavāsīn*). Kauṭilya az ezek fogságba ejtéséért, megöléséért vagy bántalmazásáért (*bandhavadhahimsā*) járó bírságokat is ismerteti.<sup>478</sup> Ezek enyhébb vagy súlyosabb pénzbírságok, azonban egy korábbi fejezetben, ahol az elefánterdőkről (*nāgavana*) beszél, az ezekben élő elefántok megöléséért halálbüntetést szab ki.<sup>479</sup> A halak közül azok élveznek bántatlanságot, melyeknek a külső megjelenése elefántra, lóra, emberre, bikára vagy számárra hasonlít. A jóindulatú (*maṅgalya*) élőlények, vadak és madarak hasonló megítélés alá esnek.<sup>480</sup> A fogyasztható állatok közül Kauṭilya külön kiemeli a borjút, a bika és a fejőstehén megölési tilalmát.<sup>481</sup> Ebből a szempontból érdemes megjegyezni, hogy Ásoka egyfelől említés nélkül hagyja a tehén megölésének és fogyasztásának a tabuját, másfelől viszont azzal, hogy a fogyasztható állatok között csak a kecskét, juhot és disznót említi mint olyanokat, melyeknek az anyaállatát és kicsinyeit meg kell kímélni, a szarvasmarháról viszont nem beszél ebben az összefüggésben, valójában azt támasztja alá, hogy a tehén megölésének és fogyasztásának a kerülése általános volt ebben az időben.

További egyezésekre bukkanunk Ásoka ediktuma és az *Arthaśāstra* között a felirat második felében található, ideiglenes tilalmakat illetően. Kauṭilya egy későbbi fejezetben azt a birodalom sikeres fenntartása szempontjából nem lényegtelen kérdést tárgyalja, hogy a királynak a meghódított országokban milyen viselkedést kell tanúsítania a lakosság bizalmának elnyerése érdekében. Amellett, hogy a javasolt eljárások között a foglyok rendszeres kiszabadítása is megjelenik, amely Ásoka oszlopediktumának záró gondolatát képezi,<sup>482</sup> az állatok megölésének hosszabb-rövidebb időre való felfüggesztése is az ajánlott viselkedések között szerepel. Ezt négyhavonként ildomos végrehajtani, teliholdak alkalmával, illetve bizonyos csillagállások idején.<sup>483</sup> Különösen szoros kapcsolat mutatkozik abban, hogy a királynak ajánlatos betiltania a vemhes nőstényállatok és kölykeik megölését, továbbá a hímek kiherélését.<sup>484</sup>

Ezek alapján elmondható, hogy Ásoka állatvédő törvénykezésének jelentős része a hagyományos bráhmanikus kultúrába ágyazódik. Azonban nem Ásoka császárról lenne szó, ha ebben az esetben is nem kívánná legalább egy lépéssel meghaladni elődeit. A második oszlopediktumban még büszkén jelenti ki, hogy a kétlábú és

<sup>478</sup> KAS 2,26,1–4.

<sup>479</sup> KAS 2,2,8. Ugyanúgy a marhafelügyelőre bízott jószág megöléséért vagy elrablásáért; vö. KAS 2,29,16.

<sup>480</sup> KAS 2,26,5. A *maṅgalya* kifejezés értelme nem egészen világos.

<sup>481</sup> KAS 2,26,10. Vö. JHA 2002, 67–68. A maguktól elhullott marhák bőrét és húsát, ahogy az elefántok agyaráját is minden további nélkül fel lehetett használni.

<sup>482</sup> PE 51 (Delhi-Toprā): *yāva saḍuvisativassaabhisittena me etāye aṃtalikāye paṃnavīsati baṃdhanamokkhāni kaṭāni* („Felszentelésem után huszonhat évvel, az azóta eltelt időszakban huszonöt alkalommal szabadítottam ki foglyokat”).

<sup>483</sup> KAS 13,5,12. Hasonló tilalomhoz vö. már BĀU 1,5,14: újhold éjjelén egyetlen élőlény életét sem szabad elvenni, még egy gyíkéét sem.

<sup>484</sup> KAS 13,5,13.



négylábú, szárnyas és vízben mozgó élőlényekkel szemben sokféle kegyet (*anugraha*) gyakorolt egészen odáig, hogy az életükkel ajándékozta meg őket,<sup>485</sup> amivel nyilvánvalóan az állatvédő rendelkezésekre, illetve az emberek esetében a halálos ítéletek enyhítésére céloz.<sup>486</sup> Azonban utolsó, monumentális oszlopediktumában már nem a szabályozásokra büszke. Ott így beszél:

Az emberek *dharma*-gyarapodása két módon valósulhat meg: *dharma*-szabályozással és meggyőzéssel. De ezek közül a *dharma*-szabályozással csekély, a meggyőzéssel nagyobb mértékben. Hoztam azt a *dharma*-szabályozást, hogy ezeket és ezeket az állatfajokat nem szabad megölni. És még sok más hasonló *dharma*-szabályozást is hoztam. De meggyőzéssel nagyobb mértékben valósult meg az emberek *dharma*-gyarapodása a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele tekintetében.<sup>487</sup>

Valami egészen mély és emberi csillan meg Ásoka szavaiban. A meggyőzés ereje túlmutat minden előíráson és szabályozáson. Nem túlzunk, ha azt mondjuk, ezzel maguknak az általa kibocsátott ediktumoknak a funkcionális létét kérdőjelezi meg, egy magasabb szempontból feloldja létjogosultságukat. A császár túllátott saját határain. Mindenesetre a meggyőzés elvét is lehet kőbe véssett ediktumok formájában hirdetni. És Ásoka ezt tette. Ugyanis a kifejezés, amit használ (prákrit *nijhapayati*, szanszkrit *nidhyāpayati*), még legalább két hasonlóan fontos összefüggésben megjelenik az ediktumokban. Egyszer annak kapcsán, hogy a halálra ítélték rokonai az ítélet felülbírálását kérhetik, hogy meggyőzzék a bírákat az elítélt ártatlanságáról,<sup>488</sup> másodszor pedig akkor, amikor a kényes Kaliṅga-ügy kapcsán Ásoka a keleti dzsungellakó törzsekről beszél, akikkel szemben a végsőig a tolerancia elvét kívánja gyakorolni. Ahogy maga fogalmaz:

Még a dzsungellakókat is, akik az isteneknek kedves birodalmában élnek, szép szóval kiengeszteli, meggyőzi. Tudomásukra hozatja, hogy az isteneknek kedves megbánása is milyen hatalommal bír, hogy bánják meg töredelmesen a bűnüket és ne ölessenek meg. Mert az isteneknek kedves minden lénnyel szemben sértetlenségre, önuralomra, egyenlő bánásmódra és gyengédségre vágyik.<sup>489</sup>

<sup>485</sup> PE 2c.

<sup>486</sup> Ásoka halálra ítéltékkel szembeni hozzáállásához és kegyelméhez ld. NORMAN 1975 = NORMAN 1990, 200–213.

<sup>487</sup> PE 7jj–nn (Delhi–Toprā): *munissānaṃ cu yā iyaṃ dhammavaḍḍhi vaḍḍhitā duvehi yeva ākālehi dhammaniyamena ca nijjhattiyā ca. tatta cu labu se dhammaniyame, nijjhattiyā va bhuyye. dhammaniyame cu kho esa ya me iyaṃ kaṭe. imāni ca imāni jātāni avadhiyāni. aṃnāni pi cu bahukāni dhammaniyamāni yāni me kaṭāni. nijjhattiyā va cu bhuyye munissānaṃ dhammavaḍḍhi vaḍḍhitā avihimsāye bhūtānaṃ anālambhāye pānānaṃ.*

<sup>488</sup> PE 4m.

<sup>489</sup> RE 13m–o (Eṛraguḍi): *ā pi ca aṭavi devānaṃpiyasa vijitasi hoti taṃ pi anunayati anunijhapayati. anutāpe pi ca pabhāve devānaṃpiyasa vucati tesaṃ kiti avatapeyu no pi ca haṃneyu. ichati hi devānaṃpiye savabhūtānaṃ ahati sayamaṃ sāmācaliyaṃ mādavaṃ.*

## 2. Görög nyelvű ediktumok

India és a görögség politikai-kulturális kapcsolata Nagy Sándor indiai hadjáratával kezdődik. A makedón hódító városalapításai az Indus-medencében talán nem voltak nagyon hosszú életűek, bár a *Tabula Peutingeriana*, melynek őseredeti változata feltehetően az Augustus-korban készült, jelöli Bukephalaiát, azt a várost, amelyet Nagy Sándor kedvenc lovának emlékére alapított a Vitastā mellett, azzal a Nikaiával szemben, ahol győztes harcát vívta az indiai Póros királlyal. Az olyan északnyugati városok, mint Takšasílā vagy Puṣkalāvati görög vonatkozásait ebben és a későbbi időkben aligha szükséges hangsúlyozni.<sup>490</sup> Ugyanakkor két régió a mai Afganisztán területén, az ókori Arachósia és Baktria, melyek közül mindkettőben jelentős iráni elemmel is találkozunk, komolyabb kölcsönhatásba került Indiával a hellenisztikus korban. Sibyrtios, Arachósia makedón helytartója Póros és Candragupta udvarába küldte követét, Megasthenést, aki később megírta népszerű, Ἰνδικά című művét.<sup>491</sup> Seleukos Nikatör, Babilónia ura, aki maga is részt vett a baktriai és indiai hadműveletekben, Nagy Sándor halála után húsz évvel megállapodást kötött az akkor már jelentős hatalomra emelkedett Maurya-birodalom alapító királyával, Candraguptával. A megállapodás kimondta, hogy Seleukos más területekkel együtt ötszáz elefántból álló haderő és *ius connubii* (ἐπιγαμία) fejében átengedi Arachósiát Candragupta fennhatósága alá.<sup>492</sup> Ezzel az itt élő görög és iráni lakosság a Maurya-birodalom közigazgatásának részévé vált. Asóka sziklaediktumai több ízben is említik a birodalomban élő *yavana-kamboják* nevét,<sup>493</sup> akik minden kétséget kizáróan Arachósia és a szomszédos térségek görög és iráni lakosságát jelentik. A megállapodás házassági jogot biztosító részének értelmében a görögöket az indiaiak nemesi (*kṣatriya*) címmel betagozták a saját *varṇa*-rendszerükbe, és a vegyes házasságból született utódaiknak lehetővé tették társadalmi rangjuk és görög azonosságuk megtartását.<sup>494</sup> Legalábbis erre mutathat a közelmúltban előkerült Sóphytos-sírfelirat tanúsága Arachósiából, a Maurya-kor legvégéről, amelyben az indiai nevet és patronimikont viselő Sóphytos, Naratos fia (Subhūti, Nārada fia) a hellenisztikus költészet jellemző stíluselemeivel,

<sup>490</sup> A Nagy Sándor által hátrahagyott helyőrségek sorsáról Indiában ld. BOSWORTH 1983 = WORTHINGTON 2003, 170–177; az említett északnyugati városokhoz, amelyek ma Pakisztán területére esnek, vö. KARTTUNEN 1990; 1997b, 50–51; 282.

<sup>491</sup> Arr., *Ind.* 5,3 még javítatlan, visszaállított szövege arról tanúskodik, hogy Megasthenés Póros udvarában is járt: συγγενέσθαι γὰρ Σανδροκόττῳ λέγει, τῷ μεγίστῳ Ἰνδῶν βασιλεῖ, καὶ Πῶρῳ ἔτι τούτου μεῖζονι „[Megasthenés] azt állítja ugyanis, hogy tartózkodott Candraguptánál, az indiaiak legnagyobb királyánál, továbbá Pórosnál, aki még nála is hatalmasabb volt [egykor]”. Vö. BOSWORTH 1996, 114.

<sup>492</sup> A megállapodás körülményeiről és társadalmi-kulturális következményeiről ld. legutóbb MAIRS 2011, 179–182. Merészebb elméletek szerint a maurya királyok valójában hűbéri szövetségben álltak a hellenisztikus uralkodókkal. Ld. SCHARFE 1971; SELDESCHLACHTS 2007, 134–139.

<sup>493</sup> *RE* 13r; 5j (a gandhāriakkal kiegészülve).

<sup>494</sup> KARTTUNEN 1997b, 261–263; MAIRS 2011, 181.

disztichonban meséli el családjának lesújtó elszegényedését, majd kereskedői vállalkozásának sikerét, mellyel képes volt helyreállítani a családi birtokot és sírhelyet.<sup>495</sup>

A görögök és indiaiak szoros diplomáciai kapcsolatairól árulkodik a hellenisztikus korban több görög irodalmi forrás,<sup>496</sup> elsősorban pedig Ásoka tizenharmadik nagy sziklaediktuma, melyben a császár név szerint felsorolja saját korának hellenisztikus uralkodóit.<sup>497</sup> Ezekhez a görög királyokhoz Ásoka követeket (*dūta*) küldött a *dharma* üzenetével. Rudradāman híres feliratában, amelyet Gīrnārban ugyanarra a sziklatömbre vésetett fel, melyen Ásoka sziklaediktumainak sorozata is olvasható, a helyi víztározó rendbehozatala kapcsán elmondja, hogy azt még a maurya Candragupta király építtette, és hogy később „a maurya Ásoka megbízásából Tušāspa, a görög király (*yavanarāja*) csatornákkal látta el.”<sup>498</sup> Minthogy Tušāspa iráni név, különösnek tűnhet a „görög király” megnevezés. Annak ismeretében viszont, hogy India északnyugati régióiban, különösen pedig Arachósiában a görög és az iráni lakosság együtt élt,<sup>499</sup> éppen úgy nem meglepő egy iráni nevű „görög” (*yavana*) király létezése Ásoka uralkodása alatt, mint a Sóphytos-sírfeliratban az indiai név, amely hellenisztikus műveltségű személyt takar.<sup>500</sup>

Érdekességgként megemlíthető még, hogy valamennyi jelentős felirat India írott történelmének első évszázadaiból, amely Ásoka szikla- és oszlopediktumain kívül fennmaradt, és helyi, indiai királyok tevékenységéhez kapcsolódik, valamilyen formában említi a görögöket. Ásoka esetében — beleértve a Rudradāman-felirat tanúságát is — a Maurya-birodalom fennhatósága alá tartozó görögökről van szó, bár a császár többször utal a birodalmán kívül eső görögökre vagy hellenisztikus királyokra is. A későbbi feliratok értelemszerűen a baktriai görögökről beszélnek, akik a hellenisztikus kor második felében benyomultak Indiába és ott indo-görög királyságokat alapítottak. Khāravēla, Kālīṅga királya feliratában egy bizonyos görög király

<sup>495</sup> Ld. BERNARD — PINAULT — ROUGEMONT 2004, 227–332; BERNARD 2005, 21–32. Nem tudjuk biztosan, hogy Sóphytos valóban egyes házasságból született-e.

<sup>496</sup> A Seleukos–Candragupta, Antiochos–Bindusāra, illetve Ptolemaios–Ásoka közötti követségeken és levélváltásokon kívül, melyekről korábban már szót ejtettünk, érdemes megemlíteni Hésychios Μωριεῖς és μαματτοι szócikkeit, amelyek láthatóan a maurya királyok és a *mahāmātrāk* emlékét őrzik a görögök részéről nyilvánvalóan olyan hellenisztikus kori művekből, amelyek mára már elvesztek. Ld. ehhez KARTTUNEN 1997b, 259–260; CHRISTOL 2007, 837–838. KARTTUNEN 2009, 103–105 éles meglátása szerint Ásoka megemlékezésének fájó hiánya a klasszikus irodalomban minden bizonnyal a történetírók — például Polybios vagy Diodóros Siculus — római érdekltségének és műveik töredékesen fennmaradt állapotának tulajdonítható. A szemek nyugatra és nem keletre szegeződtek.

<sup>497</sup> RE 13q; vö. 2a. A királyok sorrendben: II. Antiochos Theos, Szíria uralkodója; II. Ptolemaios Philadelphos, Egyiptom uralkodója; Antigonos Gonatas, Makedónia uralkodója; Magas, Kyréné uralkodója; Alexandros, Épeiros / Korinthos uralkodója.

<sup>498</sup> A felirat teljes magyar fordításához ld. WOJTILLA 2012, 109–111.

<sup>499</sup> Melynek ékes bizonyítéka a kandahāri kétnyelvű, görög–arámi Ásoka-felirat. Az északnyugati térségből (Kandahār, Laghmān, Pūl-i Darūnta, Takṣašilā) Ásoka feliratainak arámi, illetve kétnyelvű, magadhāi–arámi töredékei is előkerültek. Ezekhez ld. FALK 2006, 246–253.

<sup>500</sup> Vö. KARTTUNEN 1997b, 267–268.

(talán Démétrios) megfutamításával dicsekszik Mathurāba.<sup>501</sup> Vidiśā király, Bhāgabhadra pedig fogadta a „nagykirálynak” (*mahārāja*), Antialkidasnak a görög követét, Héliodórost Takṣaśilāból, aki azután Garuḍa-oszlopot emeltetett felirattal, Vāsudeva isten tiszteletére.<sup>502</sup> Tehát az indiai epigráfia legkorábbi összefüggő szövegei, amelyek indiai királyok dicső tetteit örökítik meg, kivétel nélkül utalnak görög népességre vagy görög királyok jelenlétére India szűkebb-tágabb körzetében, következésképpen komolyan számolnunk kell a görög–indiai politikai és kulturális kölcsönhatással a hellenisztikus kor századaiban.<sup>503</sup>

Még évekkel azelőtt, hogy a görög nyelvű Ásoka-feliratokat megtalálták volna Kandahār-óvárosban, André-Jean Festugière, a hellenisztikus kori vallás kiváló ismerője, érdekes cikket írt azokról a hasonlóságokról és különbségekről, amelyek Ásoka ediktumai és a hellenisztikus király eszményképe között megfigyelhetők.<sup>504</sup> A neves tudós Jules Bloch akkor megjelent Ásoka-szövegkiadását olvasta végig, melyből azután kézenfekvő párhuzamok kínálkoztak számára a „királytükör” (*speculum regis*) nyugati és keleti megfogalmazása között. Nem lévén kifejezett szakértője az indiai nyelveknek, Festugière az egyik bevezető lábjegyzetben eljátszott azzal a gondolattal, jó volna tudni, hogyan fordíthatnánk görögre Ásoka ediktumainak néhány szövegrészletét.<sup>505</sup> Óhaját, amely néhány év múlva jóslatszerűen beteljesedett, azóta is gyakran idézik példaként.

Festugière nagyon fontos összefüggésekre mutatott rá. Túl azon, hogy mind Ásoka, mind a hellenisztikus királyok kőbe vésett rendeletek (*śāsana*, προσηγορία)<sup>506</sup> útján kormányoznak, az uralkodás követendő elveiben és az alattvalók iránt tanúsítandó magatartásban is részletekbe menő egyezések mutatkoznak. A hellenisztikus király eszményképét tárgyaló görög irodalmi források<sup>507</sup> és epigráfiai szövegek<sup>508</sup> alapján kiváló lehetőség nyílik az összevetésre. Ásoka „isteneknek kedves” (*devānāmpriya*) és „kedves tekintetű” (*priyadarśin*) címei visszhangra találnak a hellenisztikus királyok olyan „áldott” és „kegyes” tulajdonságokat kifejező címeiben, mint a θεόφιλος, ἱλαος vagy εὐμενής. A hellenisztikus király fő tulajdonsága a természetes módon elvárt igazságosság mellett a φιλανθρωπία, az emberségesség vagy ember szeretet.<sup>509</sup> Ennek számos megnyilvánulási formája létezik a király és az alattvalók viszonyának különböző szintjein.

<sup>501</sup> A felirathoz ld. WOJTILLA 2012, 111–115.

<sup>502</sup> Ld. WOJTILLA 2012, 97.

<sup>503</sup> A hellenisztikus kor három évszázadából az első százötven évet durván a Maurya-uralom tölti ki, a második százötven évet pedig az indo-görög királyok sikeres vagy kevésbé sikeres hatalmi törekvései.

<sup>504</sup> FESTUGIÈRE 1951 = FESTUGIÈRE 1972, 210–225.

<sup>505</sup> FESTUGIÈRE 1951, 33, 8j. = FESTUGIÈRE 1972, 212, 8j.: *On aimerait à savoir comment traduire en grec certains passages des édits d'Asoka.*

<sup>506</sup> Vö. BLOCH 1950, 90, 1j.

<sup>507</sup> Elsősorban az Aristeas-levél második fele, továbbá bizonyos pseudo-pythagoreus írások (Dió-togenész, Ekphantos, Sthenidas) kivonata Stobaiosnál, melyekhez részletesen ld. SCHULTE 2001, 125–169; 284–292; SMITH 2011, 34–47; 133–141.

<sup>508</sup> Melyeknek a beható elemzését már elvégezte SCHUBART 1937, így Festugière ezt felhasználhatta.

<sup>509</sup> SCHUBART 1937, 10–11; FESTUGIÈRE 1951, 38–39 = FESTUGIÈRE 1972, 217–218.

Anélkül, hogy a részletekbe bocsátkoznánk, néhány fontos vonást kiemelek. A hellenisztikus uralkodók, Nagy Sándor példáját követve, fegyveres erővel szerezték meg, és próbálták a lehető legnagyobb méretűvé kiterjeszteni birodalmukat. Ennek ellen-súlyozására olyan ideológiára volt szükség, amely szerető hozzáállásukat és jótéteményeiket hangsúlyozta az alattvalóikkal szemben. A párhuzam elég világos Ásoka esetében, aki saját maga ismeri be és bánja meg százezrek megölését és elhurcolását, amely Kalinga leigázásával járt.<sup>510</sup> Kalinga kapcsán Ásoka ugyanúgy erősen hangsúlyozza, hogy mint jó apa, az alattvalóit a gyermekeinek tekinti, ahogy a hellenisztikus királyok eszményi viselkedésében is az apai hozzáállás alapkövetelmény.<sup>511</sup> A jó hellenisztikus uralkodó önmagát nem kímélve állandóan népének javán munkálkodik. Ásoka egy ön-álló ediktumot szentelt ennek a kérdésnek, meghagyva, hogy még legkisebb dolgában is rögtön keressék meg, ha valamilyen elintézendő ügy adódik.<sup>512</sup> Számtalanszor megerősíti, hogy milyen nagy buzgalommal és fáradtsággal törekszik az egész világ (*sarvaloka*) evilági és túlvilági üdvének az elérésére, amiben ismételtén a hellenisztikus királyok világméretű törekvéseit tükrözi.<sup>513</sup> A hellenisztikus uralkodók a vallás és filozófia támogatói, nem ritkán egy-egy filozófiai iskola elkötelezettjeiként.<sup>514</sup> Ásoka buddhista világi hívőnek szegődik, azonban elszántan támogatja az összes vallásos iskolát és a megbékélést hirdeti közöttük.<sup>515</sup> Végül nem mellékes annak a ténynek a kiemelése, hogy az eszményi hellenisztikus uralkodó a meggyőzés eszközét alkalmazza, ahogy egykor Nagy Sándorról állította Onésikritos,<sup>516</sup> részvétet, könyörületet tanúsít, és az ítékezésben nem a szigor elvét követi, hanem a meggyőzés szándékával mindig enyhébb büntetést szab ki a megérdemelnél.<sup>517</sup>

<sup>510</sup> RE 13; FESTUGIÈRE 1951, 39–40 = FESTUGIÈRE 1972, 218–219.

<sup>511</sup> SE 1e–f (Dhauī) / 1f–g (Jaugada); SE 2e, i (Dhauī) / 2e–f, j (Jaugada); PE 4i; FESTUGIÈRE 1951, 39 = FESTUGIÈRE 1972, 218. A szövegekben használt *prajā* kifejezés egyszerre jelenti a gyermeket és az alattvalót.

<sup>512</sup> RE 6 (d: evés közben, a háremben, alvás közben, az árnyékszéken, gyaloghinton, séta közben).

<sup>513</sup> RE 6h–l; 10c; PE 6b–c; FESTUGIÈRE 1951, 40–41 = FESTUGIÈRE 1972, 219–220. A görög szövegek olyan fogalmakat használnak, mint πόνος ('fáradtság') és σπουδή ('buzgó erőfeszítés'), amelyek Ásoka jellemző *parākrama*-fogalmát idézik.

<sup>514</sup> A legmarkánsabb példát az Ásoka által saját kortársaként említett, sztoikus kötődésű Antigonos Gonatas szolgáltatja.

<sup>515</sup> RE 5j; 7; 12; PE 6e; 7x–y. Ásoka ediktumaiban az adakozás (*dāna*) gyakran emlegetett követelménye megfelel a hellenisztikus királyok gyakorlatának, amellyel a szentélyeket állandó támogatásban és felajánlásokban részesítették.

<sup>516</sup> Onésikr., F 17a = Strab. 15,1,64: „[Mandanis] a királyt dicséri, amiért egy akkora birodalmat igazgat, és emellett bölcsességre vágyik, mert nem látott még mást rajta kívül, aki fegyverzetben filozofált volna. Minden dolog közül a leghasznosabb az, ha az olyanok bölcsen gondolkodnak, akiknek megvan a hatalmuk, hogy meggyőzzék az önként józanságra hajlókat, és kényszerítsék az erre nem hajlókat.” Vö. App., Syr. 9,55 [281] (Seleukosról): „Megvolt az a képessége, hogy erővel győzzön és a meggyőzőereje, hogy a maga oldalára állítsa ellenségeit.”

<sup>517</sup> Ep. Arist. 188: μακροθυμία γὰρ χρώμενος, καὶ κολάζων τοὺς αἰτίους ἐπιεικέστερον ἢ καθὼς εἰσιν ἄξιοι, μετατιθεῖς ἐκ τῆς κακίας καὶ εἰς μετάνοιαν ἄξεις („mert ha nagylelkűséget gyakorolsz, és a bűnösöket gyengédebben bünteted meg, mint ahogy megérdemlik, letérided őket a bűnről, és megbánásra készted őket”).

A felsorolt hasonlóságok semmiképpen sem elhanyagolható kapcsolódásokra utalnak a hellenisztikus világ és a korabeli India között. Még az sem zárható ki, hogy a világot uraló *cakravartin* híres eszménye ebben a korban kristályosodott ki. Mindenesetre a buddhista kánonban található *cakravartin*-leírás akár Aśókára is vonatkozhatna, ezért nehéz elképzelni, hogy ránk maradt formájában korábbra nyúlna vissza a császár uralkodásánál. A szöveg így hangzik:

[A *cakravartin*] ezt a tenger övezte földet úgy lakja, hogy bot [azaz büntetés] és fegyver nélkül, a *dharmával* hódította meg..., csak a *dharmához* folyamodva, a *dharmát* tisztelve, a *dharmát* becsülve, a *dharmát* méltatva, a *dharmát* dicsőítve, a *dharmát* magasztalva, úgy, hogy a *dharm*a a zászlaja, a *dharm*a a jelvénye, a *dharm*a a vezetője, biztosítson oltalmat, védelmet, őrizetet az ott-hon élőknek, a hadseregnek, a nemeseknek, a hűbéreseknél, a *brāhmaṇ*áknál és családfőknél, a városi és falusi népnek, a *śramaṇ*áknál és *brāhmaṇ*áknál, a vadaknak és madaraknak.<sup>518</sup>

A meghódított népeknek pedig ezt az üzenetet hirdesse:

Ne öljetek meg élőlényt! Ne vegyétek el, amit nem adtak! Ne kövessetek el paráznaságot! Ne beszéljetez hazugságot! Ne igyatok alkoholt! Csak annyit egyetek, amennyit szükséges!<sup>519</sup>

A vadaknak és madaraknak biztosított oltalommal kapcsolatban, amely az eszményi királynak nem utolsó sorban a kötelessége, külön meg kell említeni a buddhizmusban a Buddha korábbi megtestesüléseként tisztelt Śibi király legendáját, aki nem hagyván eltéríteni magát ettől a királyi kötelességtől előbb fejtette le testéről az összes húst, mintsem hogy kiszolgáltatassa az ölébe röppent galambot az ezt kergető sólyomnak. Mindeztől elkerülte az indológusok figyelmét, hogy a történetnek szoros párhuzamát találjuk meg a görög forrásokban.<sup>520</sup> Bizonyára a hellenisztikus kor filozófus-életrajzaiból közli Diogenész Laertios ugyanezt a történetet a gyengédségről és önuralmáról híres filozófus, Xenokratész kapcsán, aki a sólyom által üzött verebet, mely az ölében keresett menedéket, nem szolgáltatva ki addig, amíg az azt kergető sólyom nem tágitott.<sup>521</sup> Egy másik változatban az Areiospagos egyik bíróját, aki kitekerte az ölében oltalmat kereső veréb nyakát, a bírói testület rögtön kitagadta.<sup>522</sup> Śibi király nemes áldozatának színhelyén Fa-Hsien tanúsága szerint a buddhisták

<sup>518</sup> DN 26,2; 5 (*Cakkavattisihanādasuttanta*): *so imaṃ paṭhavim sāgarapariyaṇṭam adaṇḍena asatthena dhammena abhivijjya ajjhāvasi... dhammaṃ yeva nissāya dhammaṃ sakkaronto dhammaṃ garukaronto dhammaṃ mānento dhammaṃ pūjento dhammaṃ apacāyamāno dhammaddhajo dhammaketu dhammādhipateyyo dhammikam rakkhāvaranaguttiṃ samvidahassu antojanasmiṃ balakāyasmim khattiyesu anuyuttesu brāhmaṇagahapatikesu negamajānapadesu samaṇabrāhmaṇesu migapakkhīsu.*

<sup>519</sup> DN 26,6 (*Cakkavattisihanādasuttanta*): *rājā cakkavatti evam āha: pāṇo na hantabbo. adinnaṃ n' ādātabbam. kāmesu micchā na caritabbā. musā na bhāsītabbā. majjaṃ na pātabbam. yathābhuttaṃ ca bhuñjathāti.*

<sup>520</sup> A Śibi-legenda legutóbbi tárgyalását az összes változattal és ikonográfiai ábrázolásokkal ld. PARLIER 1991; MEISIG 1995.

<sup>521</sup> Xenokr., F 7 Isnardi Parente = Ail., *Var. hist.* 13,31; Diog. Laert. 4,10.

<sup>522</sup> Phót., Cod. 279,534a,33–534b,3. A pozitív és a negatív példa egyaránt annak a szemléltetésére szolgál, hogy nem valószínűsíthatja meg az emberségesség (φιλανθρωπία) és igazságosság erényét az, aki kegyetlenül bánik az állatokkal. Vö. GAÁL 2012, 187; 190.

*stūpát* emeltek, amelynél a kínai zarándok személyesen is a tiszteletét tette. Nem volna nagyon meglepő, ha ennek az alapítását a helyi buddhista hagyomány Ásókára vezette volna vissza.<sup>523</sup>

Azonban Festugière különbségeket is lát a nyugati és a keleti királyeszmény között. A dominikánus atya úgy véli, hogy gyökeres különbség van a hellenisztikus királyok józan értelmén (λόγος) alapuló uralkodási elve és Ásoka „vallása” (*dharmā*) között, amely hiten és kinyilatkoztatott szövegek elfogadásán alapszik, és belső megtérés, bűnbánat előzi meg.<sup>524</sup> Ezzel a szembeállítással természetesen nem érthetünk egyet, így inkább csatlakozhatunk egy másik nagy tudós, Giovanni Pugliese Carratelli véleményéhez, aki alighanem Festugière ihletésére szintén még a görög Ásoka-feliratok megtalálása előtt írt a hellenisztikus királyok és Ásoka kapcsolatáról, néhány évvel később pedig maga adta ki és kommentálta a kétnyelvű, görög–arámi felirat görög részét.<sup>525</sup> A közelmúltban elhunyt, kis híján száz évet megért tudós, aki az indiai nyelvekhez is értett, minthogy olasz nyelvre fordította Ásoka ediktumait,<sup>526</sup> tiltakozott az ellen, hogy Ásoka *dharmā*-ját a buddhista hitvallással azonosítsuk, melynek nyugaton való terjesztését tűzte volna ki célul a császár. Ásoka ediktumaiban minden vallásos hit iránt nemcsak toleranciát, hanem tiszteletet hirdetett. Ezért Ásoka *dharmā*-ját inkább nevezhetjük „az együttérzés vallásának” (*religione della compassione*), egy olyan egyetemes erkölcsnek, amelyet magukénak érezhettek mind a bráhmanizmus, mind a buddhizmus, mind a dzsainizmus hívei.<sup>527</sup> Pugliese Carratelli együttérzés alatt a φιλανθρωπία hellenisztikus eszményét érti, amelynek megformálódásában hasonló szerepet játszott nyugaton a sztoicizmus, mint keleten a buddhizmus.<sup>528</sup> A hellenisztikus birodalmak új követelmény elé állították az uralkodókat: a népek összekeveredése maga után vonta a hatalomnak a humanitarizmus általi igazolását.<sup>529</sup> Ez mintegy közös nyelvvé válhatott a kultúrák között, amely áthidalta a szakadékot. Ásoka követőit ezért nyugaton nem fogadták csodálkozással: „...a hellenisztikus udvarokban a *dharmā*-t, amelyet az indiai király lelkesen prédikált, bizonyára úgy tekintették, mint ami egyenértékű azokkal az elvekkkel, amelyek a görög szellem örökségét képezték.”<sup>530</sup> Két fejlődésfolyamatról van tehát szó, amelyek eddig távol zajlottak egymástól, azonban miután egymásra találtak,

<sup>523</sup> Ahogy a szomszédos *stūpa* alapítását, amely Śibi királynak egy másik önfeláldozó cselekedetéhez kötődött. Vö. OHNUMA 2007, 2–3.

<sup>524</sup> FESTUGIÈRE 1951, 41–46 = FESTUGIÈRE 1972, 220–225. A francia tudós végül csak Dávid király töredelmes megbánását tudja Ásoka példájához hasonlítani.

<sup>525</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1953; PUGLIESE CARRATELLI — LEVI DELLA VIDA 1958, 11–14; PUGLIESE CARRATELLI — GARBINI 1964, 29–39.

<sup>526</sup> PUGLIESE CARRATELLI 2003.

<sup>527</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1953, 449–451.

<sup>528</sup> Ami a φιλανθρωπία a görögöknél, az az együttérzés a buddhistáknál.

<sup>529</sup> Talán nem elhibázott dolog ebből a szempontból akár a sztoikus kozmopolitanizmusra is utalni.

<sup>530</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1953, 452–453.

termékenyítőleg hatottak egymásra. A hellenisztikus korban ez a közös *humanitas* tette lehetővé egymás mélyebb megértését és befogadását.<sup>531</sup>

Mindezeknek a gondolatoknak fontos szerepe lehet a görög nyelvű Ásoka-ediktumok megértésében. Ellentétben ugyanis azzal, amit a gyarmatosító görögség régi téveszméje alapján gondolnánk,<sup>532</sup> a görög nyelv használata nem volt erőszakos a hellenisztikus királyságokban. Az uralkodók megtalálták annak a módját, hogyan szóljanak a saját nyelvükön a birodalmukba tartozó népekhez. Példákat ismerünk a ptolemaida Egyiptomból vagy a seleukida Babilonból.<sup>533</sup> Tudvalevő, hogy Ásoka nagy sziklaediktumainak sorozatát a birodalom földrajzi határain vésette kőbe, mindenhol abban a prákrit dialektusban, amelyet az adott térségben beszéltek.<sup>534</sup> A görög (és arámi) nyelvű ediktumok megtalálásával nemcsak az nyert megerősítést, hogy Ásoka birodalmának határai nyugaton kitolódtak Arachósiáig, hanem a nyelvi és kulturális alkalmazkodásnak egy újabb példája vált világossá, amikor egy indiai császár a saját nyelvükön szólt a birodalmában élő görög és iráni lakossághoz. Ismét csodálkozással olvashatjuk az *Arthasāstra* hasonló szellemében fogant sorait, melyek szerint a király akkor nyeri el az újonnan meghódított népek bizalmát, ha elsajátítja szokásaikat, ruházatukat, nyelvüket és viselkedésüket.<sup>535</sup>

A görög nyelvű Ásoka-ediktumok a múlt század ötvenes éveinek végén, illetve hatvanas éveinek közepén kerültek elő Kandahār-óváros területéről. Előbb a kétnyelvű görög–arámi feliratot találták meg egy kőtömbön, azután pedig Ásoka tizenkettedik-tizenharmadik nagy sziklaediktumának részben fennmaradt görög fordítását egy kőtáblán.<sup>536</sup> Az utóbbin a két ediktum szorosan követi egymást (az egyiknek az eleje, a másiknak a vége hiányzik), ezért joggal gondolhatjuk, hogy további kőtáblák tartalmazták a nagy sziklaediktumok sorozatát (talán mind a tizennégy ediktumot), és ezek a kőtáblák valószínűleg egy közösségileg fontos épület falán foglaltak helyet. Ami a kétnyelvű feliratot illeti, amelyen felül a görög, alatta az arámi szöveg olvasható, ennek hiába keressük a pontos prákrit megfelelőjét. A legközelebbi rokonságát vagy a negyedik nagy sziklaediktummal, vagy az első kis sziklaediktummal szokták megállapítani. Természetesen számtalan nyelvészeti kérdés vetődik fel a görög és a prákrit ediktumok viszonyával kapcsolatban, amelyekkel itt nem tudok részletesen foglalkozni. Nagy általánosságban érdemes elmondani, hogy a nyelvi fordulatok és a formai sajátosságok arra mutatnak, hogy még a kőtáblán fennmaradt két ediktum szövegének a fordítása is más-más kéztől származik. Ebből azt feltételezhetjük, hogy a

<sup>531</sup> PUGLIESE CARRATELLI 1953, 453–454; vö. GHIDINI 2010, 203–206.

<sup>532</sup> Vö. MAIRS 2011; PARKER 2012, 315–316.

<sup>533</sup> MAIRS 2011, 181; PARKER 2012, 320–321.

<sup>534</sup> A legteljesebb ismertetéshez ld. FALK 2006, 111–138.

<sup>535</sup> KĀŚ 13,5,7: *tasmātsamānaśīlaveṣabhāṣācāratāmupagacchet*.

<sup>536</sup> A szövegek legutóbbi kiadását bibliográfiával ld. CANALI DE ROSSI 2004, 185–191; vö. MERKELBACH — STAUBER 2005, 25–36; FALK 2006, 242–245.



fordítók hivatásos csoportja dolgozott Kandahārban azzal a céllal, hogy a művelt görögségnek érthető formában tolmácsolja a császár rendeleteit.<sup>537</sup>

Ezen a ponton mindjárt meg is kell állnunk egy pillanatra. A görög értelmiség nyilvánvalóan akkor fogja jól megérteni az uralkodó üzenetét, ha képes azt a saját fogalmi rendszerébe beépíteni. Ezért a fordítók, akik láthatóan járatosak voltak a görög filozófiai és vallásos terminológiában, mindent elkövettek annak érdekében, hogy sajátosan görög szellemiségben, ismert görög fordulatokkal és kifejezésekkel tolmácsolják az üzenetet. Kivételt csak az olyan esetek képeztek, amelyeknek a fordítása lehetetlen, így például a „*brāhmaṇák* vagy *śramaṇák*” (βραμμεναι ἢ σραμμεναι) fordulat, amelyet a fordító meghagyott eredetiben. A fordításnak ezt a „cicerói” módszerét gyakran úgy értelmezik, hogy a fordítók nem voltak kellően alaposak, azonban ha tekintetbe vesszük, hogy mi szolgált inkább a megértést a helyi görög közösség számára, akkor az esetleges pontatlanságokat is a helyükre tudjuk tenni. Azonfelül számolnunk kell még azzal a ténnyel is, miszerint a nagy sziklaediktumok záró darabjában maga Ásoka jelenti ki, hogy az ediktumokat rövidebb, közepes és hosszabb változatban is elkészítették,<sup>538</sup> ezért nem tudhatjuk biztosan, hogy a görög fordítók milyen prákrit eredetiből dolgoztak. Talán ugyanez magyarázatot szolgáltathat arra is, hogy a kétnyelvű görög–arámi felirat pontos prákrit változatát miért nem találjuk meg Ásoka ismert ediktumai között.<sup>539</sup>

Az első kandahāri ediktum egyedülálló abból a szempontból, hogy pontosan megjelöli annak az idejét, amikor Ásoka a *dharma* (εὐσέβεια) hirdetésébe kezdett: tíz évvel királyi felszentelése után.<sup>540</sup> Ez az időpont megegyezik azzal, amit más ediktumokból ismerünk. Ásoka felszentelése után nyolc évvel lerohanta Kaliṅga országát, azután buddhista világi hívővé vált. Egy-egy év kevésbé buzgó, illetve buzgó törekvése után, tíz évvel a felszentelését követően *dharma*-utazást tett a Bodhi-fához. Ezután bocsátotta ki ediktumait, előbb a kis sziklaediktumot, majd a nagy sziklaediktumok sorozatát. A kétnyelvű ediktum folytatása tökéletes összhangban áll azzal, amit ennek a kezdeti időszaknak az eseményeiről olvasunk a nagy sziklaediktumokban. Egyrészt a nyolcadik nagy sziklaediktumban, ahol Ásoka a királyok kedvelt időtöltését, a vadászatot felszentelése után tíz évvel *dharma*-utazásra váltja fel; másrészt az első nagy sziklaediktumban, ahol a véres áldozat betiltásáról rendelkezik, s a királyi konyhában naponta megölt állatok számát háromra korlátozza.<sup>541</sup> Ez a görög felirat megfogalmazásában:

<sup>537</sup> SCHMITT 1990, 51.

<sup>538</sup> RE 14a.

<sup>539</sup> Egy érdekes kísérlethez a prákrit szöveg visszaállítására ld. SIRCAR 1959–1960.

<sup>540</sup> KD 1,1–5: δέκα ἐτῶν πληρη[θέντ]ων βασι[λ]εὺς Πιοδάσσης εὐσέβεια[ν ἔδ]ε[ι]ξεν τοῖς ἀνθρώποις, καὶ ἀπὸ τούτου εὐσεβεστέρους τοὺς ἀνθρώπους ἐποίησεν καὶ πάντα εὐθηνεῖ κατὰ πᾶσαν γῆν („Tíz év elteltével Priyadarśin király jámborságot mutatott az embereknek, s ettől fogva jámborabbá tette az embereket, és minden virágzik szerte a földön”).

<sup>541</sup> RE 8; 1b, f–h.

És a király tartózkodik a lelkes élőlényektől, és a többi ember is, és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal.<sup>542</sup>

Érdekes módon az arámi szöveg ezen a ponton nem teljesen egyezik.<sup>543</sup> Ott az első nagy sziklaediktum kijelentéséhez hűen csupán a király részleges, nem korlátlan vegetarianizmusáról olvasunk: étkezés céljából — mondja a szöveg — a királynak, a mi urunknak csak kevés állatot ölnek meg. A példa láttán pedig minden ember felhagyott az állatok életének elvételével, a halászok a halászattal, a vadászok a vadászattal.<sup>544</sup> A felirat végül az önuralom vagy mértékletesség (ἐγκράτεια) megvalósulásáról és a *dharma* tovább gyarapodásának jövőbeli reményéről beszél a negyedik nagy sziklaediktum, illetve az első kis sziklaediktum szellemében:

És ha vannak olyanok, akik mértéktelenek, azok felhagytak a mértéktelenséggel, amennyire lehetséges, és az apjuknak és anyjuknak és az idősebbeknek engedelmesen, a korábbihoz képest jobban és boldogabban fognak élni a jövőben minden tekintetben, ha így cselekszenek.<sup>545</sup>

A második kandahāri felirat első fele, amely Ásoka tizenkettedik nagy sziklaediktumának fordítását tartalmazza, és a vallásos iskolák egymás iránti kölcsönös megértésének és toleranciájának követelményét írja elő, csak annyiban tartozik a tárgyunkhoz, hogy a *dharma*—εὐσεβεία megfelelés itt is megmarad, továbbá változatlanul hangsúlyozódik az önuralom (ἐγκράτεια) követelménye, ezúttal a beszédben gyakorolt önuralom formájában.<sup>546</sup> Azonban a felirat második fele, amely a méltán híres tizenharmadik nagy sziklaediktumot tolmácsolja görög nyelven, tartogat egy érdekességet. Ellenétben a prákrit változatokkal a görög szövegben ezúttal is megjelenik Ásoka lelki fordulata kapcsán, amely a kalingai mészárlást követte, a „lelkes élőlényektől való tartózkodás” (ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων).<sup>547</sup> A teljes szövegrész így hangzik:

Ettől az időtől fogva részvét és szánalom fogta el, és súlyos lelkifurdalás gyötörte, melynek folytán elrendelte, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől, és buzgó erőfeszítést, intézkedést tett a jámborság érdekében.<sup>548</sup>

A görög fordító igen szabadon kezelte az eredeti prákrit szöveg elemeit, adott esetben tetszés szerint fölcserélve a sorrendjüket. Azonban szinte minden elemnek megtaláljuk a párját az eredeti szövegben, kivéve a lelkes élőlényektől való tartózkodás kijelentését. A prákrit változat így szól:

<sup>542</sup> *KD* 1,5–8: καὶ ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων καὶ οἱ λοιποὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ ὅσοι θηρευταὶ ἢ ἀλιεῖς βασιλέως πέπαυνται θηρεύοντες.

<sup>543</sup> SCHLUMBERGER — ROBERT — DUPONT-SOMMER 1958, 14–16 = ROBERT 1969, 1558–1560.

<sup>544</sup> *KD* 1,17–20 [3–6]. Az arámi szöveg fordításában nincs tökéletes egyetértés a szerzők között.

<sup>545</sup> *KD* 1,8–14: κα[ι] εἰ τινες ἀκρατεῖς πέπαυνται τῆς ἀκрасίας κατὰ δύναμιν, καὶ ἐνήκοοι πατρὶ καὶ μητρὶ καὶ τῶν πρεσβυτέρων παρὰ τὰ πρότερον καὶ τοῦ λοιποῦ λῶιον καὶ ἄμεινον κατὰ πάντα ταῦτα ποιούντες διάξουσιν; vö. *RE* 4c–f; *MRE* 1i.

<sup>546</sup> *KD* 2,1–2.

<sup>547</sup> *KD* 2,15. Vö. SCHLUMBERGER — ROBERT 1964, 136 = ROBERT 1969, 1565.

<sup>548</sup> *KD* 2,14–16: ἀπ’ ἐκείνου τοῦ χρόνου ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν καὶ βαρέως ἠνεγκεν· δι’ οὗ τρόπου ἐκέλευσεν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων σπουδῇν τε καὶ σύνταξιν πεποιήται περὶ εὐσεβείας.

Most, attól fogva, hogy Kaliṅgát elfoglalta, buzgó *dharma*-elmélyedése, *dharma*-vágya és *dharma*-tanítása van az isteneknek kedvesnek. Megbánása van az isteneknek kedvesnek azok után, hogy meghódította Kaliṅgát, mert az emberek megölése, halála vagy elhurcolása, ami egy meghódítatlan ország meghódításával jár, erősen gyötrő és súlyos gondolat az isteneknek kedves számára.<sup>549</sup>

Émile Benveniste egy nem kellően átgondolt érveléshez folyamodva azt feltételezte, hogy az ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων fordulat egyenesen visszautal a görög–arámi felíratban olvasható kijelentésre, mely szerint „a király tartózkodik a lelkes élőlényektől” (ἀπέχεται βασιλεὺς τῶν ἐμψύχων).<sup>550</sup> Norman azonban, nem zárva ki annak a lehetőségét, hogy az ediktum fordítója ismerhette a görög–arámi felírat szövegét, úgy gondolta, hogy a fordító egyszerűen beillesztette a szövegbe azt, amit a körülmények szempontjából helyesnek talált. Az „élet el nem vételének” (*anārambho prāṇānam*) prákrit fordulatát bizonyára mindig így fordították a görögben. Azonfelül a negyedik nagy sziklaediktumban is az áll, hogy Ásoka *dharma*-tanítása folytán gyarapodott az élőlények életének el nem vétele.<sup>551</sup> Így az ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων fordulat beillesztésére a fordítónak megvolt az oka maguknak a prákrit ediktumoknak az alapján.<sup>552</sup>

Mindez természetesen lehetséges, azonban az elemek sorrendjének a fölcserélése a görög fordításban csökkenti a valószínűségét. A fordításban ugyanis a vegetarianizmus megemlítése nem Ásoka „jamborság érdekében tett intézkedését” (σύνταξις περὶ εὐσεβείας ~ *dharmmanusaṭhi*) követi, hanem a részvétet, szánalmat és súlyos lelkifurdalást. Ennek a következménye a lelkes élőlényektől való tartózkodás. A prákrit szövegben ezzel szemben előbb a *dharma* említése szerepel három sajátos összetétel formájában, melyet azután a megbánás, az erősen gyötrő és súlyos gondolatok követnek. Úgy tűnik tehát, hogy a görög fordító a vegetarianizmus követelményét a részvét és szánalom okán tartotta szükségesnek beilleszteni, nem pedig a *dharma*-tanítás okán. Egyébként a mellérendelő szerkezet miatt az a benyomásunk, mintha a vegetarianizmus elrendelése és a jamborság érdekében tett intézkedés egymásnak megfelelő kifejezések volnának.

A két görög nyelvű felírat közös vonása, hogy az eredeti prákrit szövegeken túllépve a lelkes élőlényektől való tartózkodást vagy vegetarianizmust Ásokának tulajdonítják, akár úgy, hogy ennek korlátlan formájáról beszélnek akkor, amikor az eredeti szöveg csak korlátozott vegetarianizmust említ, akár úgy, hogy a lelkes élőlényektől való tartózkodás követelményét értelemszerűen beillesztik azon a helyen, ahol az eredeti szövegben nincs róla említés. Elkerülhetetlennek tűnik a következtetés, hogy ezekben az

<sup>549</sup> RE 13c–e (Eῤῥαγουδί): *tato pachā adhunā* [– ἀπ’ ἐκείνου τοῦ χρόνου] *ladhesu kaligesu tive dhammānvāye dhammakāmatā dhammanusaṭhi ca devānampriyasa* [– σπουδῇν τε καὶ σύνταξιν πεποιήται περὶ εὐσεβείας]. *se athi anusaye devānampriyasa* [– ἔλεος καὶ οἶκτος αὐτὸν ἔλαβεν] *vijinitu kaligāni. avijitam hi vijinamane e tata vadha vā malane va apavahe vā janasa se bādham vedaniyamate gulumate ca devānampriyasa* [– καὶ βαρύνει ἢ νεγκεν].

<sup>550</sup> BENVENISTE 1964, 150–151.

<sup>551</sup> RE 4c: *vadhite devānāmpriyasa priyadasino rāṇo dhammānusaṭṭiyā anārambho prāṇānam*.

<sup>552</sup> NORMAN 1972, 115 = NORMAN 1990, 150.

esetekben a fordítások sajátosan értelmező jelleget öltenek magukra, az *interpretatio Graeca* jellemző módszere felé hajlanak. Nem szabad elfelejteni, hogy a vegetarianizmus az ókori görögöknél több évszázados hagyományra tekintett vissza. Nem említve Pythagoras és Empedoklés rituális tisztaságon vagy lélekvándorláson alapuló vegetarianizmusát, éppen a hellenisztikus kor hajnalán, Nagy Sándor nemzedékével egy időben az akadémiai és a peripatetikus filozófiai körökben jelentős nyomait találjuk az állatok megkímélésére és a vegetarianizmusra irányuló törekvésnek. Xenokratés személyes esete már szóba került annak az anekdotának a kapcsán, mely szerint az ölébe fogadott és nem szolgáltatott ki egy sólyom által üldözött verebet. Ugyanez a filozófus, Platón tanítványa, könyvet írt a vegetarianizmusról, amely sajnálatos módon nem maradt ránk.<sup>553</sup> Fennmaradt viszont Aristotelés tanítványának, Theophrastosz-nak a műve — legalábbis Porphyrios későbbi összefoglalásában —, amelyet ugyanebben az időben írt a véres áldozatok ellen. Ebben az ókori kultúrtörténeti műben, mely a Περί εὐσεβείας („A jámborságról”) címet viselte, a vegetáriánus táplálkozás az igazságosság és más erények alapján igazolást nyer.<sup>554</sup> A hellenisztikus kor több iskolája, például a sztoikusok és az epikureusok heves támadást intéztek az állatok megkímélésének követelménye ellen, ami világosan mutatja az áramlat jelentőségét ebben az időben.<sup>555</sup> A fogalmi egyezés tehát, amelyet a görög fordítók egybehangzóan feltételeztek az Ásoka által hirdetett *dharma* és a ‘jámborság’ (εὐσεβεία) között, nem véletlen. A jámborság ezzel a hellenisztikus filozófiai háttérrel magától értetődően jelentette a vértelen áldozatokat és az állati élet kioltásának kerülését. Lényegében ugyanez elmondható az ‘önuralom’ (ἐγκράτεια) fogalmáról, amelynek talán még szorosabb érintkezése van az étkezéssel.

Az indiai vegetarianizmus nyugati megítélésével kapcsolatos szövegek elemzéséből láthattuk, hogy a görögök hajlamosak voltak erősen kidomborítani a vegetarianizmust mint a bölcs életvitel egyik ismertetőjegyét a *brāhmaṇák* és *śramaṇák*, illetve a gymnosophisták példájában. Az indiai bölcseknek ez az értelmezése is részben a görög szempontokat tükrözi. Amikor két kultúra valóságosan érintkezésbe kerül egymással, ahogy Ásoka korában történt a hellenisztikus világgal és Indiával, akkor talán az a mód, ahogy egymást kölcsönösen értelmezik, rejtett és finom szálakon kihathat saját önértelmezésükre is. Nem tartom elképzelhetetlennek, hogy az állatok megkímélésére törekvő, emberséges Ásoka példája csodálatot váltott ki a birodalmában élő görögökből, olyannyira, hogy még a valóságosnál is jobban idealizálták. Másik oldalról viszont egy olyan király eszményi képe, akit a kandahāri ediktumok festenek le a maga feltétlen vegetarianizmusával és minden élet kioltásától való tartózkodásával a kalingai mészárlás után, visszahathatott Ásoka önképére, amelyet saját bevallása szerint maga is állandóan tökéletesíteni igyekezett. Tehát nem lehetetlen, hogy az az elvárás, amellyel

<sup>553</sup> Xenokr., F 267 Isnardi Parente = Clem. Alex., *Strom.* 7,6,32,9.

<sup>554</sup> Theophr., F 584A Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 2,5,1–32,3; vö. F 531 Fortenbaugh = Porph., *De abst.* 3,25,1–4.

<sup>555</sup> HAUSSLEITER 1935, 245–296.

a hellenisztikus világ fordult a „bölc India” felé, valóban befolyásolta a vegetariánizmus eszményének kialakulását. Hanns-Peter Schmidt érvei meggyőzőek abban a tekintetben, hogy az *ahimsā* gyökerei legalább a bráhmaikus ritualista rétegekig nyúlnak vissza Indiában. Nem lehetséges-e, hogy ennek a nem-ártásnak a vegetariánizmus medrébe való terelése, szűkebb csatornába vezetése éppen a görög–indiai érintkezések hatásának tulajdonítható, tekintve hogy a görög felfogásban kapcsolódott össze kezdetről fogva nagyon szorosan az állati élet megkímélése és a vegetariánizmus? Mindenesetre nehéz szó nélkül elmenni az olyan kísérteties egyezések mellett, mint ami az indiai *prāṇa* > *prāṇin* és a görög *ψυχή* > *ἐμψυχον* kifejezések között fennáll. Az élőlények tágabb körén belül a „lelkes élőlények” nagyobb hangsúlyt nyernek, úgyhogy Ásoka ediktumaiban már a növényeknek és az elemeknek való nem-ártás szóba sem kerül.

Tanulmányom hátralévő részében a görög–indiai kulturális érintkezés és egymásra hatás néhány lehetőségét veszem szemügyre, követve ebben továbbra is az Ásoka-ediktumok vonalát. Az Ásoka birodalmához térben és időben legközelebb eső görög város a baktriai görögség által lakott Āi Xānum volt. Az Oxos folyó partján fekvő település, amelyet még Nagy Sándor alapított és az ókorban az oxosi Alexandria nevet viselte, saját gymnasionnal, színházzal és nekropolisszal rendelkezett.<sup>556</sup> A város egyik nagy tekintélyű hērósának, Kineasnak a szentélyében bukkantak rá a régészek egy sztélé kőtalapzatára, amelyen egy disztichonpár elárulja, hogy a sztélén olvasható „bölc mondásokat”, melyek régi dicső férfiakról származnak, egy bizonyos Klearchos másolta le gondosan Delphoiban, és állította fel mindenki számára láthatóan Kineas szentélyében. Maga a sztélé elveszett, azonban írni hiba folytán az utolsó öt bölc mondás a kőtalapzatra szorult.<sup>557</sup> Ezekből tudjuk, hogy a Hét Bölc híres élet-szabályairól (*παράγγελματα*) van szó, amelyeknek a teljes gyűjteményét Stobaios közli a phaléróni Démétrios és Sósiaadás egy-egy műve alapján.<sup>558</sup> Az ételszabályokat, melyek közül már Sókratész is olvasta a leghíresebbet a delphoi Apollón-szentély előcsarnokában,<sup>559</sup> bizonyára a kulturális azonosság igénye miatt másolták le és állították fel Āi Xānumban, távol az „anyaországtól”. Hasonló vállalkozásra találunk példát ugyanebben a korban Kis-Ázsiában, sőt Egyiptomban papiruszon és cserépdarabokon is megőrződött az ételszabályok közül néhány, melyeket a gyermekek nevelésére, iskolagyakorlatként használtak.

Ennek az erkölcsi kódexnek az Ásoka-ediktumokban található morális elvekhez való hasonlósága alapján, továbbá annál a ténynél fogva, hogy az ételszabályokat Āi Xānumban ugyanúgy kőtáblára vésték, hogy nyilvánossá tegyék a lakosok számára, egy orosz tudós, Valeri-P. Yailenko azt állította, hogy a delphoi szabálygyűjtemény közvetlen be-

<sup>556</sup> A város modern rekonstrukciójához az Afganisztán területén folytatott egykori ásatások alapján ld. LECUYOT 2007.

<sup>557</sup> A felirathoz ld. CANALI DE ROSSI 2004, 224–227; MERKELBACH — STAUBER 2005, 9–15.

<sup>558</sup> Stob. 3,1,172–173. Az utolsó öt ételszabály: „Gyermekeként légy engedelmes, ifjúként önuralommal megáldott, felnőttként igazságos, öregségedre bölc, halálodban gondtalan!”

<sup>559</sup> Γνωθι σεαυτόν („ismerd meg önmagad”).

folyást gyakorolt Ásoka *dharmā*jának az alakulására.<sup>560</sup> Yailenko ennek a befolyásnak a nyomát nem utolsó sorban a görög Ásoka-ediktumok és a delphoi életszabályok közötti szoros terminológiai rokonságban véli felfedezni. Az elmélet szerint valamennyi prákrit ediktum előtt keletkezett volna a görög–arámi felirat, melyben az Ásoka felszentelése óta eltelt tíz év az ediktum keletkezési idejét jelölné, következésképpen megelőzné az első kis és nagy sziklaediktumokat.<sup>561</sup> Itt azonban sajnálatos félreértésről van szó, mivel az ediktumban említett tíz év — ahogy a nyolcadik nagy sziklaediktumban is Ásoka *dharmā*-utazásának az időpontja, amelyet a felszentelése után tíz évvel tett<sup>562</sup> — nem az ediktum kibocsátásának az idejét jelöli, hanem a császár lelki fordulatának az idejét, amelytől fogva a *dharmā* hirdetésébe kezdett. Nem tartható az az állítás sem, mely szerint a görög–arámi ediktumban hangsúlyozott két fő alapelv, a szülők tisztelete és az élet el nem vételének a követelménye a hellenisztikus kultúra erkölcsnemesítő hatását tükrözi Közép-Ázsia barbár és vadállatias népeire, amelyeket Nagy Sándor győzött meg arról, hogy ne öljék meg és fogyasszák el szüleiket.<sup>563</sup>

Az általános egyezések Ásoka erkölcsi alapelvei és a delphoi szabálygyűjtemény között természetesen figyelemre méltóak, különösen a görög nyelvű ediktumok szoros terminológiai rokonságát tekintetbe véve. A delphoi életszabályokban a szülőkkel és idősebbekkel szembeni tisztelet, az önuralom (ἐγκράτεια) és a jámborság (εὐσέβεια) ugyanúgy hangsúlyozódik, mint a meggyőzés szükségessége az erőszak helyett, a mások szidalmazásának és ócsárlásának a kerülése vagy az emberekkel szembeni szelíd és gyengéd viselkedés, egészen az elnéző magatartásig a szolgálkával és cselédekkel szemben.<sup>564</sup> A terminológiai egyezések ugyanakkor sokkal inkább arra a kapcsolatra mutatnak, amely a baktriai és az arachósiai görögség szellemi műveltségét összekötötte egymással, összhangban azzal a régóta megállapított ténnyel, hogy az Ásoka-ediktumok görög fordítása a korabeli hellenisztikus filozófia fogalmi rendszerét használja.<sup>565</sup> További igazolást nyerhet ez a rokonság azzal, ha többekkel együtt feltételezzük, hogy a Kineas-élmű feliratában említett személy nem más, mint a soloi Klearchos, a filozófus, Aristotelés tanítványa, aki műveiben állítólag nemcsak a delphoi életszabályokkal foglalkozott behatóan, hanem keleti érdeklődésének jeleként a perzsa mágusokkal és az indiai gymnosophistákkal is.<sup>566</sup>

<sup>560</sup> YAILENKO 1990, 248; 250; 253.

<sup>561</sup> YAILENKO 1990, 243; 250; 254.

<sup>562</sup> RE 8c–d (Girnār): *so devānampriyo piyadasi rājā dasavarsābhisito samto ayāya sambodhim. tenesā dhammayātū* („Az isteneknek kedves Priyadaršin király felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. Ezzel *dharmā*-utazást tett”).

<sup>563</sup> YAILENKO 1990, 254. Hasonló elképzeléshez Nagy Sándornak arról az intézkedéséről, hogy betiltotta a halfogyasztást az ichthyophagosok körében, ld. EGGERMONT 1975, 64–67. Ásoka a laghmāni feliratokban, amelyek arámi nyelven íródtak, talán ugyanerről a haitilalomról beszél.

<sup>564</sup> YAILENKO 1990, 243–252. A Hét Bölcs életszabályainak tételes ismertetéséhez ld. TZIATZI-PAPAGIANNI 1994, 447–448; 457–467. Itt most eltekintek a szoros terminológiai egyezések felsorolásától.

<sup>565</sup> Vö. BERNARD 2002, 77–78; POTTER 2003, 420–422.

<sup>566</sup> PARKER 2012, 316–318.

Yailenko tanulmánya sokat veszít meggyőzőerejéből azáltal, hogy éppen a témánkat érintő legfontosabb kérdésben az orosz szerző nyelvi félreértés áldozatává vált. Abbéli szándékában, hogy a delphoi szabályokba beleolvassa az állati élet megkímélésének követelményét, két ételszabályt teljesen félreértett. A φρόνει θνητά kifejezés ugyanis nem azt jelenti, hogy „légy jóindulatú az állatokkal”,<sup>567</sup> hanem azt, hogy „gondolkodj halandó módjára”, azaz „ne hidd, hogy halhatatlan vagy”.<sup>568</sup> Hasonlóképpen, a φθιμένους μὴ ἀδίκει fordulat értelmé bizonyára nem az, hogy „ne alkalmazz erőszakot halandóval szemben”,<sup>569</sup> hanem hogy „ne gyalázz meg halottakat”.<sup>570</sup> Ezért az az általános ételszabály is, amely arra szólít fel, hogy „tartózkodj az öléstől” (φόνου ἀπέχου), valószínűleg csak az emberöléstől óv, nem pedig az állatok életének kioltásától.<sup>571</sup> Mindazonáltal az orosz tudós nem tapogatózott sötétben. Az ókori görögség bizonyos erkölcsi kódexeiben, amelyek szellemiségükben nagyon hasonlók a delphoi ételszabályokhoz, az állati élet megkímélésére irányuló követelmény valóban megjelenik. A már többször említett Xenokratés foglalkozott egyik művében Triptolemos eleusisi törvényeivel, amelyek így hangoztak:

Tiszteld a szüleidet! Áldozz terméssel az isteneknek! Ne árts az állatoknak!<sup>572</sup>

Az athéni Buzygés íratlan törvényei között, amelyeket csak átok terhe mellett lehetett megszegni, szerepelt nemcsak a halottak tisztos eltemetésének a kötelessége vagy az embertársakkal szembeni jótétemények előírása, hanem az igavonó ökör megölésének a tilalma is.<sup>573</sup> Aristotelés a természettől való igazságosság tárgyalása során, amelyet „sejtelemszerűen mindenki érez valamiképpen”, szintén említi a halottaink eltemetésének követelményét, azonfelül az íratlan törvények ugyanezen kategóriájában még további két példára hivatkozik: az egyik példa szerint minden ember egyenlőnek születik, ezért a rabszolgában a velünk egyenlő embert kell látni; a másik példa szerint minden „lelkes élőlény” (ἐμψυχον) életének kioltása igazságtalanság, amelynek a megítélése sohasem változhat, a kultúrák és törvények esetlegességeinek ellenére sem.<sup>574</sup>

Ezek az íratlan törvények az istenekkel, emberekkel és állatokkal szembeni kötelességeket határozzák meg. Az emberek csoportján belül kiemelt helyet foglalnak el a szülők, az idősebbek, a halottak, akiknek éppen úgy meg kell adni a kijáró tiszteletet, mint az isteneknek. Azonban mint látható, nem ritkán az állatok is külön csoportot képeznek, amellyel szemben az embernek éppen úgy megvan az előírt kötelessége.

<sup>567</sup> YAILENKO 1990, 242–243; 247: *Sois bienveillant avec les (/ aux / envers les) animaux.*

<sup>568</sup> Ἀθάνατα μὴ φρόνει. Rokon megfogalmazásokhoz vö. ἔλπιζε ὡς θνητός („halandó reményeket táplálj”); ἐργάζου θνητά („halandó módjára cselekedj”).

<sup>569</sup> YAILENKO 1990, 247: *N’use pas de violence envers une personne mortelle.*

<sup>570</sup> Vö. ἐπὶ νεκρῷ μὴ γέλα („ne gúnyolódj holttesten”).

<sup>571</sup> YAILENKO 1990, 243; 247.

<sup>572</sup> Xenokr., F 252,6 Isnardi Parente = Porph., *De abst.* 4,22,1: γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγαλλεῖν, ζῶα μὴ σίνεσθαι.

<sup>573</sup> Ail., *Var. hist.* 5,14.

<sup>574</sup> Arist., *Rhet.* 1,13,1373b14–17. Részletesebb tárgyaláshoz ld. GAÁL 2012, 188–189.

Márpedig ezekben az általános, íratlan törvényekben valóban nem nehéz felfedezni a rokonságot az Ásoka által hirdetett *dharma* erkölcsi elveivel. Ásoka ediktumaiban a szülők, mesterek, *brāhmaṇā*k és *śramaṇā*k tisztelete szinte mindig első helyen áll, a társadalom emberi viszonyaira vonatkozó előírások között pedig megtaláljuk még a szolgákkal és cselédekkel való emberséges bánásmódot is. Az állati élet megkímélése alapkövetelmény, amit ugyan a delphoi életszabályok nem írnak elő kifejezetten, de a görög gondolkodás és szellemiség mélyén gyökerezik. Ez a hajlam láthatóan éppen a hellenisztikus korban bontakozik ki, és fogalmazódik meg markánsabban. A hellenisztikus kor tobzódik az irodalmi állatepigrammákban, amelyek természetesen nem valódi állatok haláláról emlékeznek meg, ám ezzel együtt is jól mutatják az emberi gondolkodás érzékenységét az állatokkal szemben.<sup>575</sup> Ilyen körülmények között egyáltalán nem tartom lehetetlennek, hogy Ásoka, aki szoros érintkezésben volt a korabeli hellenisztikus kultúrával és uralkodókkal, rokon értékekre talált a hellenisztikus kultúra filozófiai és vallási eszméiben, amelyeket azután igyekezett beépíteni a saját ideológiájába. Ha nem is közvetlen átvételre és befolyásra kell gondolni ebben az esetben, mindenképpen egy kölcsönös egymásra találásra, amely termékenyítőleg hathatott mind a két félre. Indiában ez legalábbis Ásoka uralkodásának az idejére a vegetarizmus eszményének korábban nem látott érvényesüléséhez vezetett, melynek alapján a császár joggal jelenthette ki ediktumában:

Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás.<sup>576</sup>

Az a felvetés, hogy az ediktumok kőbe vésésének és nyilvános felállításának a gyakorlata görög befolyásra alakult ki a Maurya-korban, megfontolásra érdemes. Mint-hogy ezt a kort megelőzően nincs bizonyítható írásos emlék Indiából,<sup>577</sup> még annak a lehetőségével is számolnunk kell, hogy maga az írás, akár a *kharoṣṭhī*, akár a *brāhmī* rendszer, szintén Ásoka korának és tudatos politikai tevékenységének a terméke. Míg Hartmut Scharfe annak idején csak Ásoka és más maurya királyok „isteneknek kedves” (*devānāmpriya*) címét kívánta az állítólagos „király(ok) bizalmasa” (φίλος τῶν βασιλέων) hellenisztikus címre visszavezetni, ami hűbéri viszonyt feltételezett volna a maurya királyok és a nagyobb hatalmú hellenisztikus uralkodók között,<sup>578</sup> Oskar von Hinüber és Harry Falk újabb nyelvészeti kutatásai már arra az eredményre vezettek, hogy maga a *brāhmī* írás is — ellentétben a bizonyosan arámi előzményre visszatekintő *kharoṣṭhī* rendszerrel — Ásoka korában alakult ki, és nem kis mértékben a görög írásból nyerte ihletét.<sup>579</sup> Ezt a lehetőséget még az egyébként kritikus

<sup>575</sup> NÉMETH 2010, 23.

<sup>576</sup> RE 4c.

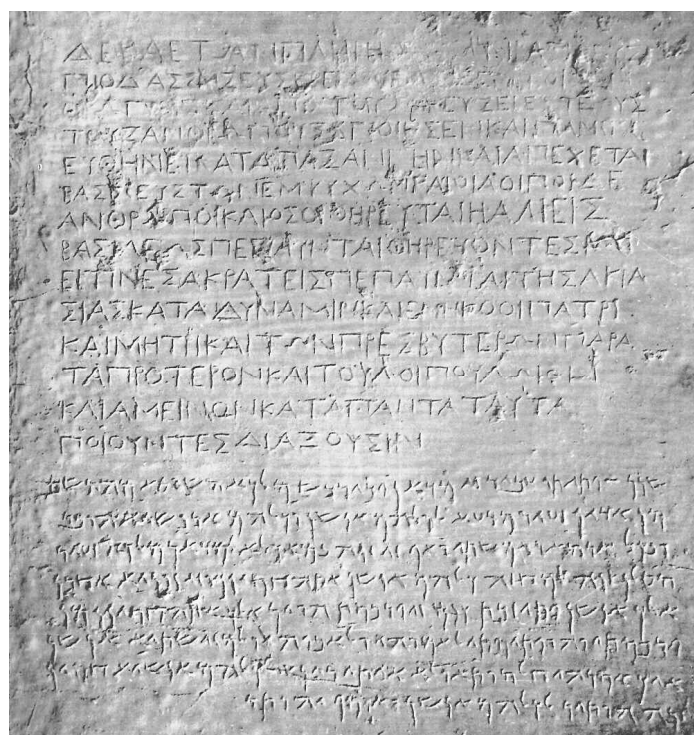
<sup>577</sup> Leszámítva az Indus-völgyi pecsételők megfejtetlen jeleit.

<sup>578</sup> SCHARFE 1971, 215.

<sup>579</sup> A két szerző műveinek ismertetéséhez és kritikájához ld. SALOMON 1995.



Klaus Karttunen sem zárta ki.<sup>580</sup> Legutóbb Hinüber egy érdekes tanulmánnyal jelentkezett, amelyben megosztja azzal kapcsolatos felismerését, hogy a bizonyos Ásoka-ediktumok elején vagy végén olvasható rejtélyes utasítások, amelyeket Norman „kísérőleveleknek” tekintett, a hellenisztikus királyok kőtáblára vésett rendeleteinek hasonló kísérő szövegeivel mutatnak egyezést. A német tudós egészen a fogalmi azonosságig kimutatja ezt az egyezést: „[ez és ez a szöveg] véssék fel kőoszlopra / kőtáblára” (*silāthambhasi likhāpetaviye* ~ ἀναγραφῆναι... ἐν στήλῃ λιθίνῃ).<sup>581</sup> Az írás, az epigráfia, sőt a szobrászat eredetével kapcsolatos kérdések tisztázása is Indiában — ha például a híres oroszlanos Ásoka-oszlopfőknek a chairóneiai vagy az amphipolisi oroszlanokkal való hasonlóságára gondolunk — a jövő kutatására vár. Mi a vegetariánizmus szűkebb területén kerestük a kelet–nyugati érintkezés lehetséges pontjait. Ez nem kis perspektívát kínált. Talán némileg sikerült áthidalnunk a szakadékot két eddig annyira távolinak hitt világ között.



*Görög–arámi kétnyelvű Ásoka-ediktum (KD 1).*

<sup>580</sup> KARTTUNEN 2009, 107.

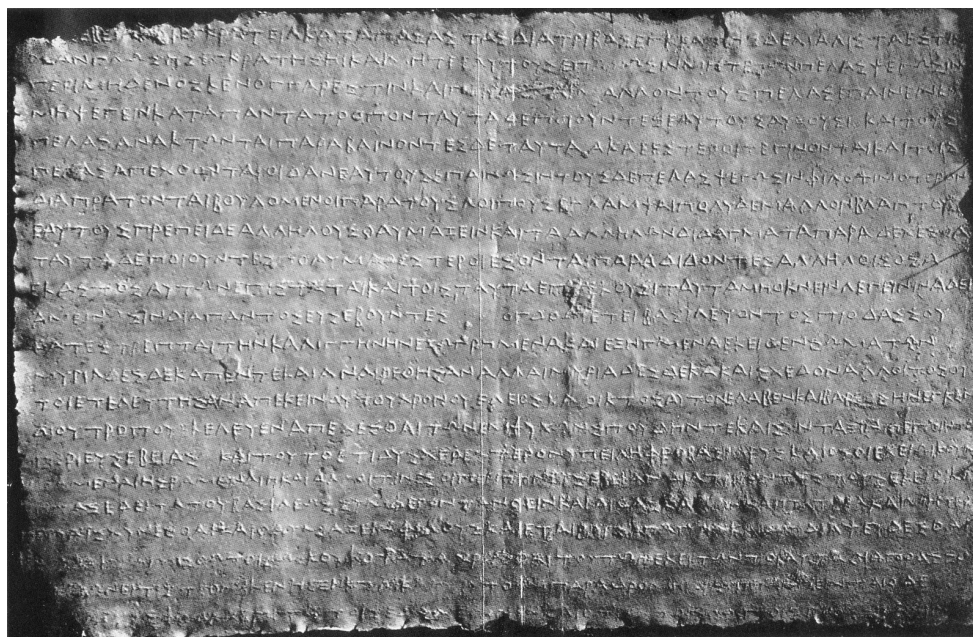
<sup>581</sup> HINÜBER 2010, 264–266.

## Konklúzió

Tanulmányom három fő részében az ókori indiai vegetarianizmus és *ahimsā* modern indológiai kutatástörténetét, az ókori indiai vegetarianizmus korabeli nyugati megítélésével kapcsolatos forrásokat, továbbá a prákrit és görög nyelvű Ásoka-ediktumok kelet–nyugati metszésponton elhelyezkedő tanúságát tekintettem át. A beható elemzésből világosan látható, mennyire téves és felületes az az ítélet, amely sarkosan különbséget próbál tenni a vegetarianizmusra és nem-ártásra hajló keleti szemlélet és az állatokkal szemben kíméletességet nem tanúsító, „húsevő” nyugati felfogás között. Ennek az állítólagos különbségnek a kapcsán gyakran hallunk átgondolatlan megjegyzéseket jobb és bal agyféltekék domináns működéséről, vagy éppen maskulin és feminin természetszemléletről. Az ókori indiai és görög szövegek egy sokkal összetettebb valóságról tanúskodnak. A vegetáriánus és a húsevő tendencia az ókori világ mindkét régiójában egymás mellett élt, folyamatosan reagált egymásra, felszínre hozva a kérdés mélyén rejlő dilemmákat. Míg a hellenisztikus kor legelejétől fogva a vegetarianizmus és az állati élet megkímélése fontos filozófiai vita tárgyát képezte, amelyen belül a különböző filozófiai iskolák megfogalmazták a saját pozitív vagy negatív álláspontjukat, addig a *Mahābhārata* néhány epizódjában elmés érveléseket találunk a vegetarianizmus és *ahimsā* mellett és ellen, amelyek akár egy görög szofista szájából is elhangozhattak volna. Manu szövege mindennél világosabban megmutatja a vegetarianizmus és a húsevés körüli vita összetett jellegét és elválaszthatatlanságát az aktív családfei vagy passzív lemondó élet elsőbbségének problémáját övező vitától. Ezért a vegetarianizmus alapvetően a lemondó *brāhmaṇa* életeszményét képezi, amely idővel áthelyeződik a társadalom szélesebb rétegeire.

A nem-ártás és a vegetarianizmus bizonyos formái szinte párhuzamosan megjelennek Indiában és az ókori görögöknél a legkülönbözőbb időkben. A védikus ritualista gyakorlat mechanikusan végrehajtott mozdulatai, amelyek az élőlényeknek okozott sérelem elhárítását szolgálják, és az áhítatos félelmet vagy büntudatot jelzik az áldozatbemutatók részéről, megdöbbentő párhuzamot mutatnak az athéni *buphonia* kiengeisztelő és bűnelhárító cselekménysorával. Hasonlóan az eufémizmusokat alkalmazó rituális terminológia megtalálható mindkét kultúra áldozati gyakorlatában. A rituális tisztaságot megkövetelő felszentelés vagy beavatás (*dīkṣā*, τελετή) időleges húsfogyasztási tilalmat ír elő a jelöltnek, akár hagyományos áldozatbemutatásról, akár beavatási kultuszokról van szó. Éppen úgy tisztázatlan annak a kapcsolatnak a természete, amely ezt az időleges vegetarianizmust a hústól való tartózkodás általános eszményéhez fűzte Indiában, ahogy a vegetarianizmus általános görög jelenségében annak a hústól való időleges tartózkodásnak a szerepe, amely a beavatási szertartásokat jellemezte. Az orphikusok és a pythagoreusok vegetarianizmust előíró életmódja mindenesetre a Védatanítvány, majd a lemondó életeszményével mutat közös vonásokat.

A vegetarianizmus jelensége legkésőbb a hellenisztikus kor kezdetére túlnövi a rituális-vallásos kereteket. Filozófiai vagy legalábbis kulturális dimenziót ölt magára mind a görögöknél, mind Indiában. A görög és az indiai forrásokból egyaránt tudjuk, hogy milyen szoros érintkezés jellemezte a két kultúrát ebben az időben. Nem volna bölcs tagadni az eszmék áramlásának lehetőségét. A két kultúra összetalálkozásának pillanatától fogva rezonált egymásra, talán kölcsönösen fel is erősítették egymásban a nem-ártással és a vegetarianizmussal kapcsolatos hajlamot. Legalábbis ennek a jeleként értelmezhető az indiai *brāhmaṇák* vagy gymnosophisták vegetáriánus életmódjának az idealizálása görög részről, továbbá Ásoka szikla- és oszlopediktumaiban a vegetarianizmusnak minden korábbinál nagyobb mértékű szorgalmazása indiai részről. A „lelkes élőlények” (ἔμψυχον) megkímélésének követelménye mindkét oldalon felerősödött. A hellenisztikus világ általános értékrendje találkozott Ásoka erkölcsi elveivel, ami többek között a vegetarianizmus és a lelkes élőlények megkímélésének birodalmi szintű propagálásában öltött testet. Ez a kölcsönhatás aligha mehetett volna végbe, ha mindkét kultúra nem hordozza magában az állatok megkímélésére, a nem-ártásra és a vegetarianizmusra való fogékonyságot. Mindezek alapján ideje átértékelnünk az ókori világról alkotott eddigi képünket, amelyet a kelet–nyugat ellentét határozott meg, és szembenéznünk azzal a lehetőséggel, hogy az ókor sok tekintetben egységesebb volt, mint valaha hittük.



Görög nyelvű Ásoka-ediktum (KD 2).

## FÜGGELÉK

### Mānava Dharmaśāstra (5,4–56)

#### 4–10. Tiltott ételek: növény- és tejfélék

(4) A Védák recitálásának hiánya miatt, a helyes viselkedés elhagyása miatt, a lustaság és az étellel kapcsolatos hibák miatt vágyik a halál elpusztítani a *brāhmaṇá*kat. (5) A fokhagyma, a póréhagyma, a vöröshagyma, a gombafélék és minden, ami tisztátalan talajból nő, nem ehető a kétszer születettek számára. (6) Gondosan kerülje a fák vörös színű nedveit és azokat, amelyek bevágás nyomán keletkeznek, az érdesrózsát, a tehén főcstejét; (7) öncélúan a szeszámagos, lisztes, tejes és rizses süteményt, az áldozatra nem alkalmas húsokat, az isteneknek szánt ételeket és felajánlásokat. (8) Az olyan tehén tejét, amely tíz napon belül ellett, a tevétejet, a nem hasadt patájú állatok tejét, a juhtejet, az üzekedő és a borjától elválasztott tehén tejét, (9) minden vadonban élő állat tejét, kivéve a bivalyét, a nők tejét és minden savanyú ételt kerüljön. (10) Ehet a savanyú ételek közül aludttejet és minden aludttejből készült terméket, továbbá amit jótékony virágokból, gyökerekből és gyümölcsökből sajtolnak.

#### 11–18. Tiltott ételek: hús- és halfélék

(11) Kerülje a ragadozó madarakat és minden háztáji madarat, a külön meg nem jelölt nem hasadt patájú állatokat és a lilét, (12) a verebet, a gémet, a ludat, az ásóludat, a házi kakast, a darut, a vadtyúkot, a vízityúkot, a papagájt és a mejnót, (13) a csőrükkel bökö, az úszóhártyás lábú madarakat, az üstökösgémet, a karmukkal tépő, a víz alá bukó, halevő madarakat, a vágott és szárított húst, (14) a kócsagot, az íbiszt, a hollót, a barázdabillegetőt, a halevő állatokat, a házi sertést és teljesen a halat. (15) Ki-ki amilyen állatból eszik, olyan hús evőjének mondják, de a halevőt minden hús evőjének, ezért kerülje a halat. (16) A harcsa és a vörösponty megehető, ha az isteneknek vagy atyáknak felajánlásként használják, és korlátlanul a csíkoshal, az oroslánpo-fájú és a pikkelyeshal. (17) Ne egyen magányosan élő állatokat, se ismeretlen vadakat és madarakat, még ha amúgy az ehetőek közé sorolhatnának is, se az összes ötkarmú állatot. (18) Az ötkarmúak közül ehetőnek mondják a tarajos sült, a sündisznót, a sárkánygyíkot, az orrszarvút, a teknősbékát, a nyulat és azokat az állatokat, amelyeknek csak alul van metszőfoguk, kivéve a tevét.

## 19–26. Büntetés és vezeklés

(19) Ha szándékosan gombát, házi sertést, fokhagymát, házi kakast, vöröshagymát, póréhagymát fogyaszt, akkor a kétszer született alsóbb kasztba zuhan. (20) Ha szándékán kívül fogyaszt e hat dologból, akkor a *sāmtapana*-vezeklést vagy a *yaticāndrā-jana*-vezeklést végezze el; ha a többiből, akkor böjtöljön egy napig. (21) A *brāhmaṇa* végezzen el még egy vezeklést évente, hogy megtisztuljon attól, amit szándékán kívül elfogyasztott, de különösen attól, amit szándékosan. (22) A *brāhmaṇák* áldozat céljából megölhetik az engedélyezett vadakat és madarakat, és háznépük eltartása céljából is, hiszen Agastya így cselekedett egykor. (23) Mert az áldozati kalácsok a bölcsek régi áldozatainál, a *brāhmaṇák* és *ksatriyák* *soma*-felajánlásainál ehető vadakból és madarakból készültek. (24) Minden étel, ami fogyasztásra alkalmas és kifogástalan, olajjal összekeverve ehető, még akkor is, ha állott, és az is, ami az áldozat maradéka. (25) De még ha sokáig állt, akkor is ehető a kétszer születettek számára minden árpából és búzából készült étel és tejből készült termék. (26) Elmondott hát maradéktalanul, hogy mi ehető és mi nem a kétszer születettek számára. Ezután a hús fogyasztásával és kerülésével kapcsolatos előírásokat fogom kijelenteni.

## 27–44. Húsevés: korlátozott vegetarianizmus

(27) Húst akkor ehet, ha felszentelt, illetve *brāhmaṇák* kívánságára, és ha előírás szerint rítust végez, továbbá ha élete veszélyben forog. (28) Prajāpati az egész mindenséget az éltető lehelet étele gyanánt teremtette: a mozdulatlan és a mozgó élőlények mind az éltető lehelet táplálékát képezik. (29) A mozgóknak ételei a nem mozgók, a tépőfogasoknak a tépőfog nélküliek, a kezeseknek a kéztelenek, a bátraknak a félénkek. (30) Nem követ el bűnt az evő, ha megeszi az ehető élőlényeket, akár nap mint nap, hiszen maga a Teremtő teremtette meg az ehető élőlényeket és az evőket is. (31) A húsevés az áldozatot szolgálja — ez az isteni előírás a hagyomány szerint. Az ettől eltérő gyakorlatot démoni előírásnak nevezik. (32) Akár vásárolja, akár maga szerzi be vagy mások segítségével, nem követ el bűnt, ha húst eszik, miután az isteneknek és atyáknak felajánlást mutatott be. (33) Ne egyen húst az előírás ellenében az előírásokat ismerő kétszer született, ha nincs végveszélyben, mert ha az előírás ellenében eszik húst, akkor halála után óhatatlanul az állatok fogják megenni őt. (34) Nem akkora a bűne annak halála után, aki haszonszerzésből vadakat öl, mint amekkora azé, aki öncélúan húst eszik. (35) De az az ember, aki előírás szerint rítust végez és nem eszik a húsból, halála után huszonegy életem át áldozati baromként születik. (36) A *brāhmaṇa* semmiképpen se egyen mantrákkal felszenteletlen áldozati állatot, de mantrákkal felszenteltet egyen az örök előírásra támaszkodva. (37) Ha képtelen lemondani, készítsen ghíból, készítsen lisztből áldozati állatot, de öncélúan semmiképpen se kívánjon megölni áldozati állatot. (38) Aki öncélúan áldozati állatot öl, az halála után annyiszor fog erőszakos halált halni egyik születésről a másikra, amennyi szőrszál van az áldozati állaton. (39) Maga a Teremtő Úr az áldozat céljából teremtette az áldozati

állatokat. Az áldozat e mindenség gyarapodását szolgálja, ezért az áldozaton való ölés nem-ölés. (40) A növények, áldozati állatok, fák, vadak és madarak, melyek az áldozat érdekében lelik halálukat, magasabb újraszületést nyernek. (41) Vendégfogadáskor, áldozatkor, az atyáknak bemutatott felajánláskor: ezeken lehet az áldozati állatnak ártani, máskor nem — így szólt Manu. (42) A Veda valódi értelmét ismerő kétszer született, aki ezen célokból árt az áldozati állatnak, saját magát is, az áldozati állatot is a legmagasabb állapotba juttatja. (43) Éljen otthon [*grhastha*], a mesterénél [*brahmacarya*] vagy a vadonban [*vānaprastha*], a kétszer született, aki önmaga ura, ne kövessen el olyan ártást még végveszélyben sem, melyet a Veda nem ír elő. (44) Azt az ártást, amelyet a Veda ír elő és örök a világban, tekintse nem-ártásnak, mert a Dharma a Védából keletkezett.

#### 45–56. Húsevés: feltétlen vegetarianizmus

(45) Aki saját boldogsága érdekében ártalmatlan élőlényeknek árt, az sem életében, sem halálában nem talál boldogságra sehhol. (46) Aki megkötözéssel és megöléssel nem kíván fájdalmat okozni az élőlényeknek, az az ember az összes élőlény üdvére törekedve mérhetetlen boldogságot ér el. (47) Amit eltervez, amit cselekszik, amiben örömet leli, mindazt könnyűszerrel eléri az, aki nem árt senkinek. (48) Nem lehet úgy húshoz jutni sehhol, hogy ne ártanánk élőlényeknek, és az élőlények megölése nem juttat a mennybe: ezért az ember kerülje a húst. (49) Látva, hogyan keletkezik a hús, és az élőlények megkötözését, megölését, hagyjon fel minden hús fogyasztásával. (50) Aki nem eszik húst démonok módjára, kivéve az előírást, azzal a világ kedvesen bánik, betegségek nem gyötrik. (51) Aki jóváhagyja, aki feldarabolja, aki lemészárolja, aki adja-veszi, aki elkészíti, aki feltálalja, aki megeszi — mind az állat megölője. (52) Aki más húsával kívánja hízlalni a saját húsát, anélkül hogy az atyáknak és isteneknek mutatna be felajánlást, nincs annál bűnösebb. (53) Aki száz éven keresztül évről évre bemutatja a lóáldozatot és aki nem eszik húst — e kettőnek ugyanakkora az érdembeli jutalma. (54) Ha tiszta gyümölcsökön, gyökereken él, ha azt eszik, amit a szent bölcsek, akkor sem éri el ugyanazt a jutalmat, mint a hús teljes kerülésével. (55) Engem fog az [*māṃsa*] a másvilágon megenni, akinek a húsát [*māṃsa*] én e világon megeszem: ezen a módon határozzák meg az értők, hogy mitől hús a hús. (56) Nem bűn a húsfogyasztás, az alkohol és a nemi közösülés — ez az élőlények életmódja, de a tartózkodás tőlük nagy jutalmat szül.

## Aśoka-ediktumok

## RE 1

Ezt a *dharm*a-feliratot az isteneknek kedves Priyadarśin király íratta fel:

Itt egyetlen állatot sem szabad feláldozni, elvéve az életét. Ünnepi összejövetelt sem szabad tartani. Mert sok bűnt lát az isteneknek kedves Priyadarśin király az ünnepi összejövetelekből. De vannak bizonyos ünnepi összejövetelek, amelyeket helyesnek tart az isteneknek kedves Priyadarśin király.

Korábban az isteneknek kedves Priyadarśin király konyháján naponta sok százezer élőlény életét vették el mártás készítése céljából. De most, amikor ezt a *dharm*a-feliratot írják, csak három élőlény életét veszik el mártás készítése céljából: két pávaét és egy gazellát. De még ezt az egy gazellát sem állandóan. Később még ennek a három élőlénynek az életét sem fogják elvenni.

## RE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király birodalmában mindenütt, sőt még a határos országokban is, mint a Colák, Pāṇḍyák, Satyaputra, Keralaputra, Tāmraparṇī, az Antiochos nevű görög király és az ezzel az Antiochossal szomszédos királyok országában — az isteneknek kedves Priyadarśin király mindenütt kétféle orvosi ellátásról gondoskodott: az emberek orvosi ellátásáról és az állatok orvosi ellátásáról. Ahol csak nincsenek az emberek és az állatok számára megfelelő gyógyfüvek, mindazokra a helyekre hozatott és ültetett. Ahol nincsenek gyökerek és gyümölcsök, mindazokra a helyekre hozatott és ültetett. Az utak mentén kutakat ásott és fákat ültetett az állatok és emberek hasznára.

## RE 3

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Felszentelésem után tizenkét évvel megparancsoltam, hogy birodalmamban mindenütt a *yukták*, a *rājūka* és a *prādeśika* ötévenként vonuljanak ki ellenőrző körútra ebből a célból. Az alábbi *dharm*a-tanítás céljából és egyéb kötelességek miatt: helyes az apának, anyának való engedelmesség, helyes a barátoknak, társaknak, rokonoknak, a *brāhmaṇáknak* és *śramaṇáknak* való adakozás, helyes az élőlények életének el nem vétele, helyes a kevés költekezés és a kisigényűség.

A tanács is parancsot fog adni a *yuktáknak* az elszámolásra a költségek okáról betű szerint.

## RE 4

A múltban sok száz éven keresztül egyre csak nőtt az élőlények életének elvétele és a lényeknek való ártás, a rokonokkal szembeni udvariatlan viselkedés, a *brāhmaṇák*-kal és *śramaṇák*kal szembeni udvariatlan viselkedés. Most az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-gyakorlása folytán az üstdob hangja éljenző *dharma*-hang, melyet a nép hallat, amikor égi kocsikból, elefántokból álló látványosságot, tűzcsóvákat és más égi tüneményeket mutatnak neki.

Ami sok száz éven keresztül nem volt korábban, az most gyarapodott az isteneknek kedves Priyadarśin király *dharma*-tanítása folytán: az élőlények életének el nem vétele, a lényeknek való nem-ártás, a rokonokkal szembeni udvariasság, a *brāhmaṇák*kal és *śramaṇák*kal szembeni udvariasság, az apának, anyának való engedelmesség, az idősebbeknek való engedelmesség.

Ez és sok más *dharma*-gyakorlás gyarapodott. És az isteneknek kedves Priyadarśin király a jövőben is tovább gyarapítja ezt a *dharma*-gyakorlást. És az isteneknek kedves Priyadarśin király fiai, unokái és dédunokái is tovább fogják gyarapítani ezt a *dharma*-gyakorlást, egészen a világ végezetéig. Megmaradnak a *dharma*-ban és az erényben, és tanítani fogják a *dharma*-t. Mert ez a legjobb cselekedet, a *dharma*-tanítás. A *dharma*-gyakorlás pedig lehetetlen annak, aki nélkülözi az erényt. Tehát ennek a célnak az érdekében helyes dolog a gyarapodás és az ernyedés hiánya. Ebből a célból íratott fel ez, hogy ennek a célnak a gyarapítására törekedjenek, és ne leljék kedvüket az elernyedésben.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király felszentelése után tizenkét évvel íratta fel ezt.

## RE 8

A múltban a királyok szórakozás-utazásra vonultak ki. Ez vadászatból és más gyönyörteli időtöltésekből állt. Az isteneknek kedves Priyadarśin király felszentelése után tíz évvel a Bodhi-fához vonult ki. Ezzel *dharma*-utazást tett. Ez az alábbiakból áll: a *brāhmaṇák* és *śramaṇák* meglátogatása és adakozás, az idősek meglátogatása és arany kiosztása, a falusi nép meglátogatása, *dharma*-tanítása és ennek megfelelő *dharma*-kikérdezése. Ez nagyobb gyönyör az isteneknek kedves Priyadarśin király számára, egy másik boldogság.

## RE 9

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

A nép mindenféle szertartásokat mutat be betegségek idején, férjhez menéskor, nőüléskor, fiúgyermek születésekor, elutazáskor. Ezeken és más alkalmakon a nép mindenféle szertartásokat mutat be. Az asszonyok ezeken sok különféle, közönséges és haszontalan szertartást mutatnak be. Szertartásokat be kell mutatni, de az ilyen szertartások kevés gyümölcsöt hoznak. Az a szertartás, ami sok gyümölcsöt hoz, az a *dharma*-szertartás. Ez pedig: helyes viselkedés a szolgákkal és cselédekkel, a mesterek



tisztelete, önuralom az élőlényekkel szemben, adakozás a *brāhmaṇā*knak és *śramaṇā*knak. Ez és más hasonló az, amit *dharma*-szertartásnak nevezünk. A családapa, a fiú, a fivér vagy a férj mondja ezt: „Ez a helyes, ezt a szertartást kell bemutatni a cél megvalósulásáig.”

RE 11

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Nincs olyan adomány, amely felérne a *dharma*-adománnyal, a *dharma*-közösséggel, a *dharma*-osztózással, a *dharma*-kapcsolattal. Ez pedig: helyes viselkedés a szolgákkal és cselédekkel, engedelmesség az apával, anyával szemben, adakozás a barátoknak, társaknak, rokonoknak, *brāhmaṇā*knak és *śramaṇā*knak, az élőlények életének el nem vétele. A családapa, a fiú, a fivér, a barátok, a társak és rokonok, sőt a szomszédok is mondják ezt: „Ez a helyes, ezt kell cselekedni.” Aki így cselekszik, az eléri az evilági boldogságot, a másvilágon pedig végtelen érdemet szerez ezzel a *dharma*-adománnyal.

MRE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az apának, anyának engedelmeskedni kell, ugyanúgy a mestereknek. Az élőlényekkel szemben önuralmat / részvétet kell gyakorolni. Igazat kell beszélni. Ezek azok a *dharma*-erények, amelyeket ki kell fejleszteni.

Továbbá a tanítványnak tiszteletet kell tanúsítania a tanítója iránt, és a rokonaival szemben a megfelelő viselkedést kell kialakítania. Ez ősi előírás és hosszú életet biztosít. Így kell cselekedni.

PE 2

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

A *dharma* helyes. És mi ez a *dharma*? A bűnök kevés száma, az erényes cselekedetek sokasága: részvét, adakozás, igazmondás, tisztaság.

A tisztánlátás sokféle adományát is megadtam.

A kétlábú és négylábú, szárnyas és vízben mozgó élőlényekkel szemben sokféle kegyet gyakoroltam egészen odáig, hogy az életükkel megajándékoztam őket. És sokféle más erényes cselekedetet is végrehajtottam.

Ezt a *dharma*-feliratot abból a célból íratam fel, hogy kövessék, és hosszú ideig fennmaradjon. És aki követni fogja, az jócselekedetet hajt végre.

## PE 5

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Felszentelésem után huszonhat évvel úgy rendelkeztem, hogy ezek az állatok nem megölhetők. Mégpedig: a papagáj, a mejnó, a barátréce, az ásólúd, a vadlúd, a bütykös fényréce, az üstökösréce, a gyümölcsdenevér, a szürkeszárnyú lúd, az indiai levéljáró, a vadgerle, a fehér galamb, a házigalamb; a kemény- és puhapáncélú teknős, a vízisikló, a gangeszi delfin, a mocsári krokodil, a tengeri tehén, a tobzoska, a kobra, a gekko és a házi gyík; minden négylábú, amelynek nem veszik hasznát, és nem fogyasztják.

A nőstény kecske, az anyajuh és a koca, ha akár vemhes, akár szoptatós, nem ölhető meg, sem a kicsinyeik, amíg el nem érik a hat hónapot.

Kakast nem szabad herélni.

Pelyvát, amelyben élőlény van, nem szabad meggyújtani. Erdőt ok nélkül vagy az ártás céljából nem szabad felgyújtani.

Állatot állattal nem szabad táplálni.

A három négyhavonkénti telihold alkalmával, Tiṣyā-teliholdkor három napig, azaz tizennegyedikén, tizenötödikén és elsején, illetve állandóan a böjtnapokon nem szabad halat sem megölni, sem árusítani.

Ugyanezekben a napokon mindazokat az állatfajokat, amelyek az elefánt-erdőkben és a halászterületeken vannak, nem szabad megölni.

A félhónap nyolcadikán, tizennegyedikén és tizenötödikén, Tiṣyā és Punarvasu napján, a három négyhavonkénti telihold alkalmával és ünnepekkor nem szabad kiherélni bikát, bakkecskét, kost, disznót és más állatokat, amelyeket általában kiherélnék.

Tiṣyā és Punarvasu napján, a három négyhavonkénti telihold alkalmával és ezek félhónapja során nem szabad lovat és marhát bélyegezni.

Felszentelésem után huszonhat évvel, az azóta eltelt időszakban huszonöt alkalommal szabadítottam ki foglyokat.

## PE 7 (részlet)

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az utak mentén banyanfákat is ültettettem, amelyek árnyékot fognak adni állatoknak és embereknek. Mangóligeteket ültettettem. Fél *krośá*nként kutakat is ásattam és pihenőhelyeket készítettem. Sok ivóhelyet készítettem mindenütt az állatok és emberek hasznára.

De bizony csekély ez a haszon. Mert hozzám hasonlóan a korábbi királyok is számos intézkedéssel tették boldogabbá a világot. Én viszont azzal a céllal tettem ezt, hogy a *dharm*a követése megvalósuljon.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Mindazt a jócselekedetet, amit tettem, a világ követte és betartja. Ezáltal gyarapodott és tovább fog gyarapodni az apának, anyának való engedelmesség, a mestereknek való engedelmesség, az idősekkel szembeni előzékenység, a *brāhmaṇákkal* és *śramaṇákkal*, szegényekkel és gyengékkel, sőt még a szolgákkal és cselédekkel szembeni illendő viselkedés is.

Az isteneknek kedves Priyadarśin király így szólt:

Az embereknek ez a *dharm*a-gyarapodása csak két módon valósulhat meg: *dharm*a-szabályozással és meggyőzéssel. De ezek közül a *dharm*a-szabályozással csekély, a meggyőzéssel nagyobb mértékben. Hoztam azt a *dharm*a-szabályozást, hogy ezeket és ezeket az állatfajokat nem szabad megölni. És még sok más hasonló *dharm*a-szabályozást is hoztam. De meggyőzéssel nagyobb mértékben valósult meg az emberek *dharm*a-gyarapodása a lényeknek való nem-ártás és az élőlények életének el nem vétele tekintetében.

Abból a célból készítettem ezt, hogy fennmaradjon a fiaim, az unokáim idejéig, addig, amíg nap és hold van az égen. És azért, hogy kövessék. Mert aki követi, az elnyeri a boldogságot ezen a világon és a másvilágon.

A felszentelésem után huszonhét évvel írtam fel ezt a *dharm*a-feliratot.

#### KD 1

Tíz év elteltével Priyadarśin király jámborságot mutatott az embereknek, s ettől fogva jámborabbá tette az embereket, és minden virágzik szerte a földön. És a király tartózkodik a lelkes élőlényektől, és a többi ember is, és a királynak ahány vadásza és halásza van, mindaz felhagyott a vadászattal. És ha vannak olyanok, akik mértéktelenek, azok felhagytak a mértéktelenséggel, amennyire lehetséges, és az apjuknak és anyjuknak és az idősebbeknek engedelmesen, a korábbihoz képest jobban és boldogabban fognak élni a jövőben minden tekintetben, ha így cselekszenek.

#### KD2

[...] jámborság és mértékletesség minden iskolában. A legmértékletesebb pedig az, aki a nyelvében mértékletes. És se saját magukat ne dicsérjék, se felebarátjukat ne szidalmazza semmilyen dologban, mert hiábavaló az. Hanem próbálják meg inkább felebarátjukat dicsérni és nem szidalmazni minden módon. Ha így cselekszenek, saját magukat gyarapítják, felebarátjukat pedig megnyerik maguknak. Ha elmentésen járnak el, csorbítanak jó hírükön és felebarátjukat magukra haragítják. Akik saját magukat dicsérik, felebarátjukat pedig szidalmazza, azok igen becsvágyóan cselekszenek, arra vágnak, hogy a többiek előtt csillogjanak, azonban sokkal inkább saját maguknak ártanak. Úgy illik azonban, hogy csodáljuk egymást és befogadjuk egymás tanítását. Akik így járnak el, azok nagyobb tudásúak lesznek, má-

soknak átadva mindazt, amit ki-ki tud közülni. És azoknak se habozzunk elmondani mindezt, akik gyakorolják magukat ebben, hogy mindenkor megmaradjanak a jámborságban.

Priyadarśin uralkodásának nyolcadik évében leigázta Kalingát. Százötvenezer főt fogságba ejtett és elhurcolt onnan, újabb százezret megölt, és csaknem ugyanennyi másik meghalt. Ettől az időtől fogva részvét és szánalom fogta el, és súlyos lelkifurdalás gyötörte, melynek folytán elrendelte, hogy tartózkodjanak a lelkes élőlényektől, és buzgó erőfeszítést, intézkedést tett a jámborság érdekében. És még fájdalmasabban érintette a királyt, hogy azok a *brāhmaṇák* vagy *śramaṇák* vagy mások, akik ott éltek és a jámborsággal foglalkoztak — azzal, hogy az ott lakóknak figyelembe kellene venniük a király érdekét, tisztelniük és csodálniuk kellene a tanítójukat, apjukat és anyjukat, szeretniük és nem becsapniuk barátjukat és embertársukat, a lehető leggyengédebben bánniuk a rabszolgákkal és a béresekkal —, ha tehát valaki azok közül, akik így jártak el, meghalt vagy elhurcolták, és a többiek futó veszteségnek tekintik, a király ezek miatt heves fájdalmat érzett. És hogy a többi nép között is vannak [*brāhmaṇák* és *śramaṇák*...]

## RÖVIDÍTÉSEK

### A) Indiai források

|      |                               |
|------|-------------------------------|
| AĀ   | <i>Aitareya Āraṇyaka</i>      |
| AB   | <i>Aitareya Brāhmaṇa</i>      |
| ĀDhS | <i>Āpastamba Dharmasūtra</i>  |
| ĀŚS  | <i>Āpastamba Śrautasūtra</i>  |
| AV   | <i>Atharvaveda</i>            |
| BĀU  | <i>Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad</i> |
| BDhS | <i>Baudhāyana Dharmasūtra</i> |
| BŚS  | <i>Baudhāyana Śrautasūtra</i> |
| ChU  | <i>Chāndogya Upaniṣad</i>     |
| Cv   | <i>Cullavagga</i>             |
| DN   | <i>Dīgha Nikāya</i>           |
| GDhS | <i>Gautama Dharmasūtra</i>    |
| J    | <i>Jātaka</i>                 |
| JB   | <i>Jaiminīya Brāhmaṇa</i>     |
| KAŚ  | <i>Kauṭilya Arthasāstra</i>   |
| KB   | <i>Kauṣītaki Brāhmaṇa</i>     |
| KD   | Kandahāri ediktum             |
| LbS  | <i>Laṅkāvatārasūtra</i>       |
| MBh  | <i>Mahābhārata</i>            |
| MDhŚ | <i>Mānava Dharmasāstra</i>    |
| MRE  | Kis sziklaediktum             |
| MS   | <i>Maitrāyaṇī Saṃhitā</i>     |
| Mv   | <i>Mahāvagga</i>              |
| PE   | Oszlopediktum                 |
| PGS  | <i>Pāraskara Gṛhyasūtra</i>   |
| RE   | Nagy sziklaediktum            |
| RV   | <i>Ṛgveda</i>                 |
| ŚB   | <i>Śatapatha Brāhmaṇa</i>     |
| SE   | Különálló ediktum             |
| Sn   | <i>Suttanipāta</i>            |
| ŚŚS  | <i>Śāṅkhāyana Śrautasūtra</i> |
| TS   | <i>Taittirīya Saṃhitā</i>     |
| Ud   | <i>Udāna</i>                  |
| VDhS | <i>Vasiṣṭha Dharmasūtra</i>   |

## B) Klasszikus források

|                        |                            |
|------------------------|----------------------------|
| AIL.                   | Ailianos                   |
| <i>De nat. an.</i>     | De natura animalium        |
| <i>Var. hist.</i>      | Varia historia             |
| ALEX. POLYH.           | Alexandros Polyhistór      |
| APP.                   | Appianos                   |
| <i>Syr.</i>            | Syriaca                    |
| APUL.                  | Apuleius                   |
| <i>Flor.</i>           | Florida                    |
| ARIST.                 | Aristotelés                |
| <i>Rhet.</i>           | Rhetorica                  |
| ARISTOB.               | Aristobulos                |
| ARR.                   | Arrianos                   |
| <i>Anab.</i>           | Anabasis                   |
| <i>Ind.</i>            | Indica                     |
| ATh                    | Acta Thomae                |
| ATH.                   | Athénaios                  |
| BARD.                  | Bardaïsan (Bardésanés)     |
| <i>Lib. leg. reg.</i>  | Liber legum regionum       |
| CLEM. ALEX.            | Clemens Alexandrinus       |
| <i>Strom.</i>          | Stromata                   |
| CURT. RUF.             | Curtius Rufus              |
| DAMASK.                | Damaskios                  |
| <i>Vit. Isid.</i>      | Vita Isidori               |
| DIOD. SIC.             | Diodóros Siculus           |
| DIOG. LAERT.           | Diogenés Laertios          |
| DIÓN CHRYSOST.         | Dión Chrysostomos          |
| <i>Or.</i>             | Orationes                  |
| EMPED.                 | Empedoklés                 |
| <i>Ep. Arist.</i>      | Epistula Aristeae          |
| EUSEB.                 | Eusebios                   |
| <i>Praep. Ev.</i>      | Praeparatio Evangelica     |
| HDT.                   | Hérodotos                  |
| HÉGÉS.                 | Hégésandros                |
| HIERONYM.              | Hieronymus                 |
| <i>Adv. Iov.</i>       | Adversus Iovinianum        |
| HIPPOL.                | Hippolytos                 |
| <i>Ref. omn. haer.</i> | Refutatio omnium haeresium |
| KTÉS.                  | Ktésias                    |
| MEGASTH.               | Megasthenés                |

---

|                                    |                                   |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| MUSON.                             | Musonius Rufus                    |
| <i>Diss.</i>                       | Dissertationes                    |
| NEARCH.                            | Nearchos                          |
| NIKOL. DAMASK.                     | Nikolaos Damaskénos               |
| ONÉSIKR.                           | Onésikritos                       |
| ÓRIG.                              | Órigenés                          |
| <i>C. Cels.</i>                    | Contra Celsum                     |
| OVID.                              | Ovidius                           |
| <i>Met.</i>                        | Metamorphoses                     |
| PALLAD.                            | Palladios                         |
| <i>De gent. Ind.<br/>et Bragm.</i> | De gentibus Indiae et Bragmanibus |
| Pap. Genev.                        | Genovai papirusz                  |
| Pap. Köln                          | Kölni papirusz                    |
| Pap. Rob.                          | Robinson-papirusz                 |
| PHIL.                              | Philón                            |
| <i>De vit. cont.</i>               | De vita contemplativa             |
| PHILOSTR.                          | Philostratos                      |
| <i>Vit. Apoll.</i>                 | Vita Apollonii                    |
| PHÓT.                              | Phótios                           |
| PHYLARCH.                          | Phylarchos                        |
| PLIN.                              | Plinius                           |
| <i>Nat. hist.</i>                  | Naturalis historia                |
| PLUT.                              | Plutarchos                        |
| <i>Alex.</i>                       | Alexander                         |
| <i>Bruta anim.</i>                 | Bruta animalia ratione uti        |
| <i>De esu carn.</i>                | De esu carniū                     |
| <i>De fort. Alex.</i>              | De fortuna Alexandri              |
| <i>De soll. an.</i>                | De sollertia animalium            |
| <i>Praec. ger. reip.</i>           | Praecepta gerendae reipublicae    |
| <i>Quaest. conv.</i>               | Quaestiones convivales            |
| POLYB.                             | Polybios                          |
| PORPH.                             | Porphyrios                        |
| <i>De abst.</i>                    | De abstinencia                    |
| <i>De Styg.</i>                    | De Styge                          |
| PS.-CLEM.                          | Pseudo-Clemens                    |
| <i>Recogn.</i>                     | Recognitiones                     |
| PS.-KALL.                          | Pseudo-Kallisthenés               |
| SEN.                               | Seneca                            |
| <i>Ep.</i>                         | Epistulae                         |

|                     |                      |
|---------------------|----------------------|
| STEPH. BYZ.         | Stephanus Byzantinus |
| <i>Ethn.</i>        | Ethnica              |
| STOB.               | Stobaios             |
| STRAB.              | Strabón              |
| THEOPHR.            | Theophrastos         |
| <i>Hist. plant.</i> | Historia plantarum   |
| XENOKR.             | Xenokratés           |

## ÚTMUTATÓ A SZANSZKRIT ÉS PRÁKRIT SZAVAK KIEJTÉSÉHEZ

Magánhangzók: *a*=a; *ā*=á; *i*=i; *ī*=í; *u*=u; *ū*=ú; *ṛ*=ri; *ṛ́*=rí; *ḷ*=li; *e*=é; *o*=ó; *au*=au; *ai*=ai.

Mássalhangzók: *k, kh, g, gh, t, th, d, dh, p, ph, b, bh, n, m, r, l, v*=a magyar ejtésnek megfelelő mássalhangzók; *c*=cs; *ch*=csh; *j*=dzs; *jh*=dzsh; *ṇ*=torokban képzett n; *ṇ́*=ny; *ṭ, ḍ, ṇ, ṣ*=visszagörbített nyelvheggyel a szájpadrólán képzett t, d, n, s; *y=j*; *ś*=szájpadrólán képzett s; *h*=zöngés h; *ḥ*=zöngétlen h; *m*=szó belsejében megfelelő képzéshelyű orrhang, szó végén a megelőző magánhangzó nazalizációja.

## IRODALOMJEGYZÉK

- ALSDORF, Ludwig 1962: *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*. Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur — Franz Steiner, Mainz — Wiesbaden.
- ~ 1998: A. WEZLER (szerk.): *Kleine Schriften: Nachtragsband*. Franz Steiner, Stuttgart.
- ARORA, Udai Prakash 1993: „The *Indika* of Megasthenes: An Appraisal”, in R. N. DANDEKAR (szerk.): *Amṛtamahotsava (1917–1992) Volume*. BORI, Poona. 307–329. (*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* LXXII–LXXIII [1991–1992].)
- ~ 2005: „The Fragments of Onesikritos on India: An Appraisal”, *Indian Historical Review* XXXII 35–102.
- BALL, Warwick 2001: *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. Routledge, London.
- BENVENISTE, Émile 1964: „Édits d’Aśoka en traduction grecque”, *Journal Asiatique* CCLII 137–157.
- BERNARD, Paul 1996: „L’Aornos bactrien et l’Aornos indien. Philostrate et Taxila: géographie, mythe et réalité”, *Topoi* VI 475–530.



- ~ 2002: „Langue et épigraphie grecques dans l'Asie Centrale à l'époque hellénistique”, in J. A. TODD — D. KOMINI-DIALETI — D. HATZIVASSILIOU (szerk.): *Greek Archaeology without Frontiers*. National Hellenic Research Foundation, Athens. 75–108.
- ~ 2005: „Hellenistic Arachosia: A Greek Melting Pot in Action”, *East and West* LV 13–34.
- BERNARD, Paul — PINAULT, Georges-Jean — ROUGEMONT, Georges 2004: „Deux nouvelles inscriptions grecques de l'Asie Centrale”, *Journal des Savants* 227–356.
- BHATTACHARYA, Vidhushekhar 1943: *The Āgamaśāstra of Gaudapāda*. University of Calcutta, Kolkata.
- BIVAR, A. D. H. 2002: „Gondophares”, in E. YARSHATER (szerk.): *Encyclopædia Iranica* XI. Routledge & Kegan Paul, London. 135–136.
- BLOCH, Jules 1950: *Les inscriptions d'Asoka*. Les Belles Lettres, Párizs.
- BODEWITZ, Henk W. 1973: *Jaiminīya Brāhmaṇa I*, 1–65. Brill, Leiden.
- ~ 1999: „Hindu *ahimsā* and its Roots”, in J. E. M. HOUBEN — K. R. van KOOIJ (szerk.): *Violence Denied: Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*. Brill, Leiden. 17–44.
- BOLLÉE, Willem 2010: *Ludwig Alsdorf: The History of Vegetarianism and Cow-veneration in India (edited with additional notes, a bibliography and four appendices)*. Routledge, London.
- BOPEARACHCHI, Osmund 1998: *Sylloge Nummorum Graecorum. The Collection of the American Numismatic Society, Part 9: Graeco-Bactrian and Indo-Greek Coins*. American Numismatic Society, New York.
- BOPEARACHCHI, Osmund — PIEPER, Wilfried 1998: *Ancient Indian Coins*. Brepols, Turnhout.
- BOSCH, van den Lourens P. 2001: „India and the Apostolate of St. Thomas”, in J. N. BREMMER (szerk.): *The Apocryphal Acts of Thomas*. Peeters, Leuven. 125–148.
- BOSWORTH, A. B. 1983: „The Indian Satrapies under Alexander the Great”, *Antichthon* XVII 37–46.
- ~ 1996: „The Historical Setting of Megasthenes' *Indica*”, *Classical Philology* XCI 113–127.
- ~ 1998: „Calanus and the Brahman Opposition”, in W. WILL (szerk.): *Alexander der Grosse: Eine Welteroberung und ihr Hintergrund (Vorträge des Internationalen Bonner Alexanderkolloquiums, 19.–21. 12. 1996)*. Rudolf Habelt, Bonn. 173–203.
- ~ 2002: (ford. VILMOS L.): *Nagy Sándor: A hódító és birodalma*. Osiris, Budapest.
- BOUFFARTIGUE, Jean 2009: „Les pratiques indiennes d'après le livre IV du *De Abstinentia* de Porphyre”, in N. BALBIR — G.-J. PINAULT (szerk.): *Penser, dire et représenter l'animal dans le monde indien*. Champion, Párizs. 173–193.
- BOWLES, Adam 2007: *Dharma, Disorder and the Political in Ancient India: The Āpaddharmaparvan of the Mahābhārata*. Brill, Leiden.

- BROCK, S. P. 1999: „Stomathalassa, Dandamis and Secundus in a Syriac Monastic Anthology”, in G. J. REININK — A. C. KLUGKIST (szerk.): *After Bardaisan: Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*. Peeters, Leuven. 35–50.
- BRONKHORST, Johannes 1998: *The Two Sources of Indian Asceticism*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- ~ 2007: *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India*. Brill, Leiden.
- BROWN, Truesdell S. 1949: *Onesicritus: A Study in Hellenistic Historiography*. University of California Press, Berkeley.
- BROWN, W. Norman 1964: „The Sanctity of the Cow in Hinduism”, *The Economic Weekly* XVI 245–255.
- ~ 1978: R. ROCHER (szerk.): *India and Indology: Selected Articles*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- BRYANT, Edwin 2006: „Strategies of Vedic Subversion: The Emergence of Vegetarianism in Post-Vedic India”, in P. WALDAU — K. PATTON (szerk.): *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. Columbia University Press, New York. 194–203.
- BURKERT, Walter 1962: *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*. Hans Carl, Nürnberg.
- BURKERT, Walter 1966: „Greek Tragedy and Sacrificial Ritual”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* VII 87–121.
- ~ 1972a: *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. De Gruyter, Berlin.
- ~ 1972b: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- ~ 1983: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. University of California Press, Berkeley.
- ~ 2001: *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*. University of Chicago Press, Chicago.
- CALLERI, Pierfrancesco 2004: „India II: Historical Geography”, in E. YARSHATER (szerk.): *Encyclopædia Iranica* XIII. Routledge & Kegan Paul, London. 8–10.
- CANALI DE ROSSI, Filippo 2004: *Iscrizioni dello estremo oriente greco: un repertorio*. Rudolf Habelt, Bonn.
- CASTELLETTI, Cristiano 2006: *Porfirio: Sullo Stige*. Bompiani, Milano.
- CHAKRAVARTI, Monmohan 1905–1907: „Animals in the Inscriptions of Piyadasi”, *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* I 361–374.
- CHAPPLE, Christopher Key 1993: *Nonviolence to Animals, Earth, and Self in Asian Traditions*. State University of New York Press, Albany.
- CHRISTOL, Alain 2007: „Greek and Indian Languages”, in A.–F. CHRISTIDIS (szerk.): *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge. 836–843.

- DÉRI Balázs 2008: „Mani a «baptisták» között: Mani gyermek- és ifjúkora az ún. Kölni Mani-kódex szerint”, *Vallástudományi Szemle* IV/4 145–169.
- DERRETT, J. Duncan M. 2000: *The Bible and the Buddhists*. Editrice Centro Studi, Sardini.
- DESANTIS, Giovanni 1992: *Pseudo-Palladio: Le genti dell’India e i Brahmani*. Città Nuova, Roma.
- DETIENNE, Marcel 1970: „La cuisine de Pythagore”, *Archives des Sciences Sociales des Religions* XXIX 141–162.  
~ 1972: *Les Jardins d’Adonis*. Gallimard, Párizs.
- DIHLE, Albrecht 1964: „Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus”, in A. STUIBER — A. HERMANN (szerk.): *Mullus: Festschrift Theodor Klauser*. Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westfalen. 60–70.  
~ 1984: V. PÖSCHL — H. PETERSMANN (szerk.): *Antike und Orient: Gesammelte Aufsätze*. Carl Winter, Heidelberg.
- DONIGER O’FLAHERTY, Wendy 1988: *Other People’s Myths: The Cave of Echoes*. Macmillan, New York.
- DONIGER, Wendy 2009: *The Hindus: An Alternative History*. Penguin Press, New York.
- DUCCEUR, Guillaume 2001: *Brahmanisme et encratisme à Rome au IIIe siècle ap. J.C.: Étude d’Elenchos I, 24, 1–7 et VIII, 20, 1–3*. L’Harmattan, Párizs.  
~ 2010: „Le Buddha à l’École d’Alexandrie, à propos de *Stromates* 1.15.71.6”, *Dialogues d’Histoire Ancienne Supplément* III 73–91.  
~ 2012: „Quelques enjeux scientifiques d’un bas relief gandhârien: le cas du cheval de Troie”, in *Autour de Bāmiyān: De la Bactriane hellénisée à l’Inde bouddhique (Actes du colloque de Strasbourg 19–20 juin 2008)*. De Boccard, Párizs. 363–374.
- DUMONT, Louis 1959: „Le renoncement dans les religions de l’Inde”, *Archives de Sociologie des Religions* VII 45–69.  
~ 1966: *Homo Hierarchicus: essai sur le système des castes et ses implications*. Gallimard, Párizs.
- EGGERMONT, P. H. L. 1975: *Alexander’s Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia*. Leuven University Press, Leuven.
- ELIADE, Mircea 1959: *Naissances mystiques: essai sur quelques types d’initiation*. Gallimard, Párizs.  
~ 1976: *Histoire des croyances et des idées religieuses I: De l’âge de la pierre aux mystères d’Eleusis*. Payot, Párizs.
- FALK, Harry 1997: „The Preamble at Pāṅgurārīā”, in P. KIEFFER-PÜLZ — J.-U. HARTMANN (szerk.): *Bauddhavidyāsudhākaraḥ: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*. Indica et Tibetica, Swisttal-Odendorf. 107–121. (*Indica et Tibetica* XXX.)  
~ 2006: *Asokan Sites and Artefacts: A Source-book with Bibliography*. Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.

- FESTUGIÈRE, André-Jean 1942–1943: „Trois rencontres entre la Grèce et l’Inde”, *Revue de l’Histoire des Religions* CXXV 32–57.
- ~ 1951: „Les inscriptions d’Ásoka et l’idéal du roi hellénistique”, *Recherches de Science Religieuse* XXXIX 31–46. (*Mélanges Jules Lebreton*.)
- ~ 1971: *Études de philosophie grecque*. J. VRIN, Párizs.
- ~ 1972: *Études de religion grecque et hellénistique*. J. VRIN, Párizs.
- FILLIOZAT, Jean 1945: „La doctrine des brāhmanes d’après Saint Hippolyte”, *Revue de l’Histoire des Religions* CXXIX 59–91.
- ~ 1956: *Les relations extérieures de l’Inde (I)*. Institut Français d’Indologie, Pondichéry.
- GAÁL Balázs 2012: „«Állatvédő» törvények az ókori görögöknél”, *Társadalomkutatás* XXX 186–194.
- GAÁL Balázs — TÓTH Ibolya 2001: *Varuṇa-himnuszok: Válogatás a Rgveda irodalmából*. A Tan Kapuja, Budapest.
- GEORGOUDI, Stella 2010: „Sacrificing to the Gods: Ancient Evidence and Modern Interpretations”, in J. N. BREMMER — A. ERSKINE (szerk.): *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*. Edinburgh University Press, Edinburgh. 92–105.
- GHIDINI, Chiara 2010: „In Memory of Giovanni Pugliese Carratelli”, *Antiquorum Philosophia* IV 203–209.
- GOMBACH, Barbara 2000: *Ancillary Stories in the Sanskrit Mahābhārata*. PhD-értekezés. Columbia University, New York.
- GOMMANS, Jos 2003: „In Partibus Infidelium: An Interview with Jan Heesterman, Emeritus Indologist of Leiden University”, *Itinerario* XXVII 9–20.
- GRAF, Fritz 2012: „One Generation after Burkert and Girard: Where are the Great Theories?”, in C. A. FARAONE — F. S. NAIDEN (szerk.): *Greek and Roman Animal Sacrifice: Ancient Victims, Modern Observers*. Cambridge University Press, Cambridge. 32–51.
- HAUSSLEITER, Johannes 1935: *Der Vegetarismus in der Antike*. Alfred Töpelmann, Berlin.
- HEESTERMAN, Jan C. 1964: „Brahmin, Ritual, and Renouncer”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* VIII 1–31.
- ~ 1966: „Review: Ludwig Alsdorf, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinder verehrung in Indien*”, *Indo-Iranian Journal* IX 147–149.
- ~ 1984: „Non-violence and Sacrifice”, *Indologica Taurinensia* XII 119–127.
- ~ 1985: *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- ~ 1987: „Self-sacrifice in Vedic Ritual”, in S. SHAKED — D. SHULMAN — G. G. STROUMSA (szerk.): *Gilgul: Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions (dedicated to R. J. Zwi Werblowsky)*. Brill, Leiden. 91–106.

- ~ 1993: *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*. University of Chicago Press, Chicago.
- ~ 2003: „Non-violence and the Mitra-Varuṇa Cow”, in S. ADHAMI (szerk.): *Paitimāna: Essays in Iranian, Indo-European, and Indian Studies in Honor of Hanns-Peter Schmidt*. Mazda, Costa Mesa. 57–79.
- HEGEDUS, Tim 2007: *Early Christianity and Ancient Astrology*. Peter Lang, New York.
- HENRICHS, Albert 1979: „Thou Shalt Not Kill A Tree»: Greek, Manichaean and Indian Tales”, *Bulletin of the American Society of Papyrologists* XVI 85–108.
- HILTEBEITEL, Alf 2011: *Dharma: Its Early History in Law, Religion, and Narrative*. Oxford University Press, Oxford.
- HINÜBER, Oskar von 2009: H. FALK — W. SLAJE (szerk.): *Kleine Schriften* II. Harrassowitz, Wiesbaden.
- ~ 2010: „Did Hellenistic Kings Send Letters to Aśoka?”, *Journal of the American Oriental Society* CXXX 261–266.
- HIRIYANNA, M. 1926: „The First Commentary on the Mahābhāṣya”, *Indian Historical Quarterly* II 415–416.
- JAMISON, Stephanie W. 1998: „Rhinoceros Toes, *Manu* V.17–18, and the Development of the Dharma System”, *Journal of the American Oriental Society* CXVIII 249–256.
- JHA, D. N. 2002: *The Myth of the Holy Cow*. Verso, London.
- KAELBER, Walter O. 1989: *Tapta-Mārga: Asceticism and Initiation in Vedic India*. State University of New York Press, Albany.
- KAHN, Charles H. 2001: *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Hackett, Indianapolis.
- KAPADIA, H. R. 1933: „Prohibition of Flesh-Eating in Jainism”, *Review of Philosophy and Religion* IV 232–239.
- KARTTUNEN, Klaus 1989: *India in Early Greek Literature*. Finnish Oriental Society, Helsinki. (*Studia Orientalia* LXV.)
- ~ 1990: „Taxila: Indian City and a Stronghold of Hellenism”, *Arctos* XXIV 85–96.
- ~ 1991: „The *Indica* of Ctesias and its Criticism”, in U. P. ARORA (szerk.): *Graeco-Indica: India's Cultural Contacts with the Greek World (In Memory of Demetrius Galanos [1760–1833], a Greek Sanskritist of Benares)*. Ramanand Vidya Bhawan, Újdelhi. 74–85.
- ~ 1997a: „Greeks and Indian Wisdom”, in E. FRANCO — K. PREISENDANZ (szerk.): *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Rodopi, Amsterdam. 117–121. (*Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities* LIX.)
- ~ 1997b: *India and the Hellenistic World*. Finnish Oriental Society, Helsinki. (*Studia Orientalia* LXXXIII.)

- ~ 2009: „Aśoka and Mauryas: A Graeco-Roman Perspective”, in P. OLIVELLE (szerk.): *Aśoka: In History and Historical Memory*. Motilal Banarsidass, Delhi. 103–108.
- KHAN, Nazir Ahmad 1990: „A New Relief from Gandhāra Depicting the Trojan Horse”, *East and West* XL 315–319.
- LECUYOT, Guy 2007: „Ai Khanum Reconstructed”, *Proceedings of the British Academy* CXXXIII 155–162.
- LENFANT, Dominique 2004: *Ctésias de Cnide: La Perse, L’Inde, Autres fragments*. Les Belles Lettres, Párizs.
- LEVALLEY, Paul 2000: „Naked Philosopher-Ascetics: Some Observations on the Shramana Religious Spectrum”, *Sophia* XXXIX 143–158.
- LINDTNER, Christian 1989: „Foreword”, in V. BHATTACHARYA: *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Motilal Banarsidass, Delhi. via–vid.
- ~ 2004: „A New Buddhist-Christian Parable”, *The Revisionist* II 12–24.
- ~ 2005: *Geheimnisse um Jesus Christus: Das neue Testament ist Buddhas Testament*. Lühe, Süderbrarup.
- LOMMEL, Herman 1950: „Bhṛgu im Jenseits”, *Paideuma* IV 93–109.
- ~ 1978: K. L. JANERT (szerk.): *Kleine Schriften*. Franz Steiner, Wiesbaden.
- LOPEZ, Carlos 1997: „Food and Immortality in the Veda: A Gastronomic Theology?”, *Electronic Journal of Vedic Studies* III 11–19.
- LÜDERS, Heinrich 1907: „Eine indische Speiseregel”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXI 641–644.
- ~ 1942: *Philologica Indica: Ausgewählte kleine Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- MAHADEVAN, T. M. P. 1954<sup>2</sup>: *Gauḍapāda: A Study in Early Advaita*. University of Madras, Madras.
- MAIRS, Rachel 2011: „The Places in Between: Model and Metaphor in the Archaeology of Hellenistic Arachosia”, in A. KOUREMENOS — S. CHANDRASEKARAN — R. ROSSI (szerk.): *From Pella to Gandhāra: Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East*. Archaeopress, Oxford. 177–189.
- MEISIG, Marion 1995: *König Šibi und die Taube: Wandlung und Wanderung eines Erzählstoffes von Indien nach China*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- MERKELBACH, Reinhold — STAUBER, Josef 2005: *Jenseits des Euphrat: Griechische Inschriften*. K. G. Saur, München.
- METTANANDO, Bhikkhu — HINÜBER, Oskar von 2000: „The Cause of the Buddha’s Death. (Appendix) The Last Meal of the Buddha: A Note on *sūkaramaddava*”, *Journal of the Pali Text Society* XXVI 105–117.
- MEULI, Karl 1946: „Griechische Opferbräuche”, in O. GIGON (szerk.): *Phyllobolia für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*. Benno Schwabe, Bazel. 185–288.
- ~ 1975: T. GELZER (szerk.): *Gesammelte Schriften* II. Schwabe, Bazel.

- MICHAELS, Axel 2004: *Hinduism: Past and Present*. Princeton University Press, Princeton.
- MOOKERJI, Radha Kumud 1952<sup>2</sup>: *Chandragupta Maurya and his Times*. Rajkamal, Delhi.
- MUCKENSTURM, Claire 1993: „Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?“, in M.-O. GOULET-CAZÉ — R. GOULET (szerk.): *Le Cynisme ancien et ses prolongements (Actes du colloque international du CNRS, Paris 22–25 juillet 1991)*. P. U. F., Párizs. 225–239.
- MUCKENSTURM-POULLE, Claire 1993: „Les Brahmanes de Palladios“, *Topoi* III 535–545.
- ~ 1995: „Palladius’ Brahmanas“, in M.-F. BOUSSAC — J.-F. SALLES (szerk.): *Athens, Aden, Arikamedu: Essays on the Interrelations between India, Arabia, and the Eastern Mediterranean*. Manohar, Újdelhi. 157–166.
- ~ 2003: „Clément d’Alexandrie et les sages indiens“, in J.-Y. GUILLAUMIN — S. RATTI (szerk.): *Autour de Lactance: Hommages à Pierre Monat*. Presses Universitaires de Franche-Comté, Besançon. 139–147.
- NAIDEN, F. S. 2013: *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*. Oxford University Press, Oxford.
- NARTEN, Johanna 1971: „Vedisch *aghnyā*- und die Wasser“, *Acta Orientalia Nederlandica*. Brill, Leiden. 120–134.
- NÉMETH György 2010: „Az elgázolt malac. Állati sírfeliratok“, *Ókor* IX/2 23–27.
- NICHOLS, Andrew 2011: *Ctesias: On India and Fragments of his Minor Works*. Bristol Classical Press, London.
- NILAKANTA SASTRI, K. A. 1967<sup>2</sup>: *Age of the Nandas and Mauryas*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- NORMAN, Kenneth Roy 1967: „Notes on Aśoka’s Fifth Pillar Edict“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 26–32.
- ~ 1972: „Notes on the Greek Version of Aśoka’s Twelfth and Thirteenth Rock Edicts“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 111–118.
- ~ 1975: „Aśoka and Capital Punishment: Notes on a Portion of Aśoka’s Fourth Pillar Edict, with an Appendix on the Accusative Absolute Construction“, *Journal of the Royal Asiatic Society* 16–24.
- ~ 1990: *Collected Papers* I. Pali Text Society, Oxford.
- ~ 1997: *A Philological Approach to Buddhism*. School of Oriental and African Studies, London.
- ~ 2004: „Aśokan Envoys and Buddhist Missionaries“, in H. W. BODEWITZ — M. HARA (szerk.): *Gedenkschrift J. W. de Jong*. International Institute for Buddhist Studies of the ICABS, Tokyo. 69–81.
- ~ 2007: *Collected Papers* VIII. Pali Text Society, Oxford.
- ~ 2008: *A Philological Approach to Buddhism*. Pali Text Society, Oxford.

- OERTEL, Hanns 1942: *Euphemismen in der vedischen Prosa und euphemistische Varianten in den Mantras*. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.
- ~ 1994: H. HETTRICH (szerk.): *Kleine Schriften II*. Franz Steiner, Stuttgart.
- OHNUMA, Reiko 2007: *Head, Eyes, Flesh, and Blood: Giving Away the Body in Indian Buddhist Literature*. Columbia University Press, New York.
- OLIVELLE, Patrick 1992: *Samnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*. Oxford University Press, Oxford.
- ~ 2002a: „Abhaksya and Abhojya: An Exploration in Dietary Language”, *Journal of the American Oriental Society* CXXII 345–354.
- ~ 2002b: *Food for Thought: Dietary Rules and Social Organization in Ancient India*. Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam.
- ~ 2005: *Manu's Code of Law: A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press, Oxford.
- ~ 2008<sup>2</sup>: *Collected Essays I: Language, Texts and Society, Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*. Firenze University Press, Firenze.
- PANDE, Govind Chandra 1994: *Life and Thought of Śaṅkarācārya*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- PARKER, Grant 2008: *The Making of Roman India*. Cambridge University Press, Cambridge.
- ~ 2012: „Aśoka the Greek, Converted and Translated”, in P. OLIVELLE — J. LEOSHKO — H. P. RAY (szerk.): *Reimagining Aśoka: Memory and History*. Oxford University Press, Oxford. 310–326.
- PARKER, Robert 2011: *On Greek Religion*. Cornell University Press, Ithaca.
- PARLIER, Edith 1991: „La légende du roi des Śibi: du sacrifice brahmanique au don du corps bouddhique”, *Bulletin d'Études Indiennes* IX 133–160.
- PÉDECH, Paul 1984: *Historiens compagnons d'Alexandre: Callisthène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*. Les Belles Lettres, Párizs.
- PÉREZ-REMÓN, Joaquín 1980: *Self and Non-Self in Early Buddhism*. Mouton, Párizs.
- POTTER, David 2003: „Hellenistic Religion”, in A. ERSKINE (szerk.): *A Companion to the Hellenistic World*. Blackwell, Oxford. 407–430.
- PRESCENDI, Francesca 2008: „Sacrifier en Grèce et à Rome”, in P. BORGEAUD — F. PRESCENDI (szerk.): *Religions antiques: une introduction comparée*. Labor et Fides, Genf. 31–51.
- PROUDFOOT, Ian 1987: *Ahiṃsā and a Mahābhārata Story: The Development of the Story of Tulādhāra in the Mahābhārata in Connection with Non-violence, Cow Protection and Sacrifice*. Faculty of Asian Studies, Australian National University, Canberra.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni 1953: „Aśoka e i re ellenistici”, *La Parola del Passato* VIII 449–454.
- ~ 2003: *Gli editti di Aśoka*. Adelphi, Milánó.



- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni — GARBINI, Giovanni 1964: *A Bilingual Graeco-Aramaic Edict by Aśoka: The first Greek Inscription discovered in Afghanistan*. Is. M. E. O., Róma.
- PUGLIESE CARRATELLI, Giovanni — LEVI DELLA VIDA, Giorgio 1958: *Un editto bilingue greco-aramaico di Aśoka*. Is. M. E. O., Róma.
- PURI, B. N. 1994: „The Sakas and Indo-Parthians”, in J. HARMATTA (szerk.): *History of Civilizations of Central Asia II: The Development of Sedentary and Nomadic Civilizations: 700 B.C. to A.D. 250*. UNESCO, Párizs. 191–207.
- PUSKÁS Ildikó 1989: „Indian Religions in Classical Sources”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* XXV 61–66.
- ~ 1991: „Myth or Reality: Apollonius of Tyana in India”, *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis* XXVII 115–123.
- RAMELLI, Ilaria 2009: *Bardaišan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Gorgias Press, Piscataway.
- RED PINE 2012: *The Lañkāvatāra Sūtra*. Counterpoint, Berkeley.
- RIEDWEG, Christoph 2005: *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Cornell University Press, Ithaca.
- ROBERT, Louis 1969: *Opera Minora Selecta: Épigraphie et antiquités grecques* III. Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- ROSS, Steven K. 2001: *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114–242 CE*. Routledge, London.
- RUEGG, D. Seyfort 1980: „Ahimsā and Vegetarianism in the History of Buddhism”, in S. BALASOORIYA (szerk.): *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. Gordon Fraser, London. 234–241.
- RUZSA Ferenc 2009: „Ismerte-e a Mester a védákat?”, *Kerékyomok* V 24–38.
- SALOMON, Richard 1995: „On the Origin of the Early Indian Scripts”, *Journal of the American Oriental Society* CXV 271–279.
- SCHARFE, Hartmut 1968: *Untersuchungen zur Staatsrechtslehre des Kauṭalya*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- ~ 1971: „The Maurya Dynasty and the Seleucids”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* LXXXV 211–225.
- ~ 1993: *Investigations in Kauṭalya's Manual of Political Science*. Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHLUMBERGER, Daniel — ROBERT, Louis 1964: „Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka”, *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions* CVIII 126–140.
- SCHLUMBERGER, Daniel — ROBERT, Louis — DUPONT-SOMMER, André 1958: „Une bilingue gréco-araméenne d'Aśoka”, *Journal Asiatique* CCXLVI 1–48.
- SCHMIDT, Hanns-Peter 1963: „aghnya-”, *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* LXXVIII 1–46.
- ~ 1968: „The Origin of Ahimsā”, in *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. De Boccard, Párizs. 625–655.

- ~ 1997: „Ahimsā and Rebirth”, in M. WITZEL (szerk.): *Inside the Texts, Beyond the Texts: New Approaches to the Study of the Vedas*. Department of Sanskrit and Indian Studies, Cambridge. 207–234.
- ~ 1999: „How to Kill a Sacrificial Victim”, *Studien zur Indologie und Iranistik* XXII 119–129.
- ~ 2000: „How to Kill a Sacrificial Victim”, in M. A. DHAKY — J. B. SHAH (szerk.): *Makaranda: Madhukar Anant Mehendale Festschrift*. Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Ahmedabad. 17–28.
- SCHMITHAUSEN, Lambert 1991: *The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*. International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- ~ 1994: „On the Status of Plants in Earliest Buddhism”, in B. METTANANDO (szerk.): *Buddhism into the Year 2000 (International Conference Proceedings)*. Dhammakāya Foundation, Bangkok. 49–65.
- ~ 2000a: „A Note on the Origin of Ahimsā”, in R. TSUCHIDA — A. WEZLER (szerk.): *Harānandalaharī: Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Inge Wezler, Reinbek. 253–282.
- ~ 2000b: „Essen, ohne zu töten: Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus”, in P. SCHMIDT-LEUKEL (szerk.): *Die Religionen und das Essen*. Hugendubel, München. 145–202.
- ~ 2000c: „Buddhism and the Ethics of Nature: Some Remarks”, *The Eastern Buddhist. New Series* XXXII 26–78.
- ~ 2002: „The Case of Vegetarianism: A Buddhist Perspective”, *Journal of Indian Philosophy (Korean Society for Indian Philosophy)* XII 309–329.
- ~ 2008: „Fleischverzehr im Buddhismus: Ein Überblick. Durchdrungen von Liebe das Fleischessen aufgeben: Aus dem 8. Kapitel des Laṅkāvatāra-Sūtra”, *Tibet und Buddhismus* LXXXIV 18–27.
- ~ 2009: *Plants in Early Buddhism and the Far Eastern Idea of the Buddha-Nature of Grasses and Trees*. Lumbini International Research Institute, Lumbini.
- SCHMITT, Rüdiger 1990: „Ex occidente lux. Griechen und griechische Sprache im hellenistischen Fernen Osten”, in P. STEINMETZ (szerk.): *Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom*. Franz Steiner, Stuttgart. 41–58. (*Palingenesia* XXVIII.)
- SCHNEIDER, Pierre 2004: *L'Éthiopie et l'Inde: Interférences et confusions aux extrémités du monde antique*. École française de Rome, Róma.
- SCHNEIDER, Ulrich 1978: *Die grossen Felsen-Edikte Ásokas. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte*. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- SCHROEDER, Leopold von 1884: *Pythagoras und die Inder: Eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der Pythagoreischen Lehren*. Otto Schulze, Lipce.
- SCHUBART, Wilhelm 1937: „Das hellenistische Königsideal nach Inschriften und Papyri”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete* XII 1–26.

- SCHULTE, J. Manuel 2001: *Speculum Regis: Studien zur Fürstenspiegel-Literatur in der griechisch-römischen Antike*. LIT, Münster.
- SCHULZE, Wilhelm 1918: „Beiträge zur Wort- und Sittengeschichte III”, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 769–791.
- ~ 1966<sup>2</sup>: W. WISSMANN (szerk.): *Kleine Schriften*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SCHWARZ, Franz Ferdinand 1968: „Mauryas und Seleukiden: Probleme ihrer gegenseitigen Beziehungen”, in M. MAYRHOFER (szerk.): *Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde: Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein (1898–1967)*. Amœ, Innsbruck. 223–230.
- ~ 1970: „Die Griechen und die Maurya-Dynastie”, in F. ALTHEIM — R. STIEHL (szerk.): *Geschichte Mittelasiens im Altertum*. De Gruyter, Berlin. 267–316.
- SCHWENN, Friedrich 1927: *Gebet und Opfer: Studien zum griechischen Kultus*. Carl Winter, Heidelberg.
- SELDESCHLACHTS, Erik 2007: „Greece, the Final Frontier? The Westward Spread of Buddhism”, in A. HEIRMAN — S. P. BUMBACHER (szerk.): *The Spread of Buddhism*. Brill, Leiden. 131–166.
- SIRCAR, D. C. 1959–1960: „Note on Shar-i-Kuna Inscription of Aśoka”, *Epigraphia Indica* XXXIII 333–337.
- SKURZAK, Ludwik 1954: „Études sur les fragments de Mégasthène: Βραχυμᾶνας-Σαρμᾶνας”, *Eos* XLVII 95–100.
- ~ 1960: „Études sur les fragments de Mégasthène (II): Hylobioi”, *Folia Orientalia* II 83–87.
- SMITH, Brian K. 1990: „Eaters, Food, and Social Hierarchy in Ancient India: A Dietary Guide to a Revolution of Values”, *Journal of the American Academy of Religion* LVIII 177–205.
- SMITH, Julien 2011: *Christ the Ideal King: Cultural Context, Rhetorical Strategy and the Power of Divine Monarchy in Ephesians*. Mohr Siebeck, Tübingen.
- SPERA, Giuseppe 1982: *Notes on Ahimsā*. Jollygrafica, Torino.
- SRINIVASAN, Doris 1979: *Concept of Cow in the Rigveda*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- STEINMANN, Marc 2012: *Alexander der Große und die „nackten Weisen” Indiens: Der fiktive Briefwechsel zwischen Alexander und dem Brahmanenkönig Dindimus*. Frank & Timme, Berlin.
- STONEMAN, Richard 1994: „Who are the Brahmins? Indian Lore and Cynic Doctrine in Palladius’ *De Bragmanibus* and its Models”, *Classical Quarterly* XLIV 500–510.
- ~ 1995: „Naked Philosophers: The Brahmins in the Alexander Historians and the Alexander Romance”, *Journal of Hellenic Studies* CXV 99–114.
- ~ 2008: *Alexander the Great: A Life in Legend*. Yale University Press, New Haven.
- ~ 2012<sup>2</sup>: *The Legends of Alexander the Great*. I. B. Tauris, London.
- SUZUKI, Daisetz Teitaro 1930: *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*. Routledge & Kegan Paul, London.

- SWAIN, Simon 1995: „Apollonius in Wonderland”, in D. INNES — H. HINE — C. PELLING (szerk.): *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*. Oxford University Press, Oxford. 251–254.
- SZALC, Aleksandra 2011: „Alexander’s Dialogue with Indian Philosophers: Riddle in Greek and Indian Tradition”, *Eos* XCVIII 7–25.
- SZÉKELY Melinda 2008: *Kereskedelem Róma és India között*. JATEPress, Szeged.
- TÄHTINEN, Unto 1976: *Ahimsā: Non-Violence in Indian Tradition*. Rider and Company, London.
- TIMMER, Barbara Catharina Jacoba 1930: *Megasthenes en de Indische Maatschappij*. H. J. Paris, Amszterdam.
- TULL, Herman W. 1996: „The Killing that is Not Killing: Men, Cattle, and the Origins of Non-violence (*Ahimsā*) in the Vedic Sacrifice”, *Indo-Iranian Journal* XXXIX 223–244.
- TZIATZI-PAPAGIANNI, Maria 1994: *Die Sprüche der sieben Weisen: Zwei byzantinische Sammlungen*. Teubner, Stuttgart.
- VERNANT, Jean-Pierre 1981: „Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la *thysia* grecque”, in J. RUDHARDT — O. REVERDIN (szerk.): *Le sacrifice dans l’antiquité: huit exposés suivis de discussions (Vandœuvres-Genève, 25–30 août 1980)*. Fondation Hardt, Genf. 1–39.
- 1991: F. I. ZEITLIN (szerk.): *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Princeton University Press, Princeton.
- VIGASIN, Alexei 1997–1998: „Some Aspects of Aśokan Edicts”, *Indologica Taurinensia* XXIII–XXIV 501–505.
- WERBA, Chlodwig H. 2012: „Das fünfte Säulenedikt von Kaiser Aśoka”, in H. KRATOCHVIL: *Im Prinzip Jäger und Sammler: Warum wir mit der Zivilisation nicht fertig werden*. Galila, Etsdorf am Kamp. 170–173.
- WINIARCZYK, Marek 2009: „Die indischen Weisen bei den Alexanderhistorikern”, *Eos* XCVI 29–77.
- WINTER, Franz 1999: *Bardesanes von Edessa über Indien: Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*. Thaur, Innsbruck.
- WOJTILLA Gyula 2000: „Did the Indo-Greeks occupy Pāṭaliputra?”, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XL 495–504.
- 2012: *Ókori indiai történeti szöveggyűjtemény*. JATEPress, Szeged.
- WORTHINGTON, Ian 2003: *Alexander the Great: A Reader*. Routledge, London.
- WRIGHT, J. C. 1999: „The Supplement to Ludwig Alsdorf’s *Kleine Schriften*: A Review Article”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LXII 529–542.
- YAILENKO, Valeri-P. 1990: „Les maximes delphiques d’Aī Khanoum et la formation de la doctrine du *dhamma* d’Aśoka”, *Dialogues d’Histoire Ancienne* XVI 239–256.
- ZYSK, Kenneth G. 1998: *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery*. Motilal Banarsidass, Delhi.





## Tartalomjegyzék

### ÜNNEP ÉS LAKOMA A RÉGÉSZETBEN

- Kalla Gábor — Raczkó Pál — V. Szabó Gábor: *Ünnep és lakoma a régészetben és az írásos forrásokban. Az őskori Európa és Mezopotámia példái alapján* ..... 11

### ÉTKEZÉSI TILALMAK AZ ÓKORI GÖRÖGÖKNÉL,

#### A ZSIDÓ VALLÁSBAN ÉS AZ ISZLÁMBAN

- Gaál Balázs: *A dietetikától az etikáig. Ókori görög étkezési tabuk és magyarázataik* ..... 49
- Vincze Kata Zsófia: *A kórság társadalompolitikája* ..... 57
- Szombathy Zoltán: *Miért nem ehetnek embert a muszlimok?* ..... 75

### „... AMIT ÉN MEGTISZTÍTOTTAM...” (Act 10,9–23)

- Barta Zsolt: *„Öljed, és egyél”. Éhség és evés Péter történetében* ..... 85
- Hanula Gergely: *Péter látomása a görög patrisztikában* ..... 91
- Rajki Zoltán: *Bibliai étkezési tilalmak. Hetednap adventista értelmezés* ..... 97
- Déri Balázs: *Egy bugaci baptista familia étkezései* ..... 105

### LAKOMA: LITURGIA ÉS PARALITURGIA

- Voigt Vilmos: *„Der Mensch ist, was er ißt”* ..... 115
- Alácsi Ervin János: *O sacrum convivium! Teológiai kommentár Aquinói Szent Tamás Adoro te devote kezdetű himnuszához* ..... 123
- Földváry Miklós István: *A pászkavacsora emlékezete a kereszténységben és a húsvéti ételszentelés* ..... 135
- Bárh Dániel: *Ételek és italok megáldása. Népi igények és egyházi kínálat a kora újkortól napjainkig* ..... 147

### ÉTKEZÉSI TILALMAK AZ INDIAI VALLÁSI HAGYOMÁNYOKBAN

- Kiss Csaba: *A tantrikus étlap: Manu menüje helyett* ..... 159
- Radnóti Alice: *Közösségi étkezés a szikh vallásban. A langar doktrinális és társadalmi vonatkozásai* ..... 165

## TARTALOMJEGYZÉK

---

### RITUÁLIS ÉTKEZÉS ÉS ÉTKEZÉSI ELŐÍRÁSOK KÍNÁBAN

Pap Melinda: *Rituális étkezés az ókori Kínában* ..... 177

Kósa Gábor: *Gabona nélkül a hegyen.*

*Egy sajátos étkezési előírás a vallásos taoizmusban* ..... 185



Gaál Balázs: *Vegetarianizmus és nem-ártás az ókori Indiában.*

*Keleti és nyugati perspektívák* ..... 197

Tartalomjegyzék ..... 319