

REFORMATIONES

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara
Vallástudományi Központjának
könyvsorozata

Szerkeszti:
Déri Balázs

5. kötet

Reformationes

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karán
2018. május 22-én tartott
vallástudományi konferencia előadásai

ATTON KÖNYVEK

5.

Reformationes

Reformkísérletek a vallástörténetben

Az Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Karán 2018. május 22-én
tartott vallástudományi konferencia előadásai

A kötetet szerkesztette:

KÓSA GÁBOR – VÉR ÁDÁM

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Bölcsészettudományi Kar
Vallástudományi Központ,
Budapest, 2021

Az Emberi Erőforrások Minisztériumának
támogatásával

Tankönyv gyanánt

Tördelés, nyomdai előkészítés:

VÉR ÁDÁM
HORVÁTH BALÁZS

Borítóterv:
TÁBORI TAMARA

Tipográfiatervezet:
FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

A címlapon:

Ehnaton (IV. Amenhotep) 1926-ban, a karnaki Aton-templomban talált homokkőszobra
(magasság: 239 cm) a kairói Egyiptomi Régiségek Múzeumának kiállításán
(Wikimedia Commons)

A hátsó borítón:

Jean-Victor Schnetz: Nagy Károly és Alcuin (1830), Musée du Louvre (részlet)
Alcuin a szerzetesei által másolt művet mutatja be Nagy Károlynak
(Wikimedia Commons)

ISSN 2064-1915 (ATION könyvek)

ISBN 978-963-489-426-1

© ELTE BTK VTK, 2021

© A szerzők és a szerkesztők, 2021

Minden jog fenntartva.

Nyomta a Könyvpont Kft.
Felelős vezető: Gembela Zsolt

PRINTED IN HUNGARY

Reformationes – Reformtörekvések a vallástörténetben

Az ELTE BTK Vallástudományi Központja 2018. május 22-én tudományos konferenciát szervezett „Reformationes – Reformtörekvések a vallástörténetben” 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 „ATION könyvek” első kötete tartalmazza. A *Convivium* – Ritualia II. mint a harmadik konferencia a szervező szándéka szerint olyan témacsoportot dolgozott föl, amelynek erős rituálisztikai vonatkozásai vannak: a szakrális étkezés (lakoma), az étel (étkezés) szentsége, az étkezési tabuk, előírások, a böjt – a világ nagy vallási kultúráiban. A sorozat 4. konferenciáját 2013-ban (nov. 19–20-án) *Religio(nes)* címmel tartottuk, és a vallások közötti kapcsolatok kérdéskörét járta körül. Az ötödik konferenciára 2016. október 14–15-én került sor *Purum et immundum* címmel a vallási tisztaság és tisztátalanság témaköréből. A jelen kötet a Vallástudományi Központ által 2018. május 22-én megrendezett 6. konferencia előadásai alapján megírt válogatott tanulmányokat tartalmazza. A *Reformationes* címet viselő konferencia a világ vallásainak reformjait és reformtörekvéseit dolgozta fel (természetesen a teljesség igény nélkül).

A kötet nem jöhetett volna létre az Emberi Erőforrások Minisztériuma, illetve a pályázatokat kezelő Emberi Erőforrás Támogatáskezelő anyagi forrásai nélkül. A pályázat kari szervezéséért hálás vagyok az ELTE BTK Dékáni Titkársága, majd Dékáni Hivatala korábbi vezetőjének (2003–2017), a Trefort-kert Alapítvány éveken át áldozatosan tevékenykedő titkárának, barátomnak s hajdani latin–görög szakos tanítványomnak, Kóczán András Imrének.

Déri Balázs egyetemi tanár, az ELTE BTK Vallástudományi Központjának igazgatója

Reformationes – Reformtörekvések a vallástörténetben
vallástudományi konferencia programja

2018. május 22., ELTE BTK, Trefort-kerti campus
(1088 Bp. Múzeum krt. 4/B, 217-es terem)

DÉRI BALÁZS: Megnyitó

IRSAY-NAGY BALÁZS: Az alvilág létének tagadása. Ehnaton amarnai királysírja

ESZTÁRI RÉKA MÁRIA: Írott és „íratlan” szabályok: Paradigmaváltás a mezopotámiai ómen-értelmezésben

VÉR ÁDÁM: Szín-ahhé-eríba vallásreformja és az assuri *akītu*-templom újjáépítése

RUZSA FERENC: Ortodoxia, reform és identitás. Az ősi ind vallások viszonyai

PAJOR SÁNDOR: Egy részlet a *Njája-szútra*-ból egy tantrikus újítás ellen, avagy a legkorábbi ind istenérv alternatív olvasata

PAP MELINDA: A Liang-dinasztia Wu császáranak buddhista reformjai

BIRTALAN ÁGNES: Buddhista megtérés a XVII. századi ojrátok között

FÖLDEVÁRY MIKLÓS ISTVÁN: A gallikanizmus mítosza, avagy volt-e Karoling liturgia-reform?

BUZÁSI GÁBOR: Iulianus császár és az antikvitás életre keltése

GERÉBY GYÖRGY: A korai kereszténység és kettős környezete: zsidóság és hellénizmus

BALÁZS GÁBOR: Szexuális attitűdök és a nemi szerepek változásának reformja a neológ zsidóságban

ZSOM DÓRA: Egy elvetélt reformkísérlet: szúfi mintát követő zsidó közösségek Egyiptomban

TÜSKE LÁSZLÓ: Kontextus és történet – reform az intézményes iszlám keretei között: az al-Azhar deklarációi a tízes évek első felében

SZOMBATHY ZOLTÁN: A vallási hagyomány újraértelmezése egy celebeszi muszlim közösségben

Az alvilág létének tagadása

Ehnaton amarnai királysírja

Irsay-Nagy Balázs

Az ókori Egyiptom többi uralkodóihoz képest teljesen párhuzam nélküli az a figyelem, amely Ehnaton királyra (18. dinasztia, ural. Kr. e. 1353–1336)¹ irányul. Ez az érdeklődés nem csak az egyiptológiai kutatás részéről nyilvánul meg – egyetlen más óegyiptomi uralkodóról sem készült annyi életrajz, mint róla² –, hanem abban is, ahogyan több, különböző modern közösség (kisebbségek, csoportok) is az elődjét véli felismerni az alakjában.³ Az Ehnatonnal való foglalkozásnak oka természetesen nem más, mint a vallásos reformja, amely a rövid, csak tizenhét éves uralkodás ellenére gyökeres fordulatot jelentett az egyiptomi teológiában. A reform bukása és az ortodox egyiptomi valláshoz való visszatérés⁴ ellenére a következő századok egyiptomi gondolkodástörténete az ehnatoni reform kihívására adott válaszok sorozataként is értelmezhető.⁵ De hasonló jelentőséggel bír az általa alapított új főváros, Amarna (ókori nevén Ahet-Aton), amely révén egy ókori egyiptomi település mai régészeti módszerekkel való kutatása vált lehetővé.⁶

¹ A kronológiához ld. HORNING – KRAUSS – WARBURTON 2006: 492.

² ALDRED 1968; REDFORD 1984; SCHLÖGL 1986; ALDRED 1988; HORNING 1995; REEVES 2001; GABOLDE 2005; SILVERMAN – WEGNER – WEGNER 2006; SCHLÖGL 2008; LABOURY 2010; DODSON 2014; HOFFMEIER 2015. Az Ehnaton kísért modern érdeklődés fontos kiindulópontja Arthur Weigall 1910-es, többször kiadott és átdolgozott életrajza, WEIGALL 1911/2015; 1922. Ebben a kereszténység előzményeként mutatja be a reformot, habár a levelei tanúsága szerint a szerző maga erről nem volt meggyőződve, ld. HANKEY 2001: 119–121.

³ MONTSERRAT 2000. A könyv, miközben alapos cáfolatát nyújtja az áltudományos és fiktív Ehnaton-konstrukcióknak, megnyerő szimpátiával közelíti meg az ezeket létrehozó közösségeket.

⁴ ASSMANN 1972: 116–125 hangsúlyozza, hogy ortodoxiáról csak akkor lehet beszélni, ha egy teológiai rendszer egy másikhoz képest a helyesnek tudja magát meghatározni; Egyiptomban erről a helyzetről csak a reform bukása után beszélhetünk, még ha ez az öndefiníció sohasem explicit, hanem mindig implicit módon jelenik meg a teológiai szövegekben. REDFORD (2013: 11) az ortodoxia (sőt, uo. 26 a *religio*) kifejezés adekvátsága ellen érvel. A tárgyalt fogalmakat azonban egy-egy olyan definíció értelmében használja fel az érveléséhez, amelyik mindegyik esetben számomra túlságosan szűknek tűnik.

⁵ ASSMANN 1983: 189–286; 2004; a tézis rövidebb összefoglalásai az assmanni életmű több pontján is felbukkannak (ASSMANN 1991: 258–282; 2005: 84–92). Vö. még a reform utáni időszakban a szépirodalomban bekövetkező változásokat, amelyben ekkor klasszicizáló és modernista irányzatok párhuzamosan léteznek, ld. ASSMANN 2003a: 303–313.

⁶ A jelenleg is folyó feltárásokhoz ld. KEMP et al. 2020 (teljes bibliográfiával), és KEMP 2012. A korábbi ásatások rendkívül alapos áttekintését ld. MONTSERRAT 2000: 55–94 (amelyben a publiká-

Az amarnai vallásról viszonylag kevés írásos forrásunk van, a többségük az Amarnában *in situ* megmaradt, az elitnek készült, összesen huszonöt sziklasír falára írt rövidebb felirat és himnusz.⁷ A teológiai tartalmuk miatt kiemelkedő jelentőségű három terjedelmesebb szöveg, a nagy Aton-himnusz,⁸ a kis Aton-himnusz⁹ és egy, a felkelő naphoz írt himnusz.¹⁰ Mindhárom olvasható magyar fordításban: az utóbbi kettő Grigássy Éva szakavatott tolmácsolásában,¹¹ míg a nagy Aton-himnuszhoz három teljes műfordítás is készült, ebből kettő Franyó Zoltán,¹² egy további pedig Molnár Imre munkája.¹³ Nem kevésbé jelentős szövegek találhatók az Amarna földrajzi területét kijelölő határsztéléken, amelyeket a város alapítása alkalmából faragtak ki a sziklából.¹⁴

A másik fontos forráscsoportot a képi ábrázolások képviselik: Amarnában a már említett huszonöt sziklasír reliefszítése;¹⁵ míg a királyi családot ábrázoló, híres házioltárok lelőhelyei a városi magánházak voltak.¹⁶ Az amarnai Aton-templomok díszített köveinek többségét a reform bukása után a közeli Asmunein (Hermopolisz) város Thot-templomának pülónjába építették be,¹⁷ habár néhány töredékes relief és szobor a helyén maradt.¹⁸ Hasonló lett a sorsa a Karnakban lévő másik jelentős Aton-templomnak, amelynek relieves kövei az elbontás után a közvetlenül mellette lévő

ciók különben kimerítő felsorolásából kimaradt az első világháború előtti német feltárás irodalma, ezért itt kiegészítésképp: BORCHARDT 1911; TIMME 1917; BORCHARDT 1923; RICKE 1932; BORCHARDT – RICKE 1980; KUCKERTZ 2003).

⁷ Hieroglif szöveggyűjtemény: SANDMAN 1938; fordításkötet (újabb szövegekkel és azok bibliográfiájával) MURNANE 1995. A himnikus szövegek kiváló magyar fordítása GRIGÁSSY 2007.

⁸ SANDMAN 1938: 93–96; MURNANE 1995: 112–116. Általánosan elfogadott vélekedés szerint az amarnai vallás központi szövege, noha csak egyetlen sírból ismert (Ay sírja, TA 25). Filológiai feldolgozások: AUFFRET 1981: 229–310; HARI 1985: 1–19; BILOLO 1988: 182–303; GRANDET 1995: 97–119; 137–152; ASSMANN 1999: 217–223. Az angol műfordítások áttekintése HOFFMEIER 2015: 216–217.

⁹ SANDMAN 1938: 10–16; MURNANE 1995: 157–159. Filológiai feldolgozások: GRANDET 1995: 121–133; 153–159; ASSMANN 1999: 214–217.

¹⁰ SANDMAN 1938: 6–10; MURNANE 1995: 156–157. Filológiai feldolgozások: REICHE 1998; ASSMANN 1999: 225–227.

¹¹ GRIGÁSSY 2007: 29–30 és 35–36. Grigássy Éva tudott óegyiptomiul, habár a kötet közreadója, Gulyás András hangot ad sejtésének, miszerint Grigássy férje, Kákossy László segíthetett a nyersfordítások elkészítésénél (GRIGÁSSY 2007: 63).

¹² FRANYÓ 1958: 13–17 és FRANYÓ 1973: 34–38. Egyik kötetben sincs forrás vagy bibliográfia megadva, de Franyó mindkét változata Alexander Scharff német fordításának (SCHARFF 1922: 61–66) átköltése magyarra – óegyiptomi nyelvtudás hiányában természetesen anélkül, hogy figyelembe vette volna az eredeti szöveget.

¹³ MOLNÁR 1976: 83–96, Kákossy László nyersfordításából.

¹⁴ MURNANE – VAN SICLEN 1993; MURNANE 1995: 73–86. A magyar fordításokhoz ld. 80–81. jegyzet.

¹⁵ KEMP 2013 (irodalommal).

¹⁶ FITZENREITER 2008.

¹⁷ HANKE 1978.

¹⁸ HILL 2018.

nagy Amon-templom pülónjaiba kerültek.¹⁹ Szintén a karnaki Aton-templomból származnak az Ehnaton és Nefertitit ábrázoló híres kolosszusok, amelyeket azonban még *in situ* találtak meg.²⁰ Amarnán és Karnakon kívül, a reform rövid periódusa alatt egész Egyiptomban és Núbiában épültek további Aton-templomok.²¹ Az amarnai művészeti stílus, amely a reform korai szakaszában a groteszkiséget hangsúlyozza, később viszont realistává válik, jelentősen különbözik a hagyományos egyiptomi ábrázolási kánontól.²²

MONOTEIZMUS

Az amarnai reform szövegei kizárólagosan egyetlen isten említene, Atont, a napkorongot, akit a királyi titulátúra mintájára megszerkesztett, a teológiai lényegét összefoglaló „didaktikus” néven azonosítanak.²³ Míg a reform legkorábbi szakaszában előfordul Aton antropomorf–tériomorf ábrázolása, Ehnaton 4./5.²⁴ (és nem 2./3.²⁵) uralkodási évétől kezdve azonban kizárólagosan kezekben végződő sugarakat kibocsátó korong alakjában jelenítik meg.²⁶ A szöveges és képi források összessége egy zárt teológiai rendszert mutat be, amelyben nem létezik más isten, csak Aton. Mindezek alapján többen amarnai vallást monoteistának jellemzik.²⁷ Egyes szerzők, mivel a feliratok szerint Ehnaton Atonnak földi megfelelője, és egyetlen ismerője, továbbá mivel az ikonográfia Ehnaton és Nefertiti egyenrangúságát hangsúlyozza, a monoteizmus elismerése mellett egy, a királyi pár Aton mellé rendelésével képzett isten-triász lehetőségét is felvetik.²⁸ Viszont a kutatók egy másik csoportja határozottan elveti a monoteizmus lehetőségét az amarnai vallásban, és ehelyett monolatrizmus-

¹⁹ SMITH – REDFORD 1976; REDFORD et al. 1988.

²⁰ MANNICHE 2010.

²¹ Részletes áttekintés: HOFFMEIER 2015: 169–192.

²² A amarnai művészeti stílushoz ld. ALDRED 1973: 48–79; ARNOLD 1996; FREED 1999; LABOURY 2008.

²³ A didaktikus nevek IRSAY-NAGY 2015: 116, 146. jegyzetben közölt bibliográfiája kiegészítendő: DODSON 2014: 51–52, 89–91, 127; HOFFMEIER 2015: 72–73, 82–87, 204–206.

²⁴ LABOURY 2010: 187; HOFFMEIER 2015: 118.

²⁵ REDFORD 1984: 173; ALDRED 1988: 265–267; REEVES 2001: 96; SILVERMAN – WEGNER – WEGNER 2012: 29–30; DODSON 2014: 99.

²⁶ Aton ikonográfiájához ld. REDFORD 1976.

²⁷ ASSMANN 1972; 1991: 232–257; 1992; 2014: 67–71 (és számtalanszor a nem egyiptológus olvasóközönségnek szánt publikációiban, pl. magyarul: ASSMANN 2003b: 43–49); REDFORD 1984: 172–181; 1997; 2013: 26–29; GABOLDE 1998: 16–19; 2005: 45, 50–51; GOLDWASSER 2006; HORNUNG 2009: 198–203; HOFFMEIER 2015: 206–210, 225–237.

²⁸ HORNUNG 1995: 61–64; FOSTER 1999: 101–107; REEVES 2001: 146–147. ALLEN 1996: 5 javaslata szerint a királyi pár hat lányát is az isteni konstelláció tagjának kell tekinteni, ezáltal kilenc-cé bővítve a csoportot.

nak (egy isten preferálása a többi isten létének tagadása nélkül) értelmezi, érvelésükkel arra támaszkodva, hogy Ehnaton uralkodása alatt más istenek „üldözése”, vagyis a nevük kivétele a korábban készült feliratokból egyáltalán nem általános jelenség, hanem csak néhány, Egyiptom déli területein tisztelt istenre, elsősorban a thébai Ámonra korlátozódott.²⁹

A reform monoteizmusa mellett felhozott érvek³⁰ azonban meggyőzőek,³¹ és egy továbbival is bővíthetők: az amarnai kozmológia teljesen összeférhetetlen az ortodox világnézettel. Az amarnai szövegek szerint Aton előbb önmagát teremti, majd a világot.³² Ez a koncepció nem csak inkompatibilis a világ keletkezése előtt létező teremtetőistennek és az általa alkotott isteneknek egymás után következő nemzedékeiből hagyományos kozmogóniákkal, amelyek közül transzregionalitása miatt kiemelkedik a héliupoliszi,³³ hanem ráadásul ki is zárja Aton szinkretikus azonosítását valamelyik más teremtetőistennel. Hasonlóan éles az ellentét az etikai rendszerekben: Amarnában az igazság és az esztétikum összekapcsolása kiemelt szerepet kap: a jóság megjelenése a szépség; a központi fogalma a *neferu* (*nfrw*) „szépség, jóság, kedves-ség”.³⁴ A hagyományos egyiptomi felfogás központi fogalma viszont az igazság, a *maat* (*m3^c.t*), amelynek helyes fenntartása folyamatos aktív közbelépést feltételez az ember részéről: a jó cselekedetek nélkül nem valósulhat meg a *maat*, amelyet a politeista rendszerben istennőként személyesítettek meg.³⁵

²⁹ KRAUSS 2000; MONTERRAT 2000: 36–38; DODSON 2014: 127–129. Implicite már HARI 1984. ALLEN 1989: 91 még monolatrizmusnak, de később ALLEN 1996: 4 már monoteizmusnak értelmezi az amarnai vallást. LABOURY 2010: 202–207 a didaktikus név változását elemezve arra a következtetésre jut, hogy a reform első fázisában még monolatrizmus, és csak a második didaktikus név bevezetésétől lett monoteizmus (amelyet, GABOLDE 1998: 110–118 datálását követve, a 14. uralkodási évre tesz, ld. LABOURY 2010: 206).

³⁰ Ld. 27. jegyzet. A REDFORD 1981 által publikált, és általa kulcsfontosságúnak tartott szöveg egyáltalán nem perdöntő, ugyanis az ott előnyben részesített értelmezés, amely szerint a felirat az istenek „megszűnéséről” szólna, sajnos komoly filológiai problémákat vet fel: egyrészt az *3bb* ige jelene „elválaszt”, és nem „megszűnik” (HANNIG 2006: 6); másrészt a szöveg erős töredezettsége is óvatosságra int.

³¹ Köszönettel tartozom Bács Tamásnak (ELTE BTK Egyiptológiai Tanszék), aki egy beszélgetésünk során határozottan a monoteista interpretáció mellett foglalt állást. Az itt bemutatott érvelés azonban, minden esetleges hibájával együtt, saját gondolatmenetem.

³² TOBIN 1986: 10–12.

³³ ALLEN 1988.

³⁴ BONNEL 1990: 83–97.

³⁵ ASSMANN 1990: 60–64.

A POSZTMORTÁLIS LÉT

A hagyományos egyiptomi vallásnak az Újbírodalom elejére kialakult túlvilági elképzelését a következőképpen lehet összefoglalni: a halál pillanatában a *ba*-lélek (*b3*) és a test addig fennálló egysége megszűnik, a kettő szétválk, és a *ba* szabadon mozog.³⁶ A halottnak Ozirisz, az alvilág fölött királyként uralkodó isten elé kell lépnie, ahol szívét mérlegen megméri: csakis akkor nyerheti el az örök életet, ha a mérlegen a szíve, és a *maat*, az igazság jele egyensúlyba kerül; ugyanakkor a halottnak a *Halottak Könyve* 125. fejezetében található negatív konfesszió révén tesz bizonyosságot a bűnmentes evilági életéről.³⁷ A *ba* ezek után az égbe kerül, és a napistent égi pályáján követve részt vesz a kozmikus keringési ciklusban; a test a síron keresztül az alvilágba, a Duatba (*Dw3.t*) jut.³⁸ Minden éjszaka a lapos föld körül keringő napisten az alvilágon utazik keresztül (nyugatról keletre),³⁹ és az őt követő *ba* ekkor egyesülni tud a testtel, hogy az múmiapólyaiból kilépve újra a testi funkciók ellátására legyen képes. Továbbá a *ba* a testtől függetlenül is tud mozogni, és akár interakcióba is léphet az evilággal.⁴⁰

A hagyományos túlvilági koncepcióval radikálisan szembefordul az amarnai vallás.⁴¹ A politeista rendszerrel való szakítás eredményeképpen nem csak Ozirisz, a túlvilág királyának létét,⁴² hanem magának az alvilágnak, a Duatnak létezését is tagadja az új teológia.⁴³ Nincs túlvilági bíróság, ehelyett már az evilágon Ehnaton dönti el, ki méltó az örök életre. A halott éjszaka a sírjában nyugszik, viszont nap-

³⁶ ASSMANN 2001: 116–131.

³⁷ ASSMANN 1990: 122–159; a *Halottak Könyve* 125. fejezetének kiadása LAPP 2008; a (sajnos kivonatos) magyar fordítását Fábián Zoltán Imre készítette: KEMP 2007: 59–60 és 80; ld. az ikonográfiához SEEGER 1976; a túlvilági bíróság középbirodalmi előzményeihez GRIESHAMMER 1970.

³⁸ ASSMANN – BOMMAS – KUCHAREK 2005: 138–141.

³⁹ IRSAY-NAGY 2015: 111 (irodalommal).

⁴⁰ Maga az interakció nem szükséges éjszaka történik, mint ezt a *Halottak Könyve* egyiptomi címe, *Pr.t m hrw* („Kilépés nappal”, mármint a sírból) is jelzi. A halott meglátogatja a házát, sétál a kertjében, részt vesz az ünnepeken, ld. ASSMANN 2001: 285–318; ASSMANN – BOMMAS – KUCHAREK 2005: 28–50.

⁴¹ Az amarnai túlvilághoz ld. HORNUNG 1992: 125–127; 1995: 105–114 (a legelső elemzések); VON DER WAY 1996 (elsősorban a képi források); REICHE 1996 (elsősorban a szöveges források); D’AURIA 1999; ASSMANN – BOMMAS – KUCHAREK 2005: 389–408 (akik a halott evilági interakciója terén a kontinuitást hangsúlyozzák az ortodox koncepcióval); WILLIAMSON 2017: 119–123.

⁴² SMITH 2017: 271–299.

⁴³ SMITH 2017: 296–297 három szöveghelyet (SANDMAN 1938: 58:8–9, 101:16–17, 4:1–13 = MURNANE 1995: 185, 120, 155) idézve amellel érvel, hogy létezett alvilág-koncepció az amarnai vallásban. A szövegkontextus alapján azonban mindhárom esetben ez az interpretáció kevésbé valószínű: Szuti felirata párhuzamba állítja a *dw3.t* szót a sírral; míg Ay és I. Meriré kívánsága szerint ki szeretne jönni a *dw3.t*-ből, hogy láthassa Atont; vagyis a három szövegben az egyiptológiai konszenzusnak megfelelően az amarnai *dw3.t* a sírral azonosítható, ld. még SMITH 2017: 296, 161. jegyzet.

pal a *ba*-lelke elhagyja a sírt, felkeresi az amarnai nagy Aton-templomot, és részese-dik az ott bemutatott áldozatokból.⁴⁴ A vallásos tartalom átalakulásától függetlenül maga a mumifikálás, továbbá a temetési rituálé több eleme (a tejjel való purifikáció és a szájmegnyitási szertartás), és a halotti áldozat változatlanul megmaradt az atonista vallásban is.⁴⁵ Mindezt olyan tárgyi emlékek is igazolják, mint az amarnai királyi családnak készített szarkofágok⁴⁶ és a balzsamozás során eltávolított belső szervek befogadására szolgáló kanópusz-edények.⁴⁷

Az amarnai reform idejében is a temetési felszerelés részét képezték az *usébtik*: kisméretű, múmiaformájú, a halott nevével ellátott szobrok.⁴⁸ A középbiriodalmi eredetű, majd a 18. dinasztia elejétől általánossá váló *usébtiket*⁴⁹ gyakran feliratozták a *Halottak Könyve* 6. fejezetének szövegével, és innen ismert a funkciójuk a tradicionális túlvilági koncepció keretében: az alvilágban, amikor a halottat mezőgazdasági munkára szólítják fel, az *usébti* a halott nevében jelentkezik, és helyette dolgozik. Az amarnai vallás keretében azonban az *usébtik* használata az egyiptológiai kutatás számára nehezen tűnt összeegyeztethetőnek az alvilág létének jól adatolt tagadásával, és sokáig nehezen magyarázható, problematikus jelenségnek gondolták a meg-létüket.⁵⁰ Az újabb kutatás eredménye az a felismerés, hogy az *usébti* funkciója a hagyományos vallásban sem merül ki a túlvilági munkán való helyettesítésben, hanem evilági ünnepek során is képviselheti halottat, végül elvezetett az amarnai *usébtik* látszólagos önellentmondásának feloldásához: feladatuk nem alvilági, hanem a halott evilági képviselete.⁵¹

⁴⁴ Mindehhez ld. a 41. jegyzetben közölt irodalmat.

⁴⁵ REICHE 1996: 208–209; VON DER WAY 1996: 158–159; a mindkét cikkben elemzett temetési ábrázolás (DAVIES 1905: pl. XXII) kiegészítendő a legújabb amarnai ásatások során talált koporsók jeleneteivel, ld. KEMP at al. 2015: 31–32.

⁴⁶ RAVEN 1994; BROCK 1996. A tradicionális/ortodox királyi szarkofágokhoz ld. DODSON 2016a (irodalommal).

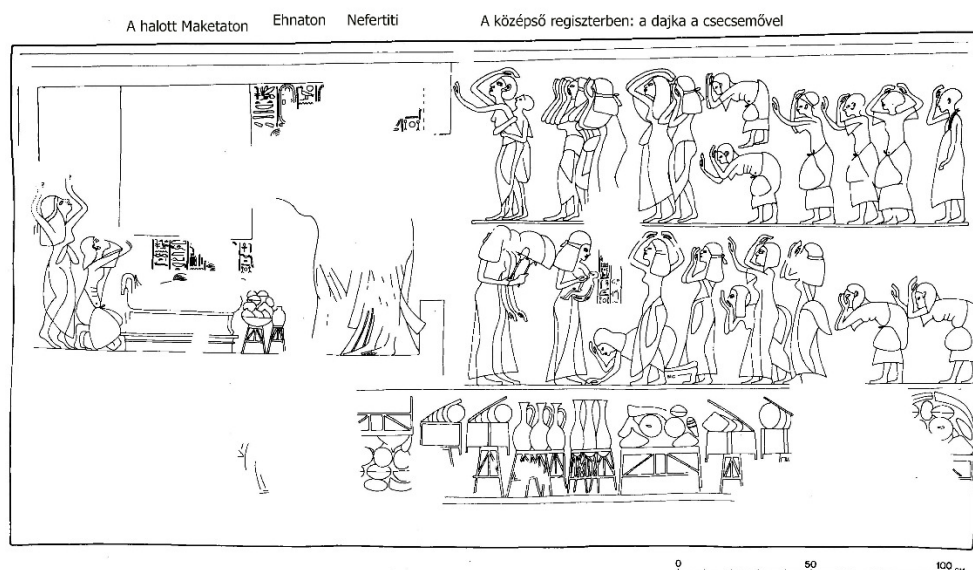
⁴⁷ KRAUSS 1986. A tradicionális/ortodox királyi kanópusz-felszerelésekhez ld. DODSON 2016b (irodalommal).

⁴⁸ MARTIN 1974: 37–74; 1986; 1989: 57–60; LOEBEN 1986.

⁴⁹ PRICE 2016: 278–279 (irodalommal); a királyi *usébtik*hez ld. még GOEDICKE 1996: 19–21.

⁵⁰ Pl. MARTIN 1986: 110; további példákat idéz WIDMAIER 2008: 154, 7. jegyzet.

⁵¹ ASSMANN 2001: 116–131; WIDMAIER 2008.



1. kép. TA 26 sír, *gamma* helység, A fal: Maketaton gyászolása. George T. MARTIN rajza nyomán (1989: Pl. 63). A rekonstrukciós rajz a relief megsemmisülése előtt készített fényképek és rajzok alapján készült. Az eredetileg egyenes vonalak elgörbülését a vakolat elcsúszása okozta.

Az amarnai túlvilághitnek csak nemrég felismert, fontos szegmense a reinkarnáció. Az amarnai királysír *gamma* jelű helyiségében, amelyet Ehnaton és Nefertiti lányának, a fiatalon meghalt Maketaton hercegnőnek készítettek, a kamra baloldali falán Maketaton halálát ábrázolták (1. kép).⁵² A felirat révén név szerint azonosított hercegnő az ágyán fekszik, fejénél szülei, lábánál siratóasszonyok állnak, a gyász feltűnően expresszív módon ábrázolt gesztusaival. A halottas szoba előtt az udvar gyűlt össze, az egyes személyek gyászolását itt is rendkívül kifejezően, individuálisan jelenítik meg. A halottas szobából egy dajka lép ki, kezében csecsemőt tart. A csecsemő mellett szintén feliratot helyeztek el, de maga a név kitört, csak annyi olvasható, hogy Nefertiti gyermekéről van szó. J. R. Harris és Jacobus van Dijk egymástól függetlenül ismerte fel,⁵³ hogy a szakirodalomban korábban tett javaslatok a *lacuna* kiegészítésére⁵⁴ nem helyesek, és egyedül Maketaton neve egyeztethető a töredékes jelekkel – vagyis a halott lány és a csecsemő ugyanaz. További párhuzamok is ismertek: sír egy másik, *alfa* jelű helyiségében két hasonló ábrázolás látható, halottas szobával, gyászoló királyi párral és udvarral. A felső reliefen ismét megjele-

⁵² Kontúrrajz: MARTIN 1989: Pl. 63; fekete-fehér fénykép: BOURIANT – LEGRIN – JÉQUIER 1903: pl. VIII–IX.

⁵³ HARRIS 2004; VAN DIJK 2009.

⁵⁴ BOURIANT – LEGRIN – JÉQUIER 1903: 21–22: Meritaton (kronológiailag nem lehet ekkor csecsemő az elsőszülött hercegnő); MARTIN 1989: 44: Baketaton gyermeke (nem elég a hely az általa rekonstruált szöveg részére); GABOLDE 1998: 118–124: Tutanhamon (a megmaradt töredékes jelek ezt kizárják).

nik a szobából éppen kilépő dajka, karján a csecsemővel, míg az alatta lévő jelenetben a dajka alakja kitört.⁵⁵ Vajon az újjászületés szimbolikus képi megjelenítéséről van szó, vagy valódi reinkarnációban való hit ábrázolásáról? A kérdés megválaszolása nemcsak a további források hiánya miatt nehéz, hanem azért is, mert 1934-ben mindhárom jelenet vandalizmus áldozatává vált.⁵⁶

AZ UTOLSÓ PRE-AMARNA KIRÁLYSÍROK

Ehnaton amarnai sírja sok szempontból követi a 18. dinasztia elején kialakult, majd nagyapja, IV. Thotmesz és apja, III. Amenhotep alatt továbbfejlesztett uralkodói temetkezések hagyományát, számos fontos részletben azonban tudatosan eltér ezektől. A Királyok Völgye a felső-egyiptomi Thébában a Nílus nyugati partján, a folyóval párhuzamos vádi, amelyik a déli végénél négy ágra szakad.⁵⁷ A 18. dinasztia közepére már mind a négy ágban volt egy-egy királysír, balról jobbra (keletről nyugatra) haladva Hatsepszut királynő sírja (KV 20), III. Thotmesz király sírja (KV 34), I. Thotmesz újratemetésére készült sír (KV 38), és végül II. Amenhotep sírja (KV 35).⁵⁸ Mindegyik királysír köré a királynék, a királyi család további tagjai, és az egyiptomi elit tagjainak sziklasírait alakították ki.⁵⁹

IV. Thotmesz (Kr. e. 1400–1390) építészeti először a völgyáganként egy királysír elvének feladását választották: az uralkodónak szánt sírt (KV 43)⁶⁰ a délkeleti völgyágban,⁶¹ Hatsepszut sírja közelében vájták ki.⁶² Ezt igazolják a IV. Thotmesz nevével ellátott tárgyakat tartalmazó építési áldozatok (*foundation deposits*), amelyeket a munkálatok megkezdésekor helyeztek el a leendő sír bejárata előtti gödrökben.⁶³ A sír kivájása ugyan befejeződött, de a következő munkafázis csak részben készült el, mivel a sírkamra vakolatlan maradt.⁶⁴ Ekkor ugyanis teljesen új helyszínt választottak, a Királyok Völgyétől nyugatabbra fekvő, azzal párhuzamos vádit, a Nyugati Völgyet (West Valley).⁶⁵ Az itt lévő, KV 22 (vagy WV 22) jelű sír előtt feltárt *foundation deposits* szintén csak IV. Thotmesz nevével ellátott tárgyakat tartalmaztak,⁶⁶

⁵⁵ Kontúrrajz: MARTIN 1989: Pl. 58.

⁵⁶ MARTIN 1989: 3.

⁵⁷ Térkép: WEEKS 2005: sheet 1, 3.

⁵⁸ ROEHRIG 2016: 184–193 (a korábbi irodalommal; továbbá a sírok enyhén eltérő kronológiájával).

⁵⁹ BICKEL 2016.

⁶⁰ CARTER – NEWBERRY 1904.

⁶¹ Térkép: WEEKS 2003: sheet 3.

⁶² ROEHRIG 2016: 193.

⁶³ CARTER – NEWBERRY 1904: 1–5; WEINSTEIN 1973, 105–110 (általánosan), 209–210, No. 63.

⁶⁴ ABITZ 1974: 51.

⁶⁵ Térkép: WEEKS 2005: sheet 2.

⁶⁶ A Howard Carter által feltárt *foundation deposits*: WEINSTEIN 1973: 210–212, No. 64; REEVES 1989: 11–12; KONDO 1992: 45–46; fénykép: CARNARVON 2013: 26–27 (fent). A japán ásatás

ami jelzi, hogy neki kezdték el ezt a sírt is.⁶⁷ IV. Thotmesz azonban rövid ideig uralkodott, és halálakor a KV 22 kivájása csak a munkálatok legelején tarthatott, mivel a királyt végül mégis a fő vándiban lévő KV 43 sírba temették el.⁶⁸ A KV 43 két vakolt helyiségét (az aknát és a sírkamra előterét) részben falfestményekkel díszítették,⁶⁹ de vakolat hiányában a temetés előtt a sírkamra dekorálására nem volt már lehetőség.

III. Amenhotep (Kr. e. 1390–1353) alatt folytatódtak a Nyugati Völgyben lévő KV 22 munkálatai, már az új király számára, akinek hosszú uralkodása bőséges időt adott a befejezésére. Az eredeti tulajdonost maga a sír faldíszítése is jelzi: III. Amenhotep temetésekor,⁷⁰ amikor a 18. dinasztia alatt gyakorolt szokás szerint a mumifikálás 70 napja⁷¹ alatt és után a falakra felfestették a figurális dekorációkat,⁷² két helyiségben (az aknában és a sírkamra előterében) III. Amenhotep alakja mögött apja, IV. Thotmesz *ka*-lelkét (*k3*) ábrázolták.⁷³

során talált további *foundation deposit* tárgyai anepigrafikusak: KONDO 1992: 46; fénykép: uo. 49 Pl. X; YOSHIMURA 2008: 12, No. 2.

⁶⁷ ROEHRIG 2016: 194–195 felvetése, amely szerint az egész KV 22 sírt III. Amenhotep építtette volna, és apjának a nevével csak azért feliratozta volna a *foundation deposits* tárgyait, hogy jelezze az iránta érzett megbecsülését, valószínűtlen: az, hogy egy király a saját nevét nem jelöli, de egy másikat igen, teljesen párhuzam nélküli lenne a *foundation deposits* évezredes egyiptomi gyakorlatában (vö. WEINSTEIN 1973).

⁶⁸ Ezt igazolja a sír díszítésén kívül egyrészt a sírban talált, IV. Thotmesz nevével ellátott kvarcit szarkofág (CARTER – NEWBERRY 1904: XXXV–XL); kanópusz-felszerelés (6–8); *usébtik* (45–57); mágikus téglák (9–10); istenszobrok (11–15); és számos egyéb tárgy, amely csak a temetés során kerülhetett a sírba (15–146). Másrészt az Amarna-kor után, Horemheb 8. uralkodási évében készült hosszabb hieratikus felirat, amelyben Maja, a Királyok Völgy munkálatainak felügyelője (aki ugyanabban a minőségben már Tutankhamon temetésén is részt vett, ld. BEINLICH – SALEH 1989: 167, 331a; személyéhez vö. még VAN DIJK 1990) igazolja, hogy a sír IV. Thotmeszé (CARTER – NEWBERRY 1904, XXXIII–XXXIV; magyarul Kóthay Katalin Anna fordításában: KÓTHAY — GULYÁS 2007: 205).

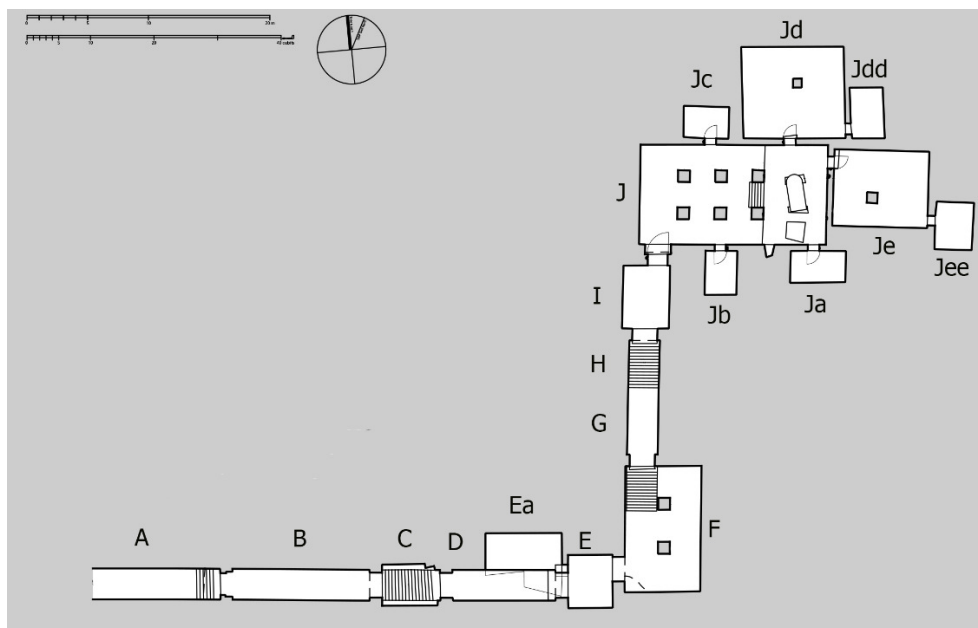
⁶⁹ ABITZ 1984: 37; a szövegek: 213–214.

⁷⁰ Ezt igazolja a sír díszítésén kívül egyrészt a sírban talált, III. Amenhotep nevével ellátott gránit szarkofágfedél (PIANKOFF – HORNUNG 1961: 123; KONDO 1992: 45; YOSHIMURA – KONDO 2004: 258, Fig. 3); *usébtik* (KONDO 1992: 50); és számos egyéb tárgy, amely csak a temetés során kerülhetett a sírba (uo. 50–52; vö. még YOSHIMURA 2008: 13, No. 5).

⁷¹ THEIS 2010.

⁷² GABOLDE 2016a: 38 = 2016b: 125 (a korábbi irodalommal).

⁷³ KAWAI 2004: 146; 148, Fig. 2; KONDO 2004: 139; KIKUCHI 2004: 235. A sírtulajdonoson kívül egy másik uralkodó *ka*-jának ábrázolása teljesen párhuzam nélküli az ókori egyiptomi királysírokban, ld. ROEHRIG 2016: 195.



2. kép. KV 22 sír, a *Theban Mapping Project* alaprajza nyomán (WEEKS 2005: sheet 42). A helyiségek jelölései a japán ásatás során használt nómenklatúrát követi (amelyik a mellékkamrák jelöléseiben tér el a *Theban Mapping Project* rendszerétől).

A KV 22 sír (2. kép) elkészítése során három fontos újítást is bevezettek. Az első, hogy III. Amenhotep sírja végső formájában több temetkezés befogadására tervezett politáfium: a sírkamrából két, egyenként kéthelyiséges melléksír nyílik. A Je/Jee jelű, a királyi sírkamra mögött lévő rész Tiye királynénak készülhetett:⁷⁴ a pilléres termét vakolták, és az ornamentális motívumok (a *heker*-fríz) felfestésével előkészítették a temetkezésre.⁷⁵ Erre azonban nem került sor, mivel Tiye túlélte férjét, és követte fiát Amarnába.⁷⁶ A Jd/Jdd jelű melléksírt egy eredetileg a sírmelléklet elhelyezésére szolgáló oldalsó kamrából bővítették ki, és feltehetőleg III. Amenhotep lányának, Szitammon hercegnőnek szánták.⁷⁷ A második újítás a KV 22 közelében a sziklába vájt, a temetés során használt rituális eszközök befogadására szolgáló ún. balzsamozó *cache*

⁷⁴ KONDO 1995: 30 (irodalommal).

⁷⁵ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 126, 1. jegyzet; ABITZ 1974: 59; KONDO 1992: 44; fekete-fehér fénykép: YOSHIMURA – KONDO 2004: 132, Fig. 51.

⁷⁶ Az egy teljes, és több töredékes *usébt*i Tiye nevével, továbbá a királyné kanópuszedényének töredéke az Amarna kor után kerülhetett a sírba, amikor valószínűleg IV. Thotmesz sírjához hasonlóan felnyitották, és Tiyét a neki szánt melléksírban újratemették, ld. GABOLDE 1998: 139–144; a 140, F. és G. tételekhez ld. még YOSHIMURA 2008: 12, No. 3–4. Tiye eredetileg az amarnai királysírban, valószínűleg a sírkamrában lett eltemetve, az ott lévő faldekoráció (MARTIN 1989: 23–25) és Tiye szarkofágjának ott talált töredékei (RAVEN 1994: 8–16; BROCK 1996: 10–15, 17–18) alapján.

⁷⁷ KONDO 1995: 30.

(KV A).⁷⁸ A harmadig pedig, hogy a Királyok Völgye fő vádjával szemben a Nyugati Völgyet csak az uralkodónak tartották fenn, mivel III. Amenhotep haláláig csak ez a két temetkezési létesítmény (a KV 22 királysír és a KV A balzsamozó *cache*) lett kialakítva.

AZ AMARNAI KIRÁLYSÍR

Amarna városa körül összesen tizenöt, sziklába faragott, a város területét kijelölő határsztélé található.⁷⁹ Míg a sztélék többsége Ehnaton uralkodásának 6. évében tett esküjének szövegét tartalmazza (az ún. Későbbi Proklamáció),⁸⁰ három sztélé (K, M és X) felirata az Ehnaton 5. uralkodási évére datált, és a város alapításáról beszámoló Korábbi Proklamáció.⁸¹ A Korábbi Proklamáció egyik szakasza az amarnai királysír megépítéséről, és a benne tervezett temetkezésekről szól – ez a szövegrész figyelemreméltó: ez az egyetlen példa az egyiptomi királyfeliratok hatalmas corpusában, amelyben az uralkodó a saját sírjáról beszél. A kérdéses rész csak a K és az X sztéléken maradt fenn.⁸² A K sztélé szerint:⁸³



⁷⁸ KONDO 1995: 31–32; TAKAHASHI 2016; GABOLDE 2016a: 38–39, 43–44; 2016b: 124–125, 131–133. Alaprajz és metszet: WEEKS 2005: sheet 70.

⁷⁹ MALLINSON 1999: 74, Fig. 51.

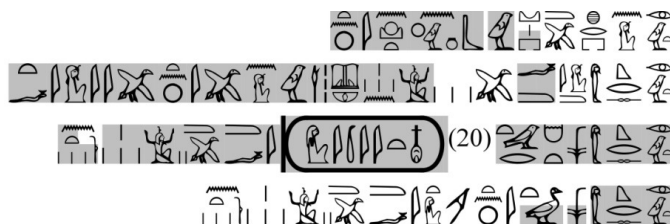
⁸⁰ MURNANE – VAN SICLEN 1994: 69–109. Magyarul Gulyás András fordításában: KÓTHAY – GULYÁS 2007: 179–182.

⁸¹ MURNANE – VAN SICLEN 1994: 11–68. Egyik részlete, de nem az itt tárgyalt szakasz, olvasható magyarul Grigácssy Éva fordításában: GRIGÁCSSY 2007: 25.

⁸² Ld. MURNANE – VAN SICLEN 1994: 25.

⁸³ MURNANE – VAN SICLEN 1994: Pl. 3. Mindkét szövegben a szürke háttérrel jelölt kitörésekben a hieroglif jelek saját kiegészítéseim, a szövegben sokszor ismételt frázisok alapján.

A valamivel töredékesebb X sztélén:⁸⁴



jrj.tw n=j hr m p3 dw wb[nw n 3h.t-Jtn]

jrj.tw qrs.j jm=f m p3 hh n hb.w-sd wd n=j p3 Jtn p3[j=j jt]

jrj.tw qrs hm.t nsw wr.t (Nfr.t-jj.tj) jm=f m p3 hh n rnp.w[t wd n=s p3 Jtn p3j=j jt]

jrj.tw qrs] s3.t nsw Mrj.t-Jtn jm=f m p3 hh n rnp.wt

„Készítsenek nekem egy sziklasírt [Ahet-Aton napk]eleti hegyében.

Temessenek el engem benne a milliányi jubileumi ünnepek után, amelyeket elrendelt nekem Aton, az a[tyám.]

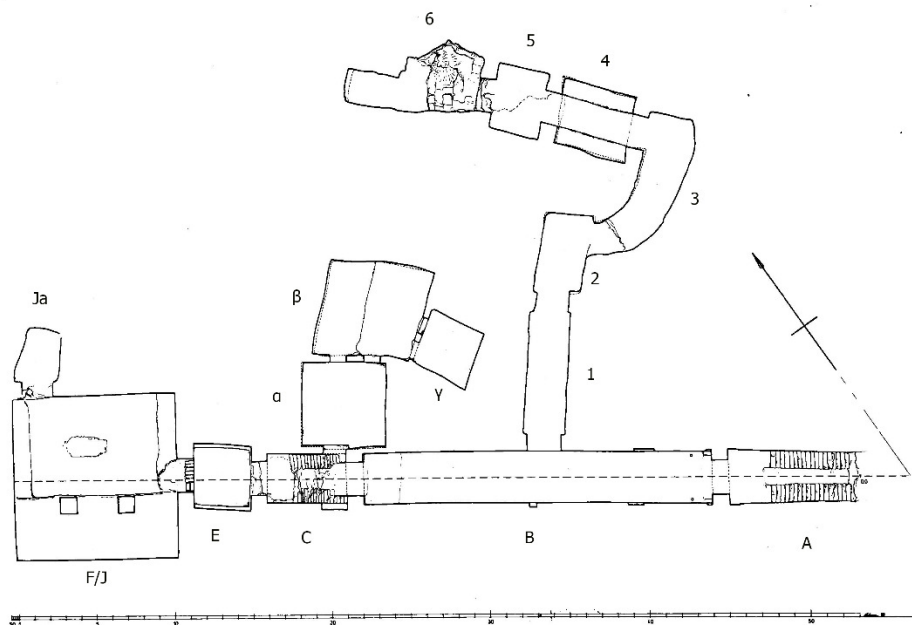
Temessék el benne a nagy királyi feleséget, Nefertitit, a milliányi év[ek] után, [amelyeket elrendelt neki Aton, az atyám.

Temessék el] benne a király lányát, Meritatont, a milliányi évek után.”

A feliratban említett napkeleti hegy a Nílus keleti partján fekvő Amarna várost kelet felé határoló hegyfal; ebben indul keleti irányba egy hosszú vádi, a Wādi Abū Ḥasah el-Bahri, vagy Királyi Vádi (Darb el-Melek, vagy angol nevén Royal Wadi), amelynek egyik északi, a folyóval párhuzamos ágában található Ehnaton sírja (TA 26).⁸⁵

⁸⁴ MURNANE – VAN SICLEN 1994: Pl. 6. Csak ezen maradt meg a második mondat segédigéje, és noha a harmadik mondat vonatkozói mellékmondatát kihagyták, a „millió évek” (*hh n rnp.wt*) birtokos szerkezete csak itt olvasható.

⁸⁵ TIMME 1911: 47–49; Blatt 6 kvadráns E; MARTIN 1974: 1–2; GABOLDE – DUNSMORE 2004; GABOLDE 2007; 2008/9. A Királyi Vádi elnevezés eredetileg csak a királysír helyszínéül szolgáló északi oldalvölgyet jelölte (vö. MARTIN 1974: 10, 3. jegyzet), de az újabb szakirodalomban a fő vádit nevezik így. MALLINSON 1999: 74–78 szerint a királysírt a határsztélékkel összekötő egyenesek jelölték ki Amarna város legfontosabb pontjait, vö. még REEVES 2001: 316–319.



3. kép. TA 26 sír, Mark Lehner alaprajza nyomán (MARTIN 1989: Pl. 11). A királysír helyiségeinek jelölései a Királyok Völgye nómenklatúráját követi.

Az eredetileg IV. Amenhotepként trónra lépő Ehnatonnak uralkodása elején Thébában, a Nyugati Völgy déli végében kezdtek egy sírt kivájni, amelyből csak a bejárat készült el, és az első folyosó már befejezetlen maradt (KV 25).⁸⁶ Az Amarnába való költözés után a Királyi Vádiban készült sír (TA 26) követi apja mindhárom újítását (3. kép): ez is politáfium, igaz, a két melléksír nem a sírkamrából, hanem az első két folyosóról nyílik: a B folyosóról egy, a királysír alapján tervezett, de kivájásában befejezetlenül maradt rész (1–6 számozású helyiségek), és a C lépcsős folyosóról egy háromhelyiséges melléksír (*alfa*, *béta* és *gamma* helyiségek).

A Korábbi Proklamáció alapján egyértelmű, hogy az 1–6 melléksírt szánták a férjével egyenrangú partnerként szereplő Nefertiti királynénak, míg az $\alpha/\beta/\gamma$ melléksírt a királyi pár legidősebb lányának, Meritaton hercegnőnek.⁸⁷ Nefertiti és Meritaton azonban túléltek Ehnatont, sőt, valószínűleg Nefertiti rövid ideig trónra is lépett,⁸⁸ ennek megfelelően a TA 26 lezárása után az 1–6 sír befejezetlen maradt,⁸⁹

⁸⁶ Alaprajz és metszetráaj: WEEKS 2005: sheet 46. Az attribúcióhoz ld. SCHADEN 2016: 138 (a korábbi irodalommal); ROEHRIG 2016: 196 egy másik sírról (KV 23, Ay sírja) feltételezi, hogy Ehnatonnak szánták volna, de semmilyen indoklást nem ad.

⁸⁷ KEMP 2015: 2.

⁸⁸ DODSON 2009: 27–52 a források és a vita áttekintésével (bőséges irodalommal); az általa nyújtott történeti rekonstrukció azonban nem biztos, hogy helytálló, ld. az újabb rekonstrukciókat: THEIS 2011; KEMP 2016. GABOLDE 1998: 147–226 és LABOURY 2010: 329–357 amellet érvel, hogy Ehnaton halála után Meritaton lépett trónra.

míg a *gamma* sírkamrába Meritaton húgát, Maketaton hercegnőt temették, aki még apja életében halt meg.⁹⁰ Az amarnai királysír politáfium jellege mellett a másik két újítást is átvette apja temetkezéséből: közvetlen közelében ugyanúgy balzsamozó *cache*-t vájtak ki (TA 30),⁹¹ és a Királyi Vádiba szintén nem temetkezhettek magán-személy: az északi oldalsó völgyben csak a királysír (TA 26) és a balzsamozó *cache* (TA 30) található.

Egy jelentős részletben azonban eltér Ehnaton sírja az előző királysíroktól. Míg Thébában a Királyok Völgye (és a Nyugati Völgy), továbbá város nekropolisza a Nílus bal partján, nyugaton található, addig Amarnában a Királyi Vádi és mindkét elittemető a Nílus jobb partján, keleten. Az egyiptomi civilizáció kezdetei óta a nyugati égtájat kapcsolják össze a halállal: Ré, a napisten a nyugati horizonton lép be az alvilágba, tehát a nyugat Ozirisz birodalmának a bejárata.⁹² Ezzel a hagyománnyal szakít tudatosan Ehnaton, amikor a királyi és nem-királyi temetkezőhelyeket a folyótól keletre helyezi el, a felkelő Aton irányába. A szimbolikus orientáció a helyszínválasztás során a völgyoldal kijelölésében is fontos volt: III. Amenhotep sírja (KV 22) bejárata nyugatra nyílik, az amarnai királysíré (TA 26) keletre.

A KIRÁLYSÍR SZIMBOLIKÁJA: ÁTVÉTELEK ÉS ÚJÍTÁSOK

Az amarnai királysír előtt ugyan nem volt *foundation deposit*⁹³ (ami általános jelenség Amarnában⁹⁴), ennek ellenére egyértelmű, hogy halála után ide temették Ehnaton.⁹⁵ A TA 26 sír felépítésben, helyiségeinek elrendezésében elődeinek hagyo-

⁸⁹ MARTIN 1989: 48–50; KEMP 2015: 5.

⁹⁰ Ezt igazolja mind *gamma* faldekorációja, MARTIN 1989: 41–48, mind Maketaton a sírban talált szarkofágtöredékei, RAVEN 1994: 8; BROCK 1996: 11; 16; vö. még KEMP 2015: 2–4. GABOLDE 1998: 107–110, 136–138 elemzése szerint *alfa* díszítése (MARTIN 1989: 28–41) a királyi pár két legkisebb lánya, Neferneferuré és Szetepenré halálát dokumentálja; ebből vonja le a következtetést, hogy őket az *alfa* helyiségben temették el (vö. még GABOLDE – DUNSMORE 2004: 30; GABOLDE 2007: 763; LABOURY 2010: 317–318). Alfában valóban kialakítottak négy falfülkét a halott védelmét szolgáló mágikus téglák számára (MARTIN 1989: 27–28), de semmilyen lelet nem utal a két hercegnő ide temetésére. Az ortodox mágikus téglákhoz vö. THEIS 2015 (irodalommal).

⁹¹ Publikáció: EL-KHOULY – MARTIN 1987: 14; Pl. 8 (alaprajz és metszet); interpretáció: GABOLDE 2016a 38–39, 45–46; 2016b: 125–126, 134–136.

⁹² A szimbolikus orientációhoz ld. RAVEN 2005 (a korábbi irodalommal); a tradicionális egyiptomi vallás napciklus-elképzeléséhez ld. fent a 39. jegyzetben hivatkozott irodalmat.

⁹³ MARTIN 1989: 17.

⁹⁴ WEINSTEIN 1973: 141–144.

⁹⁵ Ezt igazolja a sír díszítésén kívül egyrészt a sírban talált, Ehnaton nevével ellátott gránit szarkofág, amelyet még az ókorban darabokra törtek (MARTIN 1974: 13–16; RAVEN 1994: 16; BROCK 1996: 9–10); kanópuszfelszerelés (MARTIN 1974: 30–33); *usébtik* (37–72); és számos egyéb tárgy, amely csak a temetés során kerülhetett a sírba (MARTIN 1974: 75–98; 1989: 60–62).

mányát követi, de több folyosó és terem, amelynek megléte kanonikus a Királyok Völgyében, nem található meg az amarnai királysírban. Ezt egyes kutatók a TA 26 sír befejezetlenségével magyarázzák,⁹⁶ míg mások szándékos redukciót feltételeznek.⁹⁷

Ehnaton sírjában a dekoráció kivitelezése teljesen új módon készült: a vakolt falfelületeket reliefszerűséggel látták el, amelyet végül kifestettek.⁹⁸ A domborművek elkészítése jóval több időt igényelt, mint a festett dekoráció felvitele, ami a korábbi királysírok esetében alkalmazott, a mumifikálás ideje alatt készített díszítés elvének feladásához vezetett: a TA 26 sír falain Aton didaktikus neve mind a reform elején és végén használt alakban jelenik meg, a kisebb variációkat is számolva összesen négy különböző, kronológiailag releváns formában, ami jelzi, hogy Ehnaton uralkodásának különböző szakaszain dolgoztak a dekoráción.⁹⁹ A díszítés, noha az amarnai vallás tartalmát jeleníti meg az amarnai művészeti stílus vizuális formanyelvén keresztül, struktúrájában mégis a Királyok Völgye uralkodói sírjainak dekorációs sémáját veszi át. Az alábbi összehasonlítás a reformot megelőző utolsó királysír, III. Amenhotep (KV 22) dekorációját veti össze a TA 26 sírral.¹⁰⁰

A pre-amarna királysírokban a sziklába vájt lépcsők vezetnek lefelé, a sziklafalban nyíló bejáráshoz (A), amelyből három, egymás után következő, lejtő folyosó vezet a völgyfal belsejébe (B–D); a második folyosó (C) meredekebb a többinél, ebben lépcsők vezetnek lefelé, a KV 22-ben 16 lépcsőfokkal, és ugyanebben a folyosóban kétoldalt egy-egy 40 cm mélységű beugró falfelület található.¹⁰¹ Mindhárom folyosóban a falfelületek simára lettek csiszolva, de vakolatlanok és díszítetlenek.¹⁰² Az amarnai királysír előtt kétoldalt lépcsővel (20 lépcsőfok) keretezett rámpa vezet a sziklafalban nyíló bejáráshoz (A),¹⁰³ amelyből két, egymás után következő, lejtő folyosó vezet a völgyfal belsejébe (B és C). Az első folyosó falfelületei simára lettek csiszolva, a kőben lévő hibákat vakolattal pótolták ki, de különben a folyosó vakolatlan és díszítetlen. Jobboldali falából nyílik a befejezetlen 1–6 melléksír.¹⁰⁴ A második folyosó (C) erősebben lejt az elsőnél, ebben kétoldalt lépcsővel (18 lépcsőfok) keretezett rámpa található. A falakat és a mennyezetet kivakolták, de nem díszítet-

⁹⁶ D'AURIA 1999: 166; REEVES 2001: 128–129.

⁹⁷ Anélkül, hogy a redukció indokát kifejténék, ld. VON DER WAY 1996: 161, 38. jegyzet; ROEH-RIG 2016: 196.

⁹⁸ MARTIN 1989: 2–3.

⁹⁹ GABOLDE 1998: 105–107, 110–118; LABOURY 2010: 314–315.

¹⁰⁰ D'AURIA 1999: 162–167 egymás után ismerteti ugyanezt a két sírt, de szisztematikus összehasonlítás nélkül.

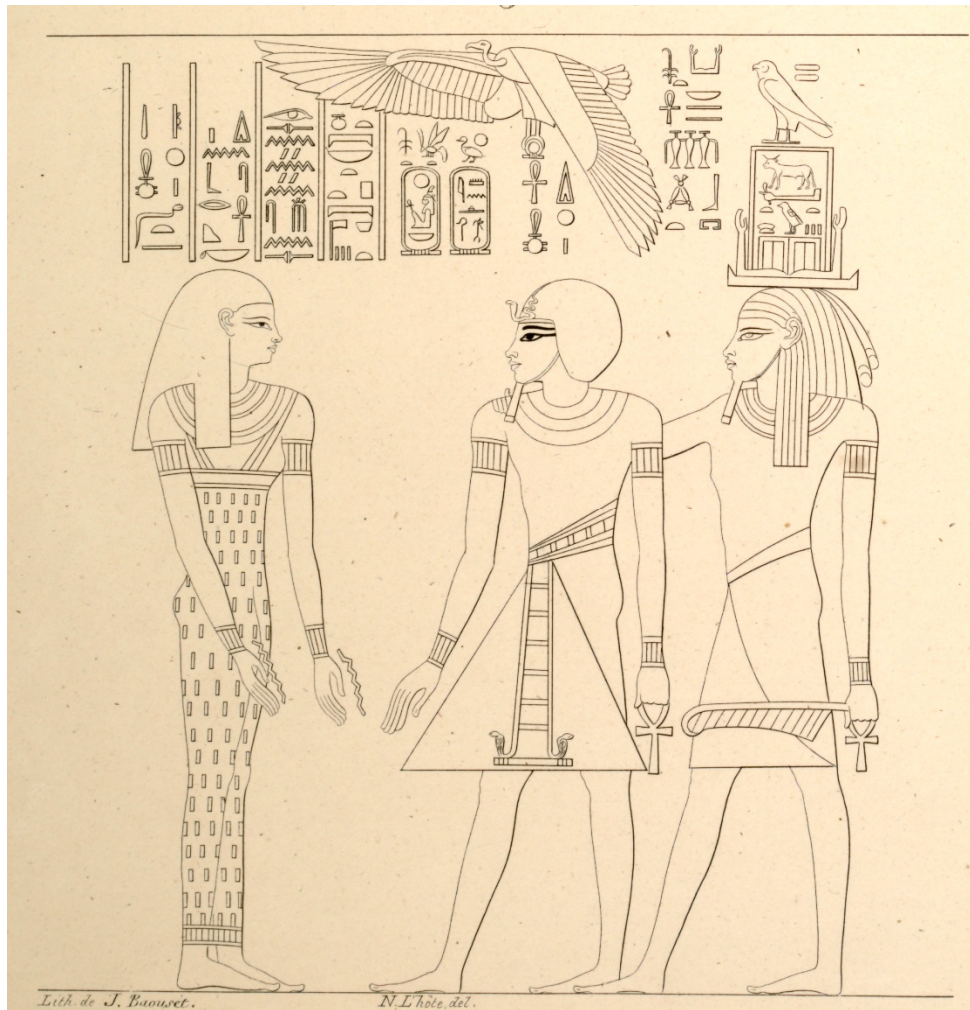
¹⁰¹ ABITZ 1974: 14, 18; KV 22 alaprajza és metszetrajza: WEEKS 2005: sheet 42; izometrikus rajza: sheet 43; a bejáratának (A) fényképe: YOSHIMURA – KONDO – KAWAI 2000: Pl. X (C).

¹⁰² PIANKOFF – HORNING 1961: 117; ABITZ 1974: 51.

¹⁰³ MARTIN 1989: 17; TA 26 alaprajza és metszetrajza: uo. Pl. 11–12; a bejáratának (A) fényképei: Pl. 6 (lent); 13 (fent).

¹⁰⁴ MARTIN 1989: 17–18; az első folyosó (B) fényképe: uo. Pl. 13 (lent).

ték. A baloldali falon megtalálható a beugró falfelület, de csak 5 cm mélységű, és a jobboldali falon a helyét az *alfa* / *béta* / *gamma* melléksír bejárata foglalja el.¹⁰⁵



4. kép. KV 22 sír, akna (F), jobboldali fal (részlet): Nut istennő (balra) *nini*-gesztussal üdvözlí III. Amenhotep királyt, akit apjának, IV. Thotmesznek *ka*-lelke kísér. Nestor L'Hôte (1804–1842) rajza (CHAMPOLLION, Jean-François 1845. *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*. Tome 3^e. Didot, Paris, Pl. CCXXXII [részlet]). A rajz elkészülte után rögtön a király fejét ábrázoló vakolatrészt kivágták és elszállították, jelenleg a párizsi Louvre gyűjteményében található (leltári szám: E-13100).

III. Amenhotep sírjában a harmadik folyosó (D) egy 10 m mély aknába (E) tor-
kollik úgy, hogy a folyosót aknával összekötő ajtónyílás az akna legfelső szintjén ta-
lálható (hasonlóan a továbbvezető ajtónyíláshoz).¹⁰⁶ Az akna felső részét kivakolták,
és festett dekorációval látták el: ornamentális díszítésként az összes fal felső szegé-

¹⁰⁵ MARTIN 1989: 18; a második folyosó (C) fényképei: uo. Pl. 14.

¹⁰⁶ ABITZ 1974: 22.

lyén végigfutó *heker-fríz* (*hkr*),¹⁰⁷ figurális díszítésként a két oldalsó falon 4-4-4, a hátsó falon eredetileg 6 ún. istenjelenet található. Mindegyiken III. Amenhotepet a sír belseje felé haladva ábrázolták, amint különböző istenekkel lép interakcióba;¹⁰⁸ a baloldali falon megöleli Hathor (aki Thébában halotti istennő, jelen esetben égis-tennő aspektusában szerepel), életet ad neki Anubisz (a balzsamozás istene és a holtak vezetője), életet ad neki a Nyugat Istennője (Hathor alvilági aspektusa) és végül életet ad neki Ozirisz (az alvilág királya).¹⁰⁹ A jobboldali falon (4. kép) üdvözlí őt Nut (égis-tennő), majd a szemközti fallal azonos jelenetek következnek (Anubisz, a Nyugat Istennője és Ozirisz¹¹⁰).¹¹¹ Mindkét fal első jeleneténél IV. Thotmesz *ka*-ja kíséri III. Amenhotepet.¹¹² A hátsó fal jobboldalán maradt meg három jelenet: a király a sír belseje felé halad, életet kap a Nyugat Istennőjétől és Anubisztól, majd Hathor elé lép.¹¹³ A hátsó fal baloldalán nyílik a továbbvezető ajtónyílás, amelyet a sír lezárásakor befalaztak, vakoltak, és eredetileg szintén istenjelenetekkel díszítettek,¹¹⁴ de jelenleg csak Hathor istennő fejét díszítő napkorongos szarv látható.¹¹⁵ Az akna mennyezetét vakolták, sötétkék alapszínen sárga színű csillagokkal díszítettek.¹¹⁶ Az akna alján, a királyi sírkamrával ellentétes irányban egy L alaprajzú helyiség (Ea) nyílik, amely vakolatlan és díszítetlen.¹¹⁷

Ehnaton sírjában a második folyosó (C) torkollik az aknába, amelyik 3 m mély; a folyosót az aknával összekötő ajtónyílás itt is az akna legfelső szintjén található.¹¹⁸ Az akna felső szintjén lévő vakolatot még az ókorban leverték, de néhány foltnyi rész megmaradt, továbbá egyes kontúrvonalak kifaragásakor a vakolat alatti sziklába is belevágtak, ezért rekonstruálható a díszítés.¹¹⁹ A két oldalsó falon Ehnaton és Nefertitit ábrázolták, amint a sír bejárata felé fordulva áldozatot mutatnak be Atonnak, aki a szokásos napkorong alakjában, a falak bejárat felőli végén jelenik meg; a jobboldali falon (5. kép) Meritaton kíséri a királyi párt, és a hátsó falon a két jele-

¹⁰⁷ A *heker-fríz*hez általánosan ld. SHEHAB 2017.

¹⁰⁸ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 117–119; ABITZ 1974: 59; 1984: 37–44; vö. még KAWAI 2004: 142–143; KIKUCHI 2004: 234–235; a feliratok kiadása ABITZ 1984: 215–217, a No. 29 ki-egészítése: KIKUCHI 2004: 235.

¹⁰⁹ KV 22, az akna (E) baloldali falának fekete-fehér fényképe: PIANKOFF – HORNUNG 1961: Taf. XXIV.

¹¹⁰ Az egyes istenekhez ld. ABITZ 1984: 100–107 (Hathor és a Nyugat Istennője, Nut), 125–133 (Anubisz), 158–166 (Ozirisz).

¹¹¹ KV 22, az akna (E) jobboldali falának színes fényképe: YOSHIMURA – KONDO 2004: 48, Fig. 3, 198–199, Fig. 12–13, 202, Fig. 18.

¹¹² Ld. 73. jegyzet.

¹¹³ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 120; ABITZ 1974: 59.

¹¹⁴ ABITZ 1974: 31.

¹¹⁵ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 119.

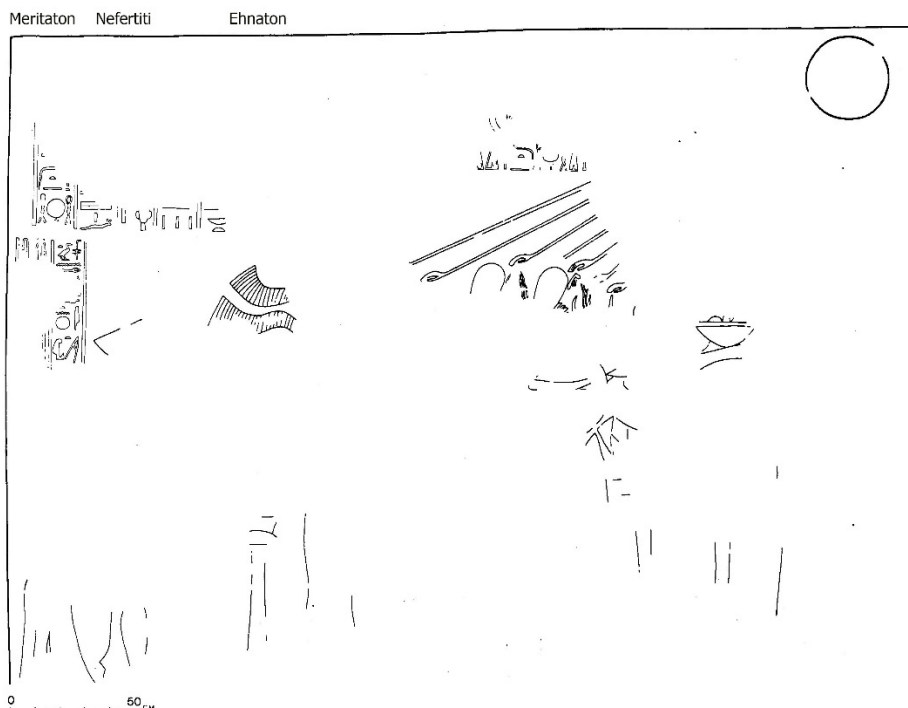
¹¹⁶ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 117; YOSHIMURA – KONDO 2004: 258, Fig. 4.

¹¹⁷ ABITZ 1974: 22–23.

¹¹⁸ MARTIN 1989: 19–20.

¹¹⁹ Hasonlóan a sírkamrához, ld. MARTIN 1989: 2–4.

net folytatásaként jobboldalt négy további hercegnő volt, míg baloldalt már csak egy hercegnő azonosítható. Aton didaktikus neve mindegyik falon a második változat bevezetése előtt rövid ideig használt átmeneti típus.¹²⁰ A bejárat falat kétoldalt egy-egy virágcsokor ábrázolásával díszítették.¹²¹ A hátsó fal közepén nyílik a továbbvezető ajtónyílás, amelyet a sír lezárásakor malterrel rögzített kőtömbökkel falaztak be.¹²² Az akna mennyezetén csak a szikla egyenetlenségeinek kijavítására használtak vakolatot.¹²³ Az akna aljából nem nyílik helyiség.



5. kép. TA 26 sír, akna (F) jobboldali fal: Aton előtt áldozatot mutat be Ehnaton király, Nefertiti királyné és Meritaton hercegnő. George T. MARTIN rajza nyomán (1989: Pl. 17). Az eredetileg egyenes vonalak elgörbülését a vakolat elcsúszása okozta.

A két királysír aknájának ábrázolásaiban megjelenített vallásos tartalmak között a kontraszt legalább annyira éles, mint a művészeti stílusok között. III. Amenhotep befelé halad a sírba, és az égnek és a Duatnak, vagyis annak a két kozmikus térnek az isteneivel találkozik, amelyekben az örökkévalóságot tölteni fogja. Az evilágból a túlvilágra történő áthaladás során apja, IV. Thotmesz kíséri el útján. Ezzel szemben

¹²⁰ GABOLDE 1998: 106–107.

¹²¹ Az akna falain látható nyomok kontúrjai: MARTIN 1989: Pl. 15–18.

¹²² MARTIN 1989: 20–21.

¹²³ MARTIN 1989: 19.

Ehnaton kilép a sírből, hogy egyetlen istenének, Atonnak áldozhasson, és ennek során családja tart vele, Nefertiti és a lányai.

III. Amenhotep sírjának első részéből két építészeti elemet nem vettek át az amarnai királysírban: a harmadik folyosót (D) és az akna aljáról nyíló helyiséget (Ea). A 18. dinasztia során a királysírok folyosói díszítetlenek, emiatt nem nyerhető közvetlen adat a szimbolikus funkciójukról, de az Amarna-kort követő ramesszida korban egységes kánon szerint dekorálták a felületeket,¹²⁴ I. Széthi (Kr. e. 1290–2179) királytól III. Ramszeszig (Kr. e. 1187–1157). Két vallásos kompozíció szerepel a három folyosón: a Naplitánia és az Amduat. A Naplitánia Ré napistenhez címzett invokációk sorozata, amelyben a szöveget a napisten 75 alakjának ábrázolása kíséri.¹²⁵ Az Amduat Ré alvilági utazását ábrázolja úgy, hogy az éjszaka 12 órájára bontva mutatja be a topográfiáját a Duat egyes régióinak, amelyeken a napisten bárkája keresztülhalad.¹²⁶

A ramesszida királysírok első folyosójának (B) mindkét oldalát a Naplitánia szövege díszíti.¹²⁷ A második folyosó (C) mennyezetén folytatódik a Naplitánia szövege, míg a két oldalsó beugró falán Ré összesen 75 alakjának ábrázolása látható; a beugrók alatti falfelületeket az Amduatból vett szövegekkel látták el.¹²⁸ A harmadik folyosót (D) az Amduat egy-egy órája díszíti, baloldalon a 4., jobboldalon az 5. óra.¹²⁹ Ugyan nem zárható teljesen ki, hogy a ramesszida díszítési kánon az Amarna korra adott intellektuális válasz jegyében megváltozott teológiai tartalmak kifejezésére szolgál, mégis indokolt a pre- és poszt-Amarna korok közötti felfogás kontinuitásának feltételezése: az akna (E) díszítési programja folyamatosságot mutat IV. Thotmesztől II. Ramszeszig (Kr. e. 1279–1213), vagyis az amarnai reform előtt és után.¹³⁰ A 18. dinasztiabeli királysírok folyosóin a díszítés hiánya nem jelenti azt, hogy vallásos szimbolikájuk más lenne, mint a későbbieké:¹³¹ Ehnaton sírja azt a két folyosót (B–C) veszi át elődeitől, amelyeket a későbbi díszítésük a napistenhez kapcsol; viszont kimarad a harmadik folyosó (D), amelynek falaira később az alvilágot leíró Amduat kerül. Éppen ez, a harmadik folyosó dekorációja jelzi a pre- és poszt-Amarna királysírokban az akna alján lévő kamra (Ea) funkcióját: a főváros, Memphisz halotti istenének, az Ozirisszel azonosított Szokarisznak jelképes sírja ez,¹³² és ez magyarázza, hogy míg az akna (E) megmarad az amarnai királysírban, az Ea helyiség nem.

¹²⁴ MCCARTHY 2016: 167–177 (az ismertetés sajnos több pontatlanságot tartalmaz).

¹²⁵ DARNELL – MANASSA DARNELL 2018: 61–126 (irodalommal).

¹²⁶ DARNELL – MANASSA DARNELL 2018: 127–248 (irodalommal).

¹²⁷ MCCARTHY 2016: 169–170.

¹²⁸ MCCARTHY 2016: 170–171 pontatlan; a helyes adatokat ld. ABITZ 1995: 9–17, 52–54.

¹²⁹ MCCARTHY 2016: 171; DARNELL – MANASSA DARNELL 2018: 157–174.

¹³⁰ ABITZ 1984: 35–61.

¹³¹ ABITZ 1974: 107–111.

¹³² ABITZ 1974: 99–106. Szokarisz istenhez vö. SMITH 2017: 34–35, 239–240 (irodalommal).

A SÍRKAMRA SZIMBOLIKÁJA: ÁTVÉTELEK ÉS ÚJÍTÁSOK

A KV 22 sírban az akna után 90°-os szögben balra fordul a sír fő tengelye. Az aknát a felső pilléres csarnok követi (F), egy terem, amelyet két pillér a hosszanti tengelyén két hajóra oszt. A helyiség díszítetlen, és mivel (hasonlóan a két korábbi királysírhoz) a sziklafelületeket nem készítették elő vakolásra, a terem dekorátlansága az eredeti terveknek megfelelően történt.¹³³ A felső pilléres csarnok baloldali hajójának padlójából indul egy meredek lépcső, amelyik a padló alatti szintre érkezve egy lejtős folyosóban folytatódik, amelyiknek végső szakaszát ismét lépcsőként alakították ki (G/H).¹³⁴ Ez a folyosó is vakolat és díszítés nélküli.

A G/H folyosó a sírkamra előterébe (I) torkollik; ezt az aknához hasonlóan szintén kivakolták, és a falakat *heker-frízzel* és istenjelenetekkel díszítették¹³⁵ (a mennyezet vakolata megsemmisült, de csillagmintával lehetett kifestve¹³⁶). Az istenjelenetekben III. Amenhotep ismét a sírkamra felé fordul, és mindkét falon befelé haladva ugyanazokkal az istenekkel lép interakcióba: életet kap Hathortól, üdvözli Nut, életet kap a Nyugat Istennőjétől, kézen fogva vezeti Anubisz, életet kap Hathortól és Ozirisztól (a jobboldali falból csak kevés maradt meg).¹³⁷ A hátsó fal jobb oldalán üdvözli Nut és életet kap Hathortól; a baloldalán életet kap a Nyugat Istennőjétől és Anubisztól.¹³⁸ A jobboldali két jelenetből kevés maradt meg, mivel ott a vakolat eredetileg a sírkamrába vezető ajtónyílást rejtette.¹³⁹

Az előtér után ismét 90°-os szögben fordul a sír fő tengelye, de ezúttal jobb felé. A sírkamra téglalap alaprajzú; az első részét három-három pillérből álló sorok három hajóra osztják. A hátsó részének padlószintjét mélyebbre vájták ki; itt található a szarkofág alapozása (a padlóba süllyesztett kőtömbök) és kanópuszfelszerelés elhelyezésére szolgáló mélyedés. A falakat, pilléreket és a mennyezetet vakolták és festették, az utóbbit sötétkék háttérrel csillagmintázattal dekorálták.¹⁴⁰ A falfelületek alsó feléről/kétharmadáról a több mint háromezer év alatt a vakolat lehullott. A hat pillért istenjelenetek díszítik: III. Amenhotep egy-egy istennel szemben áll, mindig a sírkamra bejáratának háttal, a szarkofág felé fordulva; a pillérek szarkofág felőli oldalain a Nyugat Istennőjével, az átellenes oldalakon Hathorral, míg a hosszanti tengellyel párhuzamos oldalakon Ozirisszel (s kétszer Anubisszal)¹⁴¹ ábrázolták együtt.¹⁴² A

¹³³ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 120; ABITZ 1974: 51, 73.

¹³⁴ KONDO 1995: 28.

¹³⁵ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 120–123; ABITZ 1984: 37–44; KONDO 2004: 139; KAWAI 2004: 143–146; KIKUCHI 2004: 235–236; a szövegek kiadása: ABITZ 1984: 218–219.

¹³⁶ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 123.

¹³⁷ A baloldali fal színes fényképei: YOSHIMURA – KONDO 2004: 21–24, Fig. 5–10, 48, Fig. 5.

¹³⁸ A hátsó fal színes fényképe: YOSHIMURA – KONDO 2004: 48, Fig. 4.

¹³⁹ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 122.

¹⁴⁰ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 123.

¹⁴¹ A szarkofág felé utolsó pillérpár külső oldalain.

falakon az Amduat teljes példánya futott körbe az órajárással megegyező irányban: a baloldali (bejárati) falon a csak szöveget tartalmazó rövidített verzió, az Abrégé, majd az egyes órák következnek úgy, hogy a napfelkeltét ábrázoló 12. óra a király szarkofágja fölött legyen a sírkamra hátsó falán (6. kép).¹⁴³

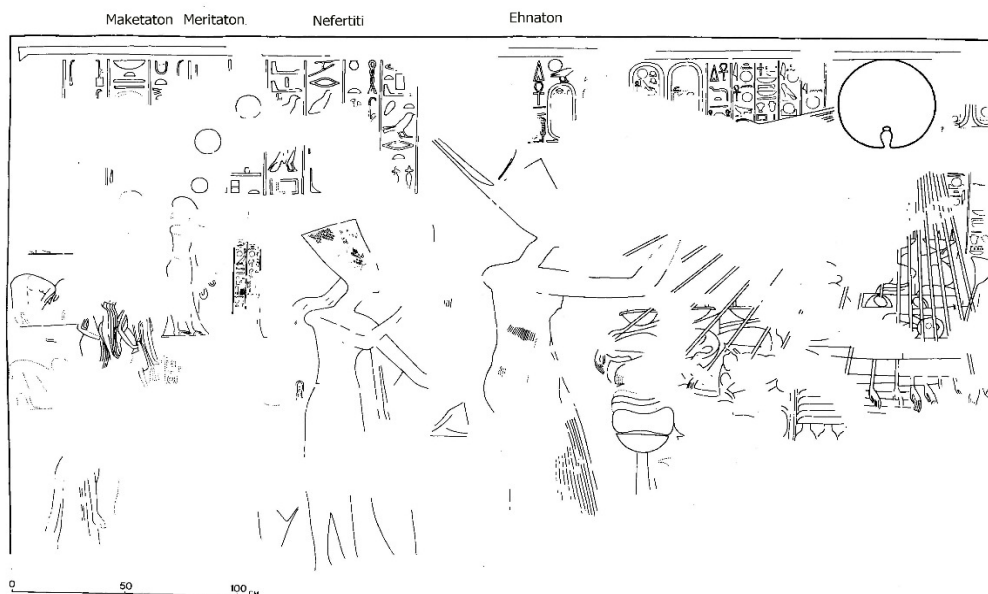


6. kép. KV 22 sír, sírkamra (J) jobboldali (= bejárati) fal, az Amduat 3. órája. Ernst Weidenbach (1818–1882) rajza (LEPSIUS, C. R. 1846–1856. *Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien*. Band V, Dritte Abteilung. Nicolaische Buchhandlung, Berlin, Taf. 79 [részlet]). A felső és az alsó regiszter tévedésből fel lett cserélve; a rajz elkészülte után röviddel az alsó (itt felső) regiszter a vakolat lehullása következtében megsemmisült.

¹⁴² PIANKOFF – HORNUNG 1961: 124–126; ABITZ 1984: 188–189; KONDO 2004: 140; KAWAI 2004: 145–146; a szövegek kiadása: ABITZ 1984: 220–222; színes fényképek: balra 1. pillér mind a négy oldala: YOSHIMURA – KONDO 2004: 179–180, Fig. 1–4; balra 3. pillér, első és bal oldala: uo. 25, Fig. 11–12; szarkofág felőli oldala: 258, Fig. 2; jobbra 3. pillér szarkofág felőli oldala: 231–232, Fig. 11–16.

¹⁴³ PIANKOFF – HORNUNG 1961: 123–124; ABITZ 1995: 6; KONDO 2004: 139–140; KAWAI 2004: 146; KIKUCHI 2004: 236; a szövegek az Amduat szinoptikus publikációjában lettek kiadva, „IIIA” szíglummal: HORNUNG 1987/1992/1994; KONDO 2004: 139–140 jelzi, hogy több eltérést talált a szövegkiadáshoz képest. Színes fényképek: YOSHIMURA – KONDO 2004: 252, Fig. 9–10 (Abrégé), Fig. 7–8 (1. óra), 26, Fig. 13–14 (3. óra); 252, Fig. 11–12 (3. óra zárószövege és 4. óra), Fig. 13–14 (6. óra), 27, Fig. 15–16 (11. óra), 201, Fig. 16–17 (12. óra).

A TA 26 sírban az akna után törés nélkül, egyenes tengelyben következik a sírkamra. A négyzet alaprajzú termet a főtengelytől balra lévő kéttagú pillérsor két hosszanti hajóra osztja; a jobboldali (nagyobb) hajó padlószintjét mélyebbre vájták ki; itt található Ehnaton szarkofágjának alapozása (a padló kialakításánál 10 cm-rel magasabban hagyott rész).¹⁴⁴ A falakat, a pilléreket és a mennyezetet vakolták; míg az utóbbin nem látszik dekoráció,¹⁴⁵ az összes többi felületet reliefek díszítették. Ezeket az ókorban leverték, de a mennyezet közelében megmaradt részek, továbbá a vakolaton keresztül a sziklafalba belevéselt kontúrvonalak segítségével az ikonográfia rekonstruálható.¹⁴⁶ A bejárat falon az ajtónyílás két oldalán két hasonló jelenet volt, habár csak a bejárat felől nézve baloldali maradt meg jobb állapotban: Ehnaton áldozatot mutat be Atonnak, mögötte Nefertiti, Meritaton, Maketaton, és két további hercegnő (7. kép).¹⁴⁷



7. kép. TA 26, sírkamra bejárat fal, az ajtótól balra: Aton előtt áldozatot mutat be Ehnaton király, Nefertiti királyné, Meritaton, Maketaton és két további hercegnő. George T. MARTIN rajza nyomán (1989: Pl. 22). Az eredetileg egyenes vonalak elgörbülését a vakolat elcsúszása okozta.

Aton itt olvasható didaktikus neve az egész sírból csak ebben a jelenetben a legrégebbi változatban szerepel, vagyis ez a legkorábbi dekoráció a sírban – a sírkamra összes többi jelenetében Aton didaktikus nevének második (végső) változatát írták.¹⁴⁸ A bejárat fal mindkét jelentében¹⁴⁹ Ehnaton befelé halad a sírba; Aton ko-

¹⁴⁴ MARTIN 1989: 20–27; GABOLDE 1998: 125–129.

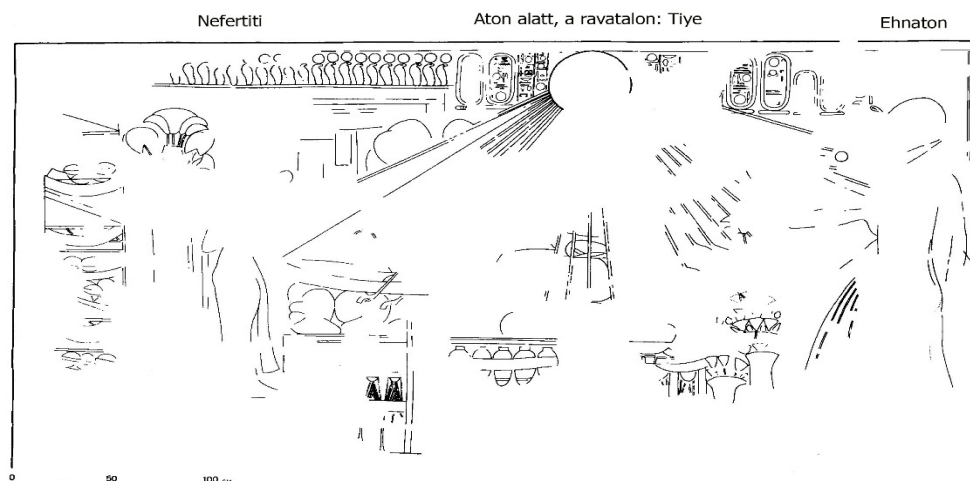
¹⁴⁵ MARTIN 1989: 21.

¹⁴⁶ Ld. 119. jegyzet.

¹⁴⁷ A jelenet kontúrrajza: MARTIN 1989: Pl. 22.

¹⁴⁸ GABOLDE 1998: 105–107; LABOURY 2010: 314–315.

rongját a két sarok közelében vésték ki. A két pillér a hossz tengellyel párhuzamos oldalain szintén Ehnaton és Aton interakcióját ábrázolták, a hátsó pilléren a király mögött a baloldali felületen Tiye, a jobboldalin Nefertiti állt, ugyanezen pillér első oldalán egy töredékes lótuszábrázolás ismerhető fel.¹⁵⁰ A sírkamra két hosszanti falán egy-egy gyászjelenet rekonstruálható; a baloldali falon Tiye anyakirálynő fekszik a ravatalon (8. kép), míg a jobboldali falon (feltehetőleg) Ehnaton volt.¹⁵¹



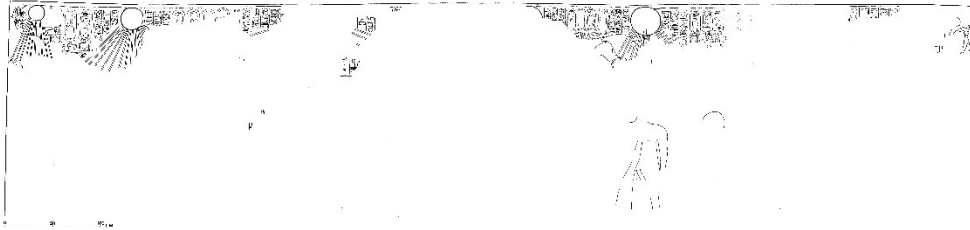
8. kép. TA 26, sírkamra, baloldali fal: Tiye anyakirályné gyászolása (részlet). George T. MARTIN rajza nyomán (1989: Pl. 25). Az eredetileg egyenes vonalak elgörbülését a vakolat elcsúszása okozta.

Míg a gyászjeleneteknek a királysír dekorációs programjába való illesztése amarnai újítás, addig az Atonnak bemutatott áldozatok ábrázolása a pre-Amarna uralkodói sírok istenjeleneteit helyettesíti: egyrészt ugyanazokon a felületeken helyezik el őket (akna és pillérek), másrészt a bejárati fal a két áldozati jelenet révén a két előző királysírban szintén istenjelenetekkel díszített előtér funkcióját veszi át.

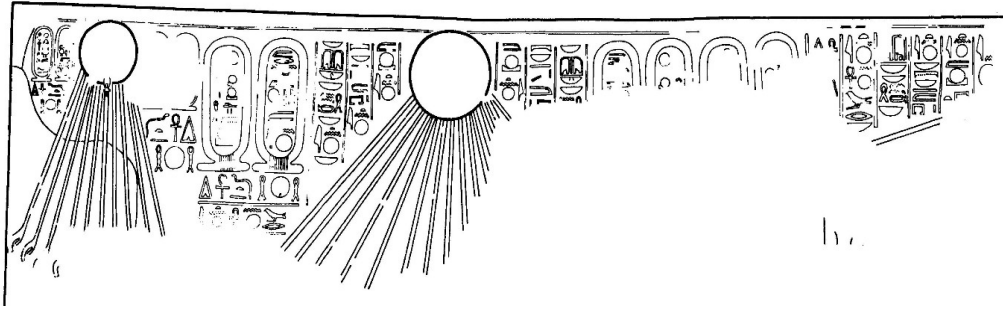
¹⁴⁹ A másik, a bejárat felől nézve jobboldali jelenet kontúrja: MARTIN 1989: Pl. 33.

¹⁵⁰ A jelenetek kontúrjai: MARTIN 1989: Pl. 18, 21. A bejárat felőli pillér megmaradt jelenetein Ehnaton jobbra, Aton balra ábrázolták, míg a hátsó pillér összes megmaradt jelentén pont fordított az orientáció, Ehnaton és Nefertiti balról áldoz a jobboldalt lebegő Aton-korongnak. GABOLDE 1998: 129 szerint a hátsó pillér baloldalán helyhiány miatt csak Tiyét ábrázolhatták, ennek azonban ellentmond, hogy Tiye címe fölött Ehnaton kartusai is a pilléren voltak.

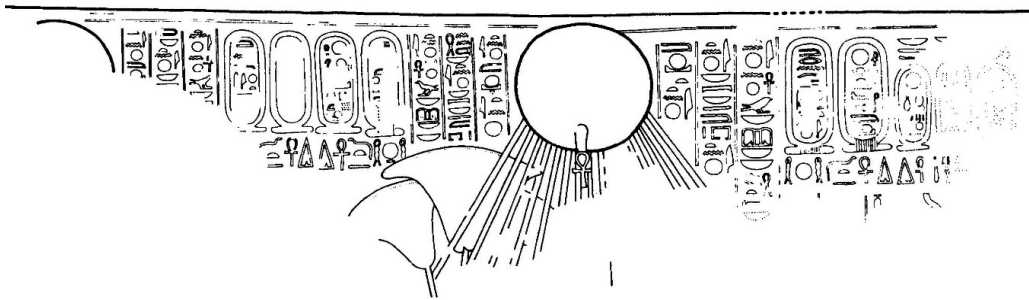
¹⁵¹ A két jelenet kontúrja: MARTIN 1989: Pl. 25–26 (Tiye). Pl. 31–32 (Ehnaton?).



9. kép. TA 26, sírkamra, hátsó fal: Aton nappali ciklusa. George T. MARTIN rajza nyomán (1989: Pl. 29–30). Az eredetileg egyenes vonalak elgörbülését a vakolat elcsúszása okozta.



A 9a. kép, nagyított részlet.



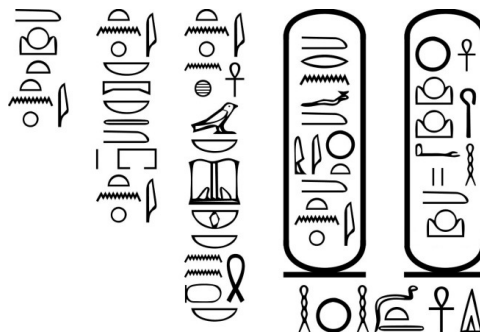
9b. kép, nagyított részlet.

Ehnaton sírkamrájának hátsó falán az amarnai művészetben csak egy vagy két párhuzammal rendelkező¹⁵² jelenet volt (9. kép).¹⁵³ A relief felső sávjában összesen öt Aton ábrázolás maradt meg, habár a szimmetria miatt elvárható a kép jobboldalán egy hatodik napkorong is. Baloldalt Aton reggeli felbukkanását ábrázolták, amint felemelkedik a Korábbi Proklamációban említett amarnai keleti hegy felett.

¹⁵² GABOLDE 1998: 126–127.

¹⁵³ Kontúrrajz: MARTIN 1989: Pl. 29–30.

A baloldali napfelkelte interpretációja egyértelmű, egyrészt a napkorongok alatt ábrázolt, bal felé tekintő Ehnaton és Nefertiti alakja következtében, másrészt a baloldal kelettel való azonosítása megfelel a standard egyiptomi orientációnak.¹⁵⁴ A megmaradt öt Aton-ábrázolás napkorongja fokozatosan egyre nagyobb (talán a horizont közelében kisebbnek tűnő napkorong jól ismert optikai csalódás indokolja az ábrázolást). Az Aton-korongok alatt Ehnaton mutat be áldozatot, Nefertiti és számos kíséző jelenlétében. Az öt megmaradt napkorong mindkét oldalán Aton didaktikus nevének második, végső változata olvasható:



(^cnh R^c ḥq3 3ḥ.tj ḥ^cj m 3ḥ.t) (m rn=f m R^c jt jj m Jtn) dj ^cnh d.t nḥh Jtn ^cnh wr nb ḥb-sd nb šnn nb jtn np p.t nb t3 m pr-Jtn m 3ḥ.t-Jtn

„(Él a Nap, a horizont-fejedelem, aki a horizonton örvendezik) (a nevében, mint »Nap atya, aki eljött, mint Korong«). Aki életet ad mindörökre. Élő nagy Aton, a jubileumi ünnep ura, a kerin-gés ura, a korong ura, az ég ura, a föld ura Aton templomában Ahet-Atonban.”

Az eredeti hat Aton-ábrázolás mindegyikének kétoldalán összesen tizenkétszer kellett a didaktikus névnek szerepelnie, vagyis a nappali órák számának megfelelően. Már Marc Gabolde is feltette a kérdést, hogy vajon nem lehetséges-e, hogy ez az ábrázolás nem más, mint az Amduat amarnai avatárja.¹⁵⁵ Valóban több jel is utal rá, hogy a TA 26 sírkamrájában a hátsó fal jelenete az Amduat inverziója: Aton nappali utazását ábrázolja az égen keresztül, minden jel szerint hat fázisra bontva, és a tizenkét didaktikus név révén a tizenkét órát jelölve, mint ahogyan az Amduat a napisten éjszakai utazását ábrázolja az alvilágban.

Szükséges még a TA 26 sírkamrájának belső szerkezetét is értelmezni. Noha a mennyezeten és a padlón semmilyen jele nincs, hogy valaha is lettek volna további pillérek a teremben,¹⁵⁶ a terem baloldalán lévő pillérsor miatt első látásra furcsán aszimmetrikusnak tűnik a tér. Emiatt többen abból indulnak ki, hogy az eredeti

¹⁵⁴ RAVEN 2005: 38–40.

¹⁵⁵ GABOLDE 1998: 127, 1027. jegyzet. Előtte ALDRED 1988: 247 az *alfa* helyiség két, Aton kultuszát bemutató jelenetét (MARTIN 1989: 28–37) az Amduat párhuzamának gondolta, ami azonban kevésbé valószínű.

¹⁵⁶ MARTIN 1989: 21.

terv szerint a helyiségben négy pillérnek kellett volna lennie: a terv módosítását a sír befejezetlenségével magyarázzák, vagyis szerintük Ehnaton korai halála miatt át kellett alakítani a nem sírkamrának szánt termet a temetkezés számára.¹⁵⁷ Ez több okból sem valószínű. Egyrészt Ehnatonnak Amarnában töltött ideje tizenkét év, amely időtartam bőven elégséges egy ilyen méretű sziklasír kivájásához, másrészt mind a négy előző királysír esetében az akna után ugyanúgy egy kétpilléres terem következik, mint a TA 26 esetében. A Királyok Völgyében azonban mind a négy uralkodó (III. Thotmesz, KV 34; II. Amenhotep, KV 35; IV. Thotmesz, KV 43; III. Amenhotep, KV 22) sírjában egy további pilléres terem is volt: az alsó pilléres csarnok, és az utóbbi a sírkamra. A két terem azt a két kozmikus teret jeleníti meg, amelyben a király a posztmortális létét tölteni fogja: a felső pilléres csarnok az eget, az alsó pilléres csarnok a *Duatot*.¹⁵⁸ Ehnaton sírjában a sírkamra az eget jelképező, kétpilléres csarnokot egészíti ki a szarkofág elhelyezésére szolgáló kriptával. Az amarnai királyi sírkamra ég-szimbolikáját a díszítés is hangsúlyozza, a nap égi ciklusának ábrázolásával. Vagyis a TA 26 helyiségsorából tudatosan kiemelték minden, az oziriszi alvilághoz köthető elemet: a harmadik folyosót, az akna alján lévő termet, és az alsó pilléres csarnokot (meg az oda vezető folyosókat).¹⁵⁹

Az amarnai királysír építészeti megoldásait ezek szerint nem a befejezetlenség, hanem a szándékos redukció magyarázza, amely egy vallásos koncepció kifejezésére szolgál. Az alvilág létének tagadása egyben azt is jelenti, hogy Ehnatonnak az örökkévalóság eltöltésére egyetlen kozmikus tér létezik: az ég.

Bibliográfia

- ABITZ, Friedrich 1974. *Die religiöse Bedeutung der sogenannten Grabräuberschächte in den ägyptischen Königsgräbern der 18. bis 20. Dynastie.* (Ägyptologische Abhandlungen 26) Harrassowitz, Wiesbaden.
- ABITZ, Friedrich 1984. *König und Gott. Die Götterszenen in den ägyptischen Königsgräbern von Thutmosis IV bis Ramses III.* (Ägyptologische Abhandlungen 40) Harrassowitz, Wiesbaden.
- ABITZ, Friedrich 1995. *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches.* (Orbis Biblicus et Orientalis 146) Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

¹⁵⁷ Maga MARTIN 1989: 21 is lehetségesnek véli; ld. még GABOLDE 1998: 125; REEVES 2001: 129.

¹⁵⁸ IRSAY-NAGY 2015: 108–113.

¹⁵⁹ MARTIN 1989: 27 felveti, hogy a kripa falából nyíló kis kamra esetleg egy újabb folyosó maradványa lenne, vagyis eredetileg tervezték a helyiségsor folytatását. Ez kevésbé valószínű: a Királyok Völgyében mindig a felső pilléres csarnok (F) padlójából vájják ki a negyedik folyosóhoz (G) vezető meredek lépcsőt, sohasem a falból. ROEHRIG 2016: 196 nyilván helyesen gondolja, hogy a korábbi királysírokban a sírkamrából nyíló, a sírmelléklet elhelyezésére szolgáló mellékkamrák megfelelője ez, esetleg az *usébtik* számára.

- ALLEN, James P. 1988. *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. (Yale Egyptological Studies 2) Yale University, New Haven, CT.
- ALLEN, James P. 1989. „The Natural Philosophy of Akhenaten”, in ALLEN, James P. et al. (szerk.): *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. (Yale Egyptological Studies 3) Yale University, New Haven, CT, 89–101.
- ALLEN, James P. 1996. „The Religion of Amarna”, in ARNOLD – ALLEN – GREEN 1996: 3–5.
- ALDRED, Cyril 1968. *Akhenaten, Pharaoh of Egypt. A New Study*. Thames & Hudson, London.
- ALDRED, Cyril 1973. *Akhenaten and Nefertiti*. Brooklyn Museum, New York.
- ALDRED, Cyril 1988. *Akhenaten, King of Egypt*. Thames & Hudson, London.
- ARNOLD, Dorothea 1996. „An Artistic Revolution: The Early Years of King Amenhotep IV / Akhenaten”, in ARNOLD – ALLEN – GREEN 1996: 17–39.
- ARNOLD, Dorothea – ALLEN, James P. – GREEN, L. 1996. *The Royal Women of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt*. Metropolitan Museum of Art, New York.
- ASSMANN, Jan 1972. „Die »Häresie« des Echnaton: Aspekte der Amarna-Religion”, *Saeculum* XXI-II, 109–126.
- ASSMANN, Jan 1983. *Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbildes im Ägypten der 18.–20. Dynastie*. (Orbis Biblicus et Orientalis 51) Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ASSMANN, Jan 1990. *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. C. H. Beck, München.
- ASSMANN, Jan 1991. *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. 2. Aufl. (Urban-Taschenbücher 366) W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln.
- ASSMANN, Jan 1992. „Akhanyati's Theology of Light and Time”, *Proceedings of the Israeli Academy of Sciences and Humanities* VII.4, 143–176.
- ASSMANN, Jan 1999. *Ägyptische Hymnen und Gebete*. 2. verb. u. erw. Aufl. (Orbis Biblicus et Orientalis) Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- ASSMANN, Jan 2001. *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*. C. H. Beck, München.
- ASSMANN, Jan 2003a. *Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten*. 3. Aufl. Wilhelm Fink, München.
- ASSMANN, Jan 2003b. *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfajtése*. Ford. Gulyás András. (Osiris Könyvtár, Vallástörténet) Osiris, Budapest.
- ASSMANN, Jan 2004. „Theological Responses to Amarna”, in KNOPPERS, Gary N. – HIRSCH, Antoine (szerk.): *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World. Studies in Honor of Donald B. Redford*. (Probleme der Ägyptologie 20) Brill, Leiden – Boston, MA, 179–191.
- ASSMANN, Jan 2005. *Theologie und Weisheit im alten Ägypten*. Wilhelm Fink, München.
- ASSMANN, Jan 2014. *From Akhenaten to Moses. Ancient Egypt and Religious Change*. American University in Cairo Press, Cairo – New York.
- ASSMANN, Jan – BOMMAS, Martin – KUCHAREK, Andrea 2005. *Altägyptische Totenliturgien. 2: Totenliturgien und Totensprüche in Grabinschriften des Neuen Reiches*. Universitätsverlag Winter, Heidelberg.
- AUFFRET, Pierre 1981. *Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires*. (Orbis Biblicus et Orientalis 34) Universitätsverlag, Fribourg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- BEINLICH, Horst – SALEH, Mohamed 1989. *Corpus der hieroglyphischen Inschriften aus dem Grab des Tutanchamun*. Griffith Institute, Oxford.
- BICKEL, Susanne 2016. „Other Tombs. Queens and Commoners”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 230–242.
- BILOLO, Mubabinge 1988. *Le Créateur et la création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du „Document Philosophique du Memphis” et du „Grand Hymne Théologique” d'Echnaton*. (La Pensée de l'Égypte et de la Nubie Anciennes 3) Publications Universitaires Africaines, Kinshasa – Libreville – Munich.

- BONNEL, Roland G. 1990. „The Ethics of El-Amarna”, in ISRAELIT-GROLL, Sarah (szerk.): *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*. Magness Press, Jerusalem, I, 71–97.
- BOURIANT, U[rbain] — LEGRAIN, G[eorges] — JEQUIER, G[ustave] 1903. *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte*. I: *Le tombes de Khoutatonou*. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 8) Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire.
- BORCHARDT, Ludwig 1911. *Der Porträtkopf der Königin Teje im Besitz von Dr. James Simon in Berlin*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 1 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 18) J. C. Hinrichs, Leipzig.
- BORCHARDT, Ludwig 1923. *Porträts der Königin Nofret-ete aus den Grabungen 1912/13 in Tell El-Amarna*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 3 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 44) J. C. Hinrichs, Leipzig.
- BORCHARDT, Ludwig – RICKE, Herbert 1980. *Die Wohnhäuser in Tell el-Amarna*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 5 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 91) Gebr. Mann, Berlin.
- BROCK, Edwin C. 1996. „The Sarcophagus of Queen Tiy”, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* XXVI, 8–21.
- CARNARVON, Fiona 2013. *Egypt at Highclere. The Path to the Discovery of Tutankhamun*. Highclere Enterprises, Highclere.
- CARTER, Howard – NEWBERRY, Percy E. 1904. *The Tomb of Thutmôsis IV*. (Theodore M. Davis' Excavations: Bibân el-Molûk) Archibald Constable, London.
- DARNELL, John Coleman – MANASSA DARNELL, Colleen 2018. *The Ancient Egyptian Netherworld Books*. (Writings from the Ancient World 39) SBL Press, Atlanta, GA.
- D'AURIA, Sue H. 1999. „Preparing for Eternity”, in FREED – MARKOWITZ – D'AURIA 1999: 162–175.
- DAVIES, N[orman] de G[aris] 1905. *The Rock-tombs of El-Amarna*. III: *The Tombs of Huy and Ahmes*. (Archaeological Survey of Egypt 15) Egypt Exploration Fund, London.
- VAN DIJK, Jacobus 1990. „The Overseer of the Treasury Maya: A Biographical Sketch”, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* LXX, 23–31.
- VAN DIJK, Jacobus 2009. „The Death of Meketaten”, in BRAND, Peter J. – COOPER, Louise (szerk.): *Causing His Name to Live. Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane*. Brill, Leiden – Boston, MA, 83–88.
- DODSON, Aidan 2009. *Amarna Sunset. Nefertiti, Tutankhamun, Ay, Horemheb, and the Egyptian Counter-Reformation*. American University in Cairo Press, Cairo – New York.
- DODSON, Aidan 2014. *Amarna Sunrise. Egypt from Golden Age to Age of Heresy*. American University in Cairo Press, Cairo.
- DODSON, Aidan 2016a. „Sarcophagi”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 245–259.
- DODSON, Aidan 2016b. „Canopics”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 260–273.
- ELLEITHY, Hisham (szerk.) 2016. *Valley of the Kings since Howard Carter. Proceedings of the Luxor Symposium, November 4, 2009*. (Suppléments aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 44) Ministry of Antiquities, Cairo.
- EL-KHOULY, Aly – MARTIN, Geoffrey Thorndike 1987. *Excavations in the Royal Necropolis at El-Amarna 1984*. (Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 33) Service des Antiquités de l'Égypte, Le Caire.
- FITZENREITER, Martin 2008. „*3ḥ n jtn* als *3ḥ jkr n rꜥ*. Die königlichen Familienstelen und die religiöse Praxis in Amarna”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* XXXVII, 85–124.
- FOSTER, John L. 1999. „The New Religion”, in FREED – MARKOWITZ – D'AURIA 1999: 97–109.
- FRANYÓ Zoltán 1958. *Évezredek húrjain*. 1. kötet. Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, Marosvásárhely.

- FRANYÓ Zoltán 1973. *Ősi örökség. Az óegyiptomi, sumer, akkád (asszír), ógörög, római, arab, perzsa, indiai és kínai költészetből*. Kriterion, Bukarest.
- FREED, Rita E. 1999. „Art in the Service of Religion and the State”, in FREED – MARKOWITZ – D’AURIA 1999: 110–129.
- FREED, Rita E. – MARKOWITZ, Yvonne J. – D’AURIA, Sue H. (szerk.) 1999. *Pharaohs of the Sun. Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*. Museum of Fine Arts, Boston, MA.
- GABOLDE, Marc 1998. *D’Akhenaton à Toutânkhamon*. (Collection de l’Institut d’Archéologie et d’Histoire de l’Antique 3), Université Lumière-Lyon, Lyon – Boccard, Paris.
- GABOLDE, Marc 2005. *Akhenaton. Du mystère à la lumière*. (Découverts Gallimard 478) Gallimard, [Paris].
- GABOLDE, Marc 2007. „Travaux dans la nécropole royale de Tell el-Amarna”, in GOYON, Jean-Claude – CARDIN, Christine (szerk.) 2007. *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists. Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues, Grenoble, 6–12 Septembre 2004*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 150) Peeters, Leuven – Paris – Dudley, MA, Volume I, 763–766.
- GABOLDE, Marc 2008/2009. „La redécouverte de la nécropole royale de Tell el-Amarna”, *Égypte, Afrique & Orient* LII, 31–38.
- GABOLDE, Marc 2016a. „Some Remarks on the Embalming Caches in the Royal Necropolis at Thebes and Amarna”, in ELLEITHY 2016: 37–50.
- GABOLDE, Marc 2016b. „Some Remarks on the Embalming Caches in the Royal Necropoleis at Thebes and Amarna”, in VAN DIJK, Jacobus (szerk.) 2016. *Another Mouthful of Dust. Egyptological Studies in Honour of Geoffrey Thorndike Martin*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 246) Peeters, Leuven – Paris – Bristol, CT, 123–140.
- GABOLDE, Marc – DUNSMORE, Amanda 2004. „The Royal Necropolis at Tell el-Amarna”, *Egyptian Archaeology* XXV: 30–33.
- GOEDICKE, Hans 1996. „The So-called Ushebtis of King Merneptah”, *Bulletin de la Société d’Égyptologie Genève* XX, 19–27.
- GOLDWASSER, Orly 2006. „The Essence of Amarna Monotheism”, in MOERS, Gerard et al. (szerk.) 2006. *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge*. Seminar für Ägyptologie und Koptologie Göttingen, Göttingen, I, 267–279.
- GRANDET, Pierre 1995. *Hymnes de la religion d’Aton. Hymnes du xiv^e siècle avant J.-C.* Éditions du Seuil, [Paris].
- GRIESHAMMER, Reinhard 1970. *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*. (Ägyptologische Abhandlungen 20) Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- GRIGÁSSY Éva 2007. „Ó napkorong, ura a fénynek...”. *Himnuszok az ókori Egyiptomból*. Közl. Gulyás András. Balassi, Budapest.
- HANKE, Rainer 1978. *Amarna-Reliefs aus Hermopolis. Neue Veröffentlichungen und Studien*. (Hildesheimer ägyptologische Beiträge 2) Gerstenberg, Hildesheim.
- HANKEY, Julie 2001. *A Passion for Egypt. Arthur Weigall, Tutankhamun and the ‘Curse of the Pharaohs’*. I. B. Tauris, London – New York.
- HANNIG, Rainer 2006. *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch – Deutsch (2800–950 v. Chr.)*. Marburger Edition. 4. átdolg. kiad. (Kunstgeschichte der antiken Welt 64) Philipp von Zabern, Mainz.
- HARI, Robert 1984. „La religion amarnienne et la tradition polythéiste”, in [JUNGE, Friedrich (szerk.)] : *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern*. Band 2: *Religion*. Friedrich Junge, Göttingen, 1039–1055.
- HARI, Robert 1985. *New Kingdom Amarna Period. The Great Hymn to Aten*. (Iconography of Religions 16.6) E. J. Brill, Leiden.
- HARRIS, J. R. 2004. „En sag om forveksling”, *Papyrus* XXIV.2, 4–13.

- HILL, Marsha 2018. „The Petrie-Carter Statuary Fragments from the Sanctuary Zone of the Great Aten Temple. The Decoration of Amarna Sacred Architecture”, in GABOLDE, Marc – VERGNIEUX, Robert (szerk.): *Les édifices du règne d'Amenhotep IV – Akhenaten: Urbanisme et révolution. Actes du colloque international organisé par Archéovision – Université Bordeaux 3 – ANR ATON 3D: ANR-08-BLAN-0202-01 et l'équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne de l'UMR 5140, Montpellier, 18–19 novembre 2011.* (Cahiers de l'ENiM 20) Université Paul-Valéry Montpellier 3, Montpellier, 53–85.
- HOFFMEIER, James K. 2015. *Akhenaten and the Origins of Monotheism.* Oxford University Press, Oxford – New York.
- HORNUNG, Erik 1987/1992/1994. *Texte zum Amduat.* I–III. (Aegyptiaca Helvetica 13–16) Universität Basel, Basel – Université Genève, Genève.
- HORNUNG, Erik 1992. „Zur Struktur des ägyptischen Jenseitsglaubens”, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* CXIX, 124–130.
- HORNUNG, Erik 1995. *Echnaton. Die Religion des Lichts.* Artemis & Winkler, Zürich.
- HORNUNG, Erik 2009. *Az egy és a sok. Az egyiptomi istenvilág.* Ford. Bechtold Eszter. Typotex, Budapest.
- HORNUNG, Erik – KRAUSS, Rolf – WARBURTON, David (szerk.) 2006. *Ancient Egyptian Chronology.* (Handbuch der Orientalistik 1.83) Brill, Leiden – Boston, MA.
- IRSAY-NAGY Balázs 2015. „Égbe vezető lépcsők az egyiptomi Királyok Völgye újbírodalmi királysírjaiban. A felső pilléres csarnok vallásos szimbolikája”, in BÁCS Tamás – DEZSŐ Tamás – VÉR Ádám (szerk.): *Aegyptiaca et Assyriaca. Tanulmányok az Eötvös Loránd Tudományegyetem Ókortudományi Intézetéből.* ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 101–126.
- KAWAI, Nozumo 2004. „Egyptological Remarks for the Conservation of the Wall Paintings in the Royal Tomb of Amenophis III”, in YOSHIMURA – KONDO 2004: 142–151.
- KEMP, Barry 2007. *Az egyiptomi Halottak Könyve.* Ford. Árokszállásy Zoltán. A Halottak Könyve idézett részleteit ford. Fábián Zoltán. Corvina, Budapest.
- KEMP, Barry 2012. *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and Its People.* (New Aspects of Antiquity) Thames & Hudson, London.
- KEMP, Barry 2013. „The Rock Tombs of Amarna”, *Akhenaten Sun* XIX.2, 8–17.
- KEMP, Barry 2015. „The Royal Tombs at Amarna”, *Akhenaten Sun* XXI.2, 2–13.
- KEMP, Barry 2016. „Ranefer's Sovereign: Who Was the Last Ruler at Amarna?”, *Akhenaten Sun* XXII.1, 12–31.
- KEMP, Barry et al. 2015. „Tell el-Amarna 2014–15”, *Journal of Egyptian Archaeology* CI, 1–35.
- KEMP, Barry et al. 2020. *Amarna Project.* Cambridge. URL: <http://www.amarnaproject.com> (utoljára megtekintve: 2020.09.01.)
- KIKUCHI, Takao 2004. „Egyptological Comments on the Work Undertaken in the Royal Tomb of Amenophis III”, in YOSHIMURA – KONDO 2004: 234–238.
- KONDO, Jiro 1992. „A Preliminary Report on the Re-clearance of the Tomb of Amenophis III”, in REEVES, C. N. (szerk.): *After Tut'ankhamün. Research and Excavation in the Royal Necropolis at Thebes.* (Studies in Egyptology) Kegan Paul, London – New York, 41–54.
- KONDO, Jiro 1995. „The Re-clearance of Tombs WV 22 and WV A in the Western Valley of the Kings”, in WILKINSON, Richard H. (szerk.): *Valley of the Sun Kings. New Explorations in the Tombs of the Pharaohs. Papers from The University of Arizona International Conference on the Valley of the Kings.* University of Arizona Egyptian Expedition, Tucson, AZ, 25–33.
- KONDO, Jiro 2004. „Egyptological Research”, in YOSHIMURA – KONDO 2004: 139–141.
- KÓTHAY Katalin Anna – GULYÁS András 2007. *Túlvilág és mindennapok az ókori Egyiptomban.* Bíbor Kiadó, Miskolc.

- KRAUSS, Rolf 1986. „Kija – ursprüngliche Besitzerin der Kanopen aus KV 55”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* XLII, 67–80, Taf. 1–3.
- KRAUSS, Rolf 2000. „Akhenaten: Monotheist? Polytheist?”, *Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* XI, 93–101.
- KUCKERTZ, Josefine 2003. *Gefäßverschlüsse aus Tell El-Amarna. Grabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 1911 bis 1914: Sozialökonomische Aspekte einer Fundgattung des Neuen Reiches*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 6 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 107) SDV, Saarbrücken.
- LABOURY, Dimitri 2008. „L’art selon Akhénoton, une révolution dans la tradition et l’histoire d’art pharaonique”, in CHAPPAZ, Jean-Luc – TIRADRITTI, Francesco – VANDENBEUSCH, Marie (szerk.): *Akhénaton et Nefertiti. Soleil et ombres des pharaons*. Silvana Editoriale, Milano – Musées d’art et d’histoire Genève, Genève, 77–85.
- LABOURY, Dimitri 2010. *Akhénaton*. (Les grands pharaons) Pygmalion, Paris.
- LAPP, Günther 2008. *Totenbuch Spruch 125*. (Totenbuchtexte 3) Orientverlag, Basel.
- LOEBEN, Christian E. 1986. „Eine Bestattung der großen königlichen Gemahlin Nofretete in Amarna? Die Totenfigur der Nofretete”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* XLII, 99–107, Taf. 6–7.
- MALLINSON, Michael 1999. „The Sacred Landscape”, in FREED – MARKOWITZ – D’AURIA 1999: 72–79.
- MANNICHE, Lise 2010. *The Akhenaten Colossi of Karnak*. American University in Cairo Press, Cairo.
- MARTIN, Geoffrey Thorndike 1974. *The Rock Tombs of El-Amarna*. VII: *The Royal Tomb at El-Amarna*. I: *The Objects*. (Archaeological Survey of Egypt 35) Egypt Exploration Society, London.
- MARTIN, Geoffrey T. 1986. „Shabtis of Private Persons in the Amarna Period”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* XLII, 109–129, Taf. 8–19.
- MARTIN, Geoffrey Thorndike 1989. *The Rock Tombs of El-Amarna*. VII: *The Royal Tomb at El-Amarna*. II: *The Reliefs, Inscriptions, and Architecture*. (Archaeological Survey of Egypt 39) Egypt Exploration Society, London.
- MCCARTHY, Heather L. 2016. „Iconography, Palaeography, Decorative Elements, Distribution, and Development of Scenes”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 153–179.
- MOLNÁR Imre 1976. *A gyönyörűség dalainak kezdete. Óegyiptomi szerelmes versek*. Európa Kiadó, Budapest.
- MONTERRAT, Dominic 2000. *Akhenaten. History, Fantasy and Ancient Egypt*. Routledge, London – New York.
- MURNANE, William J. 1995. *Texts from the Amarna Period in Egypt*. (Writings from the Ancient World) Scholars Press, Atlanta, GA.
- MURNANE, William J. – VAN SICLEN, Charles C. 1993. *The Boundary Stelae of Akhenaten*. (Studies in Egyptology) Kegan Paul, London – New York.
- PIANKOFF, Alexandre – HORNUNG, Erik 1961. „Das Grab Amenophis’ III. im Tal der Könige”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo* XVII, 111–127, Taf. XXII–XXVIII.
- PRICE, Campbell 2016. „Other Grave Goods”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 274–289.
- RAVEN, Maarten J. 1994. „A Sarcophagus for Queen Tiy and Other Fragments from the Royal Tomb at el-Amarna”, *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* LXXIV, 7–20.
- RAVEN, Maarten J. 2005. „Egyptian Concepts on the Orientation of the Human Body”, *Journal of Egyptian Archaeology* XCI, 37–53.
- REDFORD, Donald B. 1976. „The Sun-disc in Akhenaten’s Program: Its Worship and Antecedents, I”, *Journal of the American Research Center in Egypt* XIII, 47–61, Pls. IV–XII.

- REDFORD, Donald B. 1981. „A Royal Speech from the Blocks of the 10th Pylon”, *Bulletin of the Egyptian Seminar* III, 87–102.
- REDFORD, Donald B. 1984. *Akhenaten, the Heretic King*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- REDFORD, Donald B. 1997. „The Monotheism of Akhenaten”, in SHANKS, Hershel – MEINHARDT, Jack (szerk.): *Aspects of Monotheism: How God Is One. Symposium at the Smithsonian Institution, Sponsored by the Resident Associate Program, October 19, 1996*. Biblical Archaeological Society, Washington, DC, 11–26.
- REDFORD, Donald B. 2013. „Akhenaten: New Theories and Old Facts”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* CCCLXIX, 9–34.
- REDFORD, Donald B. et al. 1988. *The Akhenaten Temple Project. II: Rwd-mnw, Foreigners and Inscriptions*. (Aegypti texta propositaque 1) University of Toronto Press, Toronto, ON.
- REEVES, Nicholas 1989. *Ancient Egypt at Highclere Castle. Lord Carnarvon and the Search for Tutankhamun*. Highclere Castle, Highclere.
- REEVES, Nicholas 2001. *Akhenaten. Egypt's False Prophet*. Thames & Hudson, London.
- REICHE, Christina 1996. „Überlegungen zum nichtköniglichen Totenglauben in der Amarnazeit”, in SCHADE-BUSCH, Mechthild (szerk.): *Wege öffnen. Festschrift für Rolf Gundlach zum 65. Geburtstag*. (Ägypten und Altes Testament 35) Harrassowitz, Wiesbaden, 204–222.
- REICHE, Christina 1998. *Ein hymnischer Text in den Gräbern des Ḥwy3, Íḥ-ms und Mry-R^c in El-Amarna. Text und Textsorte, Textanalyse und Textinterpretation: Ein „sozio-kommunikativer“ Ansatz*. (Göttinger Orientforschungen 4.35) Harrassowitz, Wiesbaden.
- RICKE, Herbert 1932. *Der Grundriß des Amarna-Wohnhauses*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 4 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 56) J. C. Hinrichs, Leipzig.
- ROEHRIG, Catharine H. 2016. „Royal Tombs of the Eighteenth Dynasty”, in WILKINSON – WEEKS 2016: 183–199.
- SANDMAN, Maj 1938. *Texts from the Time of Akhenaten*. (Bibliotheca Aegyptiaca 8) Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, Bruxelles.
- SCHADEN, Otto J. 2016. „The West Valley and Amenmesse Projects”, in ELLEITHY 2016: 135–153.
- SCHARFF, Alexander 1922. *Ägyptische Sonnenlieder*. (Kunst und Altertum 4) Karl Curtius, Berlin.
- SCHLÖGL, Hermann A. 1986. *Amenophis IV. Echnaton. Mit Selbstzeugnissen und Bildern dargestellt*. (Rowohlt Monographien) Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- SCHLÖGL, Hermann A. 2008. *Echnaton*. (C. H. Beck Wissen) C. H. Beck, München.
- SEEBER, Christine 1976. *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*. (Münchener Ägyptologische Studien 35) Deutscher Kunstverlag, München – Berlin.
- SHEHAB, Naglaa Fathy Ahmed 2017. „ḥkr (Kheker) Frieze in Ancient Egypt”, *Journal of the General Union of Arab Archaeologists* II, 132–158.
- SILVERMAN, David P. – WEGNER, Josef W. – WEGNER, Jennifer Houser 2006. *Akhenaten and Tutankhamun. Revolution and Restoration*. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia, PA.
- SMITH, Mark 2017. *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*. Oxford University Press, Oxford.
- SMITH, Ray Winfield – REDFORD, Donald B. 1976. *The Akhenaten Temple Project. I: Initial Discoveries*. Aris & Phillips, Warminster.
- TAKAHASHI, Kazumitsu 2016. „A Preliminary Report on the Pottery from KV A”, in ELLEITHY 2016: 155–173.
- THEIS, Christoffer 2010. „Die Dauer eines altägyptischen Bestattungsrituals”, *Göttinger Miszellen* CCXXVII, 93–104.

- THEIS, Christoffer 2011. „Der Brief der Königin Daḥananzu an den hethitischen König Šuppiluliuma I. im Lichte von Reisegeschwindigkeiten und Zeitabläufen“, in KÄMMERER, Thomas R. (szerk.): *Identities and Societies in the Ancient East-Mediterranean Regions. Comparative Approaches. Henning Graf Reventlow Memorial Volume*. (Alter Orient und Altes Testament 390.1 = Acta Antiqua Mediterranea et Orientalia 1) Ugarit-Verlag, Münster, 301–331.
- THEIS, Christoffer 2015. „Wenn Archäologie und Philologie nicht harmonieren. Magische Ziegel, ihre Nischen und Totenbuchspruch 151d–g“, *Zeitschrift für ägyptische Sprache* CXLII, 85–95.
- TIMME, Paul 1911. *Tell El-Amarna vor der deutschen Ausgrabung im Jahre 1911*. (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Tell El-Amarna 2 = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 31) J. C. Hinrichs, Leipzig.
- TOBIN, Vincent Arieḥ 1986. „Mythic Symbolism in the Amarna System“, *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* XVI, 5–18.
- VON DER WAY, Thomas 1996. „Überlegungen zur Jenseitsvorstellung in der Amarnazeit“, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* CXXIII, 157–164.
- WEEKS, Kent R. (szerk.) 2005. *Atlas of the Valley of the Kings. Study Edition*. American University in Cairo Press, Cairo.
- WEIGALL, Arthur E. P. 1911/2015. *The Life and Times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt*. 2nd ed. William Blackwood & Sons, Edinburgh – London. Reprint FB&c Ltd., London.
- WEIGALL, Arthur E. P. 1922. *The Life and Times of Akhnaton, Pharaoh of Egypt*. [4th] rev. ed. Thornton Butterworth, London.
- WEINSTEIN, James Morris 1973. *Foundation Deposits in Ancient Egypt*. [disszertáció, University of Pennsylvania] University Microfilms, Ann Arbor, MI.
- WIDMAIER, Kai 2008. „Totenfiguren ohne Totenreich. Überlegungen zu den königlichen Uschebti aus Amarna“, in PEUST, Carsten (szerk.): *Miscellanea in honorem Wolfhart Westendorf*. (Göttinger Miszellen Beihefte 3) Universität Göttingen, Göttingen, 153–160.
- WILKINSON, Richard H. – WEEKS, Kent R. (szerk.) [2016]. *The Oxford Handbook of the Valley of the Kings*. Oxford University Press, Oxford – New York.
- WILLIAMSON, Jacquelyn 2017. „Death and the Sun Temple. New Evidence for Private Mortuary Cults at Amarna“, *Journal of Egyptian Archaeology* CIII, 117–123.
- YOSHIMURA, Sakiji (szerk.) 2008. *Excavating in Egypt for 40 Years. Waseda University Expedition 1966–2006*. AKHT Inc., Tokyo.
- YOSHIMURA, Sakuji – KONDO, Jiro (szerk.) 2004. *Conservation of the Wall Paintings in the Royal Tomb of Amenophis III. First and Second Phases Report*. UNESCO, Paris – Waseda University, Tokyo.
- YOSHIMURA, Sakuji – KONDO, Jiro – KAWAI, Nozumo 2000. *A Survey of the Tombs in the Valley of the Kings. Pictorial Report*. (Studies in Egyptian Culture 10) Waseda University, Tokyo.

Az ősi ind vallások viszonyai

Ortodoxia, reform és identitás

Ruzsa Ferenc

AZ EGY-GYÖKERŰ MODELL¹

Mai képünk India szellemtörténetéről jórészt a XIX. század lenyűgözően nagy tudású indológusainak munkássága nyomán alakult ki. Sikerét és tartósságát világossága, egyszerűsége és koherenciája mellett tagadhatatlan merészségének köszönhet. Nem kevés bátorságot igényel ugyanis datálatlan, ismeretlen vagy legalábbis történetileg azonosíthatatlan szerzőjű művek keletkezési idejét megadni. Ám az európai szemlélet felettébb vonzódik az adatokhoz, és különösen ragaszkodik az időpontokhoz: elvégre, ha egy esemény valós, akkor annak valamikor kellett történnie. Ezért a Max Müller által másfél évszázada javasolt kronológiát érdemi felülvizsgálat nélkül mindmáig széles körben elfogadják.²

E hagyományos képnek a legbevetettebb változatát mutatja, persze rendkívül sematikus, az alábbi összefoglaló táblázat:

i. e. XII–XI. sz.	<i>Rg-veda</i>	árja őserő
i. e. X–IX. sz.	<i>brāhmaṇák</i>	kiüresedett ritualizmus
i. e. VIII–VII. sz.	korai <i>upanišadok</i>	filozófiai reform
i. e. VI–V. sz.	a Jina és a Buddha (i. e. 563–483)	a harcosok lázadása; a heterodox rendszerek
i. e. IV. sz. – i. sz. IV. sz.	eposzok, kései <i>upanišadok</i> , filozófiai rendszerek	hindu szintézis

¹ A cikk megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K-112253 és K-120375 számú projektje támogatta. Köszönettel tartozom Kósa Gábornak, Körtvélyesi Tibornak és Szegedi Mónikának, akik az írás első formáját átolvasták. Értékes megjegyzéseiket (külön hivatkozás nélkül) felhasználtam, de az esetlegesen megmaradt hibákért a felelősség csak engem terhel.

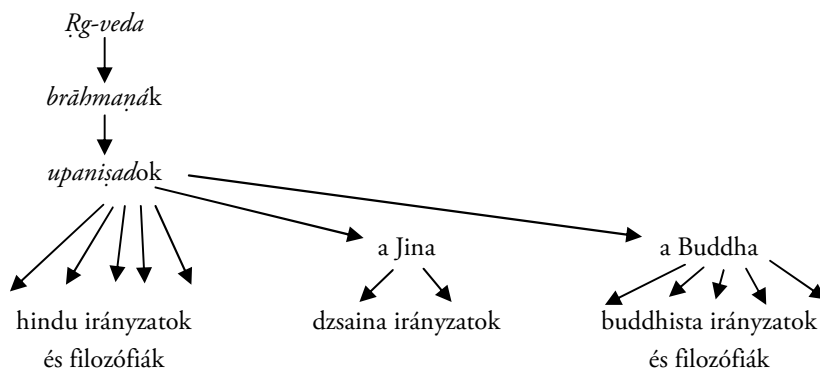
² Maga Müller is némiképp eltérő változatait fogalmazta meg, de a *Rg-veda* korára mindenütt i. e. 1200–1000 a javaslatát ld. MÜLLER 1860: 70, 435–445, 497, 572; MÜLLER 1891: 91–97. Máig tartó hatását jól mutatja GONDA (1975: 22) értékelése: „Max Müller’s chronological estimate, though not devoid of weak points, has, without the author’s reservations, often been more or less tacitly regarded as nearest to the mark.” Hasonlóképp KULKE – ROTHERMUND (2004: 36): „Max Müller’s chronology of the Vedic literature is still more or less accepted by Indologists, although the date of the Rigveda is extended from 1300 to 1000 BC.”

i. sz. V–VIII. sz.	kommentárok, szépirodalom, <i>vedānta</i> filozófia	a hinduizmus fénykora
azóta	iszlám, majd európai hódítás	a kreativitás elapadása

Ennek a korszakolásnak a legkevésbé jelentős problémája az abszolút kronológia alaptalansága. A szakmai konszenzus ma is az i. e. II. évezred második felére teszi a *Rg-veda* keletkezését, bár semmi sem zárja ki, hogy néhány himnusz csak évszázadokkal ezután került a gyűjteménybe. A Buddha életét – amely a datálás kiindulópontja volt – ma mintegy száz évvel későbbre helyezzük, ám ez is csak észszerű becslés, nem egyértelmű tény.³

Sokkal súlyosabb kifogás a relatív kronológia tarthatatlansága. A sarkalatos kérdés az *upanišadok* és a „heterodox” tanítók prioritása: e modell azon alapul, hogy a hinduizmus, a dzsainizmus és a buddhizmus közös, meghatározó elemeit (pl. lélek-vándorlás) az „ortodox” bráhmanikus tradíció, vagyis az *upanišadok* bölcselői dolgozták ki. Mint alább látni fogjuk, ez pont fordítva van – az *upanišadok* itt nem a forrás, hanem az átvevő. Az is félrevezető, hogy a sematikus ábrázolás azt sugallja: az egyes műfajok kronológiailag elkülönülnek, tehát pl. *brāhmaṇák* az után kezdtek csak alkotni, hogy a himnuszok egész korpusza lezárult; ez igen valószínűtlen. Azt pedig lényegében biztosra vehetjük, hogy egyes *brāhmaṇák* későbbiek jó néhány *upanišad*nál.

Talán a legfeltűnőbb furcsasága e szemléletnek, hogy a Buddha és a Jina csak epizód szerepet játszanak benne. Pedig a dzsainizmus azóta is eleven vallás Indiában, és a klasszikus kor számos jelentős szerzője dzsaina volt. A buddhizmus pedig Ázsia hatalmas területein meghatározó jelentőségű világvallás, amely Indiából eltűnt ugyan, de az első évezred végéig kulcsszereplője volt az ind szellemi életnek. Ezt és más hasonló, kézenfekvő kifogásokat tekintetbe véve a szigorúan lineáris modell faszerkezetű változatát kapjuk.



³ A korszerű datálás BECHERT (1995) munkássága eredményeképpen mára szakmai körökben elfogadottnak tekinthető. Eszerint a Buddha nyolcvan évet élt, és valamikor i. e. 420 és 380 között halt meg.

E pontosabb ábrázolásmód struktúráját tekintve szépen illeszkedik a XIX. század nagyhatású, sikeres elméleteihez: a történeti nyelvtudományban, mindenekelőtt az indoeurópai összehasonlító nyelvészet eredményeire alapozva, így ábrázolták a nyelvcsaládokat, a biológiában pedig mindmáig így értelmezzük a törzsfajlódást.

A fajok esetében a faszerkezet tökéletesen logikus: az egyedek csak azonos fajú szülők utódai lehetnek, az örökítőanyag mindig egyetlen fajból származik. Van ugyan kölcsönhatás a különböző fajok között – a *homo sapiens* például számos fajt kiirtott, másokat háziasított –, de a génjeit egyik faj a másiknak sohasem tudja átadni. Egy faj elkülönült populációi fokozatosan módosulva új fajokat hoznak létre, elágazás tehát van, de összekapcsolódás, „hurrok” nem lehetséges.

Főszabályként a nyelvek is hasonlóan viselkednek. Az emberpárok általában azonos anyanyelvűek, és gyermekeik a szülei nyelvét tanulják meg, azaz tipikusan a nyelv is öröklődik. Ám a nyelvtudás nem gén; az egész élet során folyamatosan változik, olykor radikálisan, és ezt a megváltozott nyelvet adjuk tovább leszármazottainknak. Éspedig leginkább más nyelvekből veszünk át elemeket – legkönnyebben egyes szavakat, hosszabb érintkezés során kiejtést és új hangokat, még hosszabb idő alatt kifejezésmódot, nyelvtant, mondattant. Azaz a kétségkívül alapvető faszerkezet itt már durván sematikus absztrakció csak, a pontosabb ábrázolás csak areális jelenségek és izoglosszák bonyolult rendszerével lehetséges. A szétvált ágak is újra összefonódhatnak. Az angol nyelv például az indoeurópai nyelvek családfáján a nyugati germán nyelvek közé tartozik; ám az angolszászok bevándorlásakor helyben talált kelta (és késő római) nyelv nyilvánvalóan alapvetően hatott rá, később az északi germán viking (ónorvég) nyelv, majd Hódító Vilmos után az akkori normand (lényegében ófrancia) nyelv. Így a mai angol szókincsben több a francia és a latin eredetű szó, mint az angolszász. Azaz itt az indoeurópai nyelvcsalád három igen távoli ága (kelta, germán és latin) fonódott újra össze, ráadásul a germán és a latin ág is két-két hajtásán keresztül.

Az emberi kultúra egyéb elemei, bár az „öröklődés” itt is alapvető, már csak kivételesen írhatóak le családfával. Ennek oka, hogy jellemzően nem szerveződnek olyan erős, zárt rendszerbe, mint a nyelv, ezért könnyen eltanulhatóak és átvehetők másoktól – az egész világ telefonál, biciklizik, olvas, fésüklődik és fülbevalót hord. A szellemi természetű javak, így a vallás és a filozófia fejlődésének (vagy változásának) egyik legfontosabb motorja pedig éppen a kölcsönhatás: utánzás, rivalizálás, vita, kritika.

Eszerint az ismertett ind szellemtörténeti modell *a priori* teljességgel valószínűtlen. Hozzávetőleges közelítésként is csak akkor volna elfogadható, ha az ind kultúrának egyetlen forrása lenne (a *Rg-veda* árjainak bevándorlása), és a továbbiakban teljes izolációban fejlődött volna. Ha az árják hajótörötként vetődtek volna egy Isten háta mögötti, lakatlan szárazföldre, ahova később sem jutott el más, talán érvényes leegyszerűsítés volna a faszerkezetű ábrázolás. Kivételesen előfordult ilyesmi az emberiség történetében: amikor őslakói elérték a Húsvét-szigetet, vagy a maorik Új-Zélandot. India története azonban a legkevésbé sem emlékeztet erre.

KÜLSŐ ÉS BELSŐ GYÖKEREK

India, avagy ma illő nevén Dél-Ázsia, sokkal inkább kontinens, mint ország. Öt-millió négyzetkilométeres területe (ez Ausztrália kétharmada) és majd kétmilliárd lakosa, etnikai, nyelvi, kulturális és vallási sokszínűsége okán is indokolt így tekinteni rá, és jóval erősebben különül el a többi földrésztől, mint Európa. Háromfelől az óceán övezi, északon pedig a világ legmagasabb hegyei zárják el Ázsiától.

Történelme során leginkább egy nagy zsákként viselkedett, amelybe – az európaiak megjelenése előtt – mindig északnyugatra, Afganisztán felé nyíló száján át érkeztek az újabb és újabb hódítók. A dravidák még a neolitikumban,⁴ az árák több mint háromezer éve, majd a perzsa birodalom i. e. 500 körül, aztán a görögök, majd pártusok, sakák, kusánok, hunok, végül az iszlám. Mindezek a hatások rákódoltak rá a hozzájuk képest őshonos kultúrák sokaságára, és a képet az északkelet felől az ősidőktől fogva beszivárgó tibeti és burmai népcsoportok is színezik.⁵

⁴ Ez vitatott, s csak genetikai megfontolásokon alapul. A ma dravida nyelvű Dél-India ókori génállományában (*ASI, Ancient South Indians*, több mint kétezer évvel ezelőtt) az ősi ind elem (*AASI, Ancient Ancestral South Indians*) mellett jelentős kelet-iráni–északnyugat-indiai összetevőt találunk.

„We estimate a minimum of ~55% ancestry from people on the *Indus Periphery Cline*... [T]hat they harbor substantial Iranian farmer-related ancestry (via the *Indus Periphery Cline*) disproves earlier suggestions that the *ASI* might not have any ancestry related to West Eurasians. ... [W]e estimate an average of 107 ± 11 generations since admixture of the Iranian farmer-related... groups.” (NARASIMHAN et al. 2019: 7–10).

PATHAK et al. (2018: 919, fig. 1B) félszáz indiai népcsoport génkeveredését elemezte az egész óvilág kontextusában, $K=8$ komponenst feltételezve. (METSPALU et al. 2011 bizonyítja, hogy $K=8$ az ideális érték, itt különböztethető meg először az európai, közép-keleti és arab összetevő; K növelése Indiára nem ad új információt. Ld. Supplementary Figure 4) A közép-keleti komponens (NARASIMHAN et al. 2019 szóhasználatával *Iranian farmer-related ancestry*, amely az árja bevándorlás előtti ősi Iránból eredeztethető) Európától és Szaúd-Arábiától Kelet-Indiáig jelentős, 15% fölötti. Ez a genetikai összetevő csak négy indiai népcsoportnál hiányzik: három munḍa (ausztróázsiai) nyelvű törzs mellett a dravida panjiáknál. Utóbbi, egy keralai vadász-gyűjtőgető, illetve félrabszolga földműves nép az egyetlen, amelynél az ősi ind komponens (*AASI*; ez Indián kívül nyomokban megvan Afganisztánban, Burmában és Kambodzsában is) vegyítetlenül megmaradt. A panjiák (97%-os) genetikai tisztaságát megerősíti BASU – SARKAR-ROY – MAJUMDER (2016: 1597, Table 2) más módszertanú vizsgálata is.

De a dravida nyelv lehetett a déli (?) őslakosok (*AASI*) nyelve is, avagy az Indus-völgyi civilizáció helyben kialakult nyelve. Tehát a bevándorlás Dél-Indiába ténynek látszik, de hogy e bevándorlók hozták-e magukkal a proto-dravida nyelvet, a legkevésbé sem egyértelmű.

⁵ Ennek jelentőségét hiba volna alábecsülni. „Our results indicate that the census sizes of A[ustro-]A[sianic] and T[ibeto-]B[urman] speakers in contemporary India are gross underestimates of the extent of the A[ncestral] A[ustro-]A[sianic] and the A[ncestral] T[ibeto-]B[urman] components in extant populations.” BASU – SARKAR-ROY – MAJUMDER 2016: 1594. Érdemi adatok híján azonban jelen írásban ezzel a kulturális összetevővel nem tudunk foglalkozni. A sejtetőleg innen származó sámánisztikus elemek egy példáját elemzi RUZSA (2018b: 155–161).

A hódítások és bevándorlások folytonos sorozatából a védikus árák bejövetele valóban kiemelkedik jelentőségével, de csak ebből levezetni mindent ugyanannyira abszurd, mint a magyar kultúrát csak a honfoglalók hozományából értelmezni.⁶ Mai tudásunk szerint az indiai magaskultúrának legalább négy, egymástól világosan elkülönülő fontos belső forrásáról beszélhetünk. Ezek, időrendi sorrendben: az Indus-völgyi civilizáció, a védikus, a nagy-magadhai és a klasszikus tamil kultúra.

AZ INDUS-VÖLGYI CIVILIZÁCIÓ

Az Indus-völgyi civilizációról Max Müller persze még nem tudhatott, hiszen az 1920-as években fedezték csak fel. Ez a saját korában sok szempontból a legfejlettebbnek mondható civilizáció több ezer éves helyi előzmények után i. e. 2600 és 1900 között virágzott Északnyugat-Indiában, hatalmas, több mint egymillió négyzetkilométeres területen. Összeomlását valószínűleg elsősorban klímaváltozás (!) okozta. Jól tervezett, csatornázott nagyvárosaiban bonyolult munkamegosztás érvényesült, távolsági (elsősorban tengeri) kereskedelmi kapcsolatban állt Mezopotámiával, meszteremberei kiemelkedtek a miniatűr megmunkálásban. Írását máig sem sikerült megfejteni,⁷ így azt sem tudjuk biztosan, milyen nyelvet használtak, ám kézenfekvő, hogy (egyik) nyelvük a proto-dravida lehetett.⁸

Bár a városi civilizáció i. e. 1700 körülre teljesen összeomlott, de ma már régészetileg is jól dokumentált, hogy a kultúra – elszegényedett, falusias formában – tovább élt. Valójában azonban a fénykor leletanyagából is világos, mennyire fontos forrása ez a későbbi ind gondolkodásnak; már az első, Mohenjo-Daro-i ásatások vezetője, Sir John Marshall is világosan bemutatta ezt.⁹ A hindu vallás számos kulcs-eleme még erőltetetten sem vezethető le a *Rg-veda* hiedelemvilágából, vagy ki-

⁶ „The Vedic contribution to Hinduism, especially to Hindu cult-practice and speculation, is not a large one... Even in those cases where continuity has been suggested, as for Rudra-Siva, the differences are really far more striking than the similarities.” RENOU 1953: 47.

⁷ Ez, a komoly erőfeszítések ellenére, nem meglepő. Nincs kétnyelvű szövegünk, és az ismert (többnyire pecsételőre vésett) feliratok rendkívül rövidek; a leghosszabb szöveg is csak 34 írásjelet tartalmaz, ld. SHINDE – WILLIS 2014: 2–3. Ez még az írás jellegének tisztázásához sem elég, bár a legtöbb szakértő a jelek számából és gyakoriságából arra következtet, hogy logoszillabikus írásról lehet szó.

⁸ Mivel az indoárja nyelvek csak később jelennek meg Dél-Ázsiában, észszerű a másik ókori indiai magaskultúra, a tamil nyelvrokonait feltételezni itt, különösen, mivel az ő részben északi eredetük is biztosnak látszik (lásd alább). Dravida nyelvek Észak-Indiában ma csak kis zárványokban fordulnak elő; korábbi elterjedtségükre sok északnyugat-indiai helynév utal. Egy dravida nyelv, a bráhui, az Indus-völgyi civilizáció nyugati peremvidékén, Beludzsisztán hegyei között maradt fenn. A védikus és a szanszkrit nyelv is világos dravida szubsztrátumhatást mutat (RUZSA 2013). – A proto-dravida hipotézis elleni érveket kitűnően összefoglalja DANINO 2009.

⁹ MARSHALL 1931: I. köt. 48–78.

fejezetten összeférhetetlen vele. Ezek közül sokat többé-kevésbé világosan felismerhetünk, leginkább a figuratív pecsételőkön. Ilyen a jóga és a meditáció, a nagy istennő, Śiva isten és a *linga* (phallosz) tisztelete, a rituális fürdő, a szent fák, a tehén és a kobrakígyó kultusza.¹⁰

Az Indus-völgyi civilizáció egyik legkülönösebb vonása sajátosságosan polgári jellege. A paloták és várak, továbbá a harci fegyverek hiánya azt jelzi, hogy összetartó ereje nem a fegyveres arisztokrácia volt, rendezett és szervezett működése nem erőszakon és elnyomáson alapult,¹¹ mint a világon mindenütt máshol. Logikus a feltevés, hogy a civilizáció szervezője valamiféle, nyilván vallási, értelmiség lehetett, szerzetesek vagy papok; de nem templomi papság, hiszen templomokat sem találunk.¹² Az ő hagyományuk egyik örököse lehet a majdani bráhmin rend (*brāhmaṇa varṇa*), s ha ez igaz, akkor a világ legősibb, ma is létező elit csoportját alkotják.

Fegyveres kényszer és pénz híján min alapulhatott a társadalmi munkamegosztás? Ennek rendkívüli összetettsége és az erősen specializált szakmák fontossága¹³ lényegében kizárja, hogy az egyszerű cserekereskedelem betölthette volna ezt a szervező funkciót. Mivel később pontosan ugyanezt a feladatot a kasztrendszer (a XX. századig nagyrészt pénz használata nélkül) tökéletesen megoldotta, ennek az intézménynek előképét is itt kereshetjük.¹⁴

A VÉDIKUS KULTÚRA

A *Rg-veda* 1028 himnusza¹⁵ mögül felsejlő világ minden lehetséges szempontból az ellenkezője az Indus-völgyi civilizációnak. Már a forrásaink is teljesen eltérők: míg a korábbiánál kizárólag régészeti adataink vannak, itt minden ismeretünk évezredekig szóban hagyományozott szövegeken alapul, a védikus kultúra archeológiai azonosítása reménytelennek látszik. A békés földművesek és civilizált városlakók helyett itt nomád pásztorokat és főnök-királyaik vezetésével hódító, egymással is háborúzó harcias törzseket látunk. Vallásukból a női princípium feltűnően hiányzik, az egyet-

¹⁰ RUZSA 2015: 7–19.

¹¹ MCINTOSH 2008: 31, 267–269. „There is no evidence to suggest that the walls were built for defensive purposes” WRIGHT 2010: 126. „What’s left of these great Indus cities gives us no indication of a society engaged with, or threatened by, war. Not many weapons have been found, and the cities show no signs of being fortified. There are great communal buildings, but nothing that looks like a royal palace, and there seems to be little difference between the homes of the rich and the poor.” MACGREGOR 2011: 106.

¹² CONINGHAM – MANUEL 2009; MCINTOSH 2008: 391–393.

¹³ WRIGHT 2010: 145–214.

¹⁴ MCINTOSH 2008: 269–271 és 391–394. Habilitációs előadásomban is e kérdéssel foglalkoztam, lásd erről SZEGEDI 2017: 121–122.

¹⁵ Ez 10.552 versszakot jelent, ami két vastagabb kötetet tölt meg, AUFRECHT (1877) standard kiadásában 923 oldalon.

len említésre méltó istennő Uṣas, az öreg és mindennap új szépséges Hajnal. Minden bizonnyal társadalmuk is erősen patriarchális volt, ami nomadizáló rabló marhapásztoroknál nem meglepő.

Földrajzi horizontjuk a mai Kabultól a Gangeszig terjedt, és feltehetőleg a törzsek vándorlását mutatja: a legkorábbi réteg még Kelet-Afganisztánból származik, a legkésőbbi a mai Delhi környékén születhetett. Jellemzően azonban az Indus és mellékfolyói jelennek meg a himnuszokban, a Pandzsáb, azaz az Öt Víz vidéke. Ez az Indus-völgyi civilizáció központi területéhez tartozott valaha, de a hajdani virágzó városi kultúrának már nyomai sem látszanak a *Rg-veda*-ban. Ugyanakkor a kései falusi utódokkal a himnuszköltők kulturális kölcsönhatásban álltak, amint azt a vallásukra (megvetett és veszedelmes mágiájukra) történő utalásokon kívül néhány nyelvi jelenség is tanúsítja.¹⁶

Kronológiájuk bizonytalan, ám mivel fémeket igen, a vasat viszont nem említik, késő bronzkori kultúra lehetett, talán i. e. 1200 körül. Persze a himnuszok nem egyszerre születtek, mintegy hat nemzedéket lehet bennük felismerni,¹⁷ azaz hozzávetőleg két évszázadot; és semmi sem zárja ki, hogy némelyik himnusz ennél régibb hagyományt hordoz. Önmagukat *āryák*nak nevezték, amely ősi indoeurópai népnév volt, hiszen Irán és Írország neve is e szóból eredeztethető. Nyelvük a szanszkritnak archaikus rokona, de nem az őse: világos tájshelybeli eltéréseket lehet azonosítani közöttük.

Vallásuk alapvetően klasszikus politeizmus. Legfontosabb isteneik Indra, a vilám-fegyverrel harcoló viharisten, Agni, az áldozati Tűz és Szóma, a szent növény, amelynek kipréselt nedvét ajánlották fel az isteneknek. Rituáléjuk a tűzáldozat, *yajña*, amelynek nagyszabású formájában állatot, kiváltképp szarvasmarhát vagy lovat öltek le és szómát préseltek az isteneknek. Himnuszait ezen áldozatok során recitálták a meghívott istenek tiszteletére.

A XIX. század romantikus rajongása szívesen látta volna a *Rg-veda*-ban az eredeti, romlatlan természetvallást, de legalábbis az ősi árja hitvilág megbízható dokumentumát; az angol, német, francia elemzők, maguk is indoeurópai nyelvet beszélvén, a saját gyökereiket keresték itt. Erről azonban szó sincs: már a legközelebbi rokon, az Avesztában (Zaraθuštra *gāthā*-iban) megőrzött óiráni nyelv és vallás is igencsak távol esik a védikustól, a figyelemreméltó rituális és terminológiai párhuzamok ellenére. Magában a *Rg-veda*-ban is jól kivehető a vallási komplexitás, a heterogén vallási gyökerek – a domináns pusztai-nomád *deva* istenek mellett feltűnnek a civilizált, szigorú erkölcsiségű, államszerű szervezetre utaló nagyhatalmú *asurák* is.¹⁸

Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a *Rg-veda* még csak nem is a honfoglaló indoárják kultúrájának hű képe. Először is, az isteneket dicsőítő himnuszok eleve

¹⁶ RUZSA 2015: 7–13 és RUZSA 2013.

¹⁷ WITZEL 1995: 314–316 és 319.

¹⁸ A védikus árják feltehető előtörténetét az ázsiai sztyeppétől a városias baktriai kultúra (BMAC, *Bactria–Margiana Archaeological Complex*) területén át nyomon követi ANTHONY 2007: 452–455.

nem a kortárs emberi élet leírásai, bár a véletlenszerű utalásokból sok minden megsejthető. Az akkori vallásról sem adnak teljes képet, hiszen a himnuszok recitálása a vallásgyakorlatnak csak egyetlen szelete. Ráadásul a ránk maradt korpusz több száz évvel későbbi szerkesztés eredménye, így a hagyományozás esetlegességein túl a megváltozott vallási közeg és ideológiai megfontolások is belejátszhattak abba, hogy mit őriztek meg.

A *brāhmaṇák* vallása

A most tárgyalandó jelenségekört a szakirodalom leggyakrabban közép- és/vagy késő védikus kornak nevezi. Ez a megjelölés nem kifogásolható, hiszen az ind szóhasználat az idetartozó szövegeket is a tágan értelmezett *vedák*hoz sorolja. Elfedi azonban az alapvető különbségeket a *Ṛg-veda* kultúrájától, és annak egyenes fejleményeként ábrázolja. Jómagam a bráhmanizmus terminust alkalmazom, abban az értelemben, hogy jellegzetes szövegei a *brāhmaṇák*.¹⁹

A védikus árák utódait ebben az időszakban már keletebbre, a nagy észak-indiai alföld középső részén találjuk. E vaskori kultúra régészetileg a festett szürke kerámiához (PGW, *Painted Grey Ware*) köthető. A lakosság folyómenti kis falvakban (3–4 hektár) élt, nagyjából földművelésből; a legfontosabb termények a búza, árpa és rizs voltak.²⁰ A mintegy másfélezer ismert település közül néhány már városnyi méretű volt, a legnagyobb Mathurā lehetett.²¹ A kronológia még igen bizonytalan, de a fő periódus hozzávetőleg i. e. 1000 és 500 közé esett.²²

A legfontosabb politikai alakulat a *kuru-pañcāla* törzsszövetség volt, nagyrészt a Gangesz-Yamunā folyamközben. Az északibb Kuru királyságnak meghatározó szerepe lehetett a vallási folyamatokban; az ország birtoklásáért folytatott háború a *Mahābhārata* eposz²³ fő témája. Észszerű, bár bizonyíthatatlan feltevés, hogy az ő dinasztikus ideológiájuk része volt az ősi védikus hagyomány felemelése, és az ő támogatásuk alapozta meg a ma ismert védikus-bráhmanikus korpuszt.

Mindenekelőtt a különböző törzsek és papi nemzetségek hagyományanyagából összegyűjtik, megszerkesztik és standardizálják a *Ṛg-vedát*. A látványosra duzzasztott, legalább tizenhat bráhmin közreműködését igénylő áldozatbemutató erős specializációhoz vezetett: a *hotṛ* recitálja a himnuszokat, az *udgātṛ* ezekből egyes szakaszo-

¹⁹ A terminológiai bizonytalanság jól tükrözi, hogy nincs modern, jól megalapozott, szakmailag bevett képünk az ind szellemtörténet alapvető folyamatairól. A bráhmanizmus kifejezést sokan a bráhmin (papi rend tagja), mások a Brahman (világsszellem) szóhoz kapcsolják. Igen elterjedt gyakorlat, hogy pl. a hindu filozófiákat is bráhmanikusnak nevezik.

²⁰ LAL 1992: 425.

²¹ DANGI 2018: 79–96. – „Mathura is itself one of the largest P.G.W. period settlements, having an area of about 2500 x 1500 m” (GUPTA 2014: 19).

²² UESUGI 2018a: 24.

²³ A hinduizmus egyik meghatározó alpműve; ránk maradt formájában egy évezreddel későbbi monumentális kompiláció.

kat énekel cifrázva és variálva, az *adhvaryu* varázsszövegeket mormolva áldoz. Az utóbbiak szövegek könyve is kialakul, bár sokkal kevésbé egységesül, mint a *Rg-veda*. Az énekelt szakaszok gyűjteménye a *Sāma-veda*, az *adhvaryu mantráit* a *Yajur-veda* tartalmazza. E három *veda* a hinduizmusban majd kiegészül az áldozatbemutatástól független *Atharva-veda* ráolvasásaival; ezek is jórészt ekkor alakulhattak ki, de egy teljesen külön hagyományhoz tartoztak.

A három *veda* iskolái prózai magyarázatokat is fűznek a rituáléhoz, ezek a *brāhmaṇák* (és az *āranyakák*). E meglehetősen unalmas és pompózus szövegekből²⁴ (továbbá későbbi kézikönyvekből és a mindmáig fennmaradt töretlen hagyományból) pontos képünk van a kor rituáléjáról és annak ideológiájáról is. A figyelmes elemzés itt rendkívül meglepő eredményre vezet: ez az ethoszát és mindennapi gyakorlatát tekintve is hiperkonzervatív kultúra az általa őrizni vélt védikus vallásnak az elképzelhető legeléesebb ellentéte.²⁵

A panteon is változik, felemelkednek az új, hatalmas istenek (*Prajāpati*, *Śiva*, *Viṣṇu*), az *asurák*ból viszont ördögök lesznek.²⁶ A szertartások is alapvetően mások. Az egyik legrészletesebben taglalt, nagyszabású rítus, az *agni-cayana* során 1005 speciálisan legyártatott, különféle méretű és alakú téglából hatalmas, repülő kánya formájú oltárt raknak ki.²⁷ A *Rg-veda* viszont nem csak ezt a rítust, hanem még a téglaszót (és a figurális ábrázolást) sem ismeri.

A leglényegesebb változás azonban, hogy az istentiszteleti vallásból lényegében szintiszta mágia lesz. A védikus látnok-költő, *ṛṣi*, részint tanult, részint maga alkotta himnuszokkal hívta az isteneket, akiket hússal és szómával vendégeltek meg. Ha az isten elégedett volt a dicsőítéssel és a lakomával, teljesíthette a gyakran a himnuszba is belefoglalt kérést – hosszú élet, sok fiúutód, sok marha, győzelem a csatában. Itt tehát a természetfölötti elem alapvetően személyes, a rítus pedig személyek közötti interakció – az istenekhez úgy közelítenek, mint a nagyhatalmú világi urakhoz (hízelgés, vendégül látás).

A *brāhmaṇák* értelmezésében a *yajña* már nem áldozat, hanem varázslat. Sikere kizárólag a helyes végrehajtáson múlik, az istenek akaratának semmi köze a dologhoz. Bár főleg a *Rg-veda* himnuszait vagy egyes szakaszait használják, de sokszor az értelemre és kontextusra tekintet nélkül; gyakran nem is értik a verseket (melyek nyelvtana és szókincse is erősen eltér a *brāhmaṇákétól*). Ez tehát mágia, nem kis részben szó-mágia, vak természetfeletti erők mechanikus manipulálása, bármiféle személyes aspektus nélkül. Hatóereje a *brahman*, 'varázs', amely itt a legnagyobb hatalomnak látszik, és majd az *upaniṣadok*ban a kozmosz végső princípiumaként, valamiféle világsszellemként lép elő. Az istenek hatalma is csak azon alapul, hogy

²⁴ JAMISON – WITZEL 1992, kül. 70–73; STAAL 2008: 147–158.

²⁵ Ez részben magától értetődő: az alkotás és a megőrzés teljesen más típusú tevékenység – a skanzen nem falu, a képtár teremőre és a muzeológus nem festő.

²⁶ Az egyetlen sikeresen túlélő védikus *asura*, *Varuṇa*, ekkor már *deva* lesz, éspedig a tenger istene.

²⁷ STAAL 1983.

kitűnően értenek az áldozatbemutatáshoz (itt világos, hogy mágia, hiszen nincs kinek áldozniuk), az *asurákat* is mindig valamilyen új rituális formulával győzik le.

Ezt a gyökeres fordulatot aligha lehet természetes, belső fejlődésként értelmezni, ahogyan azt a lineáris modell sugallná. A bejövő árnak domináns pozíciót vívtak ki maguknak, védikus identitásukat megőrizték, nyelvük – bár alapvető átalakulásokkal – egész Észak-Indiában elterjedt. Ám az „ős”lakosok sokkal többen voltak,²⁸ ráadásul az ő kultúrájuk illeszkedett a helyi viszonyokhoz, így a kultúra és a vallás meghatározó elemei döntően tőlük származnak.²⁹

Nyilvánvalónak látszik, hogy az új urak szövetséget kötöttek a helyi vallási elittel. Az uralkodóknak szükségük volt a vallási legitimációra,³⁰ a földműveléssel kapcsolatos (mindenekelőtt naptári) ismeretekre, a helyi betegségek orvoslására, a helyi gyógyfűvek ismeretére stb. A bennszülött papságnak pedig az uralkodói finanszírozás és társadalmi státuszuk biztosítása lehetett vonzó. Csatlakoztak hát a (kisebb létszámú) árja papsághoz, és tradícióikat is ők gondozták tovább.³¹

Így alakult ki a klasszikus bráhmín rend, amely tehát korántsem olyan tisztavérű, mint hagyományosan gondolni szokták. Az észak-indiai bráhmínok legfeljebb harmadrészt származnak a védikus árnak, őseik több mint kétharmada a korábbi ind lakossághoz tartozott.³² Az is sejthető, hogy a keveredés jórészt az i. e. első évezredben történt meg.³³

²⁸ A 32. lábjegyzet módszertanát alkalmazva, a Gangesz–Yamunā folyamközben több mint tízszer annyian, mint az árnak. (Az „Uttar Pradesh low-caste groups” csoportban az európai génállomány aránya 4% körüli.)

²⁹ Ez nem rendkívüli helyzet. A honfoglaló magyarok nyelvét és identitását máig őrizzük, ám az ősi vallásból és anyagi kultúrából gyakorlatilag semmi sem maradt meg. A fontos különbség, hogy a magyarok az ereje teljében lévő nemzetközi keresztény-feudális rendbe illeszkedtek be, így az átvétel gyors és leplezetlen volt.

³⁰ A *brāhmaṇák*ban mindig aránytalanul nagy részt foglalnak el a királyi legitimációs rítusok, a királyavató *rāja-sūya* és *rājābhiseka*, valamint a király terület feletti hatalmát szimbolizáló nagy lóáldozat, az *aśva-medha*.

³¹ „[In] the Middle Vedic period... composing Vedas should no longer be looked upon as an outpouring of Indo-Aryan sentiment and preoccupations, but reflected a variety of languages and cultures” (STAAL 2008: 73).

³² Ez elsősorban PATHAK et al. (2018) adatain alapuló extrapoláció. Közelítésképp feltesszük, hogy az Indiába bejövő árnak felerészét európai, felerészét középkeleti génállománnyal rendelkeztek (hozzávetőleg mint ma a pastuk és a tadzsikok), a helyi (poszt-indusvölgyi) lakosság pedig 55% középkeleti, 45% ősi ind gént hordozott (mint a mai gudzsarátiak). Ha az árnak azonos lélekszámú helyi lakossal keverednek, akkor előáll az ókori északind (*ANI*, *Ancestral North Indian*) génarány, illetve az azt tisztán megőrző északnyugat-indiai *ror* kaszt összetétele. Ha pedig egy *ANI* csoport újonnan vele egyező lélekszámú helyi lakossággal keveredik, akkor kapjuk meg a mai északind bráhmínok jellemző génszerkezetét. – Ez nyilvánvalóan durván leegyszerűsítő modell, de a bráhmínok kevertségének fokára tűrhető becslést szolgáltat.

E cikk befejezésekor publikálták az első Indus-völgyi genetikai adatot (SHINDE et al. 2019). Egy Delhi közelében, tehát az Indus-völgyi civilizáció keleti szélén, Rakhigarhi mellett eltemetett férfi csontvázának DNS-elemzése szerint a középkeleti összetevő sokkal magasabb, 83% volt (Figure 2.B,

Több jel is mutatja, hogy a bráhmínok jelentős részének nem a szanszkrit valamelyik változata volt az anyanyelve. A *Sāma-veda* dallamai semmilyen módon nem illeszkednek a szövegekhez, ezért teli vannak tűzdelve értelmetlen szótagokkal (*stobha*). Ebből Frits Staal joggal következtet arra, hogy eredetileg másnyelvű rituális énekek lehettek.³⁴ A *brāhmaṇák* nehézkes nyelvezete is árulkodó. Bár kifejezetten tanult emberek „írták”, tele ritka és bonyolult igealakokkal, ám a mondatban eseten, idegenszerű, a stílus pedig általában csapnivaló.³⁵ A védikus *mantrákat* elannyira nem értették, hogy komoly, tudományos álláspontként vetődött fel, hogy nincs is semmi értelmük.³⁶ Ez magyarázza azt is, hogy új himnuszok alkotásával nemigen próbálkoztak, helyette az ősi anyagot memorizálták páratlan gondossággal; ezért maradt fenn a *Rg-veda* mindmáig.³⁷

Hogy ne maradjanak alul az anyanyelvi beszélőkkel szemben, tudományos alapos-sággal vizsgálták a védikus és a kortárs nyelvet. Ennek eredménye a védikus fonetika, majd Pāṇini megérdemelten világhíres nyelvtana. Ebben az alaktant generatív nyelvészeti eszközökkel tökéletesen leírja, és a szószerkezeteket is alaposan tárgyalja, ám

731. o.; K = 6 komponensű modell). Ez azonban félrevezető adat, mert a modellezésnél a rekonstruálható ősi ind génállomány, vagy az azt őrző mai törzsi lakosság (*paṇiya*) helyett az Andaman-szigetek őslakosainak genetikáját használták fel. (Ez eleve képtelen ötletnek tűnik, de genetikai tarthatatlanságát BASU – SARKAR-ROY – MAJUMDER (2016) konkluzíve demonstrálta – e szigetlakók a pápuákkal mutatnak rokonságot, indiai népekkel egyáltalán nem.) Más technikával 73% középkeleti arányt kaptak, és ha az Andaman-szigeteki helyett kelet-szibériai vadász-gyűjtögető génállományt vettek második komponensnek, akkor a középkeleti összetevő 63%-nak látszott (SHINDE et al. 2019: 731). Sejtethetőleg a kérdés rendkívüli szenzitivitására való tekintettel kerültek el a dél-indiai, dravida nyelvű népesség figyelembe vételét; így is épp elég felzúdulást okozott, hogy az elemzés szerint a rakhigarhi férfi szemernyi árja (sztyeppei vagy európai) gént sem hordozott. (Indiában kormánypolitika szintjén fontos az árja identitás.) – Így nem láttam okot a fenti arány (55%–45%) módosítására. Ha az ő 83%–17% adatukból indulnánk ki, akkor mindenütt, Pakisztánban is, jelentős ősi ind (*AASI*) beáramlást kellene feltételeznünk az Indus-völgyi civilizáció után, ami implauzibilis.

³³ „[T]he extant mainland populations admixed widely irrespective of ancestry, which was rapidly replaced by endogamy, particularly among Indo-European-speaking upper castes, about 70 generations ago.” (BASU – SARKAR-ROY – MAJUMDER 2016: 1594, vö. 1598, Table 3). Ez i. sz. 200 körül lehetett, azaz egykorú Manu törvénykönyvével. Úgy tűnik, a hindu *dharma-śāstrák* kasztkeveredést tiltó normatívája nem csak eszmény volt, hanem – legalábbis a bráhmínok számára – tényleges gyakorlat. E társadalmi folyamat motívumairól lásd RUZSA 2019a. A bráhmínok szigorú endogámiája a páli kánon szerint már a Buddha korában jellemző volt.

³⁴ „I believe the melodies were originally sung to the words of another language” (STAAL 2008: 108).

³⁵ KEITH 1925: 96–98.

³⁶ DESHPANDE (1990: 29) idézi Kautsa (i. e. 500 körül) nézetét: „Vedic stanzas have no meaning... the meaning of many Vedic expressions is obscure beyond recovery. (*an-arthakā hi mantrāḥ ... a-vispaṣṭārthā bhavanti*).” STAAL (2008: 141–145) részletesen elemzi a kérdést.

³⁷ „There is, in fact, as Kautsa pointed out, ‘a tradition for mantras to be learnt by heart, but no corresponding tradition to teach and thereby preserve their meaning.’ It should be noted that that very fact helps to explain not only that much is known about Vedic languages and dialects, but why we possess the Vedas at all” (STAAL 2008: xxx).

a mondatban lényegében hiányzik. Ez a hiány tükröződhet a *brāhmaṇāḥ* „szanszkrittalan” mondataiban, legfőképp az összetett mondatokban.

Bár a bráhmínok minden erejükkel törekedtek az urak vallásának hűséges megőrzésére, ám – többek között, mivel a szöveget sem igazán értették – azt saját vallási szemléletük és fogalmaik szerint értelmezték. A földművesek jellegzetes szemléletmódja a mágia és a panteizmus, és pontosan ezek jelennek meg a *yajña* új felfogásában és a *brahman* (később *Brahman*) központi szerepében.

A genetikai adatok azt jelzik, hogy a lakosság, amelyre az árja elit rátelepült, nagyrészt az Indus-völgyi kultúrából származott, csak kisebb részben (kb. 20%) volt ősi indiai; az árja papsághoz csatlakozva a bráhmín rendet létrehozó csoport pedig lényegében szintiszta Indus-völgyi volt.³⁸ Ez azt sugallja, hogy a bráhmín endogámia nem árja találmány, hanem Indus-völgyi örökség.

A *brāhmaṇāḥ* vallása tehát nem a védikus vallás üres rituálévá merevedése, hanem két kultúra, az (eredetileg) Indus-völgyi és az árja valójában igen termékeny összefonódásának eredménye. Természetesen nincs éles határvonal a védikus és a bráhmanikus kultúra között; az itt vázolt jelenségek jelentős részének első nyomai már a *Ṛg-veda* kései himnuszaiban is találkozhatunk.

NAGY-MAGADHA

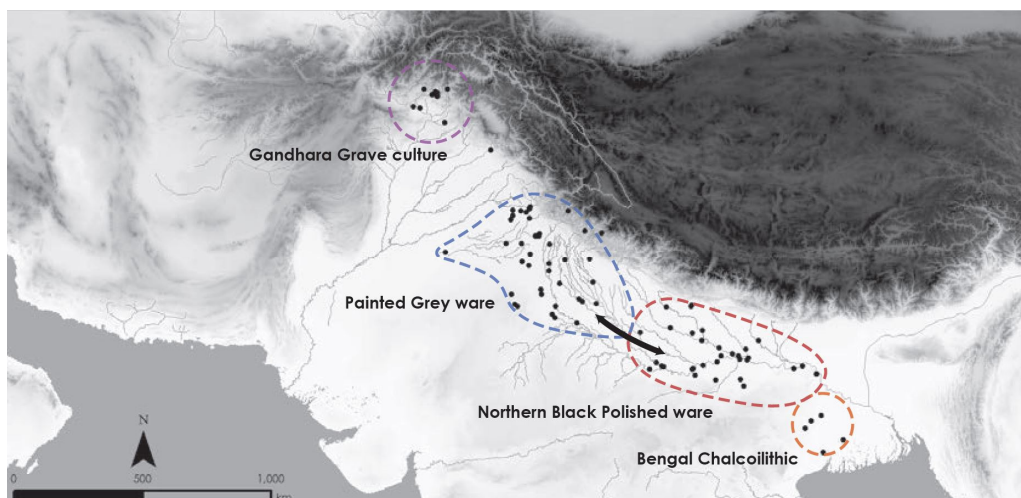
Magadha az i. e. V. században egy dunántúlnyi területű királyság volt a Gangesz középső folyásától délre. Különös jelentőségét az adja, hogy a hagyomány szerint itt érte el a Buddha a megvilágosodást; majd másfél évszázadnyi folyamatos hódítás után ez lett az első össz-indiai birodalom központja, a Maurya dinasztia és Ásoka császár székhelye. Erről nevezte el a közép-gangeszi kultúrát leírója, Johannes Bronkhorst 2007-es, paradigmaváltó könyvében (*Greater Magadha: Studies in the culture of early India*).³⁹

E terület lakossága, vagy legalábbis az elit, árjának nevezte magát és egy jellegzetes keleti indoárja nyelvet (mágháhi prákrit) beszélt. Ezért is tekinthette a hagyományos lineáris modellt a védikus kultúra leszármazottjának, és egyszerűen a bráh-

³⁸ Ismét csak PATHAK et al. (2018) adatain alapuló extrapoláció, lásd a 32. jegyzetet. Pl. az Uttar Pradés-i bráhmínok génösszetétele: 17% európai, 53% közép-keleti, 30% ősi ind. Modellünkben a honfoglaló árjánál a 17% európai komponenshez 17% közép-keleti tartozik; az indus-völgyieknél a 30% ősi indhez 37% középkeleti. Így – további keveredés nélkül – $37+17=54\%$ közép-keleti gént jósol; az 53%-os tényleges adat eltérése jóval a mérési hibahatár alatt van. Azaz modellünk szerint itt 34% árja keveredett 66% indus-völgyivel, minden más keveredés nélkül.

³⁹ Részletes ismertetése magyarul: RUZSA 2007. A paradigmaváltás szakmai elfogadására persze még várni kell; úgy tűnik, az ilyesmihez mintegy harminc évre van szükség. De megjelentek már az első olyan szakkönyvek, amelyek kellő súllyal értékelik Bronkhorst felismeréseit pl. LONG 2013; MCGOVERN 2019.

manikus kultúra keleti terjeszkedésének értelmezte. Bronkhorst lényegi meglátása, hogy nem erről van szó – ez a kultúra önálló, független eredetű, kifejezetten nem védikus vagy posztvédikus.



A fő észak-indiai régészeti kultúrák i. e. 500 körül⁴⁰

Régészetileg a késő-vaskori „északi fényezett fekete kerámia” (NBPW, *Northern Black Polished Ware*) kultúrával azonosítható. Ez világosan elkülönül a *brāhmaṇák* felső-gangeszi festett szürke kerámia kultúrájától, bár a határ átjárható és nem éles.⁴¹ Jellemző kora i. e. 600 és 200 közé esik.⁴² A korszak elején e területen indul meg a második indiai urbanizáció (az első az Indus-völgyi civilizáció volt). A városokat, amelyek kisebb királyságok vagy oligarchikus törzsszövetségek fővárosai voltak, vas-kos falak öveztek, ami a korszakban szinte állandó hódító háborúk miatt tökéletesen érthető. Újra megjelenik az égetett téglá építészeti felhasználása is. A fő termék a rizs volt, de az állattenyésztés, vadászat és halászat is jelentős élelemforrás volt.

Nagy-Magadha szellemi életéről⁴³ elsősorban a buddhista és dzsaina szövegekből kapunk képet. A *brāhmaṇák* ritkán említik a területet, és ilyenkor idegennek, tisztátalannak és ellenségesnek mondják. A Buddha és idősebb kortársa, a Jina (az ősi dzsainizmus utolsó *tīrtham-kara*, ’gázlót készítő’ szentje) is egész életét e vidéken

⁴⁰ UESUGI 2018b: 11, fig. 7/4. „North India Iron Age Period III (mid-first millennium BCE)”.

⁴¹ A rendelkezésre álló adatok felbontása egyelőre nem teszi lehetővé a genetikai összehasonlítást: METSPALU et al. 2011, Supplementary figure 10.

⁴² Alapvetően helyi fejleménynek látszik, az évezredes múltú fekete kerámia ipar folytatása. Ennek korábbi fázisai a kb. i. e. 1500-tól fellelhető fekete-vörös kerámia (BRW, *Black-and-Red Ware*), illetve fekete mázas kerámia (BSW, *Black Slipped Ware*). Utóbbi lehet a közvetlen forrás, hiszen „[d]ue to its fine finish in certain cases BSW cannot be distinguished from NBPW” (TRIPATHI – SINGH 2018: 2374).

⁴³ Mivel a kérdésről már többször írtam bővebben, itt csak vázlatosan jelzem a főbb tényezőket. Ld. RUZSA 2007; 2009 és 2018a: 347–351.

vándorolva töltötte. Bár éltek errefelé bráhminok is, de vallásukról alig hallunk;⁴⁴ itt a jellegzetes szent ember a *śramaṇa*, a magányosan vagy csoportosan, ligetekben megtelepedve vagy vándorolva élő kolduló szerzetes. Ismernek néhány istent (de nem a védikus isteneket), helyszellemeket és *yakṣa* tündéreket, ám ezek kultuszáról nem sok szó esik, papjaikról nem tudunk. Az erkölcsileg, karmikusan vezérelt újjászületésbe vetett hit általános volt, de nem kizárólagos; a *śramaṇák* tipikusan a létforogtatgából akartak végleg megszabadulni, ennek eszköze a világról lemondás, az aszkézis, a jóga és a meditáció volt.

A bráhmanikus tradícióhoz kapcsolódó korai *upaniṣadok* innen veszik majd fokozatosan át a lélek-vándorlás, karma és megszabadulás gondolatkörét, először csak félig-meddig értett töredékekben. Nyilván nem véletlen, hogy a legérettebb változatot a *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*-ban, Yājñavalkya bölcséletében találjuk, aki maga is Nagy-Magadhában (Vidéhában) élt.

A nagy-magadhai tradíció fontos reformja a buddhizmus, ahol a mechanikus karma-törvény helyére szándék-etika, a szigorú aszkézis helyére puritán szerzetesi élet és mély antropológiai filozófián alapuló bölcs belátás lép. Maga a Buddha (aki *śākya* törzsből)⁴⁵ idegen volt Magadhában) valószínűleg nem hitt a lélek-vándorlásban vagy másféle halál utáni életben, de ezt tanítványaira nem erőltette rá, és azok nem is őrizték meg ennek világos emlékezetét.⁴⁶

A buddhizmus tehát reform, de nem a védikus-bráhmanikus hagyományé; a dzsainizmus pedig a *vedáktól* teljesen független, ősi vallás. Történetileg alaptalan és hibás e két tanítást „heterodoxnak” nevezni. Ám a kifejezés e tényről függetlenül is elfogadhatatlanul lenéző, külső (hindu) szemléletet hordoz, hiszen egyik sem tartja úgy, hogy a hinduizmusból vagy a bráhmanizmusból nőtt volna ki. Márpedig a valóságosság esetében a saját identitást illik alapul venni. (A mózesi előzményeket büszkén vállaló kereszténységet és iszlámot senkinek sem jutna eszébe „heterodox judaizmusnak” nevezni.)

Mivel Bronkhorst a buddhizmus és a bráhmanizmus viszonyának elemzésénél alapvetően nem új felfedezésekre, hanem a jól ismert szövegekre támaszkodott, felmerül a kérdés: hogyhogy ezt mások nem vették észre? Honnan származik a hagyományos modellnek a történeti összefüggést megfordító tévedése?

Az első kérdésre a válasz meglepő – szinte mindenki, aki komolyan foglalkozott a buddhista forrásokkal, észrevette annak lényegi függetlenségét a bráhmanizmustól. Csak nem gondolták végig ennek minden következményét, és nem hangsúlyozták olyan erővel, hogy a bevett modell megingott volna. Így például Sir Charles Eliot méltatlanul elfeledett kitűnő háromkötetes ind vallástörténetében 1921-ben világo-

⁴⁴ A bráhminok szerepéről a korai buddhista hagyományban ld. KÖRTVÉLYESI 2018.

⁴⁵ A törzs neve, páliul *sakka*, *sakya* vagy *sākiya*, szanszkritul *śākya*, a szkíták indiai nevével (*śaka*) látszik rokonnak, ez tehát iráni eredetet sugall. Mindenképpen a nagy-magadhai kultúrkör északi peremvidékén, a Himalája lábánál éltek.

⁴⁶ RUZSA előkészületben és RUZSA 2019b.

san kimondja, hogy a buddhizmus és a dzsainizmus független a bráhmaizmustól, amely szülőföldjükön szinte ismeretlen volt.⁴⁷ Hermann Oldenberg 1881-es megkérdőjelezhetetlen tekintélyű alapművében (*Buddha. Élete, tana, felekezete*) húszoldalas fejezetet szentel a védikus és nagy-magadhai kultúra földrajzi elkülönültségének bemutatására, és külön hangsúlyozza, hogy a *śākya*kat alig érintette a bráhmaizmus.⁴⁸ Sőt, tulajdonképpen már Albrecht Weber 1852-es irodalomtörténete is jelzi a problémát, ha igen óvatosan is.⁴⁹

A második kérdésre adott válasz: a tévedés forrása néhány történeti véletlen. Mivel a buddhizmus Indiában a XII. század körül kihalt, a gyarmatosítók csak a bráhmínoktól hallottak róla; ők pedig a saját vallásukat öröknek vagy legalábbis rendkívül ősinek mondták, míg a buddhizmus vitathatatlanul a történeti időkben alapított „új-donság” volt.

Indiai buddhista szövegek sem voltak, hiszen az ősi kéziratok réges-rég elmállottak, a hinduk nem másolták őket. Amikor a természettudós Brian Houghton Hodgson 1827-től Nepálban szanszkrit nyelvű buddhista kéziratokat talált, ezek egy részét Párizsba küldte, ahol Eugène Burnouf hihetetlen munkabírással, példamutató gondossággal feldolgozta őket. Eredményeit kiegészítve kollégái kínai, valamint Kőrösi Csoma Sándor tibeti adataival, megírta az első modern buddhológiai monográfiát, *Bevezetés az indiai buddhizmus történetébe* címen. Ebben alaposan elemzi a két vallás viszonyát, és kategorikusan kijelenti, hogy a buddhizmus a bráhmaizmusból ered.⁵⁰ Nem ő tévedett, hanem a forrásai: a szanszkrit nyelvű buddhizmus, amelynek szövegeit elemezte, fél évezreddel a Buddha után alakult ki, és a szerzők az addigra megerősödött, érett hinduizmus akkori valóságát vetítették vissza a Buddha korára.⁵¹ Mivel Burnouf hatalmas tudásával és anyagismeretével senki sem verse-

⁴⁷ „[T]here were other currents of religious activity, some hostile and some simply independent [from Brahmanism]. The most formidable of these found expression in Jainism and Buddhism both of which arose in Bihar in the sixth century B.C. ... At that time the influence of the Brahmans had hardly permeated Bihar, though predominant to the west of it, and speculation there followed lines different from those laid down in the Upanishads, but of some antiquity, for we know ... that Mahāvīra, the founder of Jainism, reformed the doctrine of an older teacher called Pārśva.” (ELIOT 1921: vol. 1, xix)

⁴⁸ Természetesen ő a nagy-magadhai kultúrát nem ezen a néven említi, hanem „keleti törzsek”-ként. „Die vedische Kultur hat, ursprünglich wenigstens, nicht unter diesen Stämmen des Ostens [die Kosala, Magadha, Videha], sondern unter den Völkern der westlichen Gruppe ihre Heimath gehabt.” „Vermuthlich gehörten also auch die letzteren [die Sakya] zu den von brahmanischen Einflüssen wenig berührten Stämmen.” (OLDENBERG 1881: 418 és 407, 1. jz.)

⁴⁹ „Ihre Hauptpflege hat die Lehre Buddha's im Lande Magadha gefunden welches als äußerstes Gränzland vielleicht nie vollständig brahmanisirt war, so daß die Ureinwohner stets eine Art Einfluß sich bewahrten, und nun gern die Gelegenheit ergriffen, der brahmanischen Hierarchie und des Kastenwesens sich zu entledigen.” (WEBER 1852: 250–251).

⁵⁰ „[A]u moment où Çâkyamuni parcourait l'Inde pour y enseigner sa loi, la société brâhmanique était parvenue à son plus haut degré de développement” (BURNOUF 1844: 130–131).

⁵¹ BRONKHORST 2014.

nyezhetett, álláspontját elfogadták és a század végére kanonizálódott. Ő maga bizonyosan korrigálta volna a tévedést, ha elvégezhetette volna kitűzött feladatát, a páli nyelvű buddhizmus feldolgozását; ebben azonban korai halála – 51 éves volt csak – megakadályozta.

Ha Nagy-Magadha kultúrája független a védikus-bráhmanikustól, akkor kik voltak ezek az áryák, és hogy kerültek Kelet-Indiába? A lineáris modell magától értetődőnek tekintette, hogy az áryák egyszerre jöttek be Indiába, és egyetlen, homogén kultúrát hordoztak. Ezt azonban valójában semmi sem támasztja alá; Alfred Hillebrandt már 1927-ben felvetette, hogy a *Ṛg-veda* népei több hullámban érkeztek, és erősen különböző tájszólást használtak.⁵²

Asko Parpola finn tudós talán az egyetlen, aki a védikus és bráhmanikus szövegek beható ismeretét dravida nyelvtudással, továbbá az indus-völgyi és a közép-ázsiai régészetben való jártassággal ötvözi. Az indoárja őstörténet rekonstrukciójában ő több mint évezrednyi időszak alatt (melynek a *Ṛg-veda* nagyjából a közepén helyezkedik el) számos árja bevándorlást valószínűsít, részint északon, Gandhárában, részint délen, Szindhben.⁵³ A magadhai kultúrát Baktria és Margiana bronzkori városaiából eredezteti, Indiába érkezését pedig i. e. 2000-re teszi.⁵⁴ Bár a kétely teljesen indokolt, hogy forrásaink és a régészeti adatok lehetővé tesznek-e ilyen pontosságú rekonstrukciót,⁵⁵ a lényeg megalapozottnak tűnik. Rudolf Hoernle pusztán nyelvjárási adatok segítségével már 1880-ban (!) megmutatta, hogy az ős-magadhí nyelv volt Indiában az első indoárja nyelv, végig az Indus-alföldön is ezt beszélték; csak a későbbi (szanszkrit és azzal rokon népies nyelvet beszélő) bevándorlók szorították keletre és

⁵² „[A] new wave of immigration led by a Dāsa followed the earlier one of the Aryan tribes. ... [T]he Pūrus... seem to have spoken a different dialect, ... 'speaking a Barbarian tongue'.” (HILLEBRANDT 1993: 1. köt. 350, 352)

⁵³ „[A]round the fourteenth century BCE... [t]he Rigvedic Indo-Aryans... arrived in South Asia some 500 years later than the first Proto-Indo-Aryan-speaking immigrants coming from the »urban« phase of the BMAC. I have been ascribing the linguistic and religious differences between the Rigveda and the Atharvaveda to these two separate waves of Indo-Aryan speakers” (PARPOLA 2015: 299). Jó áttekintést nyújt három térképmelléklete: PARPOLA 1988: 300–302, Fig. 31–33.

⁵⁴ „[T]he peoples called Dāsas, Dasyus and Paṇis in the *Ṛgveda* ... were the dominant élite of the recently discovered Bronze Age culture of Margiana and Bactria, and... they were the first to introduce the Aryan languages into India around 2000 B.C. It seems that in India this pre-Vedic wave of Aryans... introduced the cult of the goddess and the protoform of the Māgadhi Prakrit in eastern India.” (PARPOLA 1988: 265)

⁵⁵ „We have found that the nature of material residues and the units of analysis in archaeology do not match or fit the phenomenon we wish to investigate, viz. Aryan migrations. ... [T]he nature of Aryan emigration... is a kind of movement very unlikely to have had artefactual correlates.” (RATNAGAR 1999: 234) Jóval kevésbé elvont elemzésében LAMBERG-KARLOVSKY (2005: 169) hasonlóan negatív konklúzióra jut: „Archaeology has a long way to go before its methodology allows one to establish which cultural markers, pottery, architecture, burials, etc., are most reliable for designating ethnic identity.” A paleogenetika persze segíthet, és az első eredmények már megvannak (ALLEN-TOFT et al. 2015), de még messze vagyunk attól, hogy tisztán láthassunk.

délre.⁵⁶ Amiből egyenesen következik, hogy a *Rg-vedánál* jóval korábban Indiába érkező bevándorlók még a fénykorában levő Indus-völgyi civilizációval találkoztak.

Legvalószínűbb tehát az a feltevés, hogy az első árja bevándorlók évszázadokig az Indus-völgyben éltek, és jelentős mértékig akkulturálódtak annak civilizációjához. Később, a városi kultúra összeomlása után vonulhattak keletebbre,⁵⁷ ahol azután idővel létrehozták Nagy-Magadhát, India második urbanizált civilizációját, majd az első össz-indiai birodalmat is.

A klasszikus tamil kultúra

A hagyományos indológia szinte teljességgel figyelmen kívül hagyja (a bráhminok és a szanszkrit nyelv elterjedése előtti) Dél-Indiát – nevezhetnénk ezért északindológiának vagy indoárjológiának is. A lineáris modell szemléletében a Dekkánon primitív bennszülöttek éltek csak, akiknek legfeljebb annyi szerep jutott, hogy felhígtották az árja vért és elerőtlenítették kultúráját.

Mi sem állhatna távolabb a valóságtól. A területen az egész vaskorban, az i. e. első évezredben virágzó civilizáció legjellegzetesebb emlékei a megalitok. Ezek a hatalmas sziklatömbökből álló, többnyire temetkezési célú konstrukciók az egyszerű kőköröktől a klasszikus dolmeneken át az impozáns kőgombákig és a sziklába faragott tagolt sírkamrákig sokféle formát mutatnak. Az „árja földet” (*āryāvarta*), vagyis az észak-indiai síkságot a Dekkántól elválasztó Vindhja-hegységtől délre mindenütt megtalálhatók. Több mint kétezer megalit lelőhely ismeretes Dél-Indiában és Ceylonban, dél felé sűrűbben.⁵⁸

Dél-India nagyobb részén mindmáig kizárólag dravida nyelveket beszélnek. Ez a nyelvcsalád az indoeurópaiaktól teljesen független; távolabbi rokonai vitatottak, sokan az uráli nyelvekkel (mint a magyar), mások az elámival próbálják kapcsolatba hozni. A legdélebbi dravida nyelv a tamil. Civilizációjuk igen régi, saját hagyományuk szerint sokezer éves; mindenesetre a Pāṇṭiyaṇ királyok a ceyloni krónikák szerint már a Buddha idejében is Maturaiban székeltek, és Megaszthenés (görög nagykövet

⁵⁶ HOERNLE 1880: xxxi–xxxiv.

⁵⁷ Ezt régészeti adatokkal is lehet valószínűsíteni. „Among the stone beads of this period, the continuation of some traits of the Indus bead tradition such as some shapes and decorations made by the bleaching technique and the introduction of new shapes and a new drilling technology using a so-called diamond drill can be noticed. Especially the bleaching technique clearly demonstrates the continuation and transmission of the Indus bead technology into the Ganga valley. It is not unlikely that the Indus bead technology was transferred into the Ganga valley along with the expansion of the Bara pottery during the early second millennium BCE.” (UESUGI 2018b: 14)

Vaiśālīban, a Licchavī/Vajjī fővárosban, a Buddha egyik kedvenc városában pedig egy Indus-völgyi feliratú pecsételőt találtak: MAHADEVAN 2017: 49.

⁵⁸ Típusaikról és eloszlásukról lásd UESUGI 2018b: 23, Figure 12. Egy lelőhelyen általában számos megalit található: „the Iralabanda monuments near Chittoor... [are] one of the biggest megalithic complexes in South India with a total of 680 monuments” (RAO 2018: 129).

a Maurya birodalomban i. e. 300 körül) azt írja, hogy már Héraklés (= Kṛṣṇa?) ideje óta ott uralkodnak.

Időszámításunk kezdete körül a tamilok intenzív tengeri kereskedelmet folytattak, mindenekelőtt a Római Birodalommal; főleg fűszereket és gyöngyöt exportáltak. Ugyanerre a korra tehető az igen vonzó ótamil költészet, az úgynevezett szangam (*caṅkam*) irodalom. Ez eredetileg orális tradíció lehetett, mindenesetre éppúgy, mint a *Rg-veda* himnuszai, utólag megszerkesztett gyűjteményekben maradt ránk. A nyelvi nehézségek is hasonlóak: bár a későbbi tamil szövegeket jól értjük, de ezek az ősi szövegek számos helyen nehezen felfejthetők számunkra.

Jellegében azonban ez a korpusz teljességgel különbözik a *vedáktól* és az egész északi hagyománytól, ugyanis tisztán világi költészet: heroikus és szerelmi líra. Utóbbi kifejező metaforákban és leheletfinom utalásokban mutatja be a szerelem minden fázisát, a legelső találkozástól a különféle csalódásokon át a távolra utazott férje után sóvárgó hitves keservéig.

Vallásukról leginkább csak utalásokból értesülünk. Láthatólag kulcseleme volt az extatikus tánc; a táncoló Śiva (*Śiva Natarāja*) világhíres képe is innen származik, bár egy fél évezreddel későbbről. A szent fa és dob is vallási tiszteletben részesült. Legfontosabb isteneik *Cēyōn* (Vörös Úr), *Māyōn* (Fekete Úr), *Vēntaṇ* (Király), *Varuṇaṇ*, *Korṛavai* és *Murukaṇ* voltak; ezeket a későbbi hagyomány megfélelteti a szanszkrit tradíció Śiva, Kṛṣṇa, Indra, Varuṇa, Kālī és Skanda isteneinek.

Már ekkor is éltek északról jött bráhmínok (*pārppanaṇ*) az országban, de vallásuk kevés hatást gyakorolhatott. A dzsainák fontosabbak lehettek, hiszen az összes korai felirat (az i. e. II. századtól kezdve) dzsaina remetebarangok kialakításával kapcsolatos adományt örökít meg.⁵⁹ A buddhizmus csak később vehető észre,⁶⁰ pedig a közeli Ceylon már Ásoka császár korától buddhistának tűnik.

Bár a bráhmínok és kultúrájuk, valamint a szanszkrit nyelv az i. sz. első évezred közepétől itt is meghatározó lesz, az ősi tamil kultúra ereje mindmáig töretlen. Megmutatkozik ez az északitól teljességgel elütő templomépítészetben, a gyönyörű bronzszobrokban, a *Bharata-nāṭyam* táncművészetben, a máig folyamatosan művelt és ápoltnemzeti nyelvű irodalomban, a bráhmínokéitól annyira elütő falusi kultuszokban.⁶¹ A dravidák hozzájárulását a hindu szintézishez aligha lehet túlbecsülni. A szanszkrit kultúra sok meghatározó alakja is innen származik, például a *vedānta* filozófia alapító mesterei, Śaṅkara és Rāmānuja. Kétségtől kívül tamil eredetű az első évezred közepétől megjelenő devocionális hindu irányzat, a *bhakti*, továbbá a *tantra* is (Kasmír mellett) itt teljesedett ki. Bár e kérdésben nehéz tisztán látni, de a nagy istenek közül Śiva és Kālī kultuszának legalábbis egyik fontos forrása is itt kereshető.

⁵⁹ MAHADEVAN (2003: 126–139). A feliratok nyelve teli van prákrit nyelvű vallási szakszóval, ami világosan jelzi a tradíció északi eredetét.

⁶⁰ Például a *Maṇimēkalai* 6. századi (?) műeposz címszereplője buddhista apáca.

⁶¹ „*Ete mleccchāḥ*, These are barbarians”, kommentálta Nārāyaṇa, szeretett bráhmín szanszkrittanárom Mēlukōṭēban, amikor egy helyi kecskéldozatról faggattam, amelynek véletlenül szemtanúja lettem.

Miért hiányzik mégis ez a szál a legtöbb ind vallástörténeti műből? A lineáris modell szívóssága és az elemzők érdeklődésének árja-centrikussága mellett itt fontos tényező az információhiány. A késő középkor Śiva- és Viṣṇu-hívő tamil vallásossága a dzsaina és buddhista művek mellett a világi ótamil költészetet is lényegében betiltotta, de legalábbis száműzte az iskolákból. Így a XIX. század közepétől kezdve valóssággal újra fel kellett fedezni.⁶² Bár a klasszikus szövegek kiadása 1924-re lezárult,⁶³ a legelső fordítások csak 1938–39-ben jelentek meg,⁶⁴ a legtöbb szövegnek mindmáig nincs európai nyelvű fordítása, nincs még szakszerű szótár, a nyelvtan és a verstan felfejtése sem fejeződött még be. Így a legtöbb kutató a tőle jórészt elzárt anyagról inkább tudomást sem vesz.

Bár a védikus tradíciótól lényegében független, a dravida kultúra mégsem tekinthető csak helyi fejleménynek. A vaskor itt régészetiileg nem folytatása az azt megelőző neolit kultúrának (a bronzkor pedig hiányzik).⁶⁵ A genetikai adatok is azt mutatják, hogy akkortájt az Indus-völgy környékéről jelentős népesség vándorolt ide – több, mint az őslakosság.⁶⁶ Egy jól ismert, régi tamil legenda szerint a Pāṇṭiyaṇ királyok akkori fővárosukba (Maturai) negyvenkilenc nemzedékkel korábban költöztek, mert országukat elnyelte a tenger. A legenda egyik változatában Dvāarakából, Kṛṣṇa városából jönnek a tamilok;⁶⁷ és valóban, a *Mahābhārata* részletesen elbeszéli a gudzsarati Dvāarakāt elpusztító özönvizet. A Pāṇṭiyaṇ név is csak fonetikai változata a *Mahābhārata*-ban győztes Pāṇḍava királyok nevének.

Mivel Gudzsarát az Indus-völgyi civilizáció legfejlettebb régiójához tartozott (két jelentős várost is feltártak: Lóthalt és Dhólávírát), kézenfekvő, hogy a tamilok öröksége részben innen származik. De nem közvetlenül, hiszen sok száz év telt el az Indus-

⁶² „*Malavai Makālink'Aiyar...* was the first to publish the first part of *Tolkāpiyam: Eluttatikāram*, with Naccinārkkiniyar's commentary, as early as in 1847” (ZVELEBIL 1992: 157).

⁶³ „The known series of Caṅkam first editions, then, is opened by Tāmōtaram Piḷḷai with the Kalitokai in 1887. ... the Akanāṇūru in two instalments ... in 1918, then ... in 1923/24.” (WILDEN 2014: 33)

⁶⁴ A *Tirumurukārruppaṭai* és a *Cilappatikāram* (ZVELEBIL 1973: 343).

⁶⁵ „The black ware industry including BRW appeared around 1400 BCE, the iron by 1200 BCE and megalithic graves around 1000 BCE. All these elements have no roots in the South Indian Neolithic culture” (UESUGI 2018b: 38).

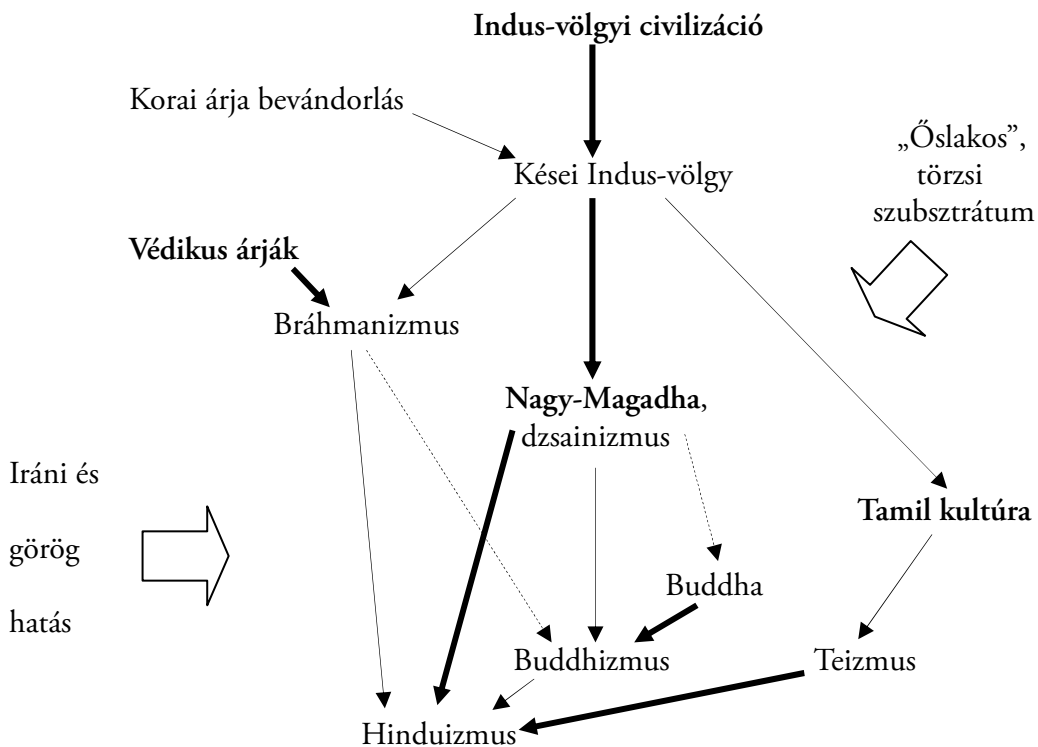
⁶⁶ Az egyes dél-indiai népek összetétele igencsak eltérő, de a Pāṇṭiyaṇ királyságbeli földműves *pallar* kaszt elég reprezentatívnak látszik. Az ő génállományuk jól modellezhető 60% Indus-völgyi és 40% ősi ind lakosság keveredésével (ismét csak a 32. jegyzet módszertanát alkalmazva). Ezzel egybevág NARASIMHAN et al. (2019) eredménye; ők a keveredés időpontjára azt számították ki, hogy ez előtt 107 ± 11 nemzedékkel történt (azaz az i. e. I. évezred elején, lásd a 4. lábjegyzetet.) – Jelen cikk indiai genetikai adatai túlnyomórészt mai mintákon alapulnak; a régészeti leletanyag genetikai vizsgálata jelentősen pontosíthatná a képet, mint ezt Róma példája jól mutatja (ANTONIO et al. 2019). Itt persze komoly korlátot jelent, hogy a hinduk elégetik a halottaikat, Nagy-Magadhában pedig a halottkivevés is általános szokás volt. Mindenesetre a mai genetikai anyag felhasználhatóságát segíti a szubkontinens hatalmas területén megfigyelhető eloszlás, továbbá a kasztokra legalább másfélszer éve jellemző endogámia is.

⁶⁷ MAHADEVAN 2009: 103–107 és 2017: 43–44; RUZSA 2018c.

völgyi civilizáció felbomlásától a *Mahābhārata* koráig; Asko Parpola azt gyanítja, hogy maguk a Pāṇḍavák is iráni (árja) bevándorlók lehettek.⁶⁸ Mindenesetre a tamil vallásosságban sok Indus-völgyi elemet fel lehet ismerni, a legfeltűnőbb Śiva tisztelete és a bikakultusz, bikaviadal- és bikafuttatás-szerű elemekkel.

A HINDU SZINTÉZIS

A Maurya császárok az i. e. III. században a nagy-magadhai vallásokat (buddhizmus, dzsainizmus és ádzsívikizmus) támogatták; eszméik el is terjedtek India-szerte. A defenzívába szorult bráhminok mintegy fél évezred alatt alakítják ki sikeres válaszukat. Az így létrejött hinduizmus továbbra is *veda*-tisztelő, de legtöbb fontos eleme máshonnan származik. Az újraszületés, karma és megszabadulás nagy-magadhai, a teizmus és az állatáldozat nélküli *pūjā* istentisztelet leginkább dravida eredetű.



⁶⁸ PARPOLA 2002 és 2015: 299–300.

A végletekig leegyszerűsítve ezzel a vázlattal ábrázolhatjuk a hinduizmusig vezető folyamatot. A nyilak túlbujánzását elkerülendő, a buddhizmus és a dzsainizmus (továbbá, a hinduizmuson belül, a bráhmaizmus) továbbélését, valamint a későbbi elágazásokat és kölcsönhatásokat ezúttal nem jelöltem.

Ez az ábra talán új, de az összefüggérendszer egyes részeit régen felismerték már.⁶⁹ A lényeg, hogy nem az Indus-völgyi civilizációt állítjuk a *Rg-veda* helyére ősforrásként, hanem tudomásul vesszük, hogy India kultúrájának az eredete éppolyan összetett, mint Európáé.

Bibliográfia

- ALLCHIN, Bridget – ALLCHIN, Raymond 1968. *The Birth of Indian civilization. India and Pakistan Before 500 B.C.* Penguin Books, Harmondsworth etc.
- ALLENTOFT, Morten E. et al. 2015. „Population Genomics of Bronze Age Eurasia”, *Nature* DXXII (11 June 2015), 167–172. DOI: 10.1038/nature14507
- ANTONIO, Margaret L. et al. 2019. „Ancient Rome. A Genetic Crossroads of Europe and the Mediterranean”, *Science* CCCLXVI, 708–714. DOI: 10.1126/science.aay6826
- ANTHONY, David W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language. How Bronze-Age Riders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World.* Princeton University Press, Princeton – Oxford.
- AUFRECHT, Theodor (szerk.) 1877. *Die Hymnen des Rigveda.* Adolph Marcus, Bonn.
- BASU, Analabha – SARKAR-ROY, Neeta – MAJUMDER, Partha P. 2016. „Genomic Reconstruction of the History of Extant Populations of India Reveals Five Distinct Ancestral Components and a Complex Structure”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* CXIII/6, 1594–1599.
- BECHERT, Heinz (szerk.) 1995. *When Did the Buddha Live? The Controversy on the Dating of the Historical Buddha.* (Bibliotheca Indo-Buddhica 165) Sri Satguru Publications, Delhi.
- BRONKHORST, Johannes 2007. *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India.* (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19) Brill, Leiden.
- BRONKHORST, Johannes 2014. „Misunderstood Origins. How Buddhism Fooled Modern Scholarship – and Itself”, in JHA, D. N. (szerk.): *The Complex Heritage of Early India. Essays in Memory of R. S. Sharma.* Manohar, New Delhi, 307–325.
- BURNOUF, Eugène 1844. *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien.* Imprimerie Royale, Paris.
- CONINGHAM, Robin – MANUEL, Mark 2009. „Priest-Kings or Puritans? Childe and Willing Subordination in the Indus”, *European Journal of Archaeology* XII/1–3, 167–180. DOI: 10.1177/1461957109339691
- DANGI, Vivek 2018. „Iron Age Culture of North India”, in UESUGI, Akinori (szerk.): *Iron Age in South Asia.* (South Asian Archaeology Series 2) Research Group for South Asian Archaeology, Archaeological Research Institute, Kansai University, Osaka, 50–100.
- DANINO, Michel 2009. „A Dravido-Harappan Connection? The Issue Of Methodology”, in SRIDHAR, T. S. – GANDHI, N. Marxia (szerk.): *Indus Civilization and Tamil Language.* Department of Archaeology, Government of Tamil Nadu, Chennai, 70–81.

⁶⁹ Bridget és Raymond Allchin már 1968-ban nagyon hasonló összképet vázolt fel, ld. ALLCHIN – ALLCHIN 1968: 323–330. „[T]he way of life which developed in the Indus valley during the Harappan period... was subsequently modified and extended during the Iron Age to almost all parts of the subcontinent” (332).

- DESHPANDE, Madhav M. 1990. „Changing Conceptions of the Veda: From Speech-Acts to Magical Sounds”, *The Adyar Library Bulletin* LIV, 1–41.
- ELIOT, Sir Charles 1921. *Hinduism and Buddhism. An Historical Sketch*. (3 kötet) Routledge – Kegan Paul, London.
- GONDA, Jan 1975. *Vedic Literature*. (A History of Indian Literature I.1) Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- GUPTA, Vinay Kumar 2014. *Early Settlement of Mathura. An Archaeological Perspective*. (NMML Occasional Paper, History And Society, New Series 41.) Nehru Memorial Museum and Library, New Delhi.
- HILLEBRANDT, Alfred 1993. *Vedic Mythology*. Motilal Banarsidass, Delhi. (Eredetileg *Vedische Mythologie*. Breslau 1927–29²)
- JAMISON, Stephanie W. – WITZEL, Michael 1992. *Vedic Hinduism*. <http://www.people.fas.harvard.edu/~witzel/vedica.pdf> (letöltve 2019.10.26)
- HOERNLE, A. F. Rudolf 1880. *A Comparative Grammar of the Gaudian Languages. With Special Reference to the Eastern Hindi*. Trübner & Co., London.
- KEITH, Arthur Berriedale 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*. (Harvard Oriental Series 31–32) Harvard University Press, Cambridge, MA. (Repr. Motilal Banarsidass, Delhi 1989)
- KÖRTVÉLYESI Tibor 2018. „Bráhmínok a Maddzshima-nikája-ban”, in DÉRI Balázs – VÉR Ádám (szerk.): *Religio(nes). A vallás és a vallások*. (HAGION Könyvek 3) ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest, 389–401.
- KULKE, Hermann – ROTHERMUND, Dietmar 2004. *A History of India*. (4th ed.) Routledge, London – New York.
- LAL, B.B. 1992. „The Painted Grey Ware Culture of the Iron Age”, in DANI, A. H. – MASSON, V. (szerk.): *History of Civilizations of Central Asia Vol.1. The Dawn of Civilization: Earliest Times to 700 B.C.* UNESCO Publishing, Paris, 421–440.
- LAMBERG-KARLOVSKY, Carl C. 2005. „Archaeology and Language. The Case of the Bronze Age Indo-Iranians”, in BRYANT, Edwin F. – PATTON, Laurie L. (szerk.): *The Indo-Aryan Controversy. Evidence and Inference in Indian History*. Routledge, London – New York, 142–177.
- LONG, Jeffery D. 2013. „Hinduism and the Religious Other”, in CHEETHAM, David – PRATT, Douglas – THOMAS, David (szerk.): *Understanding Interreligious Relations*. Oxford University Press, Oxford, 37–63.
- MAHADEVAN, Iravathan 2003. *Early Tamil Epigraphy. From the Earliest Times to the Sixth Century A.D.* (Harvard Oriental Series 62) Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge, MA – London.
- MAHADEVAN, Iravathan 2009. „Meluhha and Agastya. Alpha and Omega of the Indus Script”, *Journal of Tamil Studies* LXXVI (December), 91–110.
- MAHADEVAN, Iravathan 2017. „Interpreting the Indus Script. The Dravidian and PDF formats”, *Journal of Tamil Studies* XCVI (April), 40–56.
- MARSHALL, Sir John 1931. *Mohenjo-daro and the Indus Civilization. Being an Official Account of Archaeological Excavations at Mohenjo-daro Carried Out by the Government of India between the Years 1922 and 1927*. Arthur Probsthain, London.
- MACGREGOR, Neil 2011. *A History of the World in 100 Objects*. Allen Lane (Penguin Books), London etc.
- MCGOVERN, Nathan 2019. *The Snake and the Mongoose. The Emergence of Identity in Early Indian Religion*. Oxford University Press.
- MCINTOSH, Jane R. 2008. *The Ancient Indus Valley. New Perspectives*. (Understanding Ancient Civilization Series) ABC-CLIO, Santa Barbara.

- METSPALU, Mait et al. 2011. „Shared and Unique Components of Human Population Structure and Genome-Wide Signals of Positive Selection in South Asia”, *The American Journal of Human Genetics* LXXXIX, 731–744. DOI: 10.1016/j.ajhg.2011.11.010
- MÜLLER, Max 1860. *A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmans*. Williams and Norgate, Edinburgh.
- MÜLLER, Max 1891. *Physical Religion*. Longmans, Green, and Co., London – New York.
- NARASIMHAN, Vagheesh M. et al. 2019. „The Formation of Human Populations in South and Central Asia”, *Science* CCCLXV, 74–87. DOI: 10.1126/science.aat7487
- OLDENBERG, Hermann 1881. „Erster Excurs. Ueber das geographische Verhältniss der vedischen und buddhistischen Kultur”, in OLDENBERG, Hermann: *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Wilhelm Hertz, Berlin, 399–418.
- PARPOLA, Asko 1988. „The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Dāsas”, *Studia Orientalia* LXIV, 195–302.
- PARPOLA, Asko 2002. „Πανδαυη and Sitā. On the Historical Background of the Sanskrit Epics”, *Journal of the American Oriental Society* CXXII, 361–373.
- PARPOLA, Asko 2015. *The Roots of Hinduism. The Early Aryans and the Indus Civilization*. Oxford University Press, Oxford etc.
- PATHAK, Ajai K. et al. 2018. „The Genetic Ancestry of Modern Indus Valley Populations from Northwest India”, *The American Journal of Human Genetics* CIII, 918–929.
- RAO, K. P. 2018. „Iron Age Culture in South India. Telangana and Andhra Pradesh”, in UESUGI, Akinori (szerk.): *Iron Age in South Asia*. (South Asian Archaeology Series 2) Research Group for South Asian Archaeology, Archaeological Research Institute, Kansai University, Osaka, 129–144.
- RATNAGAR, Shereen 1999. „Does Archaeology Hold the Answers?”, in BRONKHORST, Johannes – DESHPANDE, Madhav M. (szerk.): *Aryan and Non-Aryan in South Asia*. (Harvard Oriental Series) Harvard University Press, Cambridge, MA, 207–238.
- RENOU, Louis 1953. *Religions of Ancient India*. University of London – The Athlone Press, London.
- RUZSA Ferenc 2007. „Johannes Bronkhorst. Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India” (Recenzió), *Kerékyomok* II, 142–151.
- RUZSA Ferenc 2009. „Ismerte-e a Mester a Védákat?”, *Kerékyomok* V, 24–38.
- RUZSA Ferenc 2013. „The Influence of Dravidian on Indo-Aryan Phonetics”, in KLEIN, Jared S. – YOSHIDA, Kazuhiko (szerk.): *Indic across the Millennia. From the Rigveda to Modern Indo-Aryan*. Hempen Verlag, Bremen, 145–152.
- RUZSA Ferenc 2015. „A termékeny összecsapás: Az ind filozófia eredete”, *Orpheus Noster* VII/3–4, 7–33.
- RUZSA Ferenc 2018a. „A buddhizmus és más vallások”, in DÉRI Balázs – VÉR Ádám (szerk.): *Religio(nes). A vallás és a vallások*. (HAGION Könyvek 3) ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest, 347–358.
- RUZSA Ferenc 2018b. „A kannibál bráhmínok a mennybe mennek. Rituális tisztaság a *Mahá-Bhárata*-ban”, in KÓSA Gábor – VÉR Ádám (szerk.): *Purum et immundum. Vallási elképzelések a tisztaságról és tisztátalanságról*. (HAGION Könyvek 4) ELTE BTK Vallástudományi Központ, Budapest, 139–164.
- RUZSA, Ferenc 2018c. „The Old Capital of the Pāṇḍyas. The Coherence of the Legends”, in *Abstracts of Papers. 17th World Sanskrit Conference. July 9th–13th, 2018*. University of British Columbia, Vancouver BC, 352.
<https://drive.google.com/file/d/1sjqUq9W69Nj4XUQh7McC8QgwMllG9/view>.
- RUZSA Ferenc 2019a. „Előszó”, in BORBÉLY Judit Bernadett (ford.): *Manu Törvénykönyve*. (India Könyvtár 5) L'Harmattan, Budapest, 11–24.

- RUZSA Ferenc 2019b. „Miért alázza meg a Buddha Szátit? Ontológia, etika, szabadság”, in OLAY Csaba – SCHMAL Dániel (szerk.): *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban. Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. (Károli Könyvek. Tanulmánykötet) Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 35–41.
- RUZSA Ferenc előkészületben. „Hitt-e a Buddha a halál utáni létben?”, in *Újjászületés és megszabadulás* konferenciakötet. <https://www.academia.edu/36374781>.
- SHINDE, Vasant et al. 2019. „An Ancient Harappan Genome Lacks Ancestry from Steppe Pastoralists or Iranian Farmers”, *Cell* CLXXIX (October 17), 729–735.
- SHINDE, Vasant – WILLIS, Rick J. 2014. „A New Type of Inscribed Copper Plate from Indus Valley (Harappan) Civilisation”, *Ancient Asia* V/1, 1–10. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/aa.12317>
- STAAL, Frits 1983. *Agni. The Vedic Ritual of the Fire Altar*. (2 kötet) Asian Humanities Press, Berkeley. (Repr. Motilal Banarsidass, Delhi 2001)
- STAAL, Frits 2008. *Discovering the Vedas. Origins, Mantras, Rituals, Insights*. Penguin Books.
- SZEGEDI Mónika 2017. „Kulcskérdések az ind filozófiában. Beszámoló Ruzsa Ferenc akadémiai doktori értekezésének vitájáról”, *Vallástudományi Szemle* XIII/2, 115–123.
- TRIPATHI, Vibha – SINGH, Parul 2018. „Analysing the Black Polished Pottery of Proto-Historic–Early Historic India”, *Current Science* CXIV/11, 2373–2380. DOI: 10.18520/cs/v114/i11/2373-2380
- UESUGI, Akinori 2018a. „A Study on the Painted Grey Ware”, *Heritage: Journal of Multidisciplinary Studies in Archaeology* VI, 1–29.
- UESUGI, Akinori 2018b. „An Overview on the Iron Age in South Asia”, in UESUGI, Akinori (szerk.): *Iron Age in South Asia*. (South Asian Archaeology Series 2) Research Group for South Asian Archaeology, Archaeological Research Institute, Kansai University, Osaka, 1–49.
- WEBER, Albrecht 1852. *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*. Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin.
- WILDEN, Eva Maria 2014. *Manuscript, Print and Memory. Relics of the Caṅkam in Tamilnadu*. De Gruyter, Berlin – München – Boston.
- WITZEL, Michael 1995. „Rgvedic History. Poets, Chieftains and Politics”, in ERDOSY, George (szerk.): *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, Material Culture and Ethnicity*. (Indian Philology and South Asian Studies 1) Walter de Gruyter, Berlin – New York, 307–352.
- WRIGHT, Rita P. 2010. *The Ancient Indus. Urbanism, Economy and Society*. Cambridge University Press, Cambridge etc.
- ZVELEBIL, Kamil V. 1973. *The Smile of Murugan. On Tamil Literature of South India*. E. J. Brill, Leiden.
- ZVELEBIL, Kamil V. 1992. *Companion Studies to the History of Tamil Literature*. E. J. Brill, Leiden.

A Liang-dinasztia Wu császáranak buddhista reformjai

Pap Melinda

BEVEZETÉS

A Liang-dinasztia alapítója, Wu császár 梁武帝 (ur. 502–549), az Északi és déli dinasztiák korának 南北朝 (420–589) egyik legsikeresebb uralkodója volt, közel fél évszázadig tartó uralma – az állandó háborúk és egymást váltó dinasztiák által fémjelzett kor viszonyaihoz képest – a politikai és gazdasági stabilitás, kulturális fellendülés évtizedeit hozta el az általa uralt dél-kínai országrészre. Wu császár a buddhizmus egyik leghíresebb patrónusaként vonult be a történelembe, buddhizmus iránti mély elköteleződése alapjaiban határozta meg uralkodását, rányomva bélyegét politikai és gazdasági reformintézkedéseire, melyeket a vallás védelmében, illetve annak égíse alatt hozott. A bódhiszattva-császár (*huangdi pusa* 皇帝菩薩) tiszteletbeli nevet kiérdemelt uralkodó példaképe a legendás indiai uralkodó, Asóka (ur. i. e. 268–232) volt.

Annak ellenére, hogy a buddhizmus eredeti formájában a társadalmi kötelekek elszakítását, felszámolását hirdeti – a szerzetes kivonul a társadalomból, s a politikai uralkodónak elviekben nincs beleszólása a szerzetesek közösségének, a szanghának belügyeibe – a buddhista hagyományban már a legkorábbi időktől fogva feltűnt a buddhista tant védelmező, és minden eszközzel támogató uralkodó eszményképe. Ez az eszményi, szakrális uralkodó az indiai buddhista hagyományból eredő, ún. „kerék-forgató király” (*cakravartin*), aki (elviekben) nem fegyverrel, hanem igazságosság által hódítja meg a világot, s aki a Buddha e világi megfelelője.

A *cakravartin* mindenkori archetípusa az ókori Indiában uralkodó, a Maurya-dinasztia (i. e. 322–185) harmadik királya, Asóka volt. Személye évszázadokon át szolgált példaképként a buddhista uralkodóknak szerte a világon, legendákkal ékesített tettei számos királyi követőre találtak. Asóka hódító hadjáratai a buddhizmus fényében új értelmet nyertek: a hagyomány szerint katonai sikerei a Tan terjesztését szolgálták. Az igazságos „tankirály” (*dharmarāja*) a vallás védelmezője, legtekintélyesebb patrónusa, aki alattvalóinak boldogulását tűzi ki feladatául. Az Asóka tetteit dicsőítő legendák tanúsága szerint nyolcvannégyezer sztúpát építtetett szerte a birodalomban, melyekben Buddha-ereklyéket helyezett el, zarándokhelyeket létesített, és nem utolsósorban jelentős adományokkal gazdagította a szanghát. Az ő nevéhez fűződik a harmadik buddhista zsinat összehívása, valamint jelentős missziós tevékenység szorgalmazása és támogatása. Az uralkodását követő évszázadokban Srí Lankától Japánig, számos ország uralkodója követte Asóka példáját, és lépett föl a

Tan védelmezőjeként és terjesztőjeként. Legfőbb intézkedéseik általában a követezőkre terjedtek ki: anyagi támogatást nyújtottak templomok és kolostorok építéséhez, nagyszabású buddhista ünnepségek fő támogatói voltak, továbbá sztúpákat építtettek, melyekben relikviákat helyeztek el. Mindezek egyszersmind a hatalomgyakorlás rituális megerősítését is jelentették.¹

Indiában a buddhizmusnál régebbi hinduizmusban a szakrális hatalmat a papi kaszt képviselőinek (*brāhmaṇák*) tulajdonították, nem pedig a harcosoknak (*kṣatriyák*), kiknek soraiból az uralkodók származtak, ilyen értelemben különválasztva a politikai és a szakrális hatalmat. A buddhizmus ugyan kezdetektől fogva szakított a kasztrendszer hagyományával, származástól függetlenül bárki beléphetett a szerzetesrendbe – s amint azt Ásoka példáján keresztül láthattuk –, a buddhista uralkodó is lehetett „kerék-forgató” és „tankirály”, az ind társadalmi háttér mégis a szakrális és a politikai hatalom (*brāhmaṇa*/szerzetes és király/uralkodó) különválasztását feltételezi. Ezzel szemben Kínában a mindenkor császárt vagy királyt ősidőktől fogva a szakrális és politikai hatalom birtokosának tekintették. Az Ég fia (*Tianzi* 天子) mindenek fölött uralkodott, nem csak politikai és katonai feladatokat látott el, hanem a kor vallási hiedelmei szerint közvetítő szerepet töltött be az Ég és az emberek világa között. Ennek értelmében az Égnek szánt legfőbb áldozatokat, vallási rítusokat maga a császár mutatta be. A buddhizmus elterjedésével és meghonosodásával Kínában viszonylag gyorsan és könnyedén elterjedt a buddhista színezetet nyert szakrális uralkodó, a *cakravartin* eszményképe, ugyanis az uralkodót már korábban szakrális feladatokat is ellátó személynek tartották. Mivel Kínában a buddhizmus mahájána irányzatai terjedtek el, ahol kiemelt szerep jut a szenvedő lények megmentéséért munkálkodó, mindenkor könyörületes és bölcs bódhiszattváknak, nem meglepő, hogy az alattvalók boldogulásáért munkálkodó, bölcs, buddhista uralkodót a „bódhiszattva császár” tiszteletbeli megszólítással illették.

Kínában a császári támogatás alapvető fontosságú volt a buddhizmus elterjedésének, fejlődésének és sinizálódásának folyamatában. Ha az uralkodó támogatta a szanghát és annak intézményeit, akkor uralkodása alatt felvirágzott a buddhizmus, ha viszont ellenségesen viszonyult az indiai gyökerekkel rendelkező, idegen valláshoz, akkor népszerűsége, társadalmi támogatottsága nagyban visszaesett. A mindenkor uralkodó kezében a buddhizmus a világi hatalom megszilárdításának eszköze is lehetett, továbbá politikai döntések alátámasztására is szolgálhatott.

A Keleti Han-dinasztiát (i. sz. 206–220) követő szétagoltság kora az őshonos politikai és társadalmi intézmények válságát hozta el, ugyanakkor a megújulás, kulturális sokszínűség és útkeresés korszakát is fémjelezte. Az Északi és déli dinasztiák korában (420–581) a buddhizmus egyre nagyobb népszerűségnek örvendett, a kettészakadt birodalom északi és déli részein egyaránt elterjedt, s az őshonos taoizmussal versengett az uralkodók kegyeiért és az alattvalók támogatásáért. A buddhizmusnak más és más aspektusai kerültek előtérbe északon, illetve délen. Ami az uralkodó

¹ STRONG 2004: 34.

valláshoz fűződő viszonyát illeti, az északi dinasztiák buddhizmust támogató uralkodói közvetlen befolyást kívántak gyakorolni a szanghára. Elterjedt az a gyakorlat, hogy a szangha élén álló főszerveztet maga az uralkodó nevezte ki, aki ezáltal rendeleteit eljuttatta az uralma alatt álló területeken működő kolostorokhoz. A buddhista iratokban az áll, hogy a szerzetesnek nem szabad leborulnia az uralkodó előtt, az északi szerzetesek azonban olyan nagy mértékben függtek az uralkodó kegyeitől, hogy kénytelenek voltak tiszteletüket és engedelmességüket ezzel a gesztussal is kifejezni. A kor befolyásos szerzetese, Faguo 法果 (?–420) a kényes helyzetet azzal a kijelentéssel oldotta meg, hogy a bölcs és erényes uralkodó a *Tathágata* (azaz Buddha) földi megtestesítője, tehát amikor a szerzetes leborul előtte, valójában Buddha előtt borul le.²

Az ország déli részén ezzel szemben a szerzetesek jóval nagyobb önállóságnak örvendtek, a szangha nem állt közvetlenül az uralkodó irányítása alatt, és ennek jeleként a szerzeteseknek nem kellett leborulniuk a császár előtt. A déli buddhizmus meghatározó egyénisége, Huiyuan 慧遠 (334–417), *A sramana nem hódol a királynak* (*Shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論) című értekezésében cáfolta a mindenható uralkodó elvét, és határozottan kiállt a szangha autonómiája mellett. Kifejtette, hogy az Ég (azaz a császár) adhat életet, de nem képes megmenteni a haláltól, ez utóbbira csak a szerzetes képes, aki a létforgatag szenvedéseit hátrahagyva eléri a megszabadulást, azaz legyőzi az élet és halál örök körforgását.³ Huiyuan a buddhista követők táborán belül megkülönbözteti a világi hívőket a szerzetesektől. Az előbbieket kötelesek alávetni magukat a világi hatalomnak, a szerzetesek viszont „elhagyják a családot”, kivonulnak a társadalomból, és mivel e világon túli célokra törekszenek, idegenekként élnek a világban. Bár létezésük világon kívüli, erényes tetteik a világ javát szolgálják.⁴ A szangha autonómiájának gondolata, Kína történelmi hagyományainak hátterével, felér a császárság intézményének megkérdőjelezésével, nyílt kihívás a mindenható császár eszméje ellen, melyet egy abszolút hatalomra törekvő császár – amilyen a Liang-diansztia Wu császára is volt – nem hagyhatott szó nélkül.

WU CSÁSZÁR ÉS A BUDDHIZMUS

A déli Liang-dinasztia (502–557) alapítója, Wu császárnak a buddhizmus spirituális és egyben politikai eszköz is volt. Az északi uralkodókkal versengve – ahol elterjedt az a nézet, hogy a császár a Buddha e világi megtestesítője – hatalmának megerősítése céljából igyekezett megszerezni a szangha feletti uralmat. A Tan védelmében, illetve annak szellemében hozott intézkedései nagy hatást gyakoroltak a buddhista intézmények későbbi fejlődésére.

² HAMAR 2017: 87.

³ HAMAR 2017: 41–42.

⁴ ZÜRCHER 2007: 237.

Wu császár neve Xiao Yan 蕭衍 (464–549) volt, családja északról vándorolt délre, és eredetileg a taoista vallás követője volt. Xiao Yan a buddhizmussal Jingling 竟陵 hercege, Xiao Ziliang 蕭子良 (460–494) udvarában találkozott. Jingling hercege művelt irodalomkedvelő és hívő buddhista volt, „szalonja” pedig a kor fontos kulturális és vallási központjaként működött. A szalon lelkes látogatójaként Xiao Yan, a későbbi császár, hátat fordított a taoizmusnak, és a buddhizmus mellett kötelezte el magát.

502-ben, 38 éves korában lépett trónra. Bár a hatalomátvételt udvari intrikák és gyilkosságok sorozata előzte meg, miután trónra lépett, célul tűzte ki a politikai erőszak kultúrájának megváltoztatását, mindezt egy olyan időszakban, ahol a nemesi családok körében általános volt a vérontás és a testvérgyilkosság. Elődeivel ellentétben sok olyan családtagja életét megkímélte, akik fenyegetést jelenthettek volna trónjára. Tehette ezt részben buddhista meggyőződése miatt, részben pedig mivel megtapasztalta, hogy az elővigyázatosságból elkövetett testvér- és rokongyilkosságok legtöbbször hatástalannak bizonyultak.⁵ A korábbi Song- 宋 (420–479) és Qidinasztiák 齊 (479–502) uralkodói ugyanis nagyon sok családtagjukat kivégeztették, mégis gyakorta lettek lázadások vagy intrikák áldozatai. Wu császár, miután trónra lépett, egyetlen tábornokát sem végeztette ki, s később egyikük sem szervezkedett ellene. Hosszú uralkodása békés időszaknak mondható, s ez mindenképpen figyelemreméltó eredmény egy olyan korban, amikor általánosak voltak a lázadások, udvari intrikák, s a császárok gyakran alig néhány évig uralkodtak.⁶

Nem sokkal a császári trón elfoglalása után, Wu császár hivatalosan is áttért a buddhista hitre, és ezzel egy időben elítélte a taoizmust. Vele együtt tért át az uralkodói család összes tagja és miniszterei, hivatalnokai is. A Tang-kori Daoxuan 道宣 (596–667) által összeállított, *Guang hongmingji* 廣弘明集 című buddhista próza- és versgyűjteményben az áll, hogy a császár 504-ben, a negyedik holdhónap 8. napján (azaz a Buddha születésnapjának ünnepén) tért át, és tette le a buddhista fogadalmaikat.⁷ A szöveg tanúsága szerint Wu császár döntését a következőképpen indokolta:

⁵ Trónra lépését követően Wu császár, tanácsadóinak egyöntetű véleménye ellenére, megkímélte azon családtagjainak életét, akik korábban ellenségesek voltak iránta. Döntésének indokait hosszas beszédben ecsetelte, melyből őszinteség és diplomáciai érzék egyaránt kiolvasható (TIAN 2007: 25).

⁶ A Wu császár uralkodását megelőző 82 évben 15 császár követte egymást a trónon, az uralkodás várható időtartama ez alapján átlagosan valamivel több, mint öt év volt, ehhez képest Wu császár közel fél évszázadig uralkodott (TIAN 2007: 17, 25–26).

⁷ Az esemény pontos időpontját és a nyilatkozat tartalmának valóságát több kutató is megkérdőjelezte, a feljegyzés mégis lényeges abból a szempontból, hogy a Tang-korra Wu császárt egyértelműen a buddhizmussal hozták összefüggésbe (TIAN 2007: 53).

Habár Laozi, Zhou herceg, Konfuciusz és a többiek mind a Buddha tanítványai voltak, letértek a helyes útról. Ők csak a világi jószág megtestesítői, akik képtelenek voltak meghaladni a közönséges világot, és szentté válni.⁸

Wu császár 519-ben bódhizáltva fogadalmat tett, és ezzel egy időben általános amnesztiát hirdetett. Szándékának komolyságát bizonyítja, hogy ezt megelőzően közel tíz éven át dolgozott a *Világi hívők és szerzetesek bódhizáltva fogadalmának szabályai* (*Zaijia chujia shou pusajie fa* 在家出家受菩薩戒法) című értekezésén, melynek témája a buddhista fogadalomtétel volt.⁹ Művében azt írja, hogy bár egy rangidős szerzetes központi szerepet játszik a rituálé lefolytatásában, a császár felsőbb hatalomtól, magától Buddhától kapja meg a fogadalmakat, és az ezzel járó spirituális erőt. Az értekezés elméleti alapot kínál ahhoz az elmélethez, hogy a császár fölött áll a világi és vallási hatalmaknak, s ilyen formán a szanghának is. A rituálét gondosan előkészítették, kerek oltárt építettek, mely a politikai és a szakrális hatalom egységét, valamint az új uralkodói modell felállítását jelképezte. Ugyanabban az évben az uralkodói korszak elnevezését (*nianhao* 年號) is megváltoztatta, az új elnevezés a „mindenre kiterjedő akadálytalanság” (*putong* 普通) buddhista fogalma lett.¹⁰ A *kiváló szerzetesek életrajzáinak folytatása* (*Xu Gaoseng zhuan* 續高僧傳) című, 645-ben összeállított életrajzgyűjtemény lapjain, Shi Huiyue 釋慧約 életrajzában az alábbiakat olvashatjuk a császár fogadalomtételéről:

A koronahercegtől egészen az ágyasokig mindenki, [továbbá] taoisták és világi írástudók egyaránt a megszabadulást óhajtották. A tanítványok [akik követték a császár példáját], udvaroncok és közemberek, negyvennyolcezeren voltak.¹¹

A fenti szám valószínűleg túlzás, azonban a császár fogadalomtételének minden bizonnyal nagy társadalmi visszhangja volt. Az 519-as év mérföldkő volt a császár uralkodásában, ettől kezdve buddhista hite egyre nagyobb nyilvánosságot kapott.

⁸ 老子、周公、孔子等，雖是如來弟子而化，迹既邪。止是世間之善，不能革凡成聖。(T52n2103p0112a27). A ‘T’ a kínai buddhista kánon Taishō kiadására utal (lásd TAKAKUSU – WATANABE 1924–1934), utána a kötetszám, az ‘n’ után a szöveg száma, majd a ‘p’-t az oldalszám, a az oldal három egységének megfelelő betűjele (a, b, c) és az oszlopszám követi.

⁹ Az értekezés egyik részlete megőrződött a dunhuangi iratok között (Pelliot chinois 2196: *juan* 1; TIAN 2007: 54).

¹⁰ TIAN 2007: 53–55.

¹¹ 皇儲以下愛至王姬、道俗士，庶咸希度脫。弟子，著籍者、凡四萬八千人。(T50n2060p0469b26–28).

A BUDDHIZMUST TÁMOGATÓ RENDELKEZÉSEK ÉS REFORMOK

A császár mindenekelőtt a rivális vallást, a taoizmust igyekezett visszaszorítani. 504-ben, a Buddha születésnapja alkalmából betiltotta a Laozi tiszteletére rendezett ünnepségeket, 517-ben pedig bezáratta a taoista templomokat, és a taoista szerzeteseket visszakényszerítette a világi életbe, akik közül sokan elmenekültek.

Uralkodása alatt nagy számban épültek buddhista kolostorok, számos korábban más funkciót betöltő épületet átalakítottak (például ősök templomát, taoista szentélyt vagy egyszerű lakóépületet), meglévő templomokat kibővítetett, és új kolostorokat is építtetett. Csak a fővárosban több mint ötszáz buddhista kolostor volt, melyek közül leghíresebb a Tongtai si¹² 同泰寺, amely 521 és 527 között épült. A nagy kiterjedésű épületegyüttes kiemelt helyszíne volt a császár buddhista tevékenységének. Kilencszintes pagoda, hat nagy és tíznél is több kisebb terem tartozott hozzá, tervrajza alapjául pedig a buddhista univerzum leképezése szolgált.¹³ A császári palotától északra helyezkedett el, és folyosó kötötte össze a két épületegyüttest. A templomban a császár gyakorta tartott nyilvános előadásokat, amikor is egy-egy buddhista szöveg értelmét magyarázta. Egy-egy előadássorozat több mint egy hónapig is tarthatott. A buddhista hit és a konfuciánus kínai hagyományok ötvözésének nagyszerű példája, hogy a szülőtisztelet konfuciánus erénye előtt fejet hajtva, szülei emlékére is építtetett egy-egy templomot: a Da'aijing 大愛敬 kolostort apja, a Dazhidu 大智度 kolostort pedig anyja emlékére. Ezekben a több száz szerzetesnek, illetve apácának otthont adó kolostorokban rendszeresen zajlottak a császári család és az állam jólétének biztosítását célzó ceremóniák, továbbá a császári ősök kultuszát szolgáló rítusok. A buddhista színezetet kapott ősök kultuszában nem leült áldozati állatokkal ajánlottak fel az ősök szellemének, hanem a császár erényes tetteiből eredő érdemeket és áldást.¹⁴ A császárság hagyományos jelképei és rítusai, melyek korábban kizárólag a palotákra és a császári hatalomgyakorlással összefüggő rituális terekre korlátozódtak, megjelentek a kolostorokban, beleolvadva a buddhista közegbe.¹⁵

Uralkodása alatt a buddhista irodalom támogatása soha nem látott méreteket öltött: Wudi császári buddhista könyvtárat alapított, összeállíttatta a kínai buddhista kánont, és céljaul tűzte ki a buddhista rítusok és gyakorlatok rendszerbe foglalását,

¹² Ma Nanjingban található, és Jiming si 雞鳴寺 a neve.

¹³ TIAN 2007: 62.

¹⁴ JANOUSCH 2016: 286–288.

¹⁵ A császári és buddhista rítusok asszimilációjának sikerességét bizonyítja, hogy Xun Ji 荀濟 (V–VI. sz.) buddhista ellenes vádiratában többek között azt is felhossa érvként, hogy a kolostorok jogosulatlanul bitorolják a császári szimbólumokat és rítusokat. Korábban a buddhizmust pontosan idegensége és rítusainak kínai kultúrától eltérő jellege miatt érték vádak. Lásd JANOUSCH 2016: 263–264.

továbbá minden eszközzel támogatta a szent iratok fordítása iránt elkötelezett tudós szerzeteseket. A tan terjesztése érdekében számos Dharma-gyűlést szervezett, ahol maga magyarázta a buddhista szövegeket és tanításokat, továbbá számos írásmű kötődik a nevéhez. Már bódhiszattva fogadalomtétele előtt is támogatta a buddhista művek rendszerezését, katalogizálását, valamint a buddhista enciklopédiák, szerzetesek és apácák életrajzainak összeállítását, melyek a világi hívőknek könnyebben érthetőek voltak, mint a szútrák és kommentárok. Később kommentárokat is írt a kor legnépszerűbb mahájána szövegeihez, mint például a *Mahāparinirvāṇa*, a *Prajñāpāramitā*, a *Vimalakīrti-nirdeśa* stb. szútrákhoz. Tanította és magyarázta is ezeket, nem csak szerzetesek és hivatalnokok előtt, hanem Perzsiából, Khotanból és Koreából érkezett külföldi követek előtt is. Válaszul Fan Zhen 范缜 *A lélek halandóságáról* (*Shen mie lun* 神滅論) című vitairatára, amely nagy port kavart a kor szellemi életében, a halhatatlan lélek védelmében a császár megírta *A léleknek mint olyannak a megalapozása, amely eléri a megvilágosodást* (*Li shenming chengfo yiji* 立神明成佛義記) című értekezését.¹⁶ A császár elmélyült tudását még a történetíró Xiao Zixian 蕭子顯 (487–537) is elismerte és méltatta.¹⁷

A böjtös lakomák szokásából kiindulva egy újfajta, nagyszabású és kidolgozott vallási ceremóniát honosított meg, az ún. „határtalan/akadálytalan gyűléseket” (*wu-zhe dahui* 無遮大會). Ezeken az ünnepi alkalmakon szerzetesek és világi hívők egyaránt részt vehettek, és hallhatták a császár tanmagyarázatát. A gyűléseken csökkentek a különbségek világi hívők és a szerzetesek között, s ez a törekvés szembement Huiyuan korábban ismertetett elméletével, melyben élesen elkülönítette egymástól a két tábor, s amely érvre a szangha autonómiájának követelését alapozta. Szintén közelebb került egymáshoz uralkodó és közönséges alattvaló, olyanok is láthatták és hallhatták a császárt, akiknek nem volt bejárásuk a palotába, és egyébként soha nem nyílt volna alkalmuk megpillantani az Ég fiát. A mahájána egyetemes buddha-teremtésről szóló tanítása, mely érthető módon felkeltette a császár érdeklődését, szintén azt sugallja, hogy nincs lényegi különbség világiak és szerzetesek között, hiszen kivétel nélkül minden lény magában hordozza a megvilágosodás lehetőségét. A résztvevők száma egy-egy gyűlésen ezreket tett ki, s a császár nem csak szellemi táplálékot kínált a hallgatóságnak, hanem meg is vendégelte őket. Az alkalom ünnepességét növelte a császári lakomák rituális zenéjéhez hasonló, hivatásos zenészek által szolgáltatott vallási zene is. A gyűlések alkalmával a császár többször is megerősítette bódhiszattva fogadalmát, kifejezte buddhizmus iránti elkötelezettségét és elköltöztetését, hogy *cakravartinként* mindennek fölött uralkodjon. Vallási tevékenysége által elnyert érdemeit felajánlotta alattvalói javára, a poklokban és kedvetlen újjászületésekben szenvedő lények megmentésére vagy pedig természeti csapások, járványok elkerülésére. Ezek a nyilvános és intézményesített gyűlések egy-egy alkalommal voltak vallási (buddhista) és világi (császári) ceremóniák, s a világi hívők és

¹⁶ HAMAR 2017: 66–69; TÖKEI 2005: 433–440.

¹⁷ JANOUSCH 2016: 275.

szerzetesek közti különbségek csökkentése megteremtette az elvi alapot ahhoz, hogy a császár a szangha felett is uralkodjon.¹⁸

A császár jelentős gazdasági támogatásban részesítette a szanghát. Élete során négy alkalommal (527-ben, 529-ben, 546-ban, illetve 547-ben) ajánlotta fel magát a Buddhának (*sheshen* 捨身), azaz öltött magára szerzetesi köntöst, és állt templomi szolgának a Tongtai kolostorban. A felajánlás napokig vagy hetekig tartó ünnepeléssel egybekötve zajlott, mely idő alatt a tehetős hívek is felajánlhatták értékeiket a kolostornak. Ezt követően miniszterei és a császári család tagjai hatalmas összegeket ajánlottak föl a kolostornak, hogy a császárt kiváltsák, s mindez nagymértékben hozzájárult a templom gyarapodásához.¹⁹ A palotájába történő visszatérését követően gyakran hirdetett általános amnesztiát.

Az általa alapított, ún. „kifogyhatatlan kincstárak” (*wujinzang* 無盡藏) egészen a Tang-kor végéig léteztek. Szerte az országban összesen tizenhárom kincstárat alapított, melyeket a hívek adományaival töltöttek föl. Az így összegyűlt vagyont pénzügyi vállalkozásokba fektették, és a hasznot a buddhizmus támogatására, népszerűsítésére fordították.²⁰ Az önkéntes adományokból összegyűlt „tiszta vagyon” (*jingcai* 淨財) olyan vallási tevékenységek támogatására is felhasználható volt, mint például a Dharma-gyűlések szervezésének költségei, a levágásra szánt állatok szabadon engedése, vagy alamizsnaosztás a rászorulóknak. Az adakozás eleve lényeges része volt a világi hívők vallásgyakorlatának, a szerzetesek pedig mentességet élveztek az adók alól, s ezen túlmenően a páratlan mértékű császári támogatás rövid időn belül hatalmas vagyonhoz juttatta az egyházat. Az 520-as években Guo Zushen 郭祖深 kritikus hangvételű beadványt intézett az uralkodóhoz, melyben nehezményezte, hogy a birodalom háztartásainak fele nem adózik, mivel kolostorban él. Kérvényezte továbbá, hogy a negyven év alatti szerzetesek és apácák, akiknek nincsenek vallási érdemeik, térjenek vissza a földműveléshez.²¹ A beadványban felvázoltak jól mutatják, hogy az egyház vagyonosodása és a szerzetesek számának növekedése komoly gazdasági problémákat eredményezett, és sokak rosszallását felkelte.

Wu császár nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a kínai buddhizmusban általánossá vált a vegetáriánus étrend. A császári asztalról száműzte a bort és a húst, továbbá szigorú vegetáriánus étrendet írt elő a szerzeteseknek. A vegetáriánus étrend mint hasznos és követendő példa korábban is jelen volt a kínai buddhista közösségekben, azonban nem volt kötelező jellegű elvárás. Szerzetesek is fogyaszthattak húst, ha a húst elfogyasztó személy nem látta élve az állatot, nem hallotta halálsikolyát, és nem kifejezetten neki ölték le. A császár már 511-ben elkezdte népszerűsíteni a vegetáriánus étrendet, számos esszét írt a szangha tagjaihoz címezve, amelyben a hús, a hal és az

¹⁸ A történelmi krónikák tizenhat ilyen alkalmat jegyeznek föl, melyek uralkodásának második felében, a Tongtai kolostor felépítése után történtek (JANOUSCH 2016: 272).

¹⁹ TIAN 2007: 63.

²⁰ HAMAR 2017: 65.

²¹ TIAN 2007: 67–68.

alkohol fogyasztása ellen érvelt. A szabály megsértése elviekben a szanghából való kitiltáshoz vezetett. Ezt követte egy 517-ben kiadott ediktum, amelyben állatvédelmi megfontolásból – a kínai történelemben először – elrendelte, hogy az ősök templomában tilos állatot áldozni. Az ősök kultuszának ősidők óta részét képező állatáldozatot gyümölccsel és zöldséggel kellett helyettesíteni. Guo Zushen fentebb említett beadványában az is szerepel, hogy a szerzeteseket és apácákat a törvény erejével kellene kötelezni a vegetáriánus étrend követésére, ami arra enged következtetni, hogy Wu császár korábbi rendeleteit nem mindenki követte.²²

A császár jóindulata nemcsak az állatokra, hanem természetesen az emberekre is kiterjedt: élőkre és holtakra egyaránt. A Dharma-gyűlések alkalmával rendszeresen hirdetett általános amnesztiát a bűnözőknek. A kivégzéseket eltörölte, vagy halogatta, ameddig csak lehetett. Ha mégis kivégeztetett valakit, füstölőket égetett, és imákat mondott lelkéért. A büntetőtörvények enyhítése és a bűnözők felmentése miatt nagy méreteket öltött a bűnözés az országban. A császár bár felismerte, hogy a megnövekedett bűnözés veszélybe sodorhatja a dinasztiát, mégis kitartott az ölést tiltó buddhista előírás mellett. A konfuciánus történetírók elítélték Wu császárt túlzott könyörületessége miatt, krónikáikban kiemelik, hogy engedékenysége a nép szenvedéséhez vezetett.²³ A császár nemcsak a bűnözőkkel szemben volt könyörületes, hanem a rászorulóknak is gondját viselte, 521-ben árvaházat és idősotthont alapított a fővárosban. Az uralkodó alattvalóival szembeni, ilyen mértékű könyörületessége és jóindulatú gondoskodása, másfél ezer évvel ezelőtt, egészen különlegesnek számított. A császár által személyesen bemutatott rítusok között tartják számon a holtak lelki üdvéért bemutatott áldozati ceremóniákat, ilyen volt például a kóborló, éhező szellemeknek bemutatott ételáldozat. Mindez egybecseng az univerzális uralkodó eszményével, aki mindenek ura, hatalma és befolyása élők és holtak birodalmára egyaránt kiterjed.

KONKLÚZIÓK ÉS ÖSSZEGZÉS

Wu császár uralkodásának öt évtizede alatt öltött formát a császári támogatást élvező buddhista intézmények rendszere. A kolostorok olyan presztízsnak örvendtek, amilyennek korábban csak a császári palota vagy az ősök temploma. A császári rítusok a buddhista szerzetesrend rítusainak szerves részeivé váltak, melynek eszközével a császár közvetítőként léphetett színre a túlvilági hatalmak és népe között, és szakrális eszközökkel vallási értelemben is gondoskodhatott alattvalói jólétéről.²⁴

²² Guo Zushen nem vallási, hanem gazdasági okok miatt tartotta fontosnak a vegetáriánus étrendet (TIAN 2007: 68).

²³ HAMAR 2017: 65–66.

²⁴ JANOUSCH 2016: 258.

Uralkodásával kapcsolatban mindenképpen kiemelendő buddhizmus iránti komoly, személyes elköteleződése. A császár nem csak rendeletekkel kívánta népszerűsíteni a buddhista vallást és az ennek megfelelő életformát, szerzetesek és világiak körében egyaránt, hanem példamutatással tanította alattvalóit. Ő maga is szigorú vegetáriánus étrendet tartott, továbbá csak egyszer evett napjában, és tartózkodott az alkoholtól. Vallási céljai megvalósítása érdekében önmegtartóztató, már-már aszkéta életmódot folytatott. Igyekezett kerülni a pompát és hivalkodást, egyszerű öltözetet viselt, idős korában pedig rendkívül mértékletes életet élt. Állami ünnepek és lakomák kivételével nem hallgatott zenét, ötven éves kora után pedig cölibátusban élt.

Wu császár nem csak személyisége miatt tűnik ki Kína császárai közül, hanem az uralkodásról vallott meggyőződése is egyediek volt. Buddhista királyságot szándékozott építeni, azzal a határozott szándékkal, hogy minden alattvalója a Buddhát imádja. Elképzelése szerint a buddhista uralkodó óvja és hirdeti a tant, ugyanakkor védelmezi népét, s a hagyományos kínai felfogással összhangban a világi és a szakrális hatalom gyakorlója egy személyben. A császár – annak ellenére, hogy világi hívként nem a szerzetesrend tagja – a „legfelsőbb buddhista pap”, aki népének jólétét fenntartja, élőkéről és holtakról egyaránt gondoskodik, s az uralkodói áldozati szertartások erejével még a holtak lelkéért is képes a túlvilági hatalmaknál közbenjárni. Mindez összecseng a hagyományos kínai nézettel, mely szerint az uralkodó összekötő kapocs az Ég és a Föld között. Wu császár tehát nem csak felkarolta a buddhista intézményeket, vallásgyakorlatot és rítusokat, hanem saját meglátásai és érdekei mentén át is alakította azokat, ötvözve az őshonos kínai császári rítusok elemeivel. A buddhista eszméket és intézményeket arra használta föl, hogy a császár hatalmát, tekintélyét növelje, vallások felett álló, mindenható voltát kihangsúlyozza.²⁵

A szangha bár magáénak tudta a császár támogatását, és számos jótéteményét élvezte, kapcsolata a császárral mégsem volt teljesen felhőtlen. A császár a szangha fölött is uralkodni akart, ami szembement a déli szerzetesek azon óhajával, hogy autonómiájukat megőrizték, és ne fűggenek a világi hatalomtól. A buddhista krónikák több olyan esetről is beszámolnak, amikor nézeteltérés alakult ki a császár és a szerzetesek között. A kor befolyásos szerzetese, Zhizang 智藏 (458–522) felszólalt a császár ellen, mondván, hogy világi hívő nem uralkodhat a szerzetesek fölött, s a világi törvények nem alkalmazhatók a szanghára. Zhizang egy alkalommal a császárnak fenntartott helyre ült, mondván, hogy megteheti, mivel ő Dīpaṃkara Buddha örököse.²⁶ Egy másik alkalommal a császár a tan magyarázatára készült, mire minden szerzetes tisztelettudóan felállt, kivéve egyiküket, aki azt mondta, hogy ő a Dharma megtestesítője, és ha megmozdulna, a Dharma is elmozdulna, és nem lenne béke.²⁷

²⁵ JANOUSCH 2016: 261–262.

²⁶ Zhizang életrajzát lásd: *A kiváló szerzetesek életrajzáinak folytatása* (Xu gaoseng zhuan 續高僧傳) T50n2060p0465c07-467b27.

²⁷ CH'EN 1964: 126–127.

Az ilyen jellegű beszámolókból – még ha nem is feltétlenül hitelesek – kirajzolódni látszik, hogy a szangha autonómiájával a császár a mindenható uralkodó eszméjét állította szembe, és ez konfliktusokhoz, egyes szerzetesek ellenállásához vezetett.

Wu császár utókor általi megítélése rendkívül ellentmondásos. Ennek legfőbb oka az uralkodásának idejéből származó, megbízható elsődleges források hiánya. A legkorábbi történeti beszámolók a császár halála utáni századokból származnak. A hivatalos történetírás és a buddhista krónikák egyaránt részrehajlóak, és önmagukban is ellentmondásosak. A bódhiszattva-császár legfontosabb tetteit a konfuciánus és a buddhista hagyományokhoz tartozó beszámolók egyaránt megemlítik, s az ezekből kialakuló kép nagy vonalakban megegyezik (ilyenek például a bódhiszattva fogadalmom, a nyilvános Tanbeszéd, a Dharma-gyűlések szervezése, a templomi szolgának állás színpadias gesztusa, a vegetáriánus étrend propagálása, melyekről fentebb szó esett), ezek megítélése, részletei, a mögöttük húzódó szándék, a kiváltott társadalmi hatás meghatározása azonban ellentmondásos és homályos.²⁸

A konfuciánus történetírók felróják a bűnözők iránti könyörületességét, és azzal érvelnek, hogy ez vezetett végül a dinasztia hanyatlásához. Bírálják, hogy nem tudott összhangot teremteni az erény gyakorlása és a büntetések között, nem tudta összehangolni az eszméket a gyakorlati megvalósítással, a Buddha útját az uralkodó útjával, és ezért a nép szenvedett.²⁹ A büntető törvények lazulása kétségtől össze függött a császár buddhista hitével, azonban a dinasztia hanyatlásához nagy valószínűséggel ennél összetettebb okok vezettek.

A nép emlékezetében viszont Wu császár népszerű uralkodóként él tovább. Buddhista hite pozitív színezetet kapott, elsősorban bódhiszattvaként, s csak másodszorban uralkodóként emlékeznek rá. A róla szóló legendák és mesék személyiségének emberi, emberséges oldalát hangsúlyozzák, ami császárokra nem jellemző. Wu császár népi vallásosságban betöltött szerepét jól mutatja a neki tulajdonított *Liang császár bűnvallomása* (*Liang huang chan* 梁皇懺) című mű,³⁰ amely a bűnvallomásról szóló szövegek között máig az egyik legnépszerűbb. A szöveg arról szól, hogy a császár felesége, féltékeny és haragvó természete miatt, halála után sárkánnyá változott, s a császár álmában megjelenve, segítségért könyörgött. Miután a császár a bűnvallomás szövegét megalkotta, s szerzeteseivel együtt a rítust bemutatta, a császárné megmenekült, és az istenek világában született újjá. A legenda több változatban is ismert, fontossága nem hitelességében, hanem népszerűségében rejlik. A kínai buddhisták körében jól ismert történet azt bizonyítja, hogy Wu császár emlékezete buddhista hitének köszönhetően maradt fenn, s alakja köré máig élő hagyomány szövődik.³¹

²⁸ JANOUSCH 2016: 258–259.

²⁹ HAMAR 2017: 66.

³⁰ A szöveg keletkezési ideje és szerzősége kérdéses, legkorábban Enchin 圓珍, japán szerzetes 858-ban összeállított katalógusa említi (TIAN 2007: 15). A ma ismert szöveg megtalálható a Yuan-kori szerzetes, Jue'an 覺岸 buddhizmus történetéről írott, *Shishi jigu lue* 釋氏稽古略 című művében (T49n2037p794c27).

³¹ TIAN 2007: 15–16.

A Liang-dinasztia Wu császára a kínai buddhizmus legismertebb császári patrónusa volt. Bódhiszattva-császárként uralmát szerzetesek és világiak fölött egyaránt gyakorolni kívánta, s magának követelte a legfelsőbb politikai és szakrális hatalmat. Tettei és az általa gyakorolt vallási rítusok, mint például a nagy nyilvánosság előtt zajló bódhiszattva fogadalmak, Tanbeszédék, a holtak lelki üdvéért bemutatott szertartások, számos uralkodói követőre találtak az őt követő századokban. A kínai történelem egyetlen császárnője, a Tang-korban uralkodó Wu Zetian 武則天 (ur. 690–705) a buddhizmus támogatásával ragadta magához a hatalmat, s a *cakravartin* és bódhiszattva uralkodóról kialakult eszménykép lényeges szerepet játszott abban, hogy nőként fölléphetett a sárkányos trónra.³²

A Tang-dinasztia idején Wu császár személyének és uralkodásának megítélése heves viták célkeresztjébe került, valahányszor a császár és a buddhizmus viszonyának kérdése fölmerült. A Tang-kor elején íródott, taoizmussal vitatkozó és pártatlannak semmiképpen nem tekinthető buddhista művek a császár uralkodásának hosszát és a buddhista rendeletek nyomán kialakuló politikai stabilitást és jólétet hangsúlyozták. Egyfelől tagadhatatlan, hogy uralkodásának fél évszázada alatt a déli országrészt uraló béke és stabilitás a kor viszonyai közepette mindenképpen figyelemreméltó. Fővárosa, Jiankang 建康 rövid időn belül népes és virágzó várossá növekedett, a kor jelentős politikai, kulturális, vallási és gazdasági központjává vált. Másfelől nagyszerű uralkodásának csapások sorozata vetett véget meglepő hirtelenséggel. Az 548-ban kitört, Hou Jing 侯景 által vezetett lázadás a dinasztia végleges hanyatlásához, s az általa felépített kulturális és vallási központ teljes pusztulásához vezetett. A felkelés során a császár maga is életét veszítette, éhen halt a saját palotájában.³³

Wu császár tudatosan törekedett arra, hogy Ásoka kínai megfelelőjének tartsák. Többek között támogatta a legendás király tetteit dicsőítő *Ásokāvadāna* újabb kínai fordításának elkészítését, és nagyban hozzájárult a relikvia-kultusz elterjedéséhez.³⁴ Ugyanakkor meg is haladta a *cakravartin* hagyományos szerepkörét, és az északi uralkodókhoz hasonlóan, a szangha autonómiájának eltörlésével, uralkodni akart a szerzetesek közössége fölött. A császári rítusok integrálásával nagyobb szakrális hatalmat követelt a bódhiszattva-császárnak, mint a szerzetesrend tagjainak. A szangha intézményét hatalmának megerősítésére, befolyásának kiterjesztésére használta, hogy mindenható uralkodóként igazgassa birodalmát és népét.

Wu császár reformintézkedései merész és páratlan társadalmi és politikai kísérletezések voltak. Uralkodási időszakának megítélése évszázadok múltán is politikai és vallási viták középpontjában állt. Bár az általa megálmodott társadalmi rend nem élte túl a Hou Jing-féle lázadást, rendeletei hosszú távon meghatározták a kínai buddhizmus fejlődésének irányvonalát. Későbbi korokban a buddhizmust támogató uralkodók körében elterjedt, hogy szüleik emlékére kolostort építsenek, a vegetá-

³² LEWIS 2009: 206–207.

³³ JANOUSCH 2016: 259–260.

³⁴ JANOUSCH 2016: 256.

riánus étrend általánossá vált a kínai buddhizmusban, a szerzetesektől pedig elvár-
ták, hogy imádkozzanak és áldozatokat mutassanak be az uralkodó jólétéért és a di-
nasztia védelmében.

Bibliográfia

- CH'EN, Kenneth 1964. *Buddhism in China. A Historical Survey*. Princeton University Press, Prince-
ton, NJ.
- HAMAR Imre 2017. *A kínai buddhizmus története*. (Konfuciusz Könyvtár 2) ELTE Konfuciusz Inté-
zet, Budapest.
- JANOUSCH, Andreas 2016. „The Aśoka of China. Emperor Wu of the Liang Dynasty (r. 502–549)
and the Buddhist Monastic Community (*saṅgha*)”, *Frühmittelalterliche Studien* L, 255–295.
- LEWIS, Mark Edward 2009. *China between Empires. The Northern and Southern Dynasties*. The
Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA – London.
- STRONG, John S. 2004: „Aśoka”, in BUSWELL, Robert E. (szerk): *Encyclopedia of Buddhism*. Thom-
son Gale, New York. 34–35.
- TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 and WATANABE Kaigyoku 渡辺海旭 et al. (eds.) 1924–1934. *Tai-
shō shinsbū daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 vols. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai.
- TIAN, Xiaofei 2007. *Beacon Fire and Shooting Star. The Literary Culture of the Liang (502–557)*.
Harvard University Press, Cambridge, MA – London.
- TŐKEI Ferenc 2005. *Kínai filozófia. Ókor III. kötet: Kínai buddhista filozófia*. Magiszter Társadalom-
tudományi Alapítvány, Budapest.
- ZÜRCHER, Erik 2007. *The Buddhist Conquest of China. The Spread and Adaptation of Buddhism in
Early Medieval China*. Brill, Leiden.

A karoling liturgiareform és a gallikanizmus mítosza

Földváry Miklós István

I.

Egy római szerkönyv Frankföldön

Amikor a VIII. század végén Paulus diaconus, a Nagy Károly körül csoportosuló egyházi értelmiség egyik legjelesebb alakja elhagyta Aachent, hogy visszatérjen szerzetesközösségébe, Monte Cassinóra, a császár megbízta, hogy út közben kérjen Adorján pápától egy hiteles, minden hozzáadástól mentes misekönyvet; olyat, amelyet még maga Nagy Szent Gergely pápa állított össze. A pápa eleget tett a kérésnek. Az általa küldött misekönyvet, pontosabban szakramentáriumot az aacheni palotakápolnában helyezték el, és a következő kétszáz év több kéziratának címfelirata büszkén hirdeti, hogy a kötet közvetlenül a palota hiteles példányáról készült.¹

Adorján pápa ajándéka, az úgynevezett *Sacramentarium Hadrianum* azonban nem teljesen felelt meg az elvárásoknak. Anyaga igen szűknek bizonyult, különösen a frank földön akkor már ismert többi római szakramentáriumhoz képest.² A pápa valóban pápai szerkönyvet küldött, márpedig a VII–VIII. századi Rómában ő csak az úgynevezett stációs liturgiákon celebrált nyilvános misét. Az év nagyobb ünnepein, az ádventtől húsvét nyolcadáig terjedő vasárnapokon és a nagyböjt hétköznapjaiban kíséretével együtt kilovagolt a lateráni rezidenciáról, és a néppel egy kijelölt gyülekezőtemplomnál találkozva ünnepélyes menetben, processzióban vonult a Város egyik előre kijelölt bazilikájához, ahol a napi misét bemutatta.³ A Hadrianum ezt a gyakorlatot szolgálta: egy-egy misére kevesebb imát rendelt, és ezek is igen szikár

¹ Az eseményről közvetlenül Adorján pápa Nagy Károlyhoz írt válaszlevele tudósít (784–791): MGH *Epistolae. Codex Carolinus* 89; DÜMLER 1892: 626. Összefüggéseit kifejti BOURQUE 1958: 94–100. A ma mértékadónak számító – IX. századi kéziratokra épülő – szövegkiadás forrásainak csak mintegy fele tartalmazza a címfeliratot (DESHUSSES 1992: 85), de legalább a XI. századig megtalálható olyan forrásokban is, melyeknek liturgikus tartalma bizonyítottan különbözik a mintapéldánytól (HORVÁTH 2016). A Karoling-kor liturgikus reformjait további hivatkozásokkal áttekinti MCKITTERICK 2008: 340–345. Az udvari értelmiségről: FICHTENAU 1964: 79–103.

² FOLSOM 1997: 245–254; PALAZZO 1998: 44; VOGEL 1986: 66–67.

³ A pápai processziók elsődleges forrása az ún. *Ordo Romanus* I. (ANDRIEU 1931: I. 69–81), kommentárral és fordítással: ATCHLEY 1905. Az intézményt Nagy Szent Gergelynek tulajdonítja róla írt életrajzában Ioannes diaconus (II. 18; PL 95,94). Eredetéről és jelentőségéről ld. JUNGSMANN 1951: 67–74; BALDOVIN 1987: 122–166; NOBLE 2001: 83–91; BLAAUW 1994: I. 42–85.

megfogalmazásúak voltak; az egyházi évet csak karácsonytól húsvétig dolgozta ki, onnantól kezdve készletszerűen, „ömlesztve” közölt szövegeket; végül pedig teljesen hiányzott belőle számos misén kívüli szertartás és népszerű szertartásszöveg.

Mindez nem lett volna elég a Hadrianum tekintélyének megkérdőjelezéséhez, ha nem támogatja az elégedetlenséget néhány szigorúan filológiai kifogás. A latin nyelv tisztaságára kényes karoling tudósok hamar fölfigyeltek a könyv szövegváltozatainak romlott voltára, Nagy Szent Gergely szerzőségét pedig hiteltelenné tette egyes később bevezetett ünnepek jelenléte és mindenekelőtt az, hogy március 12-ikén, a szent pápa halálának évfordulóján, azaz mennyei születésnapján ott szerepelt Gergely ünnepi miséje. E körülményekre hivatkozva érezte magát följogosítva Aniane-i Szent Benedek, hogy kijavítsa a Hadrianum nyilvánvaló hibáit, és egy terjedelmes függelékben, az úgynevezett *Supplementum*-ban egészítse ki az éves liturgia szempontjából nélkülözhetetlen rítusokkal és rítusszövegekkel.⁴

Jóllehet a *Supplementum*hoz írt előszó szigorúan kiköti, hogy a jövőendő másolók érintetlenül hagyományozzák a Hadrianumot és válasszák el tőle a kiegészítést, ez hosszú távon nem volt életszerű. Gyakorlati szerkönyveknél megnehezítette a használatot, hiszen sokszor két külön kötetből kellett volna összeválogatni az egyazon szertartáshoz szükséges anyagot. Nem meglepő, ha a másolók hamar félretették fenntartásaikat, és egybeszerkesztették a két forrást.⁵ Ezt az állapotot jeleníti meg a fennmaradt szakramentáriumok többsége, és ez ad alapot annak a tudományos körökben régóta uralkodó nézetnek, hogy a középkor derekára egész Európában általánossá váló „római” liturgia nem azonos az első évezred Rómájának városi, úgynevezett „stadtrömisch” liturgiájával, hanem kevert terméke egy föltételezett frank redakciónak.⁶ E vélemény szerint a „frank-római” liturgia Róma-városi alapokra épül ugyan, de jelentős átalakuláson ment keresztül azzal, hogy alkalmazkodott a gall környezet igényeihez, befogadta a frank területeken a karoling reformokat megelőzően használt, úgynevezett gallikán rítus számos elemét.

„Óróma” és „Újróma” között

A Hadrianum történetén kívül is vannak elgondolkodtató mozzanatok, amelyek azt sugallják, hogy jogos különbséget tenni a „római rítus” kétféle megközelítése között. Az egyik értelemben „órómainak” neveznénk (ezt a kifejezést a zenetudomány, amint hamarosan részletezem, valóban használja is) az első évezrednek a Városra és

⁴ A bevezető, az ún. *Hucusque* levél eredeti szövegét közli DESHUSSES 1992: 351–353. Ezt követi a *Supplementum* többleteinek tételes felsorolása. Összefoglalóan: VOGEL 1986: 88–89.

⁵ DESHUSSES 1992: 49–50; PALAZZO 1998: 49–50.

⁶ A téma liturgiátörténeti vonatkozásairól: RADÓ 1961: I. 96–97, 122–123; NEUNHEUSER 2012: 97–105; VOGEL 1986: 61–247; CHUPUNGO 1997: 141–146; zenetörténeti vonatkozásairól ld. MCKINNON 2000: 375–403; KELLY 2016: 321–477. (válogatás a legjelentősebb tanulmányokból).

környékére korlátozódó gyakorlatát.⁷ A másik értelemben „újrómainak” mondhatnánk (ez már neologizmus) a frank-római redakciót, amelyet – változatokban – szinte minden nyugati egyházmegye és szerzetesrend magáévá tett, és amelynek egyik változatát a XX. századig az egész római katolikus Egyház használta.⁸

Nemcsak a Hadrianum és a hozzá hasonló gregorián szakramentáriumok, hanem a szertartások rendjét rögzítő *Ordines Romani* (római ordók) is arról árulkodnak, hogy az újrómai rítusra jellemző szentelések, körmenetek, mimetikus rítusok jelentős része vagy teljesen ismeretlen volt „Órómában”, vagy sokkal kezdetlegesebb alapot öltött.⁹ A szertartások dramaturgiája és szöveganyaga is visszafogottabb, tárgyilagossabb, híján van a színpadiasságnak, illetve a szónokiasságnak.

Ami a liturgikus éneket illeti, a XX. század fölfedezése volt néhány olyan kottás kézirat a XI–XII. századból, amely lényegében az újrómai szöveganyagot tartalmazza, de a gregorián énektől jelentősen eltérő dallamváltozatokkal.¹⁰ Ezek a dallamok szerkezetileg rokonai az újrómai, azaz gregorián párhuzamoknak, de közös vonásuk egyrészt a gregorián énekhez képest szinte túláradó díszítettség, folyondárszerű melizmatika, másrészt a tonális egyszerűség: az, hogy kevesebb hangnemet és dallamtípust használnak. A zenetudósok ezt a hagyományt nevezik órómai éneknek: eredete és a gregorián énekhez való viszonya máig sincs véglegesen tisztázva. Ehhez járul, hogy az újrómai ének jelentős többletet hordoz: hogy csak a mise énekeit említsem, az újabb stílusú tételek, elsősorban Alleluja-verzusok, és az új műfajok, elsősorban trópusok és szekvenciák korpuszát.¹¹

A szövegeken és a zenén kívül szembeötlők az órómai és az újrómai tárgyi kultúra különbségei is. A római bazilikák sajátos vonása a baldachinos, olykor a hajó felé forduló oltár, előtte az ereklyékhez vezető lejárattal, az úgynevezett konfesszióval vagy pontosabban *confessio*-val („ásadék”); a kis oszlopokkal ellátott szentélyrekesztő fal, a hajóban álló, mellvédektől határolt kórusnégyyszög, amelynek északi és déli oldalába evangélium-, illetve leckeambó illeszkedik; a húsvéti gyertya tartójául szolgáló csavart oszlop az evangéliumambó mellett, a négyzet-alaprajzú átrium. A legnagyobb pápai bazilikáktól eltekintve a templomok viszonylag kicsik, belakhatók,

⁷ Róma környéke alatt a szomszédos egyházmegyét értem (*ecclesiae suburbicariae*). Ezek a Róma ókori történelméből ismert legjelentősebb települések (Alba Longa, Tusculum, Praeneste, Sabina, Ostia, Velitrae) örökösének tekintik magukat, püspökeik a bíborosi kollégium bíboros-püspökei, a kora középkorban a pápa fölszentelői, közvetlen munkatársai és helyettesei voltak (BENIGNI 1912).

⁸ A kérdésről, hogy mennyiben és milyen értelemben tekinthetők a kora újkori reformliturgiák, és ennek megfelelően XX. századi rokonaik „rómainak”, ld. DOBSZAY 2010: 6–7.

⁹ A kora középkori szertartásrendek elkülönítése „tisztá római” és „gallikanizált” gyűjteményekre elsősorban az *Ordines Romani* kiadása révén vált közmegegyezéssé (ANDRIEU 1931–1961), az ötkötetnyi anyagot lényegre törően áttekinti VOGEL 1986: 150–155. Mindkét szerző rekonstrukciós elméleteivel szemben komoly kritikát fogalmazott meg újabban PARKES 2016.

¹⁰ Az órómai ének mibenlétéről, forrásairól és jellegzetességeiről ld. STÄBLEIN – LANDWEHR-MELNICKI 1970: 3–39*.

¹¹ Az újabb műfajokról ld. HILEY 1993: 132–139. (Alleluja), 172–238. (szekvenciák, trópusok).

az egész órómai építészetben van valami emberléptékű, szinte kisvárosias, főként, ha az északibb tájak Karoling-kori és későbbi román szakrális tereivel vetjük össze.¹²

De szárazabb, a liturgia szövegi szerkezetében megragadható és csak szakembereknek föltűnő különbségek is mutatkoznak. Ilyen például Órórában az évnegyedes böjtöket követő, úgynevezett üres vasárnapok (*dominica vacans*) miséinek kidolgozatlansága, nagyböjten kívül a szerdai és pénteki miseolvasmányok hiánya, a zsolozsmában az ünnepek első vesperásának jellegtelensége vagy a responzórium műfajának mellőzése a vesperásokban és a matutíniumok utolsó olvasmánya után.¹³ Mindezek a vonások arra engednek következtetni, hogy Óróma valóban nem azonos Újrómával. Valaminek történnie kellett a Karoling redakciót megelőző, egyes szerzők által római aranykornak nevezett VII–VIII. századi és az érett középkorra jellemző állapotok között.¹⁴

II.

Egységes volt-e az órómai rítus?

A jelenség magyarázatának egyik sarokköve a római uniformizmus föltételezése, pontosabban visszavetítése. A modern értelemben vett liturgiátörténet, a régi források kritikai elemzése a késő reneszánsz és kora barokk időszakban kezdődött, majd a XVIII–XIX. században bontakozott ki.¹⁵ Művelői szinte kivétel nélkül maguk is egyházi emberek voltak, akik naponta a római rítusú zsolozsmát imádkozták és a római misét mutatták be. Akár rokonszenveztek a helyzettel, akár nem, közvetlen, személyes tapasztalatuk az volt, hogy létezik egy egységes, minden részletében rögzített, kérdéses esetekben a Szent Rítuskongregáció által szabályozott liturgia, amely

¹² KRAUTHEIMER 1992: 168–174; BLAAUW 2001 (számos tanulmánnyal a bazilikák liturgikus elrendezéséről és tartozékairól); BRENK 2016: 9–27.

¹³ Róma kétféle rítusáról: DIJK 1961: 411–487; STÄBLEIN – LANDWEHR-MELNICKI 1970: 50–61*. Az Alpokon „innen és túl” liturgikus jellegzetességeket tömören összefoglalja: FÖLDVÁRY 2019: 383–384.

¹⁴ PARSCH 1937: 55; RADÓ 1961: I. 296; NEUNHEUSER 2012: 83. Az irányzat ahhoz a purista-historizáló ízlésvilághoz kötődik, amelyet a képzőművészetben a beuroni iskola (LENZ 1898; GERVICH 1929; DAVENPORT 2007: 196–201; kritikája: FÜLEP 1995: 523–547; MAROSI 2019: 18–19; GOSZTONYI 2011: 52–64), a zenében a Cecília-mozgalom képviselt. Összefoglalóan: KOENKER 1954; kritikája: BUCHINGER 2016: 144–160.

¹⁵ A kora újkori liturgiakutatás legjelentősebb képviselőiről (Clichtoveus, Cochlaeus, de Sainctes, Pamelius, Hittorp, Gavanti, Menard, Allatius, Morin, Bona, Tommasi, Mabillon, Martène, de Vert, XIV. Benedek, Renaudot, Assemani, Muratori) ld. Adrian FORTESCUE összefoglalását („Rites” in GRIFFIN 1912: 72). A brit kutatástörténetről mintaszerű összefoglalót közöl PFAFF 2009: 8–12.

Róma városa és a pápai szék tekintélyére hivatkozik.¹⁶ Nem kétséges, hogy ugyanezt az állapotot vélelmezték évszázadokkal korábban is, különösen, ha a történeti források, így a pápák intézkedéseit rögzítő *Liber pontificalis* vagy a karoling rendelkezések támogatták ezt a narratívát.¹⁷ Történészként is érthető, ha érdeklődésük elsősorban az általuk ismert és végzett szertartásrend előzményeire, a hozzá vezető történeti folyamatokra irányult.

A XIX–XX. században tovább erősítette ezt a szemléletet az evolúció általános magyarázó elvvé terebélyesedő spenceri modellje. Eszerint minden fejlődés az egyszerűtől az összetett felé tart, azaz minél visszább megyünk az időben, annál kezdetlegesebb és differenciálatlanabb állapotokat találunk.¹⁸ A tényanyag számos esetben támogatni látszott a spenceri paradigmát: az órómai liturgia majdnem minden szempontból valóban egyszerűbb, mint az újrómai. Az egyes keresztény rítusok hagyományos önszemlélete is genetikusan, diffuzionista mintázatot követett: egy-egy alapító atyára és annak székhelyére vezették, sőt vezetik vissza a később széles körben gyakorolt szertartásrendeket. Ebben az értelemben hivatkoznak a koptok Szent Márkra és Alexandriára, a bizánciak Aranyszájú Szent Jánosra és Konstantinápolyra, a milánóiak Szent Ambrusra, a mozarabok Sevillai Szent Izidorra és a rómaiak Nagy Szent Gergelyre.¹⁹ Valóban, e hagyományos liturgiák nyelvezete és egész eszmevilága a patrisztikus kort idézi, így – még ha kételkednénk is az említett apostolok és egyházatyák közvetlen szerzőségében – kevés okunk van megkérdőjelezni, hogy valóban az a kor és az a szemléletmód hozta létre az egyes liturgiákat, amelyet az ő személyük szimbolikusan összefoglal; sőt talán valóban tevékenyen hozzájárultak az illető hagyományok kidolgozásához.²⁰

Mégis van két súlyos ellenérv a római uniformizmus visszavetítésével szemben. Az egyik csak spekulatív: az újkori értelemben vett egységesség egy nagy és fejlett intézményrendszerre épült, amely erős és hatékony szervezetet, ennek támaszaként pedig írásbeliséget és azon belül könyvnyomtatást föltételezett. A korai középkorban, még ha a szándék meg is lett volna, sem a megfelelő bürokratikus apparátus, sem a megfelelő technológia nem állt rendelkezésre. Az egységesség mint eszmény

¹⁶ A Rítuskongregáció létrehozásának történelmi körülményeit a szentté avatási eljárások összefüggésében részletesen ismerteti PARIGI 2012: 24–31. Összefoglalóan: „Congregation of Rites/Ceremonies” in OJETTI 1912.

¹⁷ DUCHESNE 1886 (Szent Pétertől I. Adorjánig), 1892 (III. Leótól [795] II. Piusig), 1877 (tanulmány). Angol fordítás és kommentár a konstantini fordulat előtti, illetve a VIII–IX. századi pápák életrajzához: DAVIS 1995, 2007, 2010. A karoling törvények kiadása: BORETIUS 1883; BORETIUS – KRAUSE 1897.

¹⁸ SPENCER 1862, magyarul 1909, 1919.

¹⁹ Az előbbieket a kortárs szóhasználatban és a liturgikus könyvek címében is megjelennek. Nagy Szent Gergely szerzőségét a liturgiamagyarázó hagyomány és az alább idézendő Karoling kori források mellett a *Gregorius praesul* trópus és a hozzá kapcsolódó ikonográfia hangsúlyozza (BUCHINGER 2008: 113–154).

²⁰ Nagy Szent Leó szerzőségéről ld. PINELL 1991: 137–181. (idézi FOLSOM 1997: 247); Nagy Szent Gergelyről ld. ASHWORTH 1959: 107–161; 1960: 364–373.

kétségkívül létezett, de a megvalósításához szükséges eszközök hiányoztak. A szóbeli hagyományozás szerepe és az egyes központok önállósága valószínűleg jóval nagyobb volt, mint azt az újkori, szinte kizárólag írott forrásokra támaszkodó tudomány gondolta.

Maguk a Karoling uralkodók és klerikusaik is többet feltételezhettek Rómáról, mint ami ott valójában megvalósult. Az előbbieket éppen egy nagy, központosított birodalom megszervezésén munkálkodtak, amely nélkülözte a szakrális legitimitást.²¹ Rómában a szakrális legitimitáció megvolt ugyan, de a tényleges Város egy gyéren lakott, élelmezési gondokkal küzdő, katonailag kiszolgáltatott, függő államocskává vált.²² Némi leegyszerűsítéssel kijelenthetjük, hogy nem a Karolingok folyamodtak Róma nagyságához, hanem az ő Róma-víziójuk tette Rómát nagyváros. Korántsem biztos, hogy a pápa tudott és akart egy nagyszabású, Róma-szerte egységes liturgikus gyakorlatot biztosítani.

Ténylegesen a Város legtöbb bazilikája a lakott városrészen kívül feküdt, helyben működő papsággal és helyben élő hívekkel nem is rendelkezett. Még a római bazilikákról készült újkori metszeteken és festményeken is a növényzettől eltakart antik romok és legelésző kecskék veszik körül a központtól távolabb eső templomokat.²³ A stációs rendszer elsődleges szerepe éppen az volt, hogy mintegy revitalizálja Róma elhanyagolt szent tereit.²⁴ Nem pasztorális szükségletet elégített ki, mintha a pápa egy-egy városrészben, kerületben tette volna tiszteletét, hanem élettel töltött meg egyébként élettelen, de dicső múltú helyszíneket. A megmaradt templomokban működő papság vagy szerzetesi konvent meglehetősen önállóságot élvezhetett, és saját hagyományát örökíthette tovább, nagyjából közvetlen tapasztalás útján és élőszóban.²⁵ Ha a pápa hozzájuk látogatott, nem ők celebráltak, hanem a pápa hozta magával egész udvartartását: tárgyait, könyveit, asszisztenseit, énekeseit, így a pápai

²¹ WARNER 2001: 649–650. (Nagy Károlyra vonatkozólag); SCHRAMM 1929 (III. Ottóra vonatkozólag, újabban vitatott érvényességgel).

²² KRAUTHEIMER 1980: 59–108.

²³ Giovanni Battista Piranesi: *Vedute di Roma* (1750–1759), vö. HIND 1922: 101skk. (stációs bazilikák), 143. (ökrök), 147. (pásztorok), 169. (kecskék), az utóbbiakhoz még: Joseph Mallord William Turner: *Modern Rome – Campo Vaccino* (1839, Los Angeles, J. Paul Getty Museum). Róma még közvetlenül az 1920-as évek fejlesztései előtt sem volt lényegesen más, amint korabeli fényképekkel is dokumentálja a *Roma Spartita* oldal (www.romaspartita.eu, hozzáférés: 2020. március 27.).

²⁴ Az állítás a hagyományos, a római misekönyvben is rögzített stációkra érvényes; ezekhez képest Róma lakott és lakatlan területeiről (*abitato* és *disabitato*) a VII–IX. században ld. KRAUTHEIMER 1985: 28. A XII. századra a lélekszám nőtt és a stációs rendszer is változott; több volt a lakott területen áthaladó, kevesebb a lakatlan területre tartó processzió. ld. WICKHAM 2017: 330. (SCHIMMELPFENNIG 1973 forrásközlései alapján).

²⁵ Hogy a római bazilikák (*tituli* vagy *domus ecclesiae*) liturgikus gyakorlata nem volt szükségképpen azonos, azt a három legkorábbi, egyaránt Rómára hivatkozó szakramentárium (kiadásai: MOHLBERG – EIZENHÖFER – SIFFRIN 1994; uők 1960; DESHUSSES 1992) tartalmi eltérései igen valószínűnek mutatják. CHAVASSE 1958: 332–339. pl. amellet érvel, hogy pl. a *Sacramentarium Gelasianum* egyetlen meghatározott titulus, a San Pietro in Vincoli-bazilika szertartáskönyve volt.

és a nem pápai hagyományok tartósan egymás mellett élhettek.²⁶ Amikor tehát a frankok azzal az igénnyel álltak elő, hogy Róma *par excellence* rítusát kívánják átvenni, a rómaiak a legjobb indulattal sem biztos, hogy tudták teljesíteni a kérést.²⁷

A probléma egyébként megismétlődött évszázadokkal később. Amikor a XI. századi gregorián reformmozgalom zászlajára tűzi Róma liturgikus gyakorlatának terjesztését, az irányzat képviselőinek komoly tudományos kihívást jelent meghatározni, hogy pontosan mit is értsenek „római” alatt. Sőt, mai tudásunk nem egyszer leleplezi, hogy értesüléseik tévesek voltak, és még ott sem mindig a legtisztább, legeredetibb római megoldásokat tartották rómainak, ahol azok az ő korukban léteztek és hozzáférhetőek lettek volna.²⁸ Csak a ferences közreműködéssel elvégzett gondos, XII–XIII. századi filológiai munka vezet majd annak a többé-kevésbé hiteles római úzusnak a rekonstruálásához (és részben megkonstruálásához), amelyet a középkor ferences-kuriális gyakorlatként ismert, és amely az újkorban a latin egyház majdnem kizárólagos úzusa lett.²⁹

A másik ellenérv már történeti adatokon nyugszik. Onnantól kezdve, hogy a latin liturgia történetét egyáltalán írott források engedik követni, nem diffúzió, hanem koncentrációnak – kémiai párhuzammal élve: ozmózisnak – vagyunk tanúi. Nem egyre több, hanem egyre kevesebb liturgiaváltozatot találunk: a nagyobb központok mintegy magukhoz asszimilálják környezetüket. A Karoling-kor előtti források közt legfőljebb szerkezeti rokonság mutatkozik, tényleges tartalmuk forrásonként eltér.³⁰ A IX–XI. században már valóban van néhány kézirat-típus, amely tág földrajzi összefüggésben és hosszabb időn keresztül nagyjából egységes gyakorlatot sugall, az első ezredforduló után mégsem ezek válnak meghatározóvá.³¹ Ténylegesen

²⁶ A személyzetet és a tárgyi környezetet összefoglalóan bemutatja: NOBLE 2001: 85–86.

²⁷ A kortárs adatok legteljesebb jegyzéke: MANSI 1902: 729–731. A legtöbbet idézetteket összesíti VOGEL 1986: 149; IX. századi adatokkal kiegészítve: DIJK 2016: 369–373.

²⁸ VII. Szent Gergely törekvéseinek liturgikus „szócsöve”, Konstanzi Bernold pl. *Micrologus*-ának advent-karácsonyi szakaszában minden igyekezete ellenére sem tudja megállapítani, hogy mi a hiteles római gyakorlat (PL 151,1003–1005).

²⁹ A római rítus többé-kevésbé hiteles helyreállításához a XII–XIII. században már komoly forrás-főltáró és kritikai munkára volt szükség, amely tartós eredményre csak III. Ince pápa és Favershami Haymo ferences generális idejében vezetett, vö. DIJK – WALKER 1960: 34; SEDDA 2015: 19–30.

³⁰ A gall és hispán liturgia közvetett és közvetlen forrásainak – megtevesztően bő – katalógusa: GAMBER 1968: 56–72, 152–225. Az egyes kéziratokról részletesen ld. alább.

³¹ Ilyen, tág földrajzi körből fennmaradt szerkönyv-típusok az ún. Frank vagy VIII. századi *Gelasianum*, a *Gregorianum* és a *Pontificale Romano-Germanicum*. A frank *Gelasianum* fennmaradt képviselőit a XX. században is egyenként adták ki (FOLSOM 1997: 250–251), az utóbbi kettőből össze-sített, rekonstruktív kiadások készültek (DESHUSSES 1992; VOGEL – ELZE 1963–1972). Bármennyire jogos a fölvetés, hogy ezek a kiadások elfedik az eredeti kéziratok különbségeit, tagadhatatlan, hogy liturgikus tartalmuk lényegében megegyezik annak ellenére, hogy különböző intézményekben használták őket. Ennek értelmében megkülönböztethetünk egy, legfőljebb a X. századig érvényes „birodalmi” paradigmát, amelynek célja a kultusz egységesítése, attól a X. század utáni „lokálpatrióta” paradigmától, amely elismeri, sőt támogatja a részhagyományok különbözőségét.

minden egyes templom önálló hagyományt képvisel.³² Megfogalmazódik ugyan az igény, hogy egy adott egyházmegye minden temploma vagy egy ország minden monostora azonos szokást kövessen, de ezt maradéktalanul csak a legjobban központosított szerzetesrendek tudják megvalósítani; az egyházmegyékben és a nem – vagy nem elég hatékonyan – centralizált rendeknél a könyvnyomtatás koráig megmaradnak a kisebb-nagyobb változatok.³³ A XIV–XVI. században egyre több európai királyságban merül föl egy országos vagy nemzeti liturgiaváltozat eszméje, amely már az egyházmegyék közti különbséget is föloldani igyekszik.³⁴ Végül a tridentin zsinat utáni évtizedekben a nyugati egyház szinte minden intézménye magáévá teszi a pápai udvar szertartásrendjét.³⁵

Ha tehát a VII. századtól a közelmúltig egyre nagyobb mértékű egységesedést tapasztalunk, akkor nincs okunk föltételezni, hogy a VII. századot megelőző, írott források szempontjából „sötét” korban éppen ellenkező irányba tartottak volna a folyamatok. Sokkal valószínűbb, hogy létezett egyfelől valamiféle kifejezőkészlet, másfelől valamiféle funkcionális rend vagy liturgikus mélyszerkezet, amelyet – a közvetlen érintkezést, kölcsönzéseket sem kizárva – minden egyes központ maga fejlesztett ki és töltött meg tartalommal.³⁶ Nem kétséges, hogy szükség volt imákra, énekekre és olvasmányokra, és hogy egyes bibliai és nem bibliai szövegek népszerűbbek voltak másoknál; hogy egyes gesztusok, mint a meghajlás, a leborulás, a keresztvetés, a kézrátétel széles körben elterjedtek; hogy a térhasználat, az időbeosztás, a szereposztás megszervezése rituális jelentést nyert; hogy a keresztény élet alapvető intézményei: az Eucharisztia, a napszaki imádság, a keresztelés mindenütt megvol-

³² Kissé egyoldalúan, de ezt hangsúlyozza SALISBURY 2016: 105–108. Egy norwichi bencés perjeltség 1308-as vizitációs jegyzőkönyve elrendeli, hogy ugyanazon templom mellékoltárainál azonos tartalmú szerkönyveket kell használni (PFAFF 2009: 208), ami arra utal, hogy még ez sem volt mindenütt magától értődő.

³³ A rendi hagyomány egységesítését a dominikánusok oldották meg a leghatékonyabban (BONNIEWELL 1944: 46–60), de az ordináriuskönyvek tanúsága szerint minden központosított szerzetesrend törekedett rá (ciszterciek: CHOISSELET – VERNET 1989; premonstreiek: LEFÈVRE 1953; ferencesek: DIJK 1963; kármeliták: ZIMMERMANN 1910; összefoglalóan: KING 2005). A bencés egységtörekvések legismertebb emléke a winchesteri *Regularis Concordia* (973), kiadása: SYMONS 1953, de sem ők, sem az ágostonos kanonokok nem alakítottak ki nemzetközileg egységes gyakorlatot a kora újkorig.

³⁴ A norvég, lengyel, magyar, angol és itáliai gyakorlat országossá válásáról: FÖLDVÁRY 2020: 4. jegyzet.

³⁵ WHITE 2003: 5–10. A zsolozsmával kapcsolatban kiváló, részletes elemzés: DIPIPPO 2010. A legkésőbbi általam tanulmányozott szertartáskönyv, amely valóban középkori gyakorlatot képvisel, az 1602-es *Agenda ecclesiae Paderbornensis*. Minden későbbi forrás római vagy romanizált rítusokat tartalmaz még akkor is, ha címe az adott egyházmegyére hivatkozik. Az ilyen címadás Franciaországban és részben Németországban a XIX. századig általános, a rituálék pedig névleg mindenütt egyházmegyes kiadásúak a XX. századig. A magyarországi helyzetről: FÜZES 2003.

³⁶ Az „ozmotikus” irányú fejlődéshez a IV. században ld. BRADSHAW 1995: 9–22. Kiváló esettanulmány ezzel kapcsolatban a három ifjú énekének liturgikus használatáról SUBA 2018–2019; vö. BROU 1948.

tak és egyre kidolgozottabbak lettek. De mindebben ki is merül az „ókeresztény” gyakorlat egysége. Nem egy-egy jól meghatározott úzus terjedt el egyre szélesebb körben, hanem egy-egy sikeresebb megoldás szorította ki a használatból a kevésbé sikereseket.

Ez történhetett a Hadrianum, és általában a római rítus frank átvételekor is. Nem egy, már jól meghatározott és egységes római gyakorlat terjedt tovább Gallia felé, hanem a párhuzamos római gyakorlatok egyikének (a pápáinak) egy bizonyos megjelenési formájában (a Hadrianumban) összpontosult mindaz, amit a frankok Rómával akartak azonosítani.

Rómán kívül: az ólatin rítusok

A frank-római redakció elméletének másik nélkülözhetetlen eleme a gallikán rítus, tágabb értelemben az ólatin regionális rítusok fogalma.³⁷ Ez azokat a liturgikus hagyományokat takarná, amelyeket a római rítus átvételét megelőzően használtak a nyugati keresztények; abban az időben, amikor még az órómai rítus is csak egyike volt a latin hagyomány helyi megnyilvánulási módjainak.

Kétségtelen, hogy léteztek ilyen, a rómainál különböző rítusok, de közülük folyamatos hagyománya csak a Milánóra és környékére jellemző ambrozián rítusnak van.³⁸ A többi ólatin rítus gyéren adatolt, és fölfedezésük, kutatásuk vagy az újkori értelemben vett nemzeti identitás kialakításához, vagy a Róma-központú egyházkép kritikájához (esetleg mindkettőhöz) kötődik. A föltételezett kelta rítusról gyakorlatilag semmit nem tudunk, maga a képzet is a XIX. századi brit és ír nemzeti ébredés romantikus terméke.³⁹ Ezalatt nem azt értem, hogy ne lettek volna a Brit szigeteknek sajátos istentiszteleti formái a római formák mellett, illetve előtt, hanem azt, hogy a fennmaradt források nem adnak lehetőséget ennek még részleges helyreállítására sem, és hogy a kelta hagyományok koherens rítuscsaládként való ábrázolása még annyira sem hiteles – már az érintett terület méretéből kifolyólag sem –, mint az órómai hagyományé. A Dél-Itáliára és Dalmáciára jellemző, úgynevezett beneventán rítus fennmaradt változataiban nem egyéb, mint a római rítus egy erős variánsa, amelyet elsősorban markáns vizuális jelölők (betű- és kottairás) különböztetnek meg.⁴⁰ Ahol egy, a rómainál valóban eltérő szerkezetű liturgiátípusról viszonylag nagy mennyiségű és összefüggő emlék maradt meg, Hispánia és Gallia. Az előbbire jellemző ólatin rítust mozarabnak vagy vizigótnak, az utóbbit gallikánnak szokás nevezni.

³⁷ A gallikán rítushoz: PORTER 1958; SMYTH 2003 (euchológia); HUGLO – BELLINGHAM – ZIJLSTRA 2001 (ének); az ólatin rítusokról összefoglalóan: KING 2007; PINELL 1997: 179–195. KELLY 2016: 481–496. (tanulmányok).

³⁸ BORELLA 1964; BAILEY 2001.

³⁹ A kérdés újabb irodalmához ld. MEEDER 2005 jegyzeteit.

⁴⁰ KELLY 1989 (monografikus összefoglalás és forrásjegyzék); GYUG 1990, 2016 (a beneventán rítus dalmáciai története és forrásai).

A mozarab rítusra való reflexió kétszer volt intenzív a spanyol történelemben. Először, negatív értelemben a XI. századi gregorián reformmozgalom idején, amikor a pápa és az iránta lojális uralkodók, illetve a velük szövetséges francia egyháziak a római rítus bevezetését szorgalmazták az araboktól fokozatosan visszahódított Ibérfélszigeten.⁴¹ Másodszor, pozitív értelemben a XVI. századtól kezdve, amikor a mozarab hagyomány rekonstrukciója, illetve maradványainak őrzése úgy jelent meg, mint egy nagy tekintélyű, sajátosan spanyol egyházi múlt fölfedezésére és egyben megteremtésére tett kísérlet.⁴² Francisco Ximenez de Cisneros toledói érsek a korabeli kéziratok alapján helyreállította és kiadta a mozarab mise- és zsolozsmáskönyvet, elkészíttette a szükséges kottás karkönyveket, s kijelölt néhány kápolnát, amely felelős volt a rítus elevenen tartásáért.⁴³ A XX. századi kutatás azonban többszörösen megkérdőjelezte a rekonstrukció hitelességét, és nem kevesebbet állított, mint hogy a Ximenez-féle könyvek egy kitalált hagyomány képviselői.⁴⁴ Én magam óvatossában fogalmaznék: mozarab rítus a liturgia sajátos szerkezetét tekintve biztosan létezett, és forrásait ugyanolyan jellemző grafikai jelölők különböztették meg, mint a beneventánéit. Az is valószínű, hogy a humanista forráskritikát a legmagasabb fokon művelő és támogató bíboros (ő kezdeményezte például az alcalai Polyglott Biblia kiadását is) nem járult volna hozzá egy hamisítvány közzétételéhez.⁴⁵ Inkább arról van szó, hogy amint a frankok nagyobb fokú egységességet föltételeztek az órómai rítusról, mint amekkora valóban jellemző volt rá, úgy Ximenez és munkatársai is alaptalanul vetítettek vissza egy egész Hispániára érvényes nemzeti rítust Sevillei Izidor korára. Az összes mozarab emlék módszeres földolgozása és összevetése ugyan még nem történt meg, de az eddigi benyomások arra utalnak, hogy a „mozarab” jelzőt csak számos különböző, szerkezetileg rokon, de részleteiben különböző helyi hagyomány gyűjtőneveként lenne jogos használni.⁴⁶

Még összetettebb jelenség az, amit a gallikán rítusként tartunk számon. A fogalom voltaképpen a francia abszolutizmus ideológiai terméke, amely egyszerre takarja a karoling reformok előtti Gallia ólatin rítusát, az érett középkornak az újrómai rítuson belüli francia változatait, úgynevezett úzusait, és a XVII–XIX. századi Franciaország neogallikánnak is nevezett reformliturgiáit.⁴⁷ Ami ebből az első kettőt, te-

⁴¹ VONES 2007: 47–52.

⁴² BOYNTON 2015: 5–17, elsődleges forrásai: 18–28.

⁴³ *Missale mixtum secundum regulam beati Isidori dictum Mozarabes*. Toledo 1500; *Breviarium secundum regulam beati Hysidori*. Toledo 1502; COLLADO – GONZÁLEZ – TORDERA 2011.

⁴⁴ JANINI 1982: 153–163.

⁴⁵ *Vetus Testamentum multiplici lingua nunc primo impressum*. Alcalá de Henares 1514.

⁴⁶ GAMBER 1968: 67–72. (másodlagos források), 194–225. (szerkönyvek); JANINI 1977, 1980. (spanyolországi liturgikus könyvek katalógusa). A mozarab kutatások legújabb műhelye a Bristoli Egyetem “Old Hispanic Liturgy Studies” Emma Hornby és Rebecca Maloy vezette kutatócsoportja (<https://www.bristol.ac.uk/arts/research/old-hispanic-liturgy/>, hozzáférés: 2020. április 2.). Alapvető fölismerésük volt a zsolozsma kutatásakor, hogy a vizigót rítuson belül is több úzust kell megkülönböztetni.

⁴⁷ WHITE 2003: 31–32, 39–40; WEAVER 1986.

hát a középkori réteget illeti, az érdeklődést és a nyomában járó tudományos kutatást az ihlette, hogy a barokk kori francia udvar és egyház a legerősebb katolikus hatalomként tekintett önmagára, és igyekezett egy Rómától független keresztény múltat és legitimitációt találni önmagának.⁴⁸ A gallikanizmus egyházi körökben a XIX. század második felére szitokszóvá, a visszaélések és a hűtlenség szinonimájává vált, de nem lehet elvitatni termékenyítő hatását a középkori liturgikus örökségre való rácsodálkozást illetően.⁴⁹ A kora újkor talán legnagyobb liturgiátörténeti teljesítményei bizony gallikán szellemben dolgozó maurinus bencések és oratoriánusok nevéhez fűződnek.⁵⁰

Ez a kiterjedt és intenzív érdeklődés éles ellentétben áll azzal, hogy mennyire kevés és hiányos írott forrás tanúskodik a valóban Karoling reformok előtti gall liturgiáról. Közvetlen, nem töredékes forrásaink mindössze három szakramentárium, egy olvasmányoskönyv és egy misemagyarázat a mai Franciaország egymástól viszonylag távoli pontjairól.⁵¹ Érdemi összehasonlításra csak a szakramentáriumok adnak módot; ezt néhány évvel ezelőtt tételesen el is végeztük kollégáimmal. Szerkezetük és a változó liturgikus tételekre használt terminusaik valóban rokonok, de a bennük foglalt szövegek között csak elvétve akad olyan, amely egynél több forrásban megjelenik.⁵² Ráadásul mind a szerkezeti, mind a kevés szövegi kapcsolat kiterjed a mozarab rítusra is: a gall források – terminológiájuktól eltekintve – nem állnak sokkal közelebb egymáshoz, mint hispán párhuzamaikhoz.⁵³ Ez azt jelenti, hogy ha elvonatkoztatunk a ténytől, miszerint a mozarab, illetve a gallikán rítus fogalma a spanyol, illetve a francia nemzetállam születésének összefüggésében jelent meg, inkább

⁴⁸ MARTIMORT 1973.

⁴⁹ GUÉRANGER 1841: II. VII–XIII.

⁵⁰ Ld. főntebb a 15. jegyzetben idézett francia szerzőket.

⁵¹ HEN – MEENS 2004: 1–15. (és hivatkozásai).

⁵² Az általam vezetett Liturgiátörténeti Kutatócsoport tagjai 2016-ban adatbázisszerűen földolgozták a gallikán rítus legerjedelmesebb emlékeit, a következőket ezek összevetésére épül. A nevezett források: *Missale Gallicanum vetus* (Biblioteca Apostolica Vaticana, Róma, Pal. lat. 493, kiadása: MOHLBERG 1958), *Missale Gothicum* (BAV, Reg. lat. 317), kiadása: ROSE 2005), *Missale Francorum* (BAV, Reg. lat. 257, kiadása: MOHLBERG 1957), *Bobbiói misszálé* (Bibliothèque nationale de France Paris, Lat. 13246, kiadása LOWE – WILMART 1917), *Luxeuil-i lekciónárium* (BNF Paris, Lat. 9427, kiadása: SALMON 1944).

⁵³ A kortársak is így gondolták. Kopasz Károly a ravennai klérushoz intézett levelében leírja, hogy amikor az addigra kihalt, ősi gall szertartásrendre volt kíváncsi, hispán papokat kért meg, hogy celebráljanak neki misét (MANSI 1902: 730). A gallikán miseproprium eucharisztiai műfajai (zárójelben – ahol eltér – a megfelelő hispán terminussal): *Post prophetiam (orationem)*, *Post precem*, *Praefatio (Missa)*, *Ante nomina (Alia oratio)*, *Post nomina*, *Ad pacem*, *Super munera/oblata*, *Contestatio/Immolatio (Illatio)*, *Post Sanctus*, *Post secreta (Pridie)*, *Ante (Ad) orationem dominicam*, *Post orationem dominicam*, *Benedictio populi*, *Post Eucharistiam/communionem*, *Consummatio missae*. Hasonló terminológiai eltérésekre az érett római rítusban is számos párhuzam akad. Hogy a mozarab és a gallikán hagyományok földrajzi kontinuumot alkotnak, arra többek között már LEVY 1984: 85–87. fölhívta a figyelmet. Ezen belül a fokozatos, dialektusszerű variálódás jele, hogy a legtöbb mozarab párhuzammal a legdélebből származó gallikán forrás, a burgundiai Bobbiói misszálé rendelkezik.

beszélhetünk egy igen tág értelemben vett nyugati ólatin vagy másként hispano-gall rítuscsaládról, amelyen belül gyakorlatilag minden fennmaradt forrásunk önálló helyi hagyományt közvetít.

Mégis, ha fölmerül a kérdés, hogy honnan vették a Karoling-kori szerkesztők azokat a szövegeket és szertartási mozzanatokat, amelyekkel az órómai liturgiát frank-rómaivá alakították, a történészek szinte magától értődően a gall (korábban: „spanyol”) szubsztrátumra hivatkoznak.⁵⁴ Föltételezésük szerint a frankok ismertek és szerettek egy bizonyos típusú, gallikán gyakorlatot, és miután az órómai könyvek nem váltották be a hozzájuk fűzött reményt, a korábbi gallikán gyakorlat egyes elemeit átmentve mintegy „följavították” az ízlésükhöz képest szikár szövegeket és szertartásokat. Így szinte mindaz, ami az újrómai rítusban elszakad az órómai fegyelemtől és mértékletességtől, szinte mindaz, ami kifejező vagy megindító, ami az érzelmeket és az érzékeket szolgálja, gall átvétel kell, hogy legyen. Ilyennek tekintik mindenekelőtt a liturgikus év nagy megjelenítő erővel bíró körmeneteit, amilyen a virágvasárnapi, vagy a legkidolgozottabb szentelményi rítusokat, amilyen a templomszentelés vagy a szüzek konszekrációja.

Ezt a föltevést azonban egyetlen közvetlen forrás sem erősíti meg. A kevés fennmaradt gall kézirat és töredék egyike sem tartalmaz olyan rítust vagy rítusszöveget, amelyet az imént bemutatott szemlélet jellegzetesen gallikánnak tart, és a későbbi frank-római szerkönyvek sem őriznek olyan szertartási gesztusokat vagy szövegeket, amelyeknek lenne előzménye a gall forrásokban.⁵⁵ A mozarab gyakorlatot valamivel jobban dokumentálja a *Liber ordinum* címen ismert, a későbbi értelemben vett rituále és pontifikále szertartásait összefoglaló gyűjtemény, de ez sem áll közvetlen

⁵⁴ JUNGSMANN 1951: 75–81. A megközelítés legnagyobb hatású megfogalmazása (Giovanni Mercatival együttműködésben): BISHOP 1918: 165–210. („Spanish Symptoms”). Kevéssel korábban Magyarországon is pl. KANDRA 1905 „mozarabnak” nevezi a középkori egri székesegyház minden olyan szokását, amely a XX. század eleji klérus szemében szokatlan, az egykorú római gyakorlat-tól idegennek tűnt (DOBSZAY 2000: 406–410).

⁵⁵ Az érvelés három forráscsoportra épül: (1) A gallikán források és a *Supplementum* összevetésére, ahol a miseproprium szövegein kívül csak a kereszteleés, a szüzek vagy özvegyek fölavatása és a nyilvános vezeklés rendje állíthatók párhuzamba. (2) Az *Ordines Romani* ANDRIEU 1931–1961 által VIII. századinak és „tisztá” rómainak (1, 11, 27, 42, 34, 13A), illetve „gallikanizáltak” vélt darabjai eltérésére, amelyek közül a kereszteleés, a nagyhét, a miseordó, a templomszentelés és a papszentelés tesznek lehetővé összehasonlító elemzést. (3) Az ún. Ó-Gelaziánus (BAV, Reg. lat. 316, kiadása: MOHLBERG – EIZENHÖFER – SIFFRIN 1960) és az ún. Frank-Gelaziánusok (a hét legismertebb példányról és kiadásaikról: FOLSOM 1997: 250–251) összevetésére. Hangsúlyoznom kell, hogy mind az *Ordines Romani*, mind a *Sacramentarium Gelasianum* kizárólag frank kéziratokból ismert, „eredeti római” rétegük elkülönítése XX. századi tudományos vélemény. Az egyes szövegek párhuzamai a legjobban a *Corpus orationum* (MOELLER – CLÉMENT – COPPIETERS 194) és a *Corpus praefationum* (MOELLER 1980–1981) segítségével kutathatók. Számontevő párhuzam csak a gallikán források és a Gelaziánus között mutatkozik (tételeken: CHAVASSE 1958: 788–790). A *Gregorianum*-ban és a *Supplementum*-ban is kimutatható párhuzamoknál inkább a gallikán források kölcsönöznek római anyagot (ASHWORTH 1957: 431–443), ami az érintett imák terjedelméből és stílusából egyébként első ránézésre nyilvánvaló.

kapcsolatban a XI. század utáni (már romanizált) Hispánia liturgikus életével.⁵⁶ A fennmaradt gall könyvek szinte kizárólag a miseproprium szövegeit közlik a liturgikus év sorrendjében. A bennük szereplő többlet vagy közös az órómai örökséggel, mint a keresztelest előkészítő skrutíniumok,⁵⁷ vagy néhány egyszerű szentségi-szentelményi áldásra korlátozódik. A legtöbb rendkívüli szertartást az ún. *Missale Francorum* közli, amely túlnyomórészt római szerkezetű szakramentárium, csak néhány gallikán miseformulát őrzött meg, és ezért nem is sorolható a voltaképpen íólatin forrásanyaghoz.⁵⁸

Ami tehát bizonyíthatóan megkülönböztette a Karoling-kor előtti gall liturgikus gyakorlatot a rómaítól, az a mise és az évkör fölépítése és a benne elhangzó szövegek válogatása, műfaji jellege és stilisztikája volt.⁵⁹ Kétségtelen, hogy ezek a gallikán és mozarab imaszövegek jóval hosszabbak és retorikusabbak a rómaiaknál, de alig ismerünk olyan esetet, hogy használatban maradtak volna a Karoling-kor után.⁶⁰ Semmilyen tekintetben nem igazolható, hogy bármi, ami az újrómai rítus megkülönbözteti az órómaítól, gallikán előzményekre lenne visszavezethető.

III.

Liturgia és „imperializmus”

A mondottakból következik, hogy sem az egységes római, sem az egységes gallikán rítus eszméje nem támaszkodik a fennmaradt források tárgyilagos értékelésére és

⁵⁶ CABIE 1982: 233–236. mindössze két párhuzamos szöveget talált a *Liber ordinum* (kiadása: FÉROTIN 1904) és későbbi iberoprovenszál pontifikálék között. További párhuzamokhoz ld. OLIVAR 1982: 157–172. A *Supplementum*-mal való összevetésre a már említett ordókön kívül a szerzetességgel, a betegekkel és a gazdálkodással, terményekkel kapcsolatos rítusok és szövegek alkalmazsak. Föltűnő viszont a Bobbiói misszále és a *Liber ordinum* párhuzamossága, ami ismét a mozarab és a gallikán rítusterület összefüggő voltára figyelmeztet.

⁵⁷ A skrutíniumok rendjéről az Ó-Gelaziánus és a XI. *Ordo Romanus* Andrieu által is „tisztá” rómainak tartott „A” redakciója tájékoztat. Ezek meglehetősen közel állnak a három fennmaradt gallikán szakramentárium párhuzamos ordóihoz.

⁵⁸ Ez lenne a negyedik a többé-kevésbé teljes, gallikánnak mondott szakramentáriumok közül, de gallikán szerkezetű propriumokat csak a 116^o oldaltól közöl (a kódex 150 fólióból áll), és ezekben is számos római szöveg olvasható gall műfajmegjelöléssel. A rendkívüli rítusok közül a pap- és püspökszentelés, a szüzek és özvegyek fölvatása, az oltár és a szent edények megáldása szerepel benne.

⁵⁹ A gallikán évkör forrásai a szertartáskönyveken kívül egyes VI. századi zsinati határozatok és Tours-i Szent Gergely *Historia Francorum*-a, összefoglalóan ld. JENNER 1909.

⁶⁰ Átfogó kutatást az év legnagyobb szabású rendkívüli rítusa, a virágvasárnap i ágszentelés és processzió összefüggésében végeztem. Az egyetlen íólatin imaszöveg, amely erős változatban, de tartósan megmaradt a Karoling-kor utáni Ibériában és Dél-Franciaországban (pl. Seu d’Urgell, Barcelona, Zaragoza, Ávila, Salamanca, Palencia, Braga, Évora, Narbonne, Aix-en-Provence), a Bobbiói misszále 281^o oldalán olvasható *Ecce dies Domine festa recolitur* volt.

részletes elemzésére. Hogy mégis tartósan elfogadottá váltak, inkább annak köszönhető, hogy jól illeszkedtek az európai gondolkodás és történelemszemlélet meghatározó áramlataihoz.

Az egyik központi fogalom az imperializmusé, illetve az imperialista törekvésekkel szembehelyezkedő nacionalizmusé. A szoros értelemben vett római rítus a XVI. század második felétől egész Európában rendkívüli gyorsasággal és hatékonysággal szorította háttérbe a helyi hagyományokat.⁶¹ Ezzel párhuzamosan akár a mozarab, akár a gallikán rítust nézzük, fölfedezésük és az irántuk tanúsított kedvező hozzáállás a kora újkori abszolút monarchiákhoz és a születő nemzetállamokhoz kötődik. Róma ebben az összefüggésben úgy tűnik föl, mint arrogáns, elnyomó hatalom, amely a nemzeti különbségekre és kulturális értékekre való tekintet nélkül egységes gyakorlatot kényszerít alávetettjeire. Az ólatin rítusok ezzel szemben a mai nemzetállamok elődeinek népi hagyományai lennének, amelyek kellő öntudat és érdekérvényesítő képesség híján áldozatul esnek Róma totalitárius törekvéseinek.

Ezt a narratívát már a reformáció kora megalapozta mind protestáns, mind katolikus részről. A protestáns felekezetek előszeretettel építettek a helyi öntudatra és a függetlenség iránti igényre. Maga a „pápista” jelző is azt a vonását emelte ki a katolicizmusnak, amelynek értelmében az Egyház egy nemzetek fölötti, külföldről, külföldiek által irányított szervezet. Ezzel szemben a protestáns felekezetek vagy ténylegesen is nemzeti egyházak voltak, élükön a világi uralkodóval, mint például Angliában vagy Skandináviában, vagy legalábbis az igaz hazafiasság természetes szövetségésének mutatták magukat, mint például Németalföldön vagy a Habsburg Birodalom magyar és cseh lakosságának körében.⁶²

Ugyanakkor a katolikus restauráció, amely immár egy megosztott Európában igyekezett megerősíteni helyzetét, a protestantizmussal szemben „összezárt”. Az egyes közösségek önazonosságát többé nem a részegyházak szokásai közti földrajzi vagy intézményi különbség juttatta kifejezésre, mint a középkorban, hanem a felekezeti hovatartozás. A konfesszionalizációnak is nevezett jelenség során a hitvallási különbségek egyre több olyan jelölőben jutottak kifejezésre, amelyek eredetileg nem kötődtek hitvalláshoz.⁶³ Ilyen lehetett a nyelvhasználat, a papi öltözetek vagy a templomberendezés különbsége. Számos eset tanúsítja, hogy egy-egy óegyházi gyakorlat mintegy polarizálódott. Ma már az idegen egyházas szavak középkori kiejtése református (keresztyén, Ézsaiás), újkori ejtése katolikus vonás (keresztény, Izaiás); a klerikusi gallér egyik típusa a katolikus papok, másik típusa az evangélikus lelkészek jellemző ruhadarabja; és a templomterek is kizárólagos jelleggel vagy a szószék, vagy

⁶¹ Az egyházszervezet kiteljesedését mint gyarmatosítási folyamatot mutatja be BARTLETT 1993: 5–23. A római rítus kora újkori térhódításáról kedvezőtlenül nyilatkozik KLAUSER 1965: 120–121.

⁶² Protestantizmus és nacionalizmus kapcsolatáról elsősorban brit összefüggésben ír, de bőséges további irodalmat vonultat föl CLARK 2000.

⁶³ A jelenség szociokulturális vetületét mutatja be a kora újkori Augsburg példáján FRANÇOIS 1991; vö. HARRINGTON – SMITH 1997: 88–92.

az oltár köré szerveződnek, holott eredetileg a padok nélküli templomtérben mindkét elrendezés érvényes volt.⁶⁴

A narratívának, amely a történelmet imperialista és nacionalista erők küzdőtereként mutatta be, további táplálékot jelentett, hogy a XIX–XX. századi gondolkodást és politikát alapjaiban határozta meg a kisebb vagy nagyobb nemzetek öntudatra ébredése, amely szinte mindig talált magának ellenfelet egy elnyomó birodalomban: a németek a napóleoni Franciaországban, az olaszok a Habsburg Birodalomban, a finnek a svédekben, a lengyelek a poroszokban vagy az oroszokban. A nemzetek az etnikum, a nyelv és a táj hármasságát tekintve valami közöset fedeztek föl tagjaikban, míg a birodalmak népek és nyelvek olvasztótégelyei voltak, amelyeket a nagy gyarmatosítók esetében még a táj köteléke sem kapcsolt egybe.⁶⁵ Az államalkotó nemzet eszméjét Európa a XX. század 50-es és 60-as éveire sikerrel exportálta Ázsiába és Afrikába, de szülőföldjén sem vesztett hatásosságából.⁶⁶ Ezt tanúsítja a legutóbbi évtizedekben a délszláv egység kudarca, legújabban pedig a skót és katalán függetlenségi mozgalmak.

A romantika korában különösen a német művészet és tudomány volt hajlamos ebben az értelmezési keretben elhelyezni olyan, kulturálisan igen távoli jelenségeket is, mint a bibliai Izráel vagy a görög poliszok. Wellhausen elfogultsága a királyok kora mellett és a papok uralma ellen – minden filológiai éleselméjűsége mellett – elsősorban a német egység és a bismarcki politika iránti elkötelezettség párhuzama volt.⁶⁷ Hölderlin a politikailag széttagolt, de szellemileg gazdag német államok megfelelőjét látta abban a Görögországban, amely áldozatul esik a szellemtelen, ám jól szervezett török birodalomnak. Kleistnél az ókori Germania játszott hasonló szerepet a római – azaz napóleoni – terjeszkedéssel szemben.⁶⁸ Az elképzelés két, ellentétes irányú következménye az elkülönülés és az egyesülés volt. Egy valamirevaló nemzetállam élesen megkülönbözteti magát mindattól, ami nem ő (mondhatni nemzetidegen), de mindent megtesz azért, hogy mindaz, ami ő, oszthatatlan nemzettestté egyesüljön.

Ilyen körülmények között nem meglepő, ha a liturgiátörténet úgy tekintett a Karoling-kor előtti keresztény Európára, mint egy őshonos nemzeti kultúrák által belakott földrészre. Itt mindazok, akik a VIII–IX. században már keresztények voltak és később nemzeti jelleget véltek fölfedezni önmagukban, kellett, hogy rendelkez-

⁶⁴ Az egyházi kiejtés felekezetedéséhez: PRÓSZÉKY 2010, idézi FEJES 2013 (a témával behatóbban Korompay Eszter foglalkozik készülő doktori dolgozatában). A papi gallér újkori alakulását követi képzőművészeti ábrázolásokon keresztül: BECK 1905: 198. A padok szerepéről a térszervezésben: FÖLDVÁRY 2006: 172–173.

⁶⁵ ZAMOYSKI 2000; LEERSEN 2018.

⁶⁶ A téma átfogó szociológiai elemzése: GO – WATSON 2019. Esettanulmányok történeti megközelítéssel: ALDRICH 1996 (Libanon, Szíria, Algéria); HALSTEAD 1969 (Egyiptom, Marokkó); AUNG-THWIN 2020: I. 91–94. (Délkelet-Ázsia).

⁶⁷ MOMIGLIANO 1994: 266–267, idézi SIMON 2003: 320.

⁶⁸ Friedrich Hölderlin: *Hyperion, oder, Der Eremit in Griechenland* (1797–1799), *Der Archipelagus* (1800–1801), *Germania* (1802); Heinrich von Kleist: *Die Hermannsschlacht* (1808). A korszak hangulatát talán Thomas Mann: *Lotte in Weimar* (1939) érzékelteti a legjobban. Klasszikus előzmény pl. a brit Calgacus „antikolonialista” szövege Tacitusnál (*Agricola* 29–32).

zenek egy, saját nemzeti alkatuknak megfelelő rítussal. Ebben a föltételezésben nem az volt önkényesen spekulatív, hogy helyi hagyományokat föltételezett Európán vagy a nyugati, latin rítusterület egészén belül, hanem hogy meglepően egységesnek gondolta el őket a későbbi nemzetállamok határain belül. Csak így születhetett meg az egész Galliára érvényes gallikán, az egész Hispániára érvényes vizigót, vagy az egész Britanniára érvényes kelta rítus eszméje.⁶⁹ Jellemző, hogy Itáliában, ahol a nemzeti örökség elsősorban épp az imperialista agresszor szerepét betöltő Róma rítusa lett volna, fölértékelődtek a háttérbe szorult északi (ambrozián) és déli (beneventán) hagyományok. Minthogy azonban Róma gyakorlatát mégsem lehetett megkerülni, az órómai rítus képzete alkalmat adott arra, hogy megkülönböztessenek egy eredeti, „talajgyökeres” rómaiságot attól az elfajzott, imperialista, kolonialista, globalizációs jelenségtől, amelyet a Karoling beavatkozás után Róma kezdett jelenteni.

Rítusok és nemzetkarakterológia

Ha a rítusok nemzeti hagyományok, akkor nyilvánvalóan az adott nemzeti jelleget juttatják kifejezésre. A romantikus eszmény nem áll meg ott, hogy az egy tájon élő, egy nyelvet beszélő, leszármazásukban rokon népeket a többiektől elkülöníti és nemzetállammá szervezi, hanem mindannak, amit az adott nép tesz és képvisel, az egész nép egész történelmére kiterjedő karaktert tulajdonít. A táj, a nyelv és a testalkat nem véletlenszerűen olyan, amilyen, hanem egy közös nemzeti jelleg hordozója. A tulajdonságok összefüggő és tartós jellemmé, *Gestalt*-tá állnak össze, amely megnyilvánul az illető nép tagjainak minden cselekedetében.⁷⁰ Mentalitás, stílus, életstratégia, amelynek nagyszabású szellemi teljesítményekben, elsősorban művészeti alkotásokban illik megnyilvánulnia. Ahol ilyenek vannak, ott felmagasztosulnak; ahol csak töredékesen vannak, ott a dicső múlt és a népi kultúra tanulmányozása során felszínre kerülnek, új erőre kapnak és monumentális ciklussá állnak össze; ahol nincsenek, ott létrehozzák őket. Egyetlen nép sem maradhat csakis rá jellemző, félreismerhetetlen vonások, tekintélyes ősök és nemzeti mitológia nélkül.⁷¹

Jóllehet a mai, multikulturális Európában ez a gondolkodásmód kevésbé meghatározó, mint a nemzetállami gondolat, kommercializálódott formájában töretlenül él a turistáknak szánt programokban vagy emléktárgyakban.⁷² Ennél is szembeötlőbb egyes emberi tulajdonságok nemzethez társítása: a mérnöki precizitás és megbízhatóság német vagy svájci, az elegancia és a konyhaművészet francia, az életöröm

⁶⁹ MABILLON 1697 (gallikán); PINIUS 1729 (mozarab); WARREN 1881 (kelta).

⁷⁰ A Gestalt-pszichológiáról: STERNBERG 2012: 13; 113–116; az összehasonlító néprajzról: LETENYEI 2012: 69–97.

⁷¹ A nemzeti epika romantikus képzetéről a legfontosabb előzmény, James Macpherson *Ossian*-ja (1760) és Elias Lönnrot *Kalevala*-ja (1835) kapcsán: THOMSON 1986: 243.

⁷² Ld. pl. a máig népszerű *The perfect European should be, The European nature* vagy *The European government* című humoros levelezőlapokat.

és a divat olasz terméként értékesíthető a legjobban, még ha mindegyik Kínában készül is. Gazdasági és tudományos téren az északi országok iránt tapasztalható pozitív elfogultság – az élet élvezete, a lelki gazdagság és a művészet terén azonban a dél mindmáig megőrizte tekintélyét. Az átlagember, ha megteheti, inkább német gépeket vásárol, de inkább Itáliába megy nyaralni.

A funkcióknak ez a felosztása sajátos módon megfordul, ha a középkorra vagy az ókorra alkalmazzuk. Ott a magasan civilizált, jól szervezett, fegyelmezett, katonás és bürokratikus népnek a római számít – a természethez közeli, szabadságszerető, becsületes, de vad és babonás népnek a barbár germánok és kelták. Ennek a képnek a megteremtéséhez már maguk a görög-római szerzők, Polybius, Caesar és Tacitus hozzájárultak,⁷³ és végeredményben a kora újkorig tartotta magát a nézet, hogy Itália a műveltség és a civilizáció hazája, amelyhez képest északon csak kulturálisan alacsonyabb rendű „gótok” élnek.⁷⁴ E „gótok” nemzeti öntudatra ébredése és a romantikus ízlés az értékítéletet ugyan fölülbírálta (innentől kezdve nem szégyen kevésbé civilizáltnak, népnek, sőt barbárnak lenni, hanem egyenesen dicsőség), de a nemzetkarakterológiát változatlanul vitte tovább. A romantikus (germán) német úgy állította magát szembe a klasszicista (latin) franciával, mint akinek életmódja talán kevésbé kifinomult, de művészete gazdagabb és gondolkodása mélyebb.⁷⁵ A törésvonal most már a nagy gyarmatosítók, a britek és a franciák, illetve a többiek között húzódott. Így vált a XIX. században megszülető vagy új alakot öltő nemzetállamok identitásának közös alapjává valamiféle népies önkép, amelyben a nemzeti különbségeken túl közös a romantikus személyiségjegyek iránti rokonszenv. Az ír álmodozó, a fegyelmezett német, a tüzes spanyol, a hetyke magyar jól ismert típusa a XIX–XX. századi művészetnek és popkultúrának.⁷⁶

Ami az ólatin rítusokat illeti, ott nemzetenkénti karakterkülönbséget nehéz lenne találni. Mégis, mint láttuk, a részletező nemzetkarakterológia egy nagyobb ívű narratívába illeszkedik: abba a „bináris oppozícióba”, amely fegyelem és szabadság, értelem és érzelem, klasszicizmus és romantika, civilizáció és kultúra, urbánusság és

⁷³ Polybius: *Historiae* 34 (az égövekről és lakóikról); Caius Iulius Caesar: *De bello Gallico* 5,14 (a britekről), 6,16–23 (a gallokról és a germánokról); Cornelius Tacitus: *Germania* 2–7. Összefoglalóan: CHAMPION 2004: 77–79; ISAAC 2004: 411–439; földrajzi környezet és lelki alkat kapcsolatáról újabban: RENTFROW 2014.

⁷⁴ PANOFKY 1955: 169–225. Szemléletes vélemény a német kultúra, a „gótság” és általában a nemzeti jelleg kapcsolatának ártértekeléséről Johann Wolfgang Goethe *Von Deutscher Baukunst* című írása (1773); fordításban ld. GOETHE 1980: 33.

⁷⁵ Képi összefoglalása ennek a nézetnek pl. Anton von Werner: *Im Etappenquartier vor Paris* című festménye (1894, Berlin, Alte Nationalgalerie), amelyen porosz ulánusok sáros csizmában Schubertet zongoráznak-énekelnek egy Párizs-környéki kastély szalonjában a porosz-francia háború idején.

⁷⁶ Pl. Larry Doyle alakja George Bernard Shaw *John Bull's Other Island* című darabjában (1904); Stoltz alakja Ivan Goncsarov *Oblomov* című regényében (1859); Carmen és José alakja Prosper Mérimée *Carmen* című novellájában (1845) és még inkább Georges Bizet azonos című operájában (1875); a Rosalinde által megjelenített „magyar grófnő” Johann Strauss *Die Fledermaus* című operettjében (1874).

népiség közt feszül. És valóban, egy ilyen szembeállítás nem tűnik megalapozatlannak az Alpoktól délre, illetve északra honos rítusok összehasonlításakor. Már VII. Szent Gergely pápa is *superstitio Toletana*-ként marasztalta el a vizigót liturgiát, ami – a szó pontos és etimológiai értelmét ismerve – nem toledói (azaz: spanyol) babonát, hanem spanyol mértéktelenséget jelent.⁷⁷ Hogy miről van szó, azt már a vizigót vagy gallikán miseszövegekkel való első találkozás leleplezi. Míg egy római szakramentáriumban egy-egy mise változó szöveganyagának alig néhány, egyetlen mondatnyi, elegáns, feszes szerkezetű, de igen szikár megfogalmazású könyörgés felel meg, addig a gall és hispán könyvekben több oldalra terjednek az imák, amelyek számosabbak, egyenként is kisebb szónoklatoknak felelnek meg, és megfogalmazásuk áradóan retorikus.⁷⁸

Nehéz lenne vitatni, hogy a liturgia szerkezetében és szöveganyagában mutatkozó különbség összefügg az adott terület ízlésével, éthoszával. Az is kétségtelen, hogy a rómaiak előszeretettel tekintettek magukra paraszti eredetű, egyszerű, katonás népként, ahogyan azt az idősebb Cato jelenítette meg és a nagy történetírók toposzként hagyományozták.⁷⁹ De minden túlzó általánosítással szemben óvatosságra int, hogy a liturgikus szövegeknek mind a kétféle (antik retorikai értelemben attikai és ázsiai) megközelítése bizonyíthatóan jelen volt Rómában.⁸⁰ Már a késő császárkori emléksanyagban kimutatható egyfelől az állami kultuszhoz kötődő nyelvhasználat, amelyre valóban a tömörség, a pontosság és a dísztelenség jellemző, másfelől a szépirodalomban kibontakozó retorikus imastílus.⁸¹ A Rómához köthető fennmaradt keresztény imaszövegek közül az elsők, a Hippolytusnak tulajdonított *Traditio apostolica*

⁷⁷ Helymegadás nélkül idézi többek között: VONES 2007: 47, 51. A *superstitio*-ról: BELARDI 1976 alapján: KÖVES-ZULAUF 1995: 57–58. Hogy a szó ókori jelentése a keresztény nyelvhasználatban sem homályosult el, azt az bizonyítja, hogy liturgikus szövegek és zsinati határozatok is következetesen a zsidóság keresztény nézőpontból aggályosan ritualisztikus, túlszabályozott vallásosságával kapcsolatban használják (*Iudaica superstitio*).

⁷⁸ PINELL 1997: 185–186.

⁷⁹ EARL 1967: 44–58; számos fontos hivatkozással: HEGYI 2018: 59–117. A modern liturgiátörténeti gondolkodásba BISHOP 1918: 1–19. (*The Genius of the Roman Rite*) vezette be ezt a képzetet. A gallikán és a rómi „liturgikus stílus” összevetéséhez ld. RADÓ 1961: I. 80–85.

⁸⁰ Marcus Tullius Cicero: *Orator ad M. Brutum* 7,23–9,29; 69,230–231; Marcus Fabius Quintilianus: *Institutiones* 12,10. Ld. még: WINTERBOTTOM 2012: 184; ADAMIK 1998: 124–125.

⁸¹ A császárkori állami kultusz jellegzetes szövegei pl. a narbonne-i oltárszentelési felirat Kr. u. 11-ből (CIL 12,4333); az aritiumiak (Lusitania) hűségesküje 37-ből (CIL 2,172); Traianus felirata a dáciai hadjárat előtt 104-ből (CIL 6,2074); a *ludi saeculares* 204-ből való felirata (CIL 6,32329); az V. században lejegyzett karthágói *evocatio* és *devotio* formulái (Macrobius Ambrosius Theodosius: *Saturnalia* 3,9–11). A személyes, retorikus imastílus egykorú pogány megnyilvánulásai pl. az Ifjabb Plinius Kr. u. 100-ból való *Panegyricus*-ának záró fohásza az uralkodóért (94,1–5); a II. századi Lucius Apuleius Madaurensis: *Metamorphoses*-ében olvasható imák az istenekhez (6,28–29), a Holdhoz (11,2) és Íziszhez (11,25); és mindenekelőtt a később keresztény hitre tért, IV. századi Firmicus Maternus: *Mathésis*-e 5. könyvének prológausa a Naphoz (3–6). Szöveggyűjtemény francia fordítással és kommentárral: CHAPOT 2001: 237–365.

ban lejegyzett szentelési szövegek mind az utóbbi csoporthoz tartoznak.⁸² Ugyanez a hagyomány folytatódik további szentelési szövegekben, amelyeknek római eredetében nincs okunk kételkedni, például a püspökök, papok és diákonusok, a szent olajok vagy a keresztvíz föl- és megszentelésének imáiban.⁸³ Az egyetlen kivétel a római misekánon, amely azonban a római szöveganyagon belül is stilisztikai zárványnak számít.⁸⁴ Ez valóban a római állami kultusz nyelvi gesztusait építi be a szentelési imák retorikai hagyományába, ahogyan a Kozma és Damján-bazilika apszismozaikja tógába öltözteti az apostolfejedelmeket, és mint ilyen valószínűleg a római államiság és a kereszténység közti kiengesztelődés IV–V. századi terméke.⁸⁵ A latin keresztény imaköltészet további alakulását azonban kevésbé befolyásolta.

Ebben az összefüggésben szemlélve a gall és hispán szövegek szertelensége és a rómaiak szikársága közti éles kontraszt egyes euchológiai műfajok, illetve használatuk aránya közti ellentét szelídül. A rómaiak a misében kevés és egyszerű változó imaszöveget használtak, a főlshentelő szertartásokban pedig sokat. Az Alpokon túli népek a misét gazdagon ellátták változó és ékesszóoló imaszövegekkel, arról viszont, hogy a misén kívüli szertartásokat hogyan végezték, alig van adatunk.⁸⁶ Egyetlen dolgot lehet biztosan állítani: ahol az újrómai rítus akár drámaiság, akár szónokiasság szempontjából fölülmúlja az órómai, ott a „hozzáadott érték” nem ólatin forrásból

⁸² A mű a következő konszekrációs imákat, azaz *prex*-eket tartalmazza a megfelelő fejezetekben: püspök (3), Eucharisztia (4), olaj és sajt (5–6), áldozópapok (7), szerpapok (8), olajkenet a keresztlés után (21), lámpás fénye (25), termés zsengeje (31). Kiadása: BOTTE 1946, uő 1989; magyar fordítása: ERDŐ 1983: 83–107.

⁸³ DESHUSSES 1992: 92–98, 173–175, 185–188. A korábbinak tartott szakramentáriumokban még több *prex* stílusú szöveggel találkozunk. Nem lehetetlen, hogy éppen a jellegzetesen rómainak tartott *oratio*-k, azaz a rövid, két vagy három tagból álló, egymondatnyi formulák képviselnek új, a VI–VII. századra kiteljesedő stílust. A gyülekezet imára szólítása, amelyet a gallikán rítus megkülönböztető vonásának szokás tartani (PINELL 1997: 185–186), Rómában épp a legarchaikusabbnak tűnő anyagban (papszentelés, nagypéntek) mutatható ki: DESHUSSES 1992: 95–96, 176–180. Az orációk használata ráadásul a misére korlátozódik, minden más szertartás bővebb formulákat használ.

⁸⁴ Az ún. római vagy első kánon bőséges szakirodalma (pl. BAUMSTARK 1948; MOHRMANN 1950; MEZEY 1995; összefoglalóan: MAZZA 1986: 49–87; FOLSOM 1996) nem eléggé teszi egyértelművé, hogy a pogány állami kultusz nyelvi regiszterét megidéző szöveg (pl. asyndetonok, szinonimahalmozás, *ut* helyett *uti*, anamnézis és epiklézis hiánya, szimmetrikus szerkezet) a keresztény római imaköltészetnek mennyire kivételes, nem jellegzetes megnyilvánulása.

⁸⁵ Az apszismozaikról: GOODSON 2010: 53–54; THUNØ 2015: 7.

⁸⁶ Ld. föntebb az 55. jegyzetben írtakat. Legbővebb forrásunk a mozarab *Liber ordinum* (FÉROTIN 1904), amely kisebb szentelményeken kívül (ház és helyiségek, olaj, korporále, kard, mezőgazdasági eszközök és élelmiszerek, korsó, kút, hajó, tömjén) a következő rítusokat őrizte meg: vízszentelés, keresztlő, papszentelés, szerzetesi beöltözések, apát és apátnő beiktatása, halotti rítusok, bűnbánat, zarándoklat, ariánus megtérése, oltárfölsherelés és szent edények megáldása, nagyhét, házasságkötés. A gallikán források ennél mind jóval szegényesebbek.

származik. Ténylegesen sem az újdonságnak tűnő szertartási gesztusok, sem az új szövegek nem találhatók meg a fennmaradt kelta, mozarab vagy gallikán forrásokban.⁸⁷

IV.

Amit a romanizálásról valóban tudni lehet

A történeti adatok alapján úgy tűnik, hogy Nagy Károly és köre véresen komolyan gondolta a birodalom liturgiájának romanizálását. Az Adorján pápához küldött kérés, a Hadrianum fogadtatása, a *Supplementum* bevezetőjének aggályossága, az „authenticum”-ra való hivatkozások a következő bő kétszáz év címfelirataiban nem hagynak kétséget afelől, hogy a római rítus tényleges és pontos átvétele volt a császár és az őt támogató egyházi értelmiség célja. Az egykorú törvények, levelek és a korra visszatekintő történetírók művei is ezt sugallják.⁸⁸

De erről árulkodik negatív értelemben az is, hogy mennyire kevés gallikán szerkönyv maradt fenn, és azok mennyire sokfélék. Egy részük ezeknek is töredékes, és a római rítusból való kölcsönzések, átvételek bennük is előfordulnak. Jellemző tünet, hogy a római misekánon első fennmaradt emléke éppen egy gallikán szakramentárium, az úgynevezett *Bobbioi misszale*, amely első sorozatként egy *Missa Romensis cotidiana*-t, azaz egy mindennapra való római misét közöl.⁸⁹ Az egyik legismertebb, galli-

⁸⁷ Egyedül a főpapi hármassáldás római összefüggésben új műfaja rendelkezik vizigót és gall előzményekkel (a *Supplementum*-ban: DESHUSSES 1992: 576–598; magyar összefoglalás: JÓZSA 2011). Az összkiadás tételesen összeveti a *Supplementum* (Roma, BAV, Ottob. Lat. 313) és a vizigót források (*Breviarium Gothicum*, *Liber Mozarabicus sacramentorum*, *Liber ordinum*, *Orationale Visigothicum*, *Missale Mixtum*, *Psalterium Mozarabicum*) anyagát, ld. MOELLER 1973: XXXVI–XLI., de nem mutat ki köztük semmi átfedést annak ellenére, hogy maga Aniane-i Szent Benedek vizigót arisztokrata volt. Néhány gallikán hármassáldás ugyanakkor előfordul a frank *Gelasianum*-okban.

⁸⁸ I. Pál pápa levele Kis Pipinnek egy római antifonále küldéséről (758–763): MGH *Epistolae. Codex Carolinus* 24 (GUNDLACH 1892: 529); majd Remedius roueni érsek, Kis Pipin fivére küldötteinek betanításáról Simeon római főkántor által (761–767): uo. 41 (553–554). Paulus diaconus (Warnefrid) Chrodegang metzi püspök római látogatásáról, II. István pápa meghívásáról és az ezt követő metzi alapításokról (784): *Gesta episcoporum Mettensium* (MGH *Scriptores* II: PERTZ 1829: 267–268). Walafridus Strabo II. István pápa és klerikusai frankföldi tartózkodásáról és arról, hogy a frankok tőlük tanulták meg a római éneket: *De exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 25: PL 114,957, újabb kiadása: HARTING-CORREA 1995. Nagy Károly rendelkezései a római ének elsajátításáról 789-ből, ill. 805-ből: MGH *Leges. Capitularia regum Francorum. Admonitio generalis* 80 (BORETIUS 1883: 61); uo. *Capitularia* 43 (Thionville/Diedenhof, egyházi ügyekről, uo. 121). Egységesítő intézkedései, amikor azt tapasztalta, hogy a frank székesegyházak gyakorlata különbözik egymástól és a rómainál is: Ioannes diaconus: *Sancti Gregorii Magni vita* II. 6–10. (PL 75,90–92); Notker Balbulus: *Gesta Karoli* I. 10. (MGH *Scriptores* II: PERTZ 1829: 734–735); IV. Ekkehard szentgalleni apát: *Casus Sancti Galli* 3. (uo. 102–103); Chabannes-i Ademar: *Historiarum libri tres* II. 8. (MGH *Scriptores* IV: PERTZ 1841: 117–118).

⁸⁹ Paris, Lat. 13246, 10^r–19^v. Egy töredékes „Missa sancti Petri apostoli Romensis” szintén megtalálható a *Liber ordinum*-ban (FÉROTIN 1904: 228–229). Cím nélkül ugyan, de ezekkel a misékkal állhat rokonságban az írországi Stowe-miszale általános miséje is: Roy. Irish Acad. Dublin, Ms. D II

kánnak tartott szakramentárium, az úgynevezett *Missale Francorum* valójában csak maradványszerűen tartalmaz néhány gallikán miseformulát, miközben nagy részét római anyag foglalja el.⁹⁰ Ha tehát volt köztük kölcsönhatás, akkor inkább a gallikán források kölcsönöztek a rómaiaktól, semmint fordítva. Magukat a gallikán szerkönyveket a Karoling-korban módszeresen igyekeztek megsemmisíteni. Közvetve erről árulkodnak azok az elbeszélések, amelyek az ambrozián vagy a vizigót könyvekkel kapcsolatban tekintik megengedett, sőt kívánatos módszernek az elégetést.⁹¹ Közvetlen emlékeink azok a palimpszesztek, azaz levakart és más szövegekkel újraírt pergamenkódexek, amelyeknek eredeti rétegében gallikán rítusszövegeket sikerült kimutatni.⁹²

Az is beszédesebb, hogy a kevés fennmaradt gallikán imaszöveg mennyire nem hagyott nyomot az újrómai rítus szöveganyagán. Ha a reformot nem szánták volna radikálisnak, ha a legismertebb, legkedveltebb gallikán imákat átmentették volna, akkor legalább néhány olyan esetet ki tudnánk mutatni, amikor a gallikán szakramentáriumok egy-egy tétele megjelenik a Karoling-kor vagy a későbbi időszak római szerkezetű könyveiben.⁹³ De ez nincs így, sőt maga a *Supplementum* is érintetlen mindennemű gallikán befolyástól, hacsak a kötetet nyitó *Exsultet*-et, a húsvéti gyertya szentelési imáját nem tartjuk annak. Az *Exsultet* első ismert forrásai valóban a gallikán szakramentáriumok, de ne feledjük, hogy maga a római misekánon is gallikán szakramentáriumban maradt ránk a legkorábbról! Kezdetleges őse azonban ott van már a *Traditio apostolica*-ban, irodalmi kidolgozásáról Szent Jeromos tudósít (kritikusan), itáliai használatát pedig, ha a római szakramentáriumok nem is, gazda-

3, 12^r–38^r, kiadása: WARNER 1915: II. 3–19. A római kánon mellett e formulárék jellegzetes elemepl. a *Deus qui beato Petro* és a *Deus qui tribus pueris* imádság. A prekaroling kölcsönhatásokról szóló történelmi forrásokat közli VOGEL 1960, összefoglalóan uő 1986: 147–148.

⁹⁰ BAV, Reg. lat. 257. Gallikán terminológiát csak a 238–283. fólió közti miseformulák használnak, de ezekben is inkább rövid, „gregorián” stílusú imák szerepelnek a jóval hosszabb és szónokiasabb „gallikán” stílusúak helyett. A kódex többi részén a terminológia is római. ASHWORTH 1957, 1959, 1960 cikksorozata alapján fölmerül, hogy az általában ősi rómainak tartott, „gregorián” ima-stílus csak Nagy Szent Gergely korában vált meghatározóvá, és indult rohamos terjedésnek – a szent pápa tekintélye révén – gallikán területeken is.

⁹¹ Nagy Károly ebben tanúsított buzgalmáról sötét képet fest Jenő püspök legendája (BHL 2684, MOMBRITIUS – BRUNET 1910: I. 464–465; Landulfus 1083 előtt keletkezett *Historia Mediolanensis*-e alapján; enyhébb és rövidebb változatban az epizód a *Legenda aurea* Nagy Szent Gergelyről szóló fejezete révén vált közismertté: XLVI. 18., GRAESSE 1850: 201; magyarul: MADAS – BÁRCZI 2004: 88). Ugyanígy jártak el a XI. században a mozarab rítus szerkönyveivel (MUNDÓ 2007: 16).

⁹² A palimpszeszt kódexekben fennmaradt gallikán töredékeket Alban DOLD és Klaus GAMBER adta ki a Beuroni Főapátság *Texte und Arbeiten* című sorozatában 1917-től kezdve. A témánk szempontjából legfontosabb kötetek: 26–28, 43, 45, 53–54. További ólatin töredékeket tartalmaz: 7–9, 12, 19–20, 35.

⁹³ Nyilvánvaló kapcsolat csak a VIII. századi vagy frank *Gelasianum*-ok és a *Supplementum* között van, de az előbbieket maguk sem gall, hanem római hagyományt képviseltek. A *Hucusque* prologus szerzője is úgy tekintett rájuk, mint Nagy Szent Gergely által ismert anyagra: „sunt et alia quaedam, quibus necessario sancta utitur Ecclesia, quae idem pater, ab aliis iam edita esse inspiciens, praetermisit”, ld. DESHUSSES 1992: I. 352.

gon díszített tekercsek bizonyítják Szicíliától Toszkánáig.⁹⁴ Kevésbé valószínű, hogy egy annyira sajátosan itáliai jelenség, amilyen az Exsultet-tekercs, egy gallikán szokás átvétele nyomán alakult volna ki.

A gall divergencia

Elgondolkodtató mozzanat az is, hogy az újrómai rítus helyi hagyományai, úgynevezett úzusai sehol nem mutatnak akkora eltéréseket, mint éppen Galliában. Ha azt föltételeznénk, hogy volt Karoling liturgiareform, és annak eredménye valamiféle diffúziós modell szerint terjedt el Európában, akkor az „epicentrum” a VIII–IX. századi Frank Birodalom, azon belül pedig az északi, legsűrűbben lakott és legjobban ellenőrzött rész lett volna. Ha azonban a nyugati úzusok IX. és XVI. század közti eltéréseit elemezzük, akkor mindenekelőtt azt figyelhetjük meg, hogy az egykori Frank Birodalom területén az összes nagy liturgiátípus jelen van.⁹⁵

Jóllehet szigorú értelemben minden egyházmegye, szerzetesrend és apátság önálló hagyományt képvisel, ezek nagyobb, területi halmazokba rendezhetők. Számos rítus liturgikus sajátosságait elemezve sikerült kimutatni, hogy a következőket eltérések elsősorban Európa keleti és nyugati fele között érvényesülnek.⁹⁶ A választóvonalat nagyjából a Rajna és az Alpoknak a ma Svájcot, illetve Olaszországot Franciaországtól elválasztó karéja jelenti, de ez egy széles átmeneti sávba ágyazódik, amely északról délre haladva Németalföldön, Lotaringián, Burgundián és Itálián halad végig. Mint arra később még visszatérek, ebben a földrajzi mintázatban nem a Karolingkor, hanem a Nagy Károly halála után három részre szakadó birodalom politikai lenyomatát lehet fölismerni.

⁹⁴ „Incipit benedictio cereae beati Augustini episcopi, quam adhuc diaconus cum esset, edidit et cecinit feliciter” és hasonló címekkel: BNF Paris, Lat. 13246, 110^r; BAV, Reg. lat. 317, 152^r; BAV, Pal. lat. 493, 61^r. Az esti lámpagyújtás diákonus által mondott, prefáció-dialógussal bevezetett imája a *Traditio apostolica* 25. fejezetében már a III. század elején szerepel (BOTTE 1946: 64). Szent Jeromos arról tudósít, hogy az erre kijelölt diákonus húsvét éjszakáján évente új irodalmi formát adott ennek a szentelésnek: *Epistola XVIII ad Praesidium de cereo paschali* (PL 30,188–189) más patrisztikus adatokkal együtt idézi MOHRMANN 2007: 397–399. Jeromos címzettje a piacenzai egyház diákonusa, tehát észak-itáliai volt. Album a dél-itáliai Exsultet-tekercsekről: CAVALLO 1973. A legészakibb fennmaradt tekercsek Pisából származnak, ld. KELLY 1996: 212–254. Használatuk nem képzelhető el a kimondottan itáliai típusú evangéliumambók építészeti kontextusán kívül: AVENTIN 2005: 232–352.

⁹⁵ Az összehasonlító elemzésről ld. FÖLDVÁRY 2012, 2013a, 2013b, 2014a, 2014b, 2014c (kidolgozott esettanulmány), uő 2014d (összefoglalás), uő 2021 (módszertan). Forrásháttér és a kutatás dokumentációja: *Usuarium. A Digital Library and Database for the Study of Latin Liturgical History in the Middle Ages and Early Modern Period* (usuarium.elte.hu, hozzáférés: 2020. április 14.).

⁹⁶ A „liturgikus földrajz” terén úttörő tanulmány HUGLO 1999, amely tudomásom szerint elsőként hívta föl a figyelmet a hagyományos észak–déli (Alpokon inneni és túli) felosztás mellett a kelet–nyugati felosztás jelentőségére.

A Frank Birodalom 800 körüli térképét szemlélve szembeötlő, hogy az említett átmeneti sáv átszeli az országot.⁹⁷ Tőle északra és keletre húzódik az a liturgikus táj, amelyet germánnak hívok. Provence és Akvitánia déli része a római rítus hispán változataival rokon, és határozottan elválnak a későbbi Franciaország szokásrendjeitől: ezt nevezem iberoprovenszál tájnak. Normandia érett középkori úzusai ugyan csak különböznek a szoros értelemben vett francia úzusoktól, de annál jobban kötődnek a normann hódítás utáni Anglia és Szicília, Dél-Itália úzusaihoz: ezeket foglalja össze a táj, amelyet anglonormannak hívok. A liturgikus értelemben vett Gallia tehát nemcsak a Frank Birodalomnál, hanem a történelmi Franciaországnál is jóval kisebb: északi és keleti határai a Rajnánál és a Rhône-nál húzódnak, déli határai a Garonne-nál és a Francia-középhegység déli vonulatánál, nyugati határai a mai Normandiát a többi régiótól elválasztó vonalon állapíthatók meg.

Az egykori Frank Birodalom liturgikus gyakorlata tehát nemhogy nem egységes, hanem fölvonultatja a középkori Európában előforduló összes lehetséges típust. A pontosság kedvéért hangsúlyoznom kell, hogy ez a földrajzi felosztás egészében nem vetíthető vissza a Karoling-korra. Az anglonormann úzusok a gall és az angolszász hagyományok termékeny találkozásából jöttek létre, így nem lehetnek korábbiak a XI. századnál. Az iberoprovenszál úzusok előfeltétele a vizigót örökség földadása és az Ibér-félsziget egyházszervezetének újjászervezése a *reconquista* során, ami elsősorban szintén a XI. századhoz kötődik.⁹⁸ De ha ezektől a későbbi fejleményektől eltekintünk, akkor is értelmeznünk kell a germán és a gall táj szélsőséges különbségét.

Ráadásul egymástól is az északi átmeneti, illetve a szűk értelemben vett gall liturgikus táj úzusai térnek el a legnagyobb mértékben. Míg a germán, az iberoprovenszál vagy az anglonormann úzusokat számos közös jellemző teszi fölismerhetővé, addig a gall úzusok legszembeötlőbb közös vonása a szélsőséges divergencia. Több év kutatási tapasztalata, hogy Galliában minden elképzelhető, akár szomszédos egyházmegyék is eltérő szerkezetű rítusokat, eltérő szövegtörzseket használhatnak. Az eltéréseket nem lehet a tájaknál kisebb, de földrajzilag összefüggő térségekhez, egykori hercegségekhez, grófságokhoz, egyháztartományokhoz kötni. Szórtan helyezkednek el, nyilvánvaló politikai, nyelvi vagy kulturális határvonalaktól függetlenül. Azaz ha egy, a kora középkorra visszanyúló központi liturgiaszervezés lenyomatát keresnénk a későbbi állapotokban, akkor éppen ott találjuk meg a legkevésbé, ahol a leginkább várnánk: a Frank Birodalom törzsterületén.

Azt is érdemes szem előtt tartani, hogy a Karoling eszmény, a *renovatio imperii* nem lehetett teljes körű és befejezetlenül is maradt. A kor adminisztratív lehetőségei nem voltak alkalmasak arra, hogy egyetlen emberöltő alatt lecseréljék egy mai léptékel mérve is hatalmas birodalom könyvtárát és ennek megfelelő szertartási életét. Gallikán könyveket elpusztítani biztosan egyszerűbb volt, mint új, római könyveket

⁹⁷ A liturgikus adatok összefüggéseinek kiértékeléséhez hasznos történeti-földrajzi atlaszok pl. ENGEL 1979; JOCHEN 1987; BERG – BRUCKMÜLLER – HARTMANN 2012.

⁹⁸ GROS 1976: 127–154; OLIVAR 1982: 157–172.

másolni helyettük. A római rítus lényegét, alapvető szerkezetét talán sikerült meghonosítani, de részletes kivitelezése már nem történhetett központi irányítással. Nagy Károly halála után a császári hatalom meggyengült, és bár az egyházi műveltség Jám-bor Lajos alatt még virágzott, a szigorú központi ellenőrzés nem volt többé lehetséges.⁹⁹ Hiába volt meg egy ideig a szándék a tökéletes egységre, a kezdeményezés torzóban maradt. Befejezése egymástól többé-kevésbé független, helyi tényezőktől függött.

A gall puritanizmus

Ha mégis van valami, ami a gall liturgikus táj egészére jellemző, akkor az a rendkívüli szertartások alulfejlettsége. Akár a liturgikus év különleges szertartásaival (Gyertyaszentelő, hamvazószerda, nagyhét, stb.), akár a nagyszabású szentelési rítusokkal kapcsolatban végzünk egész Európára kiterjedő összehasonlító elemzést (papszentelés, templomszentelés, stb.), arra jutunk, hogy a legegyszerűbb, legkezdetlegesebb megoldásokat a gall úzusokban fogjuk találni.¹⁰⁰ A készlet változatos, de úzusonként szűk: az imaszövegek főleg a germán, az énektételek főleg az iberoprovenszál, a drámai gesztusok főleg az anglonormann úzusokhoz képest vannak kevesebben. Még az átmeneti táj is inkább abban különbözik a szomszédos gall területektől, hogy jobban kidolgozza a misén és zsolozsmán kívüli szertartásokat.

Mind a gall úzusok széttartó volta, mind puritanizmusuk könnyen magyarázható történelmi okokkal, amint erre a következő fejezetben részletesen visszatérek. De

⁹⁹ A Jám-bor Lajos alatti egyházi műveltségről: MCKITTERICK 1983: 106–124. A római gyakorlathoz való ragaszkodás és az ólatin hagyományoktól való elzárkózás erre az időszakra valamelyest enyhülhetett. Amalarius metzi püspök, miután a császár követeként 831-ben személyesen tájékozódik Rómában a helyi szokások felől, esetenként ősiabbnak és ésszerűbbnek ítéli a frankok által őrzött hagyományt: *Liber de ordine antiphonarii*, „Prologus” (PL 105,1243–1246), 68 (uo. 1307). Hilduinus, Saint Denis apátja 835 körül hiteles forrásként hivatkozik egyes, igen megviselt állapotban fennmaradt gallikán szertartáskönyvekre (MGH *Epistolae Karolini aevi* III. 20,5; DÜMMLER 1899: 329). Kopasz Károly 875–877 között arról számol be a ravennai klérusnak (ld. fentebb az 53. jegyzetet), hogy személyesen hallgatott misét gallikán, jeruzsálemi és bizánci rítus szerint, de továbbra is kitart a római mellett (a levél csak Franciscus Pithoeus *Glossarium ad Libros Capitularium*-ának „Missa ordine Romano celebratur” szócikkéből ismert, ld. MANSI 1902: 378). A IX. század Nagy Károly utáni történetéről általában: KRAMER 2019 (Jám-bor Lajos); GOLDBERG 2006 (II. [Német] Lajos); MACLEAN 2003 (III. [Kövér] Károly).

¹⁰⁰ FÖLDVÁRY 2014: 60–72. A drámai elemről NEUNHEUSER 2012: 99, 102; CHUPUNGO 1997: 147. és idézetei. Elsősorban FLANIGAN 1974 kritikája kapcsán REYNOLDS 2000: 127–128. azt hangsúlyozza, hogy a „drámaiságnak” legalább annyira része a performansz-jelleg, mint a meg személyesítés vagy az elbeszélő szándék (nyilvánvalóan XX. századi visszavetítés, hogy a – végig latin nyelvű és énekelt! – drámára azért volt szükség, mert a hívek nem értették a szövegeket). PINELL 1997: 184. jogosan hangsúlyozza, hogy érdemes elkülöníteni a „gall” vonásokat a „germánoktól” – szerinte a dramatizálás csak az utóbbiakra jellemző (ebben már téved).

mielőtt a megoldás felé fordulnánk, vessük össze azt, amit az érett középkori gyakorlatban tapasztalunk, azzal, amit a bevett liturgiátörténeti irodalom sugall!¹⁰¹

Eszerint az érett középkor újrómai rítusa frank-római rítus: a Róma-városi rítus frankföldi, Karoling-kori adaptációja nyomán jött létre, tartalmilag pedig gallikán mozzanatokkal keverte az eredeti, órómai változatot. Az órómai változat szikár volt: került a teátrális gesztusokat és a szónokias imákat, egyszerű és célszerű gesztusokra, szigorúan biblikus szövegekre és tömör imákra szorítkozott.¹⁰² A gallikán mozzanatok ezt a szikárságot ellensúlyozták volna azzal, hogy a germán-kelta népléleknek kedves drámaiságot és költőiséget visznek a szertartásrendbe, illetve a szöveganyagba. Ha így volt, akkor egészen érthetetlen, hogy miért éppen a frank területek szívében, a liturgikus értelemben vett Galliában találjuk a legkevesebb drámai gesztust és a legkisebb mértékű költőiséget az egész latin rítusterületen.

Különösen érthetetlen a jelenség, ha összevetjük azzal a gazdagsággal, amelyet ugyanez a terület később a liturgiát körülvevő anyagi és zenei kultúra terén alkotott. Gallia, és különösen a Loire-től északra elterülő vidék nemcsak a legsűrűbb egyházszervezetet tudhatta magáénak (Itáliát leszámítva), hanem a leggazdagabb épített egyházi örökséget, kegytárgy- és könyvkincset is. A ferenceseket kivéve innen terjedt el egész Európában minden igazán befolyásos szerzetesrend: a ciszterciek, a premonstreiek, a dominikánusok, a kármeliták. A francia forradalom és a XX. századi nagy háborúk minden rombolása ellenére ez az a terület, ahol a látogató ma is szinte minden faluban lenyűgöző dómokat talál. A liturgikus játékok, a trópusok és a szekvenciák, majd a többszólamúság kezdetei fényében Párizs és tágabb környéke a középkori egyházi művészet lüktető középpontjának mutatkozik.¹⁰³ Mi magyarázhatja tehát, hogy míg a rítust körülvevő intézményrendszer és kultúra páratlanul gazdag, addig maga a rítus viszonylag szegényes?

¹⁰¹ KLÖCKENER – KRANEMANN 2002: I. 225–261; RADÓ 1961: I. 301–306; KLAUSER 1965: 75–93; NEUNHEUSER 2012: 97–110, CHUPUNCO 1997: 141–146.

¹⁰² BISHOP 1918: 1–19; RHEINFELDER 1931: 20–34; ALFONSO 1931; MANZ 1941; MOHRMANN 2007: 393–397. Következtesen ezt a szemléletet képviselik a XX. század olyan meghatározó szerzői, mint Josef Andreas Jungmann, Antoine Chavasse vagy Aimé-George Martimort.

¹⁰³ A francia környezetben született szerzetesrendekről összefoglalóan: KING 2005. Az épített liturgikus örökséghez ld. a *Mapping Gothic France* internetes oldalt (mappinggothic.org, hozzáférés: 2020. április 27.). A liturgikus dráma bő irodalmából: CHAMBERS 1903; YOUNG 1933; HARDISON 1965; FLANIGAN 1974; BERGER 1976; REYNOLDS 2000; LIPPARDT 2012; NORTON 2017. A liturgikus költészethez és a korai többszólamúsághoz: WRANGHAM 1881; xix–xxii; FASSLER 1993; IVERSEN – BELL 2009; WRIGHT 1989: 235–272.

V.

Főbb rituális attitűdök

A probléma igen összetett, és megoldása messze túlmutat a karoling liturgiareform és a frank-római rítusra gyakorolt gallikán befolyás kérdésén. Ahhoz, hogy a történelmi folyamatokat megértsük, a rítus természetrajzát kell jobban megértenünk, legalábbis ami az európai keresztény kultúrát és annak időbeli alakulását illeti.

A rítus ugyanis nem magától értődő fogalom. Bizonyos közös jegyek alapján jelenségek rendkívül tág csoportját vagyunk hajlamosak érteni alatta, miközben számos vallás és kultúra létezik, amely nem ismer a mi „rítus” szavunknak megfelelő kifejezést. Ha el is fogadjuk, hogy az újkori európai nyelvhasználat valóban valami lényeges, általános emberi jelenséget ragad meg a fogalommal, nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy számos rituális cselekvéstípus, rituális attitűd vagy stílus létezik.¹⁰⁴ Hogy pontosan és elsősorban milyen tevékenységek minősülnek rítusnak, hogy egy rítus elvégzésére milyen formai jegyek, a hozzá való viszonyulásra milyen magatartásmódok jellemzők, az nemcsak vallásonként és kulturális környezetként térhet el, hanem egyazon vallás és kulturális környezet különböző korszakai közt is látványosan eltérő lehet.¹⁰⁵ Különösen igaz ez a nyugati kereszténységre, amelyről más hagyományokhoz képest igen hosszú időn keresztül és igen tágas területen tanúskodnak írott és tárgyi emlékek. Ebben az értelemben nem beszélhetünk „a” keresztény liturgiáról vagy annak stílusáról. Sokkal inkább egyes korszakok, területek, sőt társadalmi rétegek rituális magatartásáról beszélhetünk még akkor is, ha a volta-képpen, normatív liturgia ugyanaz marad. Lehet, sőt biztos, hogy a misekönyv szövegei és rubrikái hosszú időn keresztül változatlanok, de tényleges megvalósulásuk az érzékek szintjén, a végrehajtásuk mögötti szándék és a rájuk irányuló társadalmi recepció szélsőségesen különbözhet.

A nyugati liturgiátörténet megértéséhez a ritualisztika elméletének főleg négy modelljét tartom hasznosnak. E modellek közül egyik vagy másik uralkodóvá válhatott ugyan korszakonként és területenként, de soha nem váltak kizárólagossá. Mint tényezők mindvégig jelen vannak, és a háttérbe szorult modellek is visszanyerhetik életerejüket. Maga a liturgikus tartalom (a szövegek és gesztusok rendszere) kevésbé változik, és így megőrzi a lenyomatát korábbi időszakok rituális stílusá-

¹⁰⁴ BELL 1997: 173–267.

¹⁰⁵ A német vallásszociológia párhuzamos felismeréseihez: WEBER 2005: 104–170; SPENGLER 1994: II. 384–459. Targyunkat közelebbről érintő, újabb mű ebben a szellemben: RUSSEL 1994.

nak, amely egy klasszikus műalkotás befogadástörténetéhez hasonló módon hosszú lappangás után újra fogékonyságra talál, vagy egészen új értelmet nyer.¹⁰⁶

A kommunikációs modell

Ha a bizonytalanul adatolt ókeresztény korszaktól eltekintünk, mind az egyházi hagyomány, mind a filológiai elemzés egyetért abban, hogy a hagyományos keresztény rítusokat a patrisztikus kor dolgozta ki. A bibliai szövegek kezelése, a nem bibliai szövegek teológiája és esztétikája egy olyan szellemi közegről árulkodik, amelynek célja a tanítás és a tanítás társadalmasítása.¹⁰⁷ Hiába voltak az egyházatyák kiemelkedő tudósok és szónokok, belátták, hogy az általuk hirdetett igazságok csak ritualizált formában, rendszerszerűen ismételve és érzéki ingerekhez kötve épülhetnek be a keresztény nép kulturális emlékezetébe.¹⁰⁸ A zsoltározás és a bibliaolvasás rendje, az üdv-történet évenkénti újraélése az ünnepek és jeles időszakok ciklusában ezt szolgálta. A bibliai szövegek kiemelése eredeti összefüggésükből és virtuóz elhelyezésük új, sokatmondó összefüggésekben, a nem bibliai rítusszövegek eszmei gazdagsága tartósan és mindenkinek hozzáférhetővé tett olyan értelmezéseket és gondolatmeneteket, amelyeket az egyházatyák beszédekben és kommentárjaikban fejtettek ki.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia kommunikációs eszköz.¹⁰⁹ Emberközpontú abban az értelemben, hogy hatni akar a résztvevőkre, és pedig főként intellektuális értelemben. Célja a hitigazságokon való szemlélődés, szellemi birtokbavételük és morális elmélyítésük. Az esztétikai gyönyörűség vagy a felfokozott idegállapot rituális lehetőségével csak mértéktelenesen él, nem jobban, mint a szónok, aki kívánja, hogy hallgatói megrendüljenek, de nem kívánja, hogy elveszítsék józanságukat.

¹⁰⁶ A „survival” klasszikus antropológiai fogalma (TYLOR 1871: 63–74; magyarul: SIMON 2003: 308–315) kiterjeszthető lenne intézmények, szokások és nyelvi jelenségek tartósságára, vagyis arra, hogy a funkcióvesztés nem jár együtt az adott jelenség azonnali kihalásával. STAAL 1979: 12–13. a tűzhasználat (őrzés, csiholás) példáján egyenesen azt állítja, hogy a ritualizáció párhuzamos a jelentés-, azaz funkcióvesztéssel. Az irodalomtudományban ez a kanonizáció folyamatának felel meg: a Védák, a homérosi eposzok, a Biblia vagy akár Shakespeare életműve csak tekintélyesebbé válik azzal, hogy eltávolodik keletkezésének történelmi és társadalmi körülményeitől. Előző korok irodalmi műveinek recepcióesztétikai megközelítéshez ld. JAUß 1999: 171–178.

¹⁰⁷ PINELL 1997: 179–180.

¹⁰⁸ ASSMANN 1999: 57–59, 141–142. A jelenség kortárs vonatkozásaihoz: APAYDIN 2020.

¹⁰⁹ A „kommunikáció” szót bizonyos tartalmak (tudás, értékek, eszmék, viselkedési modellek) közvetítése és megerősítése értelmében használom, lényegében a brit szimbolikus antropológia rítusfogalmával egyetértésben (TURNER 1977: 176–178; DOUGLAS 1996: 22–24, némi assmanni színezettel). A rítusnak ebben a megközelítésben verbálisan is kifejezhető értelme és célja van, szemben azzal az idegi-érzelmi hatással, amely az alább kifejtendő performansz-mozzanatban rejlik. A különböző rituális stílusok, az önkontrol, illetve az extázis kapcsolatáról ld. DOUGLAS 1966: 80–94; uő 1996: 81–82.

A szakramentális modell

A római rítus első közvetlen emlékeit azonban áthatja egy másik szemlélet: a szentség fizikai megnyilvánulásai iránti mélységes fogékonyság. Ennek lényege, hogy a szentség valamiféle láthatatlan minőségként vagy erőként van jelen bizonyos tárgyakban és személyekben. Mivel természeténél fogva terjedékeny, továbbadható vagy határok közé szorítható: továbbadása önmagában kívánatos, de intenzitásának csökkenésével, „elszivárgásával” jár együtt, így átlagos körülmények között érdemes megőrizni a szentség „koncentrációját”, hogy azután rendezett – ritualizált – körülmények között annál pontosabban és nagyobb hatékonysággal lehessen továbbadni.¹¹⁰ Az eucharisztikus színek, a szent olajok, a szentek ereklyéi, az apostolutódok kézrátétele mind ilyen „fertőző” eszközök, a rítusok központi mozzanata pedig a szentség általuk való továbbítása.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia szakramentális, azaz szentségek és szentelmények kiszolgáltatásának kerete. Középpontjában egy, Istentől az Egyházra bízott energiaforrás áll, amelyet meg kell óvni, felelősen kell vele gazdálkodni; ugyanakkor hatalom a papok kezében, akiknek kiváltsága, hogy a szentséget „manipulálják”. A világi környezet szerepe itt kevésbé szellemi vagy erkölcsi. Sem a rítus szépsége, sem annak megértése nem hangsúlyos mozzanat: a nép oltalmat és gyarapodást remél a szentségtől, a liturgiával szemben támasztott legfőbb követelmény pedig, hogy hatékony legyen. Jóllehet ez a modell nem áll távol attól a vallásos magatartástól, amelyet ma hajlamosak lennénk babonásnak bélyegezni, szorosan kapcsolódik a rítusnak ahhoz a társadalmi kohéziót létrehozó szerepéhez, amelyet a téma első nagy elméletalkotói hangsúlyoztak (részesülés, kommúnió), és keresztény teológiai szempontból is kifejezően jeleníti meg a teremtet világ kegyelemközvetítő szerepét (megtestesülés, szentségek).¹¹¹

¹¹⁰ A negatív (a szentség izolálása) és a pozitív kultusz (a szentség továbbadása) klasszikus kifejtése: DURKHEIM 2004: 183–222. Alapvetően ezt a modellt követi ELIADE 1996: 15–106. is. A szentség érhálózat- vagy áramkörszerűen köti össze azokat, akik részesülnek benne, így erős társadalmi vonatkozása van. Figyelemreméltó a szent tárgyak érintésének kiterjedt tilalma. Az *Ordines Romani* szerint a kisebb rendekhez tartozó klerikusok csak egy kendőn (*sindo*) vagy kezüket is fedő ruhán keresztül (*planeta*) foghatják meg őket. Ezek láthatók a ravennai San Vitale-bazilika híres mozaikján (547 körül), amely Iustinianus császárt Maximianus érsekkel és klerikusaival ábrázolja.

¹¹¹ Ennek felel meg ROBERTSON SMITH 1894: 269–352. elképzelése a kommúniós áldozatról és az asztalközösségről (kommenzalitás). Az órómai rítus talán legjellemzőbb párhuzama ehhez az ún. *fermentum*, a pápa által vasárnap konsekrált eucharisztikus kenyér egy-egy darabjának szétküldése a város címtemplomaiba, ahol azokat egyesítették a helyben átváltoztatott borral: CHAVASSE – NOCENT 1993: 231–246. Az érett középkorban a szakramentális fogékonyság inkább a keleti (germán), a performansz iránti inkább a nyugati (gall) úzusokra jellemző. A liturgikus szentségten alapjai számos középkori forrásra való hivatkozással: RADÓ 1961: I. 162–169.

A szintaktikai modell

Úgy látszik azonban, hogy az érett középkorra előtérbe kerül a hatékonyság előmozdításának egyik járulékos vonása, a pontosság. A liturgia igen összetetté, egy bonyolult, de logikus szabályrendszer által irányított intézménnyé válik. Egy szertartás „megtervezése” kifinomult szakértelmet, „lebonyolítása” éber figyelmet igényel. Számos új előírás vagy a régebbiek részletezése nem érthető meg másképp, csak ha úgy tekintjük őket, mint a figyelem ébrentartásának eszközét. A „know-how” mögött elhalványul mind a kommunikációs szándék (fontosabb a „mit mi után”, mint a szövegek voltaképpeni jelentése), mind a szakrális „energiagazdálkodás” (a terjedelmes rítusokon belül a „lényeg”, a szentség továbbítása csak egyetlen mozzanat).¹¹² Jóllehet ez a modell a mai, „laza” lelki magatartást támogató keresztény közegben népszerűtlennek tűnhet, számos párhuzamát találjuk például Indiában, az ókori Rómában vagy az ortodox zsidóságban.¹¹³ Pszichológiai értelemben sem jogos csak a kényszeresség tüneteivel hozni összefüggésbe, hiszen nagy felelősséggel járó tevékenységeknél (például orvosok vagy pilóták esetében) a polgári életből is ismert a szigorúan és részletesen szabályozott eljárások előnye,¹¹⁴ vagy (akár sportok, játékok összefüggésében is) a kompetenciaérzetből származó elégedettség.

Ebben az értelemben a keresztény liturgia szintaktikai modellt követ, azaz egy nagyszabású, hierarchikusan szervezett, előre meghatározott elemekből és szabályokból építkező rendszer, amely zárt világot alkot, a külső valóságra vonatkozó referencialitása korlátozott, vagy legalábbis érdektelen. Hiába közvetít „üzenetet” vagy

¹¹² A skolasztikus liturgiatudomány (pl. Guillelmus Durandus *Rationale*-ja) ezt a hatékony mozzanatot nevezi *substantia*-nak, szemben a rítusok nagyobb részét kitöltő „körítéssel”, amelyet *sollemnitas*-nak hív (ez utóbbi sem mellőzhető, pl. életveszélyben kiszolgáltatott szükségkeresztség után, ha az érintett életben marad, pótolni kell a kimaradt rítusokat). Ezt a gondolkodásmódot tükrözi az átváltoztatás rituális kiemelése (úrfelmutatás, csengetés) a római misében. Az első Magyarországról ismert liturgikus kódexben, az Esztergomi benedikcionálében az egyes papi rendek kiszolgáltatásánál egy XIV. századi kéz a margóra írta, hogy pontosan mely gesztussal adódik át a megfelelő fokozat („Hic ostiario character imprimitur”, stb. Knj. Metrop. Zagreb, MR 89, 86^v–93^r).

¹¹³ Az elméletet a nagyszabású védikus *śrauta* rítusok összefüggésében fejtette ki STAAL 1979: 1–15; uő 1980: 119–125; uő 1982: 5–9. A szöveg kötött megszólaltatása és pontos reprodukálása mind a hindu, mint a zsidó rituáléban jelentősebb (VRIES 2000: 25–27), mint az előadás mai európai felfogás szerinti művészi „szépsége”. A pontos szövegmondás követelményéhez római összefüggésben ld. KÖVES-ZULAUF 1995: 69–71.

¹¹⁴ A rituális működés és a neurózis párhuzamairól: FREUD 1907: 4–12; kritikája: GAY 1979: 186; összefoglalóan: MERKUR 24–26. A ritualizált viselkedés pozitív hatásait emeli ki még pl. HUIZINGA 1949: 46–53. (szocializáció); ERIKSON 1966: 344–346. (adaptáció, együttműködés); DOUGLAS 1966: 115–140. (kognitív fejlődés). Jellemző, hogy STAAL 1979: 9. egy alacsony kockázatú tevékenységet (egy aktatáska eljuttatása a buszmegállóba) hoz a nem ritualizált, funkcionális, szabad lefolyású cselekvés példájaként. A magas kockázatú tevékenységek mindmáig aggályos, a műveletek sorrendjét és minden részletét szigorúan szabályozó protokollt követnek, pl. *surgical operation standards* (műtét), *pilots checklist* (repülés), *production procedure* (termékminőség), *business process* (üzleti és termelési hatékonyság).

ad tovább szentséget, a liturgia végzői egy bonyolult gépezet professzionális működtetőiként érzékelik önmagukat. Nyilvánvaló, hogy ebben a modellben húzódik a legélesebb választóvonal a kiváltságos, hozzáértő réteg és a hozzá nem értő laikusok között.

A performansz-modell

Végül a keresztény liturgia történetét végigkíséri, hogy az elsődleges tartalom köré nagyszabású esztétikai teljesítmények épülnek. Ez nem merül ki abban, hogy a kultikus épületek és tárgyak a premodern Európában a vizuális művészet legmagasabb rendű alkotásai, vagy hogy a kultikus szövegek már az egyszólamúság korában is kidolgozott dallamon szólalnak meg, majd műzenei darabok sokaságát ihletik. A rítus egésze szempontjából fontosabb, hogy egy-egy szertartás mint koherens folyamat hat az érzékekre, világosan elkülönül az őt körülvevő tértől és időtől, saját teret és időt teremt, a feszesség és a sodrás élményét biztosítja.¹¹⁵ Nyilvánvaló célja, hogy a benne résztvevőket lenyűgözze, felfokozott vagy relaxált, de mindenképpen egyedi idegállapotba hozza, nem elsősorban intellektuális, hanem érzéki-érzelmi hatást gyakoroljon rájuk.¹¹⁶

Ebben az értelemben a keresztény liturgia performansz-szerű. A liturgia „termelői” és „fogyasztói” oldalát tekintve ez a modell hasonlít a legjobban a kommunikációs modellre, azzal a különbséggel, hogy a performansz-modell inkább képzőművészeti-zenei, míg a kommunikációs inkább irodalmi eszközöket használ. Ebben áll legfőbb különbségük is. Habár a kommunikáció is lehet szép, és a performansz is lehet tartalmas, az egyik a verbális, a másik a nonverbális területet aknázza ki jobban. A performansz-szerű ritualításban a mértéktartás vagy a józanság nem szempont többé; habár a keresztény szertartások természetsszerűleg tartózkodnak a tudatmódosító szerektől, az önkívülettől vagy az orgiasztikus megnyilvánulásoktól, valamiféle „kvázi-extázis”, a résztvevők maximális bevonódása és hétköznapi személyiségük föloldódása a rítus folyamatában igenis kívánatos.

¹¹⁵ A koncepció két leglényegesebb eleme tehát az idő- és térbeli elkülönülés (*framing*) és a közönség vagy nyilvánosság (*audience, spectators*). Ebben az értelemben alkalmazza a „performansz” kifejezést a rítusra SCHECHNER 1988: 6–15; 103–120. A terminológiáról ld. WEIGERT 2012: 62–63. A „közönség” fogalmáról vallási összefüggésben: GEERTZ 1973: 115–116. A vizualitás és a színpadiaság X. századi fölértékelődéséről a liturgiában: FORSE 2002: 54–55.

¹¹⁶ A művészeti ágak recepciójában is megfigyelhető, hogy az üzenetorientált kommunikáció (amely szóban megfogalmazható tartalmakat, gondolatokat, értékeket közvetít) kevésbé maradandó, mint a hatásorientált kommunikáció (amely affektusokat, idegi-érzelmi állapotokat fejez ki és idéz elő). Egy irodalmi mű közvetlen eszközökkel (is) mond valamit, ezért kevésbé időtálló. Egy zenemű is akarhat mondani valamit, de mivel nem közvetlen módon teszi, könnyebben él túl paradigmaváltásokat. A XXI. században többen hallgatnak romantikus zenét, mint ahányan romantikus irodalmat olvasnak, és ahogyan visszafelé haladunk az időben, a különbség egyre nagyobb lesz.

Modellváltások a római rítus történetében

Igen megtévesztő tehát, ha az Óróma és Újróma közt korábban vázolt rituális különbségeket nemzeti karakterekre, és nem a rituális magatartás hangsúlyváltozásaira vezetjük vissza. Különösen félrevezető, de annál befolyásosabb a protestáns-katolikus analógia, amely Európában régóta a legkézenfekvőbb, ha történelmileg vagy kulturálisan távoli vallási különbségeket igyekszünk ismerős jelenségekhez hasonlítani.¹¹⁷ A protestantizmus, különösen annak puritán változatai a kommunikációs modell mellett foglaltak állást. Az esztétikailag megengedőbb irányzatok is így tettek, de ezt nem látták összeegyeztethetetlennek a performansz-szerűséggel, ha a performansz az üzenet erkölcsi és érzelmi elmélyítését segíti.¹¹⁸ A XIX–XX. századi katolikus liturgikus megújulás is ezekre az aspektusokra volt fogékony, majd a XX. század második felében az ökumenikus mozgalom újabb lendületet adott annak, hogy előtérbe kerüljenek a katolikus liturgia protestáns nézőpontból rokonszenves elemei.¹¹⁹ Mivel a változásokat illető hagyománnyal legitimálni, kézenfekvő volt a nézet, miszerint az eredeti, órómai rítus egyszerűsége, szikársága ugyanaz az egyszerűség és szikárság, amelyet a puritán protestantizmus vár el az istentisztelettől. A többi modell beszívargása, és ezeknek eredményeképpen az újrómai rítus minden többlete csak elfajzás.¹²⁰ A liturgiát ezektől megtisztítva egyszerre kerülünk közelebb az őseredeti római hagyományhoz és a keresztények egységéhez.

Csakhogy amit Órómáról ténylegesen tudunk, az nem a kommunikációs, hanem a szakramentális modellre emlékeztet. Az órómai rítus legkezdetlegesebb szertartásai

¹¹⁷ Pl. ilyen az ógörög vallásban a homérosi „orthodoxia” szembeállítás az orphikus „új hullámmal” (Egyed Attila: „A katolikus Homéros és a protestáns Orpheus”, előkészületben), vagy a szunnita–síita különbség ismeretterjesztő szövegekben gyakori párhuzamba állítása a katolikus–protestáns különbséggel. A liturgiátörténeti klasszikusok a reformációs retorikát átvéve szinte kötelezően hivatkoznak egyes – a korabeli gyakorlat egészéhez képest szórványosan előforduló – középkori torzulásokra (talán a legjellemzőbb e tekintetben: MAYER 1926; összefoglalás bibliográfiával: NEUNHEUSER 2012: 118–123, 128–129).

¹¹⁸ Ezt képviseli a reformáció lutheránus és anglikán vonulata, amely – szemben a puritánokkal – kiaknázza a kultuszban és az egyházi művészetben rejlő lehetőséget a hitbeli és erkölcsi tartalmak érzelmi elmélyítésére. A performansz-elmélet alkalmazása a keresztény liturgiára: MCCALL 2007; szabadegyházi környezetben: TOMLINSON 2014.

¹¹⁹ A Németországban és Ausztriában Odo Casel, Pius Parsch vagy Romano Guardini, Magyarországon Szunyogh Xavér Ferenc vagy Radó Polikárp által képviselt XX. századi katolikus liturgikus lelkiségre jellemző az erős intellektualizmus. A megközelítés hivatalos erőre emelkedett a II. vatikáni zsinat *Sacrosanctum concilium* konstitúciójában (1962), különösen a II–III. részben. Az eszményi hívó a liturgia során aktív, és mindig „tudatosít”: gazdag történeti és teológiai ismeretanyagot mozgat, buzgón forgatja a kétnyelvű és magyarázatokkal bőven ellátott misekönyvet. Ennek a hozzáállásnak kedvezett az 1922-től engedélyezett dialógusmise, vö. FÖLDVÁRY 2006. A mozgalom történetéről és elveiről: DANIEL-ROPS 1964: 18–82; érintett korszakának és vezéralakjainak polemikus bemutatása: BONNETERRE 2002: 19–44. A kényszerű „szakértővé” válás kedvezőtlen voltára újabban MOSEBACH 2002: 19–24. és KWASNIEWSKI 2014: 160–161. hívta föl a figyelmet.

¹²⁰ Az idealizált Róma-képhez: JUNGSMANN 1962; CHAVASSE 1993; WILLIS 1994. A „torzulások” összefoglalása: KLAUSER 1965: 97–116.

(például a nagypénteki vagy a nagyszombati) éppoly kevésbé informatívak, mint az újrómai változatok. Rendkívüli jelentősége van viszont mindennek, amiben szentség lakozik: a szent színek és edények érintésének, a megkenéseknek, az ereklyéknek. A legtöbb rítus mintha a materiális értelemben vett szentség őrzése, továbbadása és az általa létrehozott kommúnió köré szerveződnek.¹²¹ Ami különbség az órómai és az újrómai változatok között valóban van, az nem a kommunikatív szinten, hanem a performansz-jellegben mutatkozik. Az órómai szertartás során jelentőségteljes, de kevésbé látványos cselekedeteket hajtottak végre bennfentesek, miközben csend volt, s a gyülekezet nem tudjuk, mivel volt elfoglalva.¹²² Valószínű, hogy éppoly felületesen követte a szent cselekményt, ahogy ma egy zsinagógai imát vagy egy ókeleti keresztény szertartást követnek az átlagos résztvevők, vagy ahogy Itáliában a beszámolók szerint a közelmúltig viszonyultak a hívek a liturgiához.¹²³ A kora újkori templombelső-ábrázolások is tanúsítják, hogy a világi hívők sétálgattak, beszélgettek a misék alatt, és ebben vélhetően senki nem talált kivetnivalót, mert ha talált volna, legalábbis nem örökítették volna meg a való élet ilyen mozzanatait.¹²⁴

Az újrómai szertartás magja ugyanaz, de sűrű és változatos zenei és cselekményes szövetbe ágyazódik minden, ami az órómai környezetben még tárgyilagosan célszerű volt. A rítust körülvevő vizuális és főleg akusztikai ingerek folyamatosak és in-

¹²¹ A „tiszta” római rítust képviselő források (az *Ordines Romani* „A” gyűjteménye, a *Sacramentarium Gelasianum Vetus* és a *Sacramentarium Gregorianum*) a misén, a nagyhéten és néhány votív formulán kívül a keresztelés, a templomszentelés és az egyházi rendek föladata rítusait közlik. Ld. fentebb az 55. jegyzetet.

¹²² A szakirodalomban a legáltalánosabb vádpont a liturgia elmagánosítása, „privatizációja”, vö. NURBAUM 1961: 136; ANGENDT 1983: 152–221; uő 2013: 104–113. Egyértelmű régészeti adatok hiányában a művészettörténészek e liturgiakutatókra hivatkozva tekintik az órómai templomépítést „exkluzivistá” elemeit (rekesztők, baldachinok, függönyök) késői fejleménynek, figyelmen kívül hagyva a párhuzamos keleti keresztény emlékananyagot: BAUER 2001: 117–121; BRENN 2016: 23. Kritikájuk: SCHLOEDER 2012. A szemlélet eszmei háttérét Franco Zeffirelli 1972-es *Brother Sun, Sister Moon* című Assisi Szent Ferenc-filmjének az a jelenete segít megérteni, amelyben Ferenc és társai a helyreállított San Damiano-templomban torzonborz hippiként, Donovan Philips Leitch „The Little Church” című dalát énekelve valószínűleg meg a „közösségi istentiszteletet”.

¹²³ Eugenio Pacelli, a későbbi XII. Pius berlini nunciusként nagyra értékelte, hogy a németek fegyelmezetten, énekelve, odafigyelve vesznek részt a szertartásokon, szemben a kaotikus olaszországi állapotokkal, vö. WOLF 2010: 82. Ugyanő pápaként is a liturgikus lelkeség „intellektualista” irányzatát támogatta (pl. új biblikus kutatásokra épülő zsoltárfordítások, a nagyhét reformja).

¹²⁴ A templombelső a XVII. századi németalföldi festészet kedvelt témája, jellemzők pl. Idősebb Pieter Neefs (~1578–1661) antwerpeni festő alkotásai. Hasonlóan ábrázolja a nagy római bazilikákat a XVIII. században pl. Giovanni Paolo Panini (1691–1765). Középkori előzmény Rogier van der Weyden: *A hét szentség* című oltárképe (1445–1450, Antwerpen, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten) vagy a grecciói járszol megalapítása Giotto di Bondone Szent Ferenc-freskósorozatából (1297–1300, Assisi, San Francesco-bazilika, felső templom). A klérus részéről is „informális” magatartást sugallnak a *Pontificale Romanum* (1595, hasonmás kiadása: SODI – TRIACCA 1997) és a *Caeremoniale episcoporum* (1600, hasonmás kiadása: TRIACCA – SODI 2000) metszetei. Ezek a festményeknél is jelentősebbek, mert hivatalos szerkönyvekben szerepelnek és a „tridenti” restauráció legszigorúbb korszakában készültek, vagyis a kortársak szemében ideális állapotot jelenítenek meg.

tenzívek. „Célközönségük” ezeknek sem az egyszerű nép, sokkal inkább a karbeli klérus, de ha tekintetbe vesszük, hogy egy jelentős egyházi központ kórusában akár száznál is több kanonok, javadalmaspap, papnövendék, diák, gyermek foglalt helyet,¹²⁵ akkor őket kell középkori összefüggésben annak a fogékony rétegnek tekintelnünk, amelyiknek ma a színház- és koncertlátogató középosztály felel meg. Óróma és Újróma között valóban történt valami, de ami történt, az társadalmi és esztétikai fogalmakkal írható le. Óróma a maga módján provinciális: a nép hajlamos a babonás vallásosságra és kedvét leli a nagyszabású, de viszonylag kötetlen felvonulásokban. Újróma már egy viszonylag népes és művelt egyházi társadalmat föltételez, amely alkotóként is hozzájárul a liturgia performansz-lehetőségeinek kitágításához, és „fogyasztóként” is szívesen részesül az eredményben.¹²⁶

A karoling paradigma: a kánon kiszélesedése

A másik szempont, amely a Karoling-kor rituális attitűdjének megértéséhez közelebb vihet, a kánonok alakulásának természetrajza.¹²⁷ A kanonizált és a nem kanonizált tartalmak közti választóvonal nem éles, és az ellentét sem dualisztikus. A kánoni és a nem kánoni inkább egy skála két végpontja: vannak régtől fogva és megkérdőjelezhetetlenül elismert, mindenki által elfogadott kánoni tartalmak, és vannak, amelyeket biztosan nem hoz összefüggésbe senki a kánoni szférával. Hogy pontosan a skála mely pontján csökken a vallásos tartalmak kanonikussága olyan mértékig, hogy attól kezdve ne számítsanak kánoninak, nem egyértelmű és történelmileg nem is állandó.

A folyamat dinamikája általában az, hogy a kanonikusság mint a szentség egyik megnyilvánulási módja ragályos: újabb és újabb rétegeket vonz magához, azaz a kánon kibővül, a vele érintkező tartalmakat mint újabb és újabb rétegeket, héjakat vonzza magához. Ilyenkor a kánoni és a nem kánoni tartalmak közti határvonal fokozatosan kitolódik a skálán a nem-kánoni pólus felé. Egy idő után azonban a kánon beláthatatlanná válik, mintegy fölhígul, és ezzel veszít saját intenzitásából. Ekkor jelennek meg a kánon megtisztítására irányuló, a másodlagos hagyományt megkérdőjelező, az eredethez való visszatérést hirdető irányzatok. Ha sikerrel vagy részleges sikerrel járnak, a választóvonal visszacsúszik a skálán a kánoni pólus felé. A folyamat azonban rendszerint újra kezdődik, még ha a hivatalos álláspont ki is tart a purista hozzáállás mellett: egy új másodlagos kánon kialakulása veszi kezdetét.

A jelenség jól ismert a szentkönyves vallások világából. Egy zsidó többre tartja a Tórát, mint a Prófétákat, és többre a Prófétákat, mint az Írásokat. A keresztények – legalábbis a perikóparendet használó felekezetek biztosan – többre tartják az evan-

¹²⁵ A karbeli klérus műveltségéről: MEZEY 1979: 17–193, létszámáról: uo. 188. A laikusok vallási műveltségéről és liturgikus részvételéről a reformáció előtti Angliában: DUFFY 1992: 9–52.

¹²⁶ A papképzés intézményesüléséről: BELLITTO 2005: 38–46. Továbbiak: BOYLE 1981.

¹²⁷ ASSMANN 1999: 103–120; ROHONYI 2001.

géliumot, mint a leveleket, és többre a leveleket, mint az ószövetségi írásokat. Hogy mi számít deuterokanonikusnak vagy apokrifnak, az nem mindig egyértelmű, koronként és felekezetenként kissé eltér.¹²⁸ A Misna és a Talmud, a későbbi nagy rabbi responzumai, illetve az egyetemes zsinati határozatok, az egyházatyák írásai, a nagy skolasztikusok munkái egyre táguló körökként épülnek a bibliai kánon köré. Hogy a másodlagos kánon tekintélye doktrinálisan rögzítve van vagy sem, az a jelen szempontból érdektelen: minden olyan szöveg, amely kora, szerzője, műfaja vagy az őt magába foglaló korpusz miatt rendelkezik vallási tekintéllyel, valamilyen értelemben másodlagos kánonnak tekinthető. Fő ismertetőjegye, hogy hivatkozási alapnak számít, változatlan formában rögzül, és további magyarázatokat, kommentárokat iheret. Ebben az értelemben hiába hirdetik egyes reformátorok a *sola Scriptura* elvét, követőik éppen az ő műveikből lesznek hajlamosak valamiféle új kánont alkotni.

Mind az időbeli, mind a kulturális távolság kedvez a vallási tartalmak kánonná szilárdulásának. Ami ősi vagy idegen, bizonyos értéktöbbletet nyer, nehezebb alakítani, közvetítésre és értelmezésre szorul. A Karoling-korban és az azt megelőző időszakban mindkét feltétel teljesült.

Ami a történelmet illeti, addigra nemcsak a bibliai kánon szilárdult meg, hanem a patrisztikus kánon is, sőt beépült a hagyományba az a poszt-patrisztikus korpusz, amelyet mindenekelőtt Nagy Szent Gergely, Sevillai Izidor és Beda Venerabilis neve fémjelez. Mint korábban megjegyeztem, a liturgia bibliai szöveganyagának elrendezését és nem bibliai szövegeinek megalkotását a keresztény hagyomány e nemzedékekhez kötötte, valószínűleg joggal. Az egyházatyák idejében tehát a liturgia még alakítható anyag volt, olyan terep, ahol használhatták személyes alkotókészségüket. A VIII–IX. század szerzői és döntéshozói erre az előző korra mint a magukénál magasabb rendűre tekintettek, Bedát és a korábbi szerzőket autoritásnak fogadták el.¹²⁹ A liturgikus szöveg- és gesztusanyag egy olyan harmadik réteggé vált, amely a patrisztika után vagy mellett tapadt a bibliai kánonhoz. A fejlemény kézzelfogható jele, hogy ekkor, s nem korábban válik a liturgia hiteles formája kérdéssé, tartalma kommentárok és magyarázatok tárgyává.¹³⁰

Ami az idegenséget illeti, a Karoling-korban szakad el a kereszténység végleg attól a mediterrán kulturális tértől, amelyben született. Bármennyit változott az élet a Közel-Keleten és a Földközi-tenger partvidékén az apostoli kor óta, a változás folyamatos volt. Az ott élők nyelvileg és kulturálisan azonosnak érezték magukat előde-

¹²⁸ Alapmű a keresztény kánonokról: GALLAGHER – MEADE 2017; kánon, történelem és identitás viszonyáról ókeresztény összefüggésben: NICKLAS 2020.

¹²⁹ A pszaltériumot, a mise-lekcionáriumot és a martirológiumot hagyományosan Szent Jeromosnak tulajdonították; az antifonálét, a graduálét és a szakramentáriumot Nagy Szent Gergelynek; a Paulus diaconus által szerkesztett karoling homiliáriumban (kiadása: WIEGAND 1897; GRÉGOIRE 1980) Gergely mellett Beda (672–735) szövegei voltak túlsúlyban. Amikor Walafrius Strabo a IX. században tételesen felsorolja, hogy mely tekintélyes szerzők gyarapították a liturgikus szövegtörpust, ezek közt is Beda a legkésőbbi (PL 953–957, ld. fentebb a 88. jegyzetet).

¹³⁰ A Karoling-kori liturgiagyarázatok tételes jegyzéke: VOGEL 1986: 12–13.

ikkel, tájékozódni tudtak abban a jelrendszerben, amelyet tőlük örökölték. A VII. századi arab terjeszkedés előbb a Szentföldet és a közel-keleti kereszténységet szakította el Itáliától. A karoling beavatkozás ezután Róma szertartási kultúráját volt kénytelen kiszakítani eredeti összefüggéséből, és áttelepíteni az Alpoktól északra fekvő, lényegében idegen közegbe.¹³¹ Ebben az állapotában a római rítus tájidegen zárvány volt, ami viszont kedvezett annak, hogy az ősiség mellett az egzotikum értéktöbbletével is gazdagodjék. Míg a késő patrisztikus korban a kánoni és a nem kánoni tartalmak közti határvonal Biblia és liturgia között húzódott, a Karoling-korban kitolódott a liturgikus tartalmakon túlra.

Ismét vitathatatlanak bizonyul tehát, hogy Óróma és Újróma között valóban ment végbe változás, és a változás a Karoling-korhoz kötődik. Az is kétségtelen, hogy a változás egyik legfőbb tünete a liturgikus tartalmak egységesülése. Ez azonban nem Róma vagy a frankok imperialista és bürokratikus hajlamával magyarázható; hanem inkább azzal, hogy a szertartási élet és főleg a szertartási szöveg fokozatosan megszűnt az alkotókészség szabad terepének lenni, és osztozni kezdett a kánoni tartalmak létmódjában, a változhatatlanságban.

Kánon és kreativitás

A megszilárdulás azonban csak az érem egyik oldala. A liturgikus kánon a bibliai kánonhoz hasonlóan nem egynemű, és nem fedi le a vallási élet teljességét.

Egyrészt tehát rétegzett. Ez azt jelenti, hogy nem minden összetevője van a kánonikusnak és ebből következőleg a változhatatlanság azonos fokán. Vannak ünnepek, szövegek vagy gesztusok, amelyek a teljes latin rítusterületen elterjedtek, semmivel nem helyettesíthetők, sem elvenni belőlük, sem hozzájuk adni nem szabad. Nem változik meg a mise kánonja.¹³² Csak bizonyos – és nem is véletlen, hogy melyik¹³³ –

¹³¹ A *fermentum* emlékét (ld. fentebb a 111. jegyzetet) pl. az őrizte, hogy a szubdiákonus egy üres, vállvélummal letakart paténát tartott a pap háta mögött a kánon alatt, majd a Miatyánk után – üresen – átadta neki, mielőtt a pap a Szentostyát megtörte és egy darabkáját – a *fermentum* helyett – a kehelybe ejtette. Az ilyen megmaradt, de funkciójukat veszített gesztusokhoz a középkori szerzők rendszerint allegorikus magyarázatokat fűztek. (Funkcióvesztés és ritualizáció párhuzamosságáról ld. fentebb a 106. jegyzetet.)

¹³² A történelmi latin anaforák vagy eucharisztikus imák kiadása és kommentárja (HÄNGGI – PAHL 1998: 421–513) tendenciózan azt a benyomást kelti, mintha pl. az ambrozián rítus vagy a „kelta” Stowe-misszale saját kánonnal rendelkezne, holott mindkettő a római kánon szövegváltozata. Az ugyanitt közölt gall és hispán „anaforák” mesterséges konstrukciók, mert elfedik, hogy a gallikán és a mozarab mise eucharisztikus része mind műfajában, mind kontextusában különbözik a rómaiétól. Míg a római mise egyetlen, hosszú prexet használ, amely állandó (azaz ordináriumtétel), a hispano-gall mise több rövidebb imából „rakja össze” a párhuzamos szövegrészt, amelyek az egyházi évnél megfelelően változnak (azaz propriumtételek). Ugyanezt a téves analógiát alkalmazza a római kánon rovására ANGENENDT 2011: 69–71. A kérdést kiegyensúlyozottan elemzi: FOLSOM 1996.

¹³³ Bibliográfia a korai római perikóparendeikről: CHAVASSE 1993 I. 12–14. A perikóparendszer változékony pontjairól: FÖLDVÁRY 2014: 51–57. A „kritikus napok” rendszerint azok, amelyek a

vasárnapokon változnak a perikópák. Egyetemes a változó énekek és a kollekták nagyobb része.¹³⁴ A mise során mondandó papi magánimák, a hétköznapiakra kijelölt perikópák, az Alleluja-verzusok, a szekréták és a posztkommúniók terén viszont nagyobb a változatosság, és több tér nyílik az újításnak. A kánon „héjas” szerkezete azt is jelenti, hogy a magtól távolodva egyre védtelenebb és ezért egyre képlékenyebb rétegeket találunk.

Másrészt a liturgikus kánon nem teljes. Ez azt jelenti, hogy bár a hagyományos, régebből öröklött rítusok, szövegek és gesztusok szentek és sérthetetlenek, keletkezhetnek új rítusok, és a régebbi rítusokban is maradhat számos szabad felület, amely új szövegekkel és gesztusokkal tölthető ki. A kánon változatlanságára vonatkozó szabály itt kissé módosul: elvenni valóban nem szabad belőle, ám hozzáadni lehet. Lehet, sőt kívánatos, mert éppen a liturgia kanonizálódásából következik, hogy a liturgia olyan területté válik, amelybe érdemes energiát fektetni. Ami a liturgia kontextusába kerül, az maga is a kánon létmódjában osztozik: tekintélyt, rangot kap, tartóssá válik, széles nyilvánossághoz jut el. Márpedig melyik alkotó az, aki nem erre vágyik? Így jön létre az a sajátos középkori paradoxon, hogy éppen a liturgia merevbbé válása vonzza a liturgia felé a kreatív energiákat, mozgósítja a művészi alkotókésztséget.

A szövegek és a dallamok összefüggésében ez a folyamat közismert. Legjellemzőbb megnyilvánulása a trópus- és szekvenciaköltészet, amely a kultusz már megszilárdult elemeit előzi meg, keretezi, tagolja, folytatja új kompozíciókkal.¹³⁵ Az imaköltészet terén a papi apológiák vagy a püspöki hármassáldás viselkednek ugyanígy.¹³⁶ De ide tartozik a misztériumjátékok fölvirágzása is, amelyek eredetileg a rítusba szervesen illeszkedő kiegészítések, voltaképpen nagyra nőtt trópusok voltak.¹³⁷ A zsolozsmában ugyanezt a szerepet töltik be az új ünnepekre szerzett vagy régi, de saját anyaggal nem rendelkező ünnepek jellegtelen tételkészletét fölváltó költött of-

többinél később kaptak propriumot: a kántorböjtöket követő vasárnapok (*dominica vacans*), a nagyobbíti csütörtökök és egyes szombatok, a vízkereszt és pünkösd utáni idő vége, a hétközi szerdák és péntek.

¹³⁴ Az orációanyag változatairól jelenleg Kátai Katalin készít kimutatást az Usuarium-adatbázis alapján (ld. fentebb a 95. jegyzetet). Kiértékelése jellegzetes példákkal: HORVÁTH 2016.

¹³⁵ Ld. fentebb a 11. jegyzetet. A liturgikus költészet nagyszabású összkiadása az *Analecta hymnica medii aevi* (AH), amelyet Guido Maria Dreves, Clemens Blume és Henry Marriott Bannister adott ki 1886–1922 között 55 kötetben. A trópusok összkiadását (CT) a Stockholmi Egyetemen működő *Corpus troporum* kutatócsoport gondozza (Gunilla Björkvall, Gunilla Iversen, Ritva M. Jacobsson). 1970 óta 12 kötet jelent meg (<https://www.su.se/romklass/forskning/corpus-troporum-1.14931>, hozzáférés: 2020. április 29.).

¹³⁶ Az apológiákról mint gallikán elfajzásról ír JUNGSMANN 1951: 78–80. Bemutatásukat és összehasonlító elemzésüket egyelőre csak a misére való előkészület és a lépcsőima erejéig végeztem el (előkészületben). A püspöki hármassáldás összefüggésében (ld. fentebb a 87. jegyzetet) a liturgikus műfajok produktív korszakairól: FÖLDVÁRY 2014: 39–40.

¹³⁷ Ld. fentebb a 103. jegyzetet.

ficiumok.¹³⁸ Olyanok ezek a hozzáadások, mint egy ősi kegyszobor új ruhája vagy egy becses ereklyét magába foglaló ötvösmunka.¹³⁹

Kevésbé ismert viszont, hogy maguk a szertartások és szertartási gesztusok is lehetnek az alkotókészség megnyilvánulásai. Egyes rítusokban, mint amilyen például a papi rendek föladása, történelmileg is jól adatolt, hogy hogyan bővül a rítus újabb és újabb performansz-szerű gesztusokkal. Az órómai változat még csak a megfelelő imákat, a hivatal eszközeinek megérintését és a kézrátételt tartalmazza. Ezekhez járul a Karoling-korban a fölkenés, majd az ezredfordulót követő századokban a jelöltek ünnepélyes előszólítása, a hozzájuk intézett beavató beszéd, a fokozatokra jellemző ruhákba való beöltöztetés.¹⁴⁰ Mindez új gesztusokat, új formulákat, új imákat és új, ezeket kísérő énektételeket is jelent.

Más rítusokban nehezebb végigkövetni a történelmi fejlődést, mégis rendelkezésünkre áll az a közvetett tudás, amelyet a földrajzi mintázatokból vonatkoztathatunk el. Ahogy előzőleg kifejtettem, Európa nagy liturgikus tájai különböznek aszerint, hogy egyes szertartástípusok alapvető szerkezete és tételkészlete mennyire hasonlít egymásra. A germán, az iberoprovenszál és az anglonormann táj elkülönítését első sorban a rítusok két csoportja teszi lehetővé: az egyházi év rendhagyó szertartásai, amelyek az érett középkori processzionálék vagy rituálék jellemző anyaga (pl. Gyertyaszentelő, hamvazószerda, nagyhét), illetve a kimondottan püspöki szertartások, amelyek az érett középkortól kezdve a pontifikálékba kerülnek (pl. papszentelés, templomszentelés, szüzek konszekrációja). Történelmileg nyilvánvaló, hogy a legkidolgozottabbak, az iberoprovenszál és az anglonormann változatok nem lehetnek régebbiek a XI. századnál, és a germán változatok sem születhettek korábban az északi és keleti tartományok keresztény egyházszervezetének megszilárdításánál, azaz a IX–X. századnál.¹⁴¹

Az „új” tájak viszonylagos egységességével kiáltó ellentétben áll az itáliai és főleg a gall táj sokfélesége, és főleg az utóbbi esetében a megfelelő rítusok kezdetlegessége. A bevezető fejezetekben amellet érveltem, hogy az európai liturgiátörténet a maga egészében konvergens folyamat: eredetileg sokféle helyi változat közelít egy-egy kristályosodási ponthoz, majd a kristályosodási pontok hasonulnak egymáshoz egyre nagyobb területen. Ha ez igaz, akkor a divergencia az ősiség jele. A sokféle gall úzus egy korábbi, széttartóbb állapot maradványa, szemben a jóval több közös vonást felmutató germán, iberoprovenszál és anglonormann úzusokkal. Az pedig, hogy ép-

¹³⁸ A verses zsolozsmákról: STEVENS 1986: 249–255. Magyarországon: FALVY 1968. Középkori szentek különlegesnek számító zsolozsmáit 1995 óta a David Hiley által alapított *Historiae* sorozat adja ki az Institute of Mediaeval Music (Kitchener, Ontario) *Musicological Studies* sorozatának részeként. Eddig 28 kötet jelent meg (<http://cantus.uwaterloo.ca/article/669212>, <https://medieval-music.ca/series/#studies>, hozzáférés: 2020. április 29.).

¹³⁹ A tropizálásról mint jellegzetesen középkori eljárásról ld. RAJECZKY 1981: 145.

¹⁴⁰ FÖLDVÁRY 2014: 63–65. Ld. még MORIN 1695; ELLARD 1933; BRADSHAW 2013.

¹⁴¹ Hasonló módszerrel azonosítja az egykori frank terület keleti (germán), nyugati (gall) liturgikus „féltekére” oszlásának formatív periódusát HUGLO 1999: 24–27.

pen az egyházi év rendhagyó ordói és a püspöki rítusok alulfejték a gall környezetben, a legtermészetesebb logikát követve arra utal, hogy az illető rítusok akkor születtek, vagy legalábbis akkor lettek részletesen kidolgozva, amikor a gall úzusok már készen voltak, a többiek viszont éppen csak formálódtak vagy még létre sem jöttek.

Semmi bizonyítékunk nincs arra, hogy a nyugati liturgia leginkább performansz-szerű, drámai és látványos szertartásai léteztek volna a Karoling-kor előtt, és mint ilyenek valamiféle gallikán szubsztrátum maradványai lennének. Ellenkezőleg: minden jel arra mutat, hogy ezek a szertartások magának a Karoling-kornak és az azt követő időszaknak a termékei: ezért fogadta be őket jobban az úzusoknak az a köre, amely a vonatkozó időszakban még alakulóban volt, és ezért érintetlenebbek tőlük azok az úzusok, amelyek ekkorra már megszilárdultak. Óróma és Újróma közt ismét nem tagadható a különbség, de nem gallikán előzmények átmentésével magyarázható, hanem azzal, hogy a liturgia szabad felületei addig nem látott alkotókedvet szabadítottak föl, és mintegy 300 évre a „liturgiacsinálást” avatták a művészi kreativitás legvonzóbb munkaterületévé.

Karoling reform tehát kétségkívül volt, de ez a reform nem elsősorban a „mit?”, hanem a „hogyan?” reformja volt. Nem új rítusokat, szövegeket vagy gesztusokat vezetett be, hanem régieket értelmezett újra. Mindaz pedig, ami ezen túlmutat, ami valóban új, és amit a föltételezett karoling reform következetlenségének, gallikán mozzanatok továbbélésének szokás tartani, valójában nem más, mint a liturgia kanonizálódásától megihletett, IX–XI. századi alkotókészség megnyilvánulása.

Bibliográfia

- ADAMIK Tamás 1998. *Antik stíluselméletek*. Seneca Kiadó, Budapest.
- AH = DREVES, Guido Maria – BLUME, Clemens – BANNISTER, Henry Marriott 1886–1922. *Analecta hymnica medii aevi I–LV*. Reisland, Leipzig.
- ALDRICH, Robert 1996. „Colonial Nationalism and Decolonisation”, in *Greater France. European Studies Series*. Palgrave, London, 266–306.
- ALFONSO, Pio 1931. *L'euologia romana antica. Lineamenti stilistici e storici*. Tipografia dei Monasteri, Subiaco.
- ANDRIEU, Michel 1931–1961. *Les Ordines Romani du haut moyen âge*. (Spicilegium sacrum Lovaniense 11, 23, 24, 28, 29) Peeters Publishers (Ravenstraat 112), Louvain.
- ANGENENDT, Arnold 1983. „Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmes- sen”, in *Jahrbuch für Frühmittelalterforschung* XVII, 152–221.
- ANGENENDT, Arnold 2011. „A régi liturgia dicsérete?” (Ford. Bognár Eszter), *Praeconia* VI, 66–78.
- APAYDIN, Veysel 2020. *Critical Perspectives on Cultural Memory and Heritage. Construction, Transformation and Destruction*. UCL Press – University College London, London.
- ASHWORTH, Henry OSB 1957. „Gregorian Elements in Some Early Gallican Service Books”, *Traditio* XIII, 431–443.
- ASHWORTH, Henry OSB 1959. „The Liturgical Prayers of St. Gregory the Great”, *Traditio* XV, 107–161.
- ASHWORTH, Henry OSB 1960. „Further Parallels to the ‘Hadrianum’ from St. Gregory the Great’s Commentary on the First Book of Kings”, *Traditio* XVI, 364–373.

- ASSMANN, Jan 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (Ford. Hidas Zoltán) Atlantisz, Budapest.
- ATCHLEY, Edward Godfrey Cuthbert Frederic 1905: *Ordo Romanus Primus*. (Liturgiology and Ecclesiology for English Readers 6) Moring, London.
- AUNG-THWIN, Maitrii 2005. „Anticolonialism. Southeast Asia”, in HOROWITZ, Maryanne Clyne (szerk.): *New Dictionary of the History of Ideas*. Thomson Gale, Detroit, 91–94.
- AVENTIN, Laurence 2005. „L'image au lieu de la liturgie. Le décor du pupitre de l'évangile de l'ambon d'Aiello dans la cathédrale de Salerne (Campanie, dernier quart du XIIe siècle) et ses principales variantes”, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age* CXVII/1, 232–352.
- BAILEY, Terence 2020. „Ambrosian chant [Milanese chant]”, in *Grove Music Online*. Oxford University Press, Oxford.
- BALDOVIN, John Francis 1987. *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy*. Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma.
- BARTLETT, Robert 1993. *The Making of Europe. Conquest, Colonization and Cultural Change 950–1350*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- BAUER, Franz Alto 2001. „The Liturgical Arrangement of Early Medieval Roman Church Buildings”, in BLAAUW 2001: 101–128.
- BAUMSTARK, Carl Anton 1948. „Antik-römischer Gebetsstil im Messkanon” in *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae 22–23). Vol. I*. Edizioni liturgiche, Roma, 300–331.
- BECK, Egerton 1905: „Ecclesiastical Dress in Art”, *The Burlington Magazine for Connoisseurs* VIII/33, 197–202.
- BELARDI, Walter 1976. *Superstitio*. Istituto di glottologia, Università di Roma, Roma.
- BELL, Catherine 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press, Oxford.
- BELLITTO, Christopher M. 2005. „Revisiting Ancient Practices. Priestly Training before Trent”, in BEGLEY, Ronald B. – KOTERSKI, Joseph W. SI (szerk.): *Medieval Education* (Fordham Series in Medieval Studies 4) Fordham University Press, New York, 35–49.
- BENIGNI, Umberto 1912. „Suburbicarian Dioceses”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 14. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: newadvent.org/cathen/14324a.htm]
- BERG, Rudolf – BRUCKMÜLLER, Ernst – CLAUS, Peter 2012. *Putzger Historischer Weltatlas*. Cornelissen, Berlin.
- BERGER, Blandine-Dominique 1976. *Le drame liturgique de Pâques du Xe au XIIIe siècle. Liturgie et théâtre*. Beauchesne, Paris.
- BHL = *Bibliotheca Hagiographica Latina*. 1911. Socii Bollandiani, Bruxelles.
- BISHOP, Edmund 1918. *Liturgica Historica. Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*. The Clarendon Press, Oxford.
- BLAAUW, Sible de 1994. *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri I–II*. (Studi e testi 355–356) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- BLAAUW, Sible de 2001. *Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome – Papers of the Netherlands Institute in Rome LIX. Historical Studies (2000)*. Koninklijke van Gorcum, Assen.
- BONNETERRE, Didier 2002. *The Liturgical Movement from Dom Guéranger to Annibale Bugnini. Or the Trojan Horse in the City of God*. Angelus Press, Kansas City, MO.
- BONNIWELL, William R. OP 1944. *A History of the Dominican Liturgy*. Joseph F. Wagner Inc., New York.
- BORELLA, Pietro 1964. *Il rito Ambrosiano*. Morcelliana, Brescia.
- BORETIUS, Alfredus 1883. *Capitularia regum Francorum I*. (MGH Leges) Hahn, Hannover.

- BORETIUS, Alfredus – KRAUSE, Victor 1897. *Capitularia regum Francorum II.* (MGH Leges) Hahn, Hannover.
- BOTTE, Bernard OSB 1946. *La Tradition Apostolique de S. Hippolyte.* (Sources chrétiennes 11) Du Cerf, Paris.
- BOURQUE, Emmanuel 1958. *Étude sur les sacramentaires romains.* (Studi di antichità cristiana 25) Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano.
- BOYLE, Leonard E. 1981. *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200–1400.* (Collected studies series, 135) Variorum Reprints, London.
- BOYNTON, Susan 2015. „Restoration or Invention? Archbishop Cisneros and the Mozarabic Rite in Toledo”, *Yale Journal of Music & Religion* I/1, 5–30.
- BRADSHAW, Paul F. 1995. „L’uniformisation de la liturgie chrétienne du IV^e au XX^e siècle”, in *La Maison-Dieu* CCIV/4, 9–30.
- BRADSHAW, Paul F. 2013. *Rites of Ordination. Their History and Theology.* Liturgical Press, Collegeville, MN.
- BRENK, Beat 2016. „The Cathedrals of Early Medieval Italy. The Impact of the Cult of the Saints and the Liturgy on Italian Cathedrals from 300 to 1200”, in BOTO VARELA, Gerardo – KROESEN, Justin E. A. (szerk.): *Romanesque Cathedrals in Mediterranean Europe. Architecture, Ritual and Urban Context.* (Architectura Medii Aevi 7) Brepols, Turnhout, 9–27.
- BROU, Louis 1948. „Les «Benedictiones», ou Cantique des Trois Enfants dans l’ancienne messe espagnole”, *Hispania sacra* I, 21–33.
- BUCHINGER, Harald B. 2008. „Gregor der Große und die abendländische Liturgiegeschichte. Schlüssel- oder Identifikationsfigur?”, in *Psallite sapienter. A 80 éves Béres György köszöntése – Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Béres.* Gregorián Társaság – Szent István Társulat, Budapest, 113–154.
- BUCHINGER, Harald 2016. „Gregorian Chant’s Imagined Past, with Yet Another Look at the Roman Lenten Repertoire”, in BERGER, Teresa – SPINKS, Bryan D.: *Liturgy’s Imagined Past’s. Methodologies and Materials in the Writing of Liturgical History Today.* Liturgical Press, Collegeville, MN, 143–175.
- CABIE, Robert 1982. „Le Pontifical de Guillaume Durand l’Ancien et les livres liturgiques languedociens”, in *Liturgie et musique (IX^e–XIV^e s.).* (Cahiers de Fanjeaux 17) Privat, Toulouse, 225–237.
- CAVALLO, Guglielmo 1973. *Rotoli di Exultet dell’ Italia meridionale.* Adriatica Editrice, Bari.
- CHAMBERS, Sir Edmund Kerchever 1903. *The Medieval Stage.* Oxford University Press, Oxford.
- CHAMPION, Craig B. 2004. *Cultural Politics in Polybius’s Histories.* University of California Press, Berkeley, CA.
- CHAPOT, Frédéric – LAUROT, Bernard 2001. *Corpus de prières grecques et romaines I–II.* (Recherches sur les Rhétorique Religieuses) Brepols, Turnhout.
- CHAVASSE, Antoine 1958. *Le Sacramentaire Gélisien (Vaticanus Reginensis 316). Sacramentaire presbytéral en usage dans les titres romains au VI^e siècle.* Desclée, Tournai.
- CHAVASSE, Antoine – NOCENT, Adrien 1993. *La liturgie de la ville de Rome du V^e au VIII^e siècle. Une liturgie conditionnée par l’organisation de la vie in urbe et extra muros.* (Studia Anselmiana 112) Pontificio Ateneo San Anselmo, Roma.
- CHOISSELET, Danièle OCSO – VERNET, Placide OCSO 1989. *Les Ecclesiastica officia cisterciens du XI^e siècle. Texte latin selon les manuscrits édités de Trente 1711, Ljubljana 31 et Dijon 114, version française, annexe liturgique, notes, index et tables.* (La Documentation Cistercienne 22) Abbaye d’Oelenberg, Reiningue.
- CHUPUNGCO, Anscar J. OSB 1997. *Handbook for Liturgical Studies I. Introduction to the Liturgy.* The Liturgical Press, Collegeville, MS, 131–152.

- CHUPUNGCO, Anscar J. OSB 1997. „History of the Roman Liturgy until the Fifteenth Century”, in CHUPUNGCO 1997: 131–152.
- CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum I–XVII*. 1893–2015. Berlin.
- CLARK, Jonathan Charles Douglas 2000. „Protestantism, Nationalism, and National Identity”, *The Historical Journal* XLIII/1, 249–276.
- COLLADO, Ángel Fernández – GONZÁLEZ, Alfredo Rodríguez – TORDERA, Isidoro Castañeda 2011. *Los Cantorales Mozárabes de Cisneros. Catedral de Toledo I–II*. (Primaetialis Ecclesiae Toletanae Memoria 11) Cabildo de la Catedral Primada de Toledo, Toledo.
- CT = BJÖRKVALL, Gunilla – IVERSEN, Gunilla – JACOBSSON, Ritva M. 1970–2014. *Corpus troporum I–XII*. Stockholms universitet, Stockholm.
- DANIEL-ROPS, Henri 1964. *The Liturgical Movement*. (Transl. Lancelot Sheppard) Hawthorn Books, New York.
- DAVENPORT, Nancy 2007. „Paul Sérusier. Art and Theosophy”, *Religion and the Arts* XI, 172–213.
- DAVIS, Raymond 2000. *The Book of Pontiffs (Liber Pontificalis)*. Liverpool University Press, Liverpool.
- DESHUSSES, Jean 1971–1982. *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits I–III*. (Spicilegium Friburgense 16, 24, 28) Éditions Universitaires, Fribourg.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van – WALKER, Joan Hazelden 1960. *The Origins of the Modern Roman Liturgy. The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the 13th century*. The Newman Press, Westminster, MD.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 1961. „The Urban and Papal Rites in Seventh and Eighth-Century Rome”, *Sacris erudiri* XII, 411–487.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 1963. *Sources of the Modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243–1307) Vol. I–II*. E. J. Brill, Leiden.
- DIJK, Stephen Joseph Peter van OFM 2016. „Papal Schola versus Charlemagne”, in KELLY 2016: 367–376.
- DIPIPPO, Gregory 2009–2010. „Compendium of the Reforms of the Roman Breviary, 1568–1961 I–X.” *New Liturgical Movement* (Online Edition) 2009–2010.
- DOBSZAY László 2000. *Liber Ordinarius Agriensis (1509)*. (Musicalia Danubiana Subsidia 1) MTA Zenetudományi Intézet, Budapest.
- DOBSZAY László 2010. *The Restoration and Organic Development of the Roman Rite*. T&T Clark International, London – New York.
- DOLD, Alban 1917–1964. *Texte und Arbeiten*. Druck und Verlag der Kunstschule der Erzabtei Beuron, Beuron.
- DOUGLAS, Mary 1966. *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- DOUGLAS, Mary 1996. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Psychology Press.
- DUCHESNE, Louis 1886–1892. *Le Liber Pontificalis I–III*. (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome) Ernest Thorin, Paris.
- DUFFY, Eamon 1992. *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400–1580*. Yale University Press, New Haven – London.
- DURKHEIM, Émile 2004. *A vallási élet elemi formái*. (Ford. Vargyas Zoltán) L'Harmattan, Budapest.
- DÜMMER, Ernestus 1892. *Epistolae Karolini Aevi I*. (MGH Epistolae 3) Weidmann, Berlin.
- DÜMMER, Ernestus 1899. *Epistolae Karolini Aevi III*. (MGH Epistolae 5) Weidmann, Berlin.
- EARL, Donald C. 1967. *The Moral and Political Tradition of Rome*. Thames & Hudson, London.
- ELIADE, Mircea 1996. *A szent és a profán*. (Ford. Berényi Gábor) Európa Könyvkiadó, Budapest.
- ELLARD, Gerald SI 1933. *Ordination Anointings in the Western Church before 1000 AD*. The Mediaeval Academy of America, Cambridge MA.

- ENGEL, Josef 1979. *Großer Historischer Weltatlas. Zweiter Teil. Mittelalter*. Bayerischer Schulbuch Verlag, München.
- ERDŐ Péter 1983. *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. (Ókeresztény írók 5) Szent István Társulat, Budapest.
- ERIKSON, Erik Homburger 1968. „Ontogeny of Ritualization in Man”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* CCLI, 337–349.
- FALVY Zoltán 1968. *Drei Reimoffizien aus Ungarn und ihre Musik*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FASSLER, Margot 1993. *Gothic Song. Victorine Sequences and Augustinian Reform in Twelfth-Century Paris*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FEJES László 2013. „Keresztény vagy keresztény?” in *Nyelv és tudomány* (Online Edition) 2013.
- FÉROTIN, Marius 1904. *Le Liber Ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*. (Monumenta Ecclesiae Liturgica 5) Firmin-Didot, Paris.
- FICHTEAU, Heinrich 1964. *The Carolingian Empire. The Age of Charlemagne*. (Transl. Peter Munz) Harper & Row, New York – Evanston.
- FLANIGAN, C. Clifford 1974. „The Roman Rite and the Origins of the Liturgical Drama”, *University of Toronto Quarterly* XLIII, 263–284.
- FOLSOM, Cassian OSB 1996. „From One Eucharistic Prayer to Many. How it Happened and Why”, *Adoremus* II (Online Edition)
- FOLSOM, Cassian OSB 1997. „Liturgical Books of the Roman Rite”, in CHUPUNGO 1997: 131–152.
- FOLSOM, Cassian OSB 2012/2013. „Az egyetlentől a sok kánonig. Hogyan történt és miért?” (Ford. Kátai Katalin) *Magyar Egyházzene* XX, 3–22.
- FORSE, James H. 2002. „Religious Drama and Ecclesiastical Reform in the Tenth Century”, *Early Theatre* V/2, 47–70.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2006. „A latin rítusú templomter kialakításának mai lehetőségei”, in PÁNCZÉL HEGEDŰS János (szerk.): *A jó harc. Tanulmányok az ősi római rítusról és a katolikus szent hagyományról*. La Magione, Poggibonsi – Budapest, 151–177.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2012. „A római rítus változatainak kutatása I. Bevezető gondolatok”, *Magyar Egyházzene* XX, 29–36.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2013a. „A római rítus változatainak kutatása II. Módszerek és forráshasználat”, *Magyar Egyházzene* XX, 115–120.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2013b. „A római rítus változatainak kutatása III. Virágvasárnap a középkori Magyarországon”, *Magyar Egyházzene* XX, 235–258.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014a. „A római rítus változatainak kutatása IV. Virágvasárnap a középkori Európában I–II.”, *Magyar Egyházzene* XXI, 115–147.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014b. „A római rítus változatainak kutatása V. Virágvasárnap a középkori Európában III.”, *Magyar Egyházzene* XXI, 227–160.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014c. „A római rítus változatainak kutatása VI. Az úzus kialakítása és funkciója: kompozíció és önazonosság”, *Magyar Egyházzene* XXI, 339–358.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014d. „Régiók, történelem és önazonosság a középkori Európában. A liturgiátörténet tanúsága”, in SZÉCHENYI Ágnes – BUZINKAY Géza: *(Magyar) Nemzet és Európa. Tanulmányok a 70 éves Martin József tiszteletére*. Líceum Kiadó, Eger, 91–105.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2014e. *Az Esztergomi benedikcionále. Irodalom és liturgia az államalapítási Magyarországon*. Argumentum – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport, Budapest.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2017. *Egy úzus születése. A Chartivirgus-pontifikále és a magyarországi liturgia megalkotása a XI. században*. Argumentum – ELTE BTK Vallástudományi Központ Liturgiátörténeti Kutatócsoport, Budapest.

- FÖLDVÁRY Miklós István 2019. „Liturgikus könyvek”, in SZAKÁCS Béla Zsolt (szerk.): *Ars sacra. A liturgikus művészet kézikönyve*. (Szent István Kézikönyvek 16) Szent István Társulat, Budapest, 337–402.
- FÖLDVÁRY Miklós István 2020. „Pauline Customs within the Esztergom Use. Archaism, Variant or Usage?”, *Journal of Medieval Monastic Studies* IX, 133–145.
- FÖLDVÁRY, Miklós István 2021. „Regensburg and Hungary. Methodological Outlines of a Liturgical Interaction”, in BUCHINGER, Harald – REICHERT, Sabine (szerk.): *Gottesdienst in Regensburger Institutionen. Zur Vielfalt liturgischer Traditionen in der Vormoderne*. (Forum Mittelalter-Studien 16) Schnell und Steiner, Regensburg. (megjelenés alatt)
- FRANÇOIS, Etienne 1991. *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*. Thorbecke, Sigmaringen.
- FREUD, Sigmund 1907. „Zwangshandlungen und Religionsübungen”, *Zeitschrift für Religionspsychologie* I, 4–12.
- FÜLEP Lajos 1995. „Mai vallásos művészet (Montecassinói följegyzések)”, in *Egybegyűjtött írások II. Cikkék, tanulmányok 1909–1916*. (Szerk. Tímár Árpád) MTA Művészettörténeti Kutatóintézet, Budapest, 169–184.
- FÜZES Ádám 2003. *A trentói reformliturgia az esztergomi érseki tartomány területén*. Doktori disszertáció, PPKE – HTK.
- GALLAGHER, Edmon L. – MEADE, John D. 2017. *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Texts and Analysis*. Oxford University Press, Oxford.
- GAMBER, Klaus 1968. *Codices liturgici Latini antiquiores*. (Spicilegii Friburgensis Subsidia 1) Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg.
- GAY, Volney Patrick 1979. *Freud on Ritual. Reconstruction and Critique*. Scholars Press, Missoula MT.
- GEERTZ, Clifford 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Basic Books, New York.
- GEREVICH Tibor 1929. *A beuronai bencés művészet. A Szent Benedek-rend 1400 éves jubileumára*. Stephaneum Nyomda és Könyvkiadó Rt., Budapest.
- GO, Julian – WATSON, Jake 2019. „Anticolonial Nationalism. From Imagined Communities to Colonial Conflict”, *European Journal of Sociology* LX, 31–68.
- GOETHE, Johann Wolfgang 1980. „A német építőművészetről” (Ford. Rajnai László – Rónay György), in *A műalkotások igazságáról és valószínűségéről. Válogatott képzőművészeti írások*. Válogatta: Rózsa György. Corvina, Budapest, 29–35.
- GOLDBERG, Eric Joseph 2006. *Struggle for Empire. Kingship and Conflict Under Louis the German, 817–876*. Cornell University Press, Ithaca, NY – London.
- GOODSON, Caroline J. 2010. *The Rome of Pope Paschal I. Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding and Relic Translation 817–827*. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Fourth Series) Cambridge University Press, Cambridge.
- GOSZTONYI Ferenc 2011. „A szimbolista Fülep (III.) Fülep Lajos Monte Cassinóban”, *Ars Hungarica* XXXVII/2, 52–64.
- GRAESSE, Johann Georg Theodor 1850. *Legenda aurea. Vulgo historia Lombardica dicta ad optimorum librorum fidem*. Librariae Arnoldianae, Leipzig.
- GRÉGOIRE, Réginald 1980. *Homéliaires Liturgiques Médiévaux. Analyse des Manuscrits*. (Biblioteca degli Studi Medievali 12) Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto.
- GRIFFIN, Patrick 1912. „Rites”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/13064b.htm>]
- GROS I PUJOL, Miquel dels Sants 1976. „La liturgie narbonnaise témoin d’un changement rapide de rites liturgiques”, in *Liturgie de l’église particulière et liturgie de l’église universelle. Conférences Saint-Serge. XXIX^e semaine d’études liturgiques, Paris, 30 juin – 3 juillet 1975*. (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia 7) Edizioni liturgiche, Rome, 127–154.

- GUÉRANGER, Prosper OSB 1841. *Institutions Liturgiques*. Débecourt, Paris.
- GUNDLACH, Wilhelm 1892. *Epistolae Merovingici et Karolini aevi I*. Codex Carolinus. (MGH Epistolae 3) Weidmann, Berlin, 469–657.
- GYUG, Richard Francis 2016. *Liturgy and Law in a Dalmatian City*. (Monumenta Liturgica Beneventana 7) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- GYUG, Richard Francis 1990. *Missale Ragusinum. The Missal of Dubrovnik*. (Monumenta Liturgica Beneventana 1) Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.
- HALSTEAD, John P. 1969. „A Comparative Historical Study of Colonial Nationalism in Egypt and Morocco”, *African Historical Studies* II/1, 85–100.
- HÄNGGI, Anton – PAHL, Irmgard 1998. *Præx Eucharistica. Volumen I. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*. (Spicilegium Friburgense 12) Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg.
- HARDISON, O. B. Jr. 1965. *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages. Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*. The John Hopkins Press, Baltimore.
- HARRINGTON, Joel F. – SMITH, Helmut Walser 1997. „Confessionalization, Community, and State Building in Germany, 1555–1870”, *The Journal of Modern History* LXIX/1, 77–101.
- HARTING-CORREA, Alice 1995. *Walahfrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum. A Translation and Liturgical Commentary*. (Mittelaltinische Studien und Texte 19) Brill, Turnhout.
- HEGYI W. György 2018. *Mos és res publica. Politikai kultúra a köztársaságkori Rómában*. Gondolat, Budapest.
- HEN, Yitzhak – MEENS, Rob 2004. *The Bobbio Missal. Liturgy and Religious Culture in Merovingian Gaul*. Cambridge University Press, Cambridge.
- HILEY, David 1993. *Western Plainchant. A Handbook*. Oxford University Press, Oxford.
- HIND, Arthur Mayger 1922. *Giovanni Battista Piranesi. A Critical Study, with a List of his Published Works and Detailed Catalogues of the Prisons and the Views of Rome*. The Cotswold Gallery, London.
- Historiae*. (Musicological Studies) 1995–. Institute of Mediaeval Music, Kitchener (Ontario)
- HORVÁTH Balázs 2018/2019. „A miseorációk kutatása. Módszertan és előzetes eredmények”, *Magyar Egyházzene* XXIV/3, 261–272.
- HUGLO, Michel 1999. „Division de la tradition monodique en deux groupes « est » et « ouest »”, *Revue de Musicologie* LXXXV/1, 5–28.
- HUGLO, Michel – BELLINGHAM, Jane – ZIJLSTRA, Marcel 2001. „Gallican Chant”, in *Grove Music Online*. Oxford University Press, Oxford.
- HUIZINGA, Johan 1949. *Homo ludens*. Routledge & K. Paul, London.
- IRWIN, Kevin W. 2018. *Context and Text. A Method for Liturgical Theory*. Liturgical Press, Collegeville, MN.
- ISAAC, Benjamin 2004. *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton University Press, Princeton – Oxford.
- IVERSEN, Gunilla – BELL, Nicolas 2009. *Sapientia et Eloquentia. Meaning and Function in Liturgical Poetry, Music, Drama, and Biblical Commentary in the Middle Ages*. (Disputatio 11) Brepols, Turnhout.
- JANINI, José 1977. *Catálogo de los manuscritos litúrgicos de la catedral de Toledo*. Diputación Provincial, Toledo.
- JANINI, José 1982. „Misas mozárabes recompuestas por Ortiz”, *Hispania Sacra* XXXIV, 153–163.
- JAUB, Hans-Robert 1999. „Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja” (Ford. Bernáth Csilla), in *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika. Irodalomelméleti tanulmányok*. Osiris, Budapest, 163–189.
- JENNER, Henry 1909. „The Gallican Rite”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 6. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/06357a.htm>]

- JOCHEN, Martin 1987. *Atlas zur Kirchengeschichte*. Herder, Freiburg – Basel – Wien – Rome.
- JÓZSA Attila 2011/2012. „Benedictio pontificalis sollemnis. Az ünnepélyes főpapi áldás”, *Magyar Egyházzene* XIX, 227–234.
- JUNGSMANN, Josef Andreas SI 1951. *The Mass of the Roman Rite. Its Origins and Development (Missarum Sollemnia) I–II*. (Transl. Francis A. Brunner.) Benziger, New York.
- JUNGSMANN, Josef Andreas SI 1962. *La Liturgie des premiers siècles jusqu’ à l’époque de Grégoire le Grand*. (Lex orandi 33) Cerf, Paris.
- KANDRA Kabos 1905. *Ordinarius secundum veram notulam sive rubricam alme ecclesie Agriensis de observatione divinorum officiorum et horarum canonicarum. A krakói unicum könyvpéldány után*. Az Egri Egyházmegyei Irodalmi Egyesület, Eger.
- KELLY, Thomas Forrest 1989. *The Beneventan Chant*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KELLY, Thomas Forrest 1996. *The Exultet in Southern Italy*. Oxford University Press, New York.
- KELLY, Thomas Forrest 2016. *Chant and its Origins*. Taylor and Francis, Routledge.
- KING, Archdale A 2005. *Liturgies of the Religious Orders*. Verlag Nova & Vetera, Bonn.
- KING, Archdale A 2007. *Liturgies of the Past*. Verlag Nova & Vetera, Bonn.
- KLAUSER, Theodor 1965. *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*. Peter Hanstein Verlag, Bonn.
- KLÖCKENER, Martin – KRANEMANN, Benedict 2002. *Liturgiereformen. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes*. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 88) Aschendorff, Münster.
- KOENKER, Ernest B. 1954. *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church*. University of Chicago Press, Chicago.
- KÖVES-ZULAUF, Thomas 1995. *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz, Budapest.
- KRAMER, Rutger 2019. *Rethinking Authority in the Carolingian Empire. Ideals and Expectations during the Reign of Louis the Pious (813–828)*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- KRAUTHEIMER, Richard 1980. *Rome. Profile of a City, 312–1308*. Princeton University Press, Princeton.
- KRAUTHEIMER, Richard 1985. *St. Peter’s and Medieval Rome*. International Union of Institutes of Archaeology, History and Art History in Rome, Rome.
- KRAUTHEIMER, Richard 1992. *Early Christian and Byzantine Architecture*. Yale University Press, New Haven – London.
- KWASNIEWSKI, Peter 2014. *Resurgent in the Midst of Crisis. Sacred Liturgy, the Traditional Latin Mass, and Renewal in the Church*. Angelico Press, Kettering OH.
- LEERSSEN, Joep 2018. *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe I–II*. Amsterdam University Press, Amsterdam.
- LEFÈVRE, Placide Fernand 1953. *Coutumiers liturgiques de Prémontré du XIIIe et du XIVe siècles*. (Bibliothèque de la Revue d’Histoire Ecclésiastique 27) Bibliothèque de l’Université, Louvain.
- LENZ, Desiderius P. OSB 1898. *Zur Ästhetik der Beuroner Schule*. Wilhelm Braumüller, Leipzig – Wien.
- LETENYEI László 2012. *Kulturális antropológia*. Typotex, Budapest.
- LEVY, Kenneth 1984. „Toledo, Rome and the Legacy of Gaul”, *Early Music History* IV, 49–99.
- LIPPHARDT, Walther 2012. *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele II*. Walter de Gruyter, Berlin—New York. (Első kiadás: 1976)
- LOWE, Elias Avery – WILMART, André 1917. *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-book (Ms. Paris. Lat. 13246) I–III*. (Henry Bradshaw Society 53) Henry Bradshaw Society, London.
- MABILLON, Jean 1697. *De liturgia gallicana. Libri III*. Carolus Robustel, Paris.
- MACLEAN, Simon 2003. *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*. Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- MADAS Edit – BÁRCZI Ildikó (szerk.) 2004. *Jacobus de Voragine: Legenda aurea*. Neumann, Budapest.

- MANSI, Joannes Dominicus 1902. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Tomus XVIII.* Hubertus Welter, Paris.
- MANZ, George 1941. *Ausdruckformen der lateinischen Liturgiesprache.* Beurorner Kunstverlag, Beuron.
- MAROSI Ernő 2019. „Egyházi megbízók a műemlékvédelemben”, in BARDOLY István – HARIS Andreea (szerk.): *Átalakulások. A liturgikus terek és a műemléki érték.* Régi Épületek Kutatóinak Egyesülete, Budapest, 11–20.
- MARTIMORT, Aimé Georges 1973. *Le gallicanisme.* Presses Universitaires de France, Paris.
- MAYER, Anton L. 1926. „Die Liturgie und der Geist der Gotik”, *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* VI, 68–97.
- MAZZA, Enrico 1986. *The Eucharistic Prayers of the Roman Rite.* Liturgical Press, Collegeville, MS.
- MCCALL, Richard D. 2007. *Do this. Liturgy as Performance.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- MCKINNON, James W. 2000. *The Advent Project. The Later Seventh-Century Creation of the Roman Mass Proper.* University of California Press, Berkeley, CA.
- MCKITTERICK, Rosamond 1983. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians 751-987.* Routledge, New York.
- MCKITTERICK, Rosamond 2008. *Charlemagne. The Formation of a European Identity.* Cambridge University Press, Cambridge – New York.
- MEEDER, Sven 2005. „The Early Irish Stowe Missal’s Destination and Function” *Early Medieval Europe* XIII, 179–194.
- MERKUR, Dan 2005. *Psychoanalytic Approaches to Myth. Freud and the Freudians.* Routledge, New York – London.
- MEZEY László 1979. *Deáksg és Európa.* Akadémiai Kiadó, Budapest.
- MEZEY László 1995/1996. „A római misekánon”, *Magyar Egyházzene* III, 277–286.
- MGH = PERTZ, Georg Heinrich – WAITZ, Georg 1826–. *Monumenta Germaniae Historica.* Berlin.
- MOELLER, Edmond (Eugène) OSB 1973. *Corpus benedictionum pontificalium. Praefatio, Indices, Concordantia verborum A–B.* (Corpus Christianorum Series Latina 162 A–B) Brepols, Turnhout.
- MOELLER, Edmond (Eugène) OSB 1980–1981. *Corpus praefationum.* (Corpus Christianorum Series Latina 161 A–D) Brepols, Turnhout.
- MOELLER, Eugenius OSB – CLÉMENT, Ioannes Maria – COPPIETERS ‘t WALLANT, Bertrandus 2004. *Corpus orationum.* (Corpus Christianorum Series Latina 160 A–M) Brepols, Turnhout 1993–.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB 1957. *Missale Francorum (Cod. Vat. Reg. Lat. 257).* (Rerum ecclesiasticarum documenta. Series maior. Fontes 2) Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB 1958. *Missale Gallicanum Vetus.* Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB – EIZENHÖFER, Leo OSB – SIFFRIN, Petrus OSB 1960. *Liber sacramentorum Romanae ecclesiae ordinis anni circuli (Cod. Vat. Reg. lat. 316/Paris Bibl. Nat. 7193, 41/56) (Sacramentarium Gelasianum).* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta. Series Maior. Fontes 4) Herder, Roma.
- MOHLBERG, Leo Cunibert OSB – EIZENHÖFER, Leo OSB – SIFFRIN, Petrus OSB 1994. *Sacramentarium Veronense (Cod. Bibl. Capit. Veron. LXXXV [80]).* (Rerum Ecclesiasticarum Documenta – Series Maior – Fontes 1) Herder, Roma.
- MOHRMANN, Christine 2007/2008. „A liturgikus latin nyelv”, (ford. Török József.) *Magyar Egyházzene* XV/4, 387–402.
- MOHRMANN, Christine 1950. „Quelques observations sur l’évolution stylistique du Canon de la Messe romain”, *Vigiliae Christianae* IV/1, 1–19.
- MOMBRITIUS, Boninus – BRUNET, A. 1910. *Sanctuarium seu vitae sanctorum.* Albertus Fontemoing, Paris.

- MOMIGLIANO, Arnaldo 1994. „New Paths of Classicism in the Nineteenth Century”, in *Studies in Modern Scholarship*. (Szerk. G. W. Bowersock – T. J. Cornell.) California University Press, Berkeley – Los Angeles – London, 223–285.
- MORIN, Jean 1695. *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios in tres partes distinctus*. Stephanus Lucas, Amsterdam.
- MOSEBACH, Martin 2002. *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*. Karolinger Verlag, Wien.
- MUNDÓ, Anscari Manuel 2007. „Foreword”, in ZAPKE 2007: 13–21.
- NEUNHEUSER, Burkhard OSB 2012. *Liturgiátörténet egyház és kultúrtörténeti megközelítésben*. (Ford. Dolhai Lajos) Szent István Társulat, Budapest.
- NICKLAS, Tobias 2020. „The Interaction of Canon and History. Some Assumptions”, in SALOUL, Ihab – HENTEN, Jan Willem van (szerk.): *Martyrdom. Canonisation, Contestation and Afterlives*. Amsterdam University Press, Amsterdam, 33–54.
- NOBLE, Thomas F. X. 2001. „Monuments and Memory. Repossessing Ancient Remains in Early Medieval Gaul”, in JONG, Mayke de – THEUWS, Frans (szerk.): *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. (Transformations of the Roman World 6) Brill, Leiden – Boston – Köln, 45–91.
- NORTON, Michael 2017. *Liturgical Drama and the Reimagining of Medieval Theater*. Medieval Institute Publications – Western Michigan University, Kalamazoo.
- NUßBAUM, Otto 1961. *Kloster, Priestermonch und Privatmesse*. (Theophaneia 14) Hanstein, Bonn.
- OJETTI, Benedetto 1912. „The Roman Congregations”, in *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 13. Robert Appleton Company, New York. [Online elérhetőség: <http://www.newadvent.org/cathen/13136a.htm>]
- OLIVAR I DAYDÍ, Alexandre 1982. „Survivances wisigothiques dans la liturgie catalano-languedocienne”, in *Liturgie et musique (IX^e–XIV^e s.)*. (Cahiers de Fanjeaux 17) Privat, Toulouse, 157–172.
- PALAZZO, Eric 1998. *A History of Liturgical Books from the Beginning to the Thirteenth Century*. (Transl. Madeleine Beaumont) Liturgical Press, Collegeville, MN.
- PANOFKY, Erwin 1955. „The First Page of Giorgio’s Vasari’s ‘Libro’. A Study on the Gothic Style in the Judgment of the Italian Renaissance”, in *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Doubleday, Garden City NY, 169–225.
- PARIGI, Paolo 2012. „The Congregatio Sacrorum Rituum”, in *The Rationalization of Miracles*. Cambridge University Press, Cambridge, 24–39.
- PARKES, Henry 2016. „Questioning the Authority of Vogel and Elze’s Pontifical romano-germanique”, in GITTO – HAMILTON 2016: 75–101.
- PARSCH, Pius 1937. *A szentmise magyarázata a liturgikus megújulás szellemében*. (Ford. Szunyogh Xavér Ferenc OSB) Szociális Missziótársulat, Budapest.
- PERTZ, Georgius Heinricus 1829. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Carolini*. (MGH Scriptores 2) Hahn, Hannover.
- PERTZ, Georgius Heinricus 1841. *Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici*. (MGH Scriptores 4) Hahn, Hannover.
- PFÄFF, Richard W. 2010. *The Liturgy in Medieval England. A History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PINELL I PONS, Jordi OSB 1991. „Teologia i liturgia negli scritti di S. Leone Magno”, *Ecclesia Orans* VIII, 137–181.
- PINELL I PONS, Jordi OSB 1997. „History of the Liturgies in the Non-Roman West”, in CHU-PUNGCO 1997: 179–195.
- PINIUS, Joannes SI 1729. *Tractatus historico-chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta ...* Iacobus du Moulin, Antwerpen.
- PL = MIGNE, Jacques-Paul 1841–1855. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina I–CCXXI*. Paris.

- PORTER, William Stevens 1958. *The Gallican Rite*. (Studies in Eucharistic Faith and Practice 4) Mowbray, London.
- PRÓSZÉKY Gábor 2010. „A katolikus és a protestáns nyelvezet sajátosságai (Előadás, PPKE-HTK, 2010. október 28.)” *Ökumené* XVII/2.
- RADÓ Polikárp OSB 1961. *Enchiridion Liturgicum I–II*. Herder, Roma.
- RAJECZKY Benjamin 1981. *Mi a gregorián?* Zeneműkiadó, Budapest.
- RENTFROW, Peter J. 2014. *Geographical Psychology. Exploring the Interaction of Environment and Behavior*. American Psychological Association, Washington.
- REYNOLDS, Roger E. 2000. „The Drama of Medieval Liturgical Processions”, *Revue de Musicologie* LXXXVI/1, 127–142.
- RHEINFELDER, Hans 1931. „Zum Stil der lateinischen Orationen” *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* XI, 20–34.
- ROBERTSON SMITH, William 1894. *Lectures on the Religion of the Semites*. Adam and Charles Black, London.
- ROHONYI Zoltán 2001. *Irodalmi kánon és kanonizáció*. Osiris – Láthatatlan Kollégium, Budapest.
- ROSE, Els 2005. *Missale Gothicum*. (Corpus Christianorum Series Latina 160 D) Brepols, Turnhout.
- RUSSEL, James C. 1994. *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach of Religious Transformation*. Oxford University Press, New York.
- SALISBURY, Matthew Cheung 2016. „Rethinking the Uses of Sarum and York. A Historiographical Essay”, in GITTO – HAMILTON 2016: 103–124.
- GITTO, Helen – HAMILTON, Sarah 2016. *Understanding Medieval Liturgy. Essays in Interpretation*. Ashgate, Burlington, VT.
- SALMON, Pierre OSB 1944. *Le Lectionnaire de Luxeuil (Paris, ms. lat. 9427). 1. Édition et étude comparative. Contribution à l'histoire de la Vulgate et de la liturgie en France au temps des mérovingiens*. (Collectanea biblica latina 7) Abbaye Saint-Jérôme, Città del Vaticano.
- SCHECHNER, Richard 1988. *Performance Theory*. Routledge, New York – London.
- SCHIMMELPFENNIG, Bernhard 1973. *Die Zeremonienbücher der römischen Kirche im Mittelalter*. (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 40) Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- SCHLOEDER, Steven J. 2012. „The Myth of the Domus Ecclesiae”, *Adoremus* (Online Edition) XVIII/5.
- SCHRAMM, Percy Ernst 1929. *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit I–II*. Teubner, Berlin.
- SEDDA, Filippo – DALARUN, Jacques 2015. *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*. Editrici francescane, Padua.
- SIMON Róbert 2003. *A vallástörténet klasszikusai. Szöveggyűjtemény*. Osiris, Budapest.
- SMYTH, Matthieu 2003. *La liturgie oubliée. La prière eucharistique en Gaule antique et dans l'Occident non romain*. Le Cerf, Paris.
- SODI, Manlio – TRIACCA, Achille Maria 1997. *Pontificale Romanum. Editio Princeps (1595–1596)*. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 1) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- SPENCER, Herbert 1909. *Alapvető elvek*. (Ford. Jónás János) Grill, Budapest.
- SPENCER, Herbert 1919. *A haladás*. (Ford. Szabó László) Révai, Budapest.
- SPENCER, Herbert 1862. *First Principles of a New System of Philosophy*. Williams and Norgate, London.
- SPENGLER, Oswald 1994. *A Nyugat alkonya I–II*. (Ford. Csejtei Dezső – Juhász Anikó) Európa, Budapest.
- STAAL, Frits 1979. „The Meaninglessness of Ritual” *Numen* XXVI/1, 2–22.
- STAAL, Frits 1980. „Ritual Syntax”, in MATILAL, Bimal K. – MASSON, J. Moussaieff (szerk.): *Sanskrit and Indian Studies. Essays in Honour of Daniel H. H. Ingalls*. D. Reidel, Dordrecht – Boston – London, 119–142.

- STAAL, Frits 1982. „Ritual, Grammar, and the Origins of Science in India”, *Journal of Indian Philosophy* X/1, 3–35.
- STÄBLEIN, Bruno – LANDWEHR-MELNICKI, Margareta 1970. *Die Gesänge des altrömischen Graduale Vat. lat. 5319*. (Monumenta Monodica Medii Aevi 2) Bärenreiter, Kassel.
- STERNBERG, Robert J. – STERNBERG, Karin 2012. *Cognitive Psychology (6th edition)*. Wadsworth Cengage Learning, Belmont, CA.
- STEVENS, John 1986. *Words and Music in the Middle Ages. Song, Narrative, Dance and Drama, 1050–1350*. Cambridge University Press, Cambridge.
- SUBA [SABO] Katalin 2018/2019. „A Dániel-kantikum liturgikus használatának tipológiája és ólatin vonatkozásai.” *Magyar Egyházzene* XXIV/3, 279–286.
- SYMONS, D. Thomas OSB 1953. *Regularis concordia Anglicae nationis monachorum Sanctimonialiumque. The Monastic Agreement of the Monks and Nuns of the English Nation*. Nelson, London.
- THOMPSON, Derick S. 1886/1887. „MacPherson’s Ossian. Ballads to Epics”, *Béaloideas* LIV/LV, 243–264.
- THUNØ, Erik 2015. *The Apse Mosaic of Early Medieval Rome*. CUP, Cambridge.
- TOMLINSON, Matt 2014. *Ritual Textuality. Pattern and Motion in Performance*. (Oxford Ritual Studies) Oxford University Press, New York.
- TRIACCA, Achille Maria – SODI, Manlio 2000. *Caeremoniale Episcoporum. Editio princeps (1600)*. (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini 4) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.
- TURNER, Victor Witter 1977. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- TYLOR, Edward Burnett 1871. *Primitive Culture I–II*. John Murray, London.
- VOGEL, Cyrille 1960. „Les échanges liturgiques entre Rome et les pays Francs jusqu’à l’époque de Charlemagne”, in *Settimane di studi del Centro italiano VII*. Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, Spoleto, 185–330.
- VOGEL, Cyrille – ELZE, Reinhard 1963–1972. *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle I–III*. (Studi e testi 226–227, 269) Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano.
- VOGEL, Cyrille 1986. *Medieval Liturgy. An Introduction to the Sources. Revised and Translated by William Storey and Niels Rasmussen*. Pastoral Press, Portland, OR.
- VONES, Ludwig 2007. „The Substitution of the Hispanic Liturgy by the Roman Rite in the Kingdoms of the Iberian Peninsula”, in ZAPKE 2007: 43–59.
- VRIES, Simon Philip De 2000. *Zsidó rítusok és jelképek*. (Ford. József László) Talentum, Budapest.
- WARNER, George Frederic 1915. *The Stowe Missal. MS. D. II. 3 in the Library of the Royal Irish Academy, Dublin. Vol. II*. (Henry Bradshaw Society 31–32) Henry Bradshaw Society, London.
- WARNER, David A. 2001. „Renovatio Imperii Romanorum”, in JEEP, John M: *Medieval Germany. An Encyclopedia*. Garland, New York – London, 649–650.
- WARREN, Frederick Edward 1881. *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Clarendon Press, Oxford.
- WEAVER, F. Ellen 1986/1987. „The Neo-Gallican Liturgies revisited”, *Studia Liturgica* XVI, 54–72.
- WEBER, Max 2005. *Vallásszociológia. A vallási közösségek típusai*. (Ford. Erdélyi Ágnes) Helikon, Budapest.
- WEIGERT, Laura 2012. „Performance”, *Studies in Iconography* XXXIII, 62–72.
- WHITE, James F. 2003. *Roman Catholic Worship. Trent to Today*. Liturgical Press, Collegeville, MN.
- WICKHAM, Chris 2014. *Medieval Rome. Stability and Crisis of a City, 900–1150*. (Oxford Studies in Medieval European History) Oxford University Press, Oxford.
- WIEGAND, Friedrich 1897. *Das Homiliarium Karls des Grossen. Auf seine ursprüngliche Gestalt hin untersucht*. (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 1) A. Deichert, Leipzig.
- WILLIS, Geoffrey G. 1994. *A History of the Early Roman Liturgy to the Death of Pope Gregory the Great*. (Henry Bradshaw Society Subsidia 1) Boydell & Brewer, London.

- WINTERBOTTOM, Michael 2012. „Asianism and Atticism”, in HORNBLLOWER, Simon – SPWAFORTH, Antony – EIDINOW, Esther (szerk.): *Oxford Classical Dictionary (4th edition)*. Oxford University Press, Oxford.
- WOLF, Hubert 2010. *A pápa és az ördög*. (Ford. Paulik Péter) Szent István Társulat, Budapest.
- WRANGHAM, Digby S. 1881. *The Liturgical Poetry of Adam of St. Victor. From the Text of Gautier*. Kegan Paul Trench & Co., London.
- WRIGHT, Craig 1982. *Music and Ceremony at Notre Dame of Paris, 500–1550*. Cambridge University Press, Cambridge.
- YOUNG, Karl 1933. *The Drama of the Medieval Church I–II*. Clarendon Press, Oxford.
- ZAMOYSKI, Adam 2000. *Holy Madness. Romantics, Patriots, and Revolutionaries, 1776–1871*. Viking Penguin, Danvers, MA.
- ZAPKE, Susana 2007. *Hispania Vetus. Musical-liturgical manuscripts from Visigothic origins to the Franco-Roman transition (9th–12th centuries)*. Fundación BBVA, Bilbao.
- ZIMMERMANN, Benedict 1910. *Ordinaire de l'ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel*. (Bibliothèque liturgique publié par Ulisse Chevalier 13) Alphonse Picard et Fils, Paris.

* * *

A szerző az MTA–ELTE Lendület Liturgiátörténeti Kutatócsoport vezetője. A szakirodalom megállapításában, a művekhez való hozzáférésben és a bibliográfia rendezésében segítséget nyújtottak: Bács Fanni, Egyed Attila, Horváth Balázs, Krupp József, Paulik Péter, Rung Ádám, Stamler Ábel, Suba Katalin.

Feltámadás vagy politikai reform?

Az 1164-es nizārī ismāʿīlī Qiyāma értelmezési lehetőségei

Sárközy Miklós

II. Ḥasan¹ nizārī ismāʿīlī imám rövid uralmát (557–561/1162–1166) egyetlen fontos esemény határozta meg: az 1164-ben kijelentett *Qiyāma* ('Feltámadás') eseménye. Az 1094-től 1256-ig fennálló nizārī ismāʿīlī (közhelyesebb magyar nevén aszaszín) állam legfontosabb teológiai-doktrinális eseménye volt ez, mely máig nagy hatással van a nizārī ismāʿīlī teológiára. Mostani írásunk célja, hogy e jelentős vallási reform értelmezési mezőit, teológiai, politikai, történelmi aspektusait megvizsgálja.

A FELTÁMADÁS FOGALMA ÉS ÉRTELMEZÉSEI A KLASSZIKUS ISZLÁMBAN

A Feltámadás és az Utolsó Ítélet fogalmai összetett teológiai irodalommal rendelkeznek az iszlámban. a Koránban összesen hetven alkalommal fordul elő a Feltámadás (arabul *Qiyāma*) kifejezés. Olykor magában áll e kifejezés, vagy *yawm al-Qiyāma* (arabul: 'a Feltámadás napja', Korán 22:9) formában, olykor pedig más szinonimák állnak helyette, mint például *yawm al-ʿazīm* ('a nagy nap', Korán 6:15), *al-sāʿa* ('az óra', Korán 7:187), *yawm al-ḥašr* ('az egybegyűlés napja', Korán 6:128).² A szinonimák gazdagsága azt sugallja, hogy az iszlám, a kereszténységhez hasonlóan, mélyen hisz a holtak feltámadásában és az Utolsó Ítéletben.

Jelentős különbségek mutatkoznak azonban abban, hogy az iszlám egyes ágai hogyan értelmezik, hogyan képzelik el a Feltámadást. A szunnita felfogás szerint ez az eszkatologikus esemény egy trombitaszóval (perzsául: *naḫk-i šūr*) kezdődik, ami a földi élet végét (perzsául: *fanāʾ-i muṭlaq*) jelzi. Majd ezt követően, a második trombitaszókor a teremtet világ újjászületik és a holtak testükben feltámadnak. Ezután a feltámadott holtak összegyűlésekor érkezik el, teljesedik ki a Feltámadás, melyet az Utolsó Ítélet követ, ahol minden feltámadott megmérettetik, elszámoltatás (*ḥisāb*) alá

¹ A nizārī ismāʿīlī hagyományban II. Ḥasant megtisztelő módon az '*Alā Dikrihi'l-Salām* ('Emlékezetének béke legyen') állandó jelzővel illetik. Mostani tanulmányomban az egyszerűség kedvéért ezt a jelzőt elhagyom az uralkodó neve mellől.

² A tudományos átírásban a klasszikus arab átírást alkalmazom, ez alól csak a magyarban meghonosodott nevek jelentenek kivételt (szunnita, síita, *saría* stb.) Az 1164-es eseményt mind magyarban, mind pedig eredeti alakjában átírva nagybetűvel jelzem (Feltámadás, Qiyāma).

kerül földi élete során a *saría*, vagyis a muszlim törvények betartásában mutatott állhatatosága alapján a túlvilág (*āḥirat*) felé vezető úton.

A síita képzetek igen hasonlatosak a szunnita eszkatológia elképzeléseihez, azzal az egyetlen jelentős különbséggel, hogy a holtak feltámadásának pillanatát megelőzi egy Messiás-szerű személy, a *Mahdi* eljövetele a földön. Ez a képzet különösen erős a tizenkettes síitáknál, ahol a Kr. u. 874-ben okkultációba vonult Muḥammad imámot tartják máig a Feltámadáskor és Utolsó Ítéletkor visszatérő és az emberiséget jó útra vezető Mahdinak.

Mostani tanulmányunkban a nizāri ismāʿīlik, a síita iszlámon belül a XI. század végén önállósult másik ágának Feltámadással kapcsolatos teológiáját és praxisát vizsgáljuk meg. Fátimida ismāʿīli (X–XI. századi) és későbbi nizāri ismāʿīli (XI–XIII. századi) szerzők (például Nāṣir-i Ḥusraw, al-Sijistānī, Naṣir al-Dīn Ṭūsī) többnyire hasonlóan vélekedtek a Feltámadásról. Sok mindent megtartottak a Koránban és a szunnita hagyományban ismert felfogásból, és a tizenkettes síitákhoz hasonlóan hittek egy messianisztikus személyben, akit ők inkább *Qā'im*-nak vagy *Qā'im al-Qiyām*-nak (a Feltámadás elkezdőjének) neveztek. Ugyanakkor a fátimida és a nizāri ismāʿīli szerzők szerint a *Qā'im* fő feladata elsősorban a Korán ezoterikus értelmének feltárása és a *saría* beteljesítése lesz híveinek, nem pedig a túlvilági élet megnyitása vagy az élet lezárása. A nizāri ismāʿīlik szerint a Feltámadáskor a *dawr al-satr* (arabul: 'a rejtőzködés kora') helyére a *dawr al-kašf* ('[az ezoterikus] feltárás, feltárulkozás kora') lép, vagyis az exoterikus törvény, a Korán és a *saría* és az iszlám egésze rejtett, ezoterikus tartalma tárul fel.

Továbbá, az ismāʿīli (és ezen belül a nizāri ismāʿīli) felfogás szerint az emberiség története hét ciklusra oszlik hét ún. kijelentő-próféta vagy más néven *nāṭiq* (Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Jézus, Mohamed és a *Qā'im*) vezetésével. A hét ciklusos világregend elmélete először két iráni nizāri ismāʿīli tudós, Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafi (meghalt 943) és Abū Ḥātim al-Rāzī (meghalt 934) írásaiban jelent meg. A hét *nāṭiq* adományoz mind a hét ciklusnak egy-egy törvényt (például Ószövetség, Újszövetség, Korán), és azoknak kijelenti az *exoterikus*, formális, külsődleges formáját. Minden ciklusban a *nāṭiq* után megjelenik egy ún. *wasī*-próféta ('végrehajtó') is, aki a dolgok ezoterikus értelmének feltárásáért érkezik az emberiséghez. Az első hat ciklus *wasīja* az alábbi hat személy volt: Széth, Sém, Ismael, Áron, Simon Péter és ʿAlī b. Abī Ṭālib voltak. Rajtuk kívül pedig minden korszak végén megjelenik egy imám (vagy más néven *mutimm*, 'beteljesítő') is, aki egyben a következő korszak *nāṭiqja*. Az imámok fő feladata az adott ciklus törvényének hatályon kívül helyezése és új törvény megadása *nāṭiq*ként az új korszakban. Mind a hét ciklusnak megvan a maga *asasa*, törvénye, és minden ciklus végén, illetve elején bekövetkezik egy Feltámadás, de a végső Feltámadás a *Qā'im* elérkezésével következik be, amikor megszűnik az idő lineáris folyása és az utolsó korszak *asasa* vagyis a muszlim *saría* spirituális értelemben kiteljesedik.³

³ A nizāri ismāʿīli világciklusokról és prófétákról lásd: DAFTARY 2008.

Az 1095-ben a Ḥasan-i Šabbāh (1095–1124) által alapított, a fátimida ismāʿīlī síita iszlámból kivált nizārī ismāʿīlī állam vezetői körében a Qiyāma iránti érdeklődés, egyfajta messianisztikus rajongás fokozottabbá vált az 1094 előtt élt ismāʿīlī gondolkodókhoz képest. Mindez az 1095-ben meggyilkolt Nizār fátimida kalifa és – nizārī ismāʿīlī felfogás szerint – rejtőzködésbe vonult leszármazottai iránti rajongás miatt is lehetett így, de úgy tűnik, hogy kezdetektől fogva a nizārī ismāʿīlīk kiemelkedő érdeklődést mutattak a Feltámadás tana iránt. Ṭūsī egyik írásában magát Ḥasan-i Šabbāhot, az Alamūt állam alapítóját is *Qā'im al-Qiyāmának* nevezi, miközben ilyen konkrét azonosításra a fátimida kori ismāʿīlī szerzők, például Abū Yaʿqūb al-Sijistānī (megh. 971-ben) nem vállalkoztak. A IX. században még sokan a rejtőzködésbe vonult Muḥammad b. Ismāʿīl imámot (765–813) tekintették Qā'im-nak vagy mahdī-nak a korai ismāʿīlīk közül. A X. században, a fátimidák időszakában azonban ez a tanítás háttérbe szorult, illetve a mindenkori fátimida kalifára tekintettek a nizārī ismāʿīlīk lehetséges Qā'imként vagy mahdīként. A változást jól bizonyítják Al-Sijistānī nézetei, aki egyenesen az időtlen, *a priori* létező, időtlen Qā'im alakjáról ír, aki tehát így nem azonosítható egyetlen történeti személlyel sem. A nizārī ismāʿīlīk iránt szimpátiát mutató, de teljes bizonyossággal nizārī ismāʿīlīnek nem tekinthető Muḥammad ʿAbd al-Karīm al-Šahristānī a XII. század közepén, közvetlenül az 1164-es események előtt úgy vélte, hogy a Qā'im nem lesz más, mint ʿAlī b. Abī Ṭālib, az első síita imám, aki elsőként feltámadva vezeti a holtak feltámadását. Mindezek a teológiai, spirituális előzmények igen fontosak tanulmányunk következő fejezeteinek megértéséhez.⁴

⁴ A középkori szunnita, síita, ismāʿīlī Feltámadás-percepciókhoz jó összefoglalás Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bābjának*, ennek a XIII. század első felében született eszkatologikus írásnak az előszava Jalal BADAČHANI (2017: 10–25) tollából. Ami a *Qiyāma* modern szakirodalmi feldolgozását illeti, számos próbálkozás történt ennek pontos vagy kevésbé pontos definiálására iszlamisztikai, vallástörténeti, antropológiai, társadalomtörténeti oldalról. HODGSON (1955: 157) szerint a *Qiyāma* proklamációja a nizārī ismāʿīlī függetlenség és autoritás kinyilvánítása, mely egyben a nizáriknak az iszlám világban belüli vereségeire is adott válasz, vigaszkeresés. DAFTARY (2007: 360–361) is Hodgson véleményét támogatja ebben a kérdésben, ahogy Vladimir IVANOW (1950: lxxx) korai neves nizārī ismāʿīlī tudós is, aki szerint a *Qiyāma* egyfajta kompenzáció volt a nizárik vallási és politikai üldöztetéséért. (Szovjet tudósok, mint például SZTROJEVA (1960: 24–25) és PETRUSHEVSKY (1985: 256) erősen marxista ízű *Qiyāma*-interpretációkkal rukkoltak elő, melyek szerint a *Qiyāma* bejelentése nem más mint az osztálytársadalom megszüntetésére irányuló törekvés és a társadalmi kizsákmányolás elleni lépés volt, a 'feudális uralkodóosztály' elleni küzdelemben (még hogyha nem is egészen világos, hogy mit és kit értünk feudális uralkodóosztályon a XII. századi iszlám világban). Az ismert vallásfilozófus és iszlám vallásfilozófia-szakértő, Henry Corbin is terjedelmesen írt a *Qiyāma*-ról, mely valós és egyben nem-látható esemény Corbin szerint, és ezáltal erős ezoterikus jelentéstartalommal ruházta fel a *Qiyāma* fogalmát, amelyben mind egy tisztán spirituális alapokon nyugvó iszlám kezdetének, mind pedig az isteni reveláció titkos értelmébe való beavatásnak gondolata megjelenik. CORBIN (1993: 131–144) felfogása nem sokban különbözik a klasszikus, középkori és újkori nizārī ismāʿīlī *Qiyāma*-interpretációktól. Legutóbb Buckley vallásantropológiai téren vizsgálta a *Qiyāma* fogalmát és ezt egyfajta 'Abnormal-Sacred'-szimbólumként értelmezte, ahol – némileg Mircea Eliade nyomán – a Feltámadás kilép a 'szent és profán' Eliade-i világából (BUCKLEY 1984: 162–164). Christian Jambet

Előzmények

A Qiyāma bejelentése – bár meglehetősen váratlan és drámai fordulatnak tűnik a nizārī ismāʿīlī történelemben – úgy tűnik nem volt előzmények nélküli, legalábbis II. Ḥasan életrajzának egyes adatai ezt sugallják. Amint az ismert, a nizārī ismāʿīliknak Alamūt volt a központja, de hatalmuk, befolyásuk kiterjedt a mai Szíria egyes részeire is. II. Ḥasan 1164-ben nevezte ki a szíriai ismāʿīlī *muḥtašamjává* (kormányzójává) Rashīd al-Dīn Sinānt, aki vélhetően II. Ḥasannal együtt tanult Alamūtban fiatal korábban. A kinevezés alkalmából írt levél részletei ismeretesek számunkra, és ennek bizonyos részletei előrevetítettek egy közelgő rendkívüli bejelentést. Levelében II. Ḥasan a hívők egységére buzdított egy Isten által kiválasztott személy és annak *wālī*-ja (követője, helytartója) tanításai szerint.⁵ Levelében II. Ḥasan továbbá hangsúlyozta a földi gondok másodlagosságát, melyek elterelik figyelmüket az Égi királyságtól, mely hamarosan elérkezik a hívekhez. E levél tartalma tehát, ha röviden is, de kapcsolatba hozható a Qiyāma bejelentésével.

A Qiyāma körülményei és forrásai

A Qiyāma napjának kiválasztása is vélhetően szimbolikus volt (1164. augusztus 8.), mivel ez egyes vélemények⁶ szerint egybeesett ʿAlī b. Abī Ṭālib imám mártíromságának dátumával.⁷

Amikor az 1164-es Qiyāmáról írunk, akkor ezzel kapcsolatban fontos hangsúlyozni, hogy a maga korában csak és kizárólag nizārī ismāʿīlī forrásokban említik és a kortárs szunnita világban teljesen ismeretlen maradt. Mint nagy jelentőségű vallási reform tehát csak a nizārī ismāʿīlī közösségnek vált ismertté. Mivel a XII. századból nem maradt ránk hiteles nizārī ismāʿīlī történeti krónika, emiatt a Qiyāma legkorábbi említése is csak a XIII. század derekáról, második feléből datált, amikor a nizārī ismāʿīlī állam bukását követően szunnita szerzők hozzáfértek nizārī ismāʿīlī forrásokhoz. Ekként az 1164-es Qiyāma leírását ismerjük Juwaynī, Rašīd al-Dīn és Kāšānī történeti krónikaiból, akik mindhárman 1256, vagyis a nizārī ismāʿīlī állam

több alkalommal utalt a *Qiyāma* filozófiai aspektusaira is, utoljára Badakchani Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb* kiadásának előszavában (JAMBET 1990; CORTESE 1993: 149–151; BADAQCHANI 2017: XV–XX, 32–36)

⁵ CORTESE 1993: 133–134; LEWIS 1966: 263–264.

⁶ HODGSON 1955: 156; CORTESE 1993: 134.

⁷ Mások, így például Badakchani viszont vitatják a *Qiyāma* dátuma ʿAlī imám halálához kötését. BADAQCHANI (2017: 26. n. 78) szerint Ali imám az iszlám időszámítás negyvenedik éve ramadán 21. napján (661. január 29-én) hunyt el, miután súlyos sebeket ejtett rajta egy kháridzsita merénylő. Badakchani azt inkább valószínűsíti, hogy a *Qiyāma* inkább a hidzsra szerinti 500. évhez kapcsolódott, amely kevésbé érthető állítás, hiszen 1164-ben már a hidzsra szerint 559-et írtak (Badakchani ezt Ṭūsī *Rawḍat al-taslīmja* [157. o.] alapján állítja).

bukása előtti, de azóta elkallódott forrásokat használhattak fel a nizāri ismā'īli történelem bemutatásakor. Ugyanígy vélekedik erről Farhad Daftary kortárs ismā'īli tudós is: „*The Persian Nizāris of the Qiyāma times had not attracted the attention of other Muslims by any drastic changes in their lifestyle. It was, in fact, only after the fall of Alamūt that Persian historians and the outside world in general became aware of the Nizāri declaration of the Qiyāma that had taken place almost a century earlier.*”⁸ Mindhárom munka kitér a Qiyāmára, és mivel viszonylag közel állnak időben az eseményekhez, ezért forrásértékük nagy és későbbi, XIV–XVI. századi iráni szerzők e három fent említett kútfő adatait ismétlik, másolják a Qiyāma és általában a nizāri ismā'īli történelem bemutatásakor. Mindezekén túl érdemes megemlíteni a XV. századi Abū Ishāq Qūhistānī iráni nizāri ismā'īli vallástudós *Haft bāb* ('Hét fejezet') című nizāri ismā'īli teológiai munkáját is, aki e művében viszonylag terjedelmes leírást szentel a Qiyāma eseményének és egyben ez a Qiyāmáról szóló legkorábbi fennmaradt nizāri ismā'īli leírás (Abū Ishāq Qūhistānī 1498 után hunyt el).⁹

⁸ DAFTARY 2007: 362.

⁹ Ami a *Qiyāma*-proklamáció forrásait illeti, az alábbi klasszikus perzsa nyelvű történeti nem-nizāri ismā'īli forrásokat sorolhatjuk ide: JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 225–230, 237–239; JUWAYNĪ 1958: vol. 2.: 688–691, 695–697 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 164–166, 168–169; és KĀŠĀNĪ 1987: 201–202, 204. E három nem-nizāri ismā'īli szerző őrizte meg a Qiyāma legkorábbi leírását, vélhetően eredeti, de mára elkallódott nizāri ismā'īli forrásokat véve alapul. A különbség csak a három szöveg nizāri ismā'īlikkal kapcsolatos attitűdjében látszik. A későbbi, e három forrást alapul vevő kompilációk között fontosabbnak érezzük ḤĀFIZ-I ĀBRŪ (252–253) variánsát. A *Qiyāma* ugyanakkor komoly hatást gyakorolt a későbbi nizāri ismā'īli teológiai irodalomra. Még az alamūti periódusból ismert a jelentős nizāri ismā'īli költő, Ḥasan Maḥmūd Kātib két kiemelkedő klasszikus perzsa nyelvű teológiai műve, a prózai *Haft bāb* és a *qaṣīdā*kat (ódákat) tartalmazó *Dīwān-i Qā'imiyāt* (ez utóbbi egy része lehetséges, hogy más nizāri ismā'īli szerzők akotása és Ḥasan Maḥmūd Kātib inkább csak szerkesztette a *qaṣīda*-gyűjtemény egy részét), melyek a XIII. század első évtizedeiben, még az 1256-os katasztrófa előtt születtek meg. Mindkét alkotás a *Qiyāma* által ihletett fontos korai nizāri ismā'īli eszkatologikus alkotás, ugyanakkor *Qiyāma*-proklamáció leírást nem őrzött meg egyik sem (BADAKCHANI 2017; KĀTIB 2011). Ḥasan Maḥmūd Kātib művét először Ivanow adta ki, akkor amikor Ḥasan Maḥmūd Kātib szerzősége nem volt ismert, *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā* címen. Itt bőven találunk a *Qiyāmára* utaló passzusokat (IVANOW 1933: 299–304, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322). Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb*-jának *Qiyāmára* utaló szövegeit angolul Ivanow nyomán Hodgson is kiadta 1955-ben (HODGSON 1955: 299–304, 312, 314, 316, 318, 319, 321, 322). A Feltámadás-proklamációra gyakran utal az ismert XIII. századi, és bizonyos korszakaiban nizāri ismā'īli vallású iráni filozófus, Našīr al-Dīn Ṭūsī is a *Rawḍat al-taslim* című fontos, klasszikus perzsa nyelvű nizāri ismā'īli teológiai munkájában (ṬŪSĪ 1950: 62–63, 83–84, 101–102, 128–149, a *Qiyāma*-proklamációra vonatkozó szöveghelyek Ivanow-féle angol fordítása: 68–70, 94–96, 115–116, 149–175; ṬŪSĪ 2005: 81–83, 109–110, 134–136, 169–198, a *Qiyāma*-proklamációra utaló szöveghelyek Badakchani-féle angol fordítása: 70–72, 92, 109–111, 136–159). Amint korábban utaltunk rá, a XV. század második felében alkotó Abū Ishāq Qūhistānī úgyszintén *Haft bāb*nak nevezett klasszikus perzsa nyelvű traktátusa az 1164-es *Qiyāma*-proklamáció talán legfontosabb leírását őrizte meg számunkra, e szöveg vélhetően 1256 előtti forrásai azonban itt is elvesztek. Abū Ishāq Qūhistānī *Haft bāb*-ját először Ivanow adta ki (QŪHISTĀNĪ 1935: 19, 24, 38–39, 40–42 (a *Qiyāma*-proklamáció leírása), 43–44, 46–47, 53, 58, 65, a *Qiyāmára* vonatkozó szöveghelyek angol

A Qiyāma írott forrásainkban

Azért, hogy pontosan megértsük ennek az eseménynek minden részletét, érdemes először az eredeti forrásokhoz fordulni. Idézzük fel a Qiyāma részleteit Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bābja* és Rašīd al-Dīn *Jāmi' al-tawāriḥja* segítségével.¹⁰ Megjegyzendő, hogy magyarul már elérhető Hajnal István arabista fordításában a Juwaynī-féle *Tāriḥ-i jahāngūšāy*ban szereplő Qiyāma-leírás, ám úgy véljük, hogy Juwaynī közismerten és vélhetően mongol felső parancsra hivatalból erősen ellenséges megközelítése nyelviileg megnehezítené a megértést. Hajnal közreadta Abū Ishāq Qūhistānī Qiyāma-leírását is magyarul, az alábbiakban ebből idézünk.¹¹ Abū Ishāq Qūhistānī Qiyāma-leírása tehát a következő a *Haft bāb*ban:

559. ramadán havának 17. napján [1164. augusztus 8-án] amikor a Szűz (*sunbula*) és a Rák (*saraṭān*) együttállt a Nappal, [Ḥasan 'Alā Dikrihi'l-Salām] utasítására egy [szabad] téren Alamūt [lábánál] egy szószéket (*minbar*) állítottak fel, amely Nyugatra tekintett. Négy zászlót tűztek ki, egyet-egyet a szószék (*minbar*) minden sarkába. A hívek (*rafiqān*) Ḥurāsānból a jobb oldalon, a [perzsiai] 'Irāq képviselői a bal oldalon álltak, a daylamiak Rūdbār küldötteivel együtt szemben [jobbra] helyezkedtek el. Középre egy zsámolyt (*kursi*) helyeztek, szemben a szószékkal (*minbar*). Muḥammad Bustī jogtudóst (*faqīh*) arra utasították, hogy lépjen fel rá. A Mester (*ḥudāwand*), [Ḥasan] 'Alā Dikrihi'l-Salām, fehér köntösbe öltözött, s fehér turbánnal a fején déltájban (*nisf-i nahār*) lejtött az erődítményből, és jobb oldalról felment a szószékre (*minbar*) a lehető legkifogástalanabb [testtartásban]. Aztán háromszor »béke veletek« (*salām*) köszöntéssel [fordult az egybegyűltekhöz]. Először a daylamiakhoz intézte [azt], azután jobbra, majd pedig balra fordult. Azután egy rövid időre helyet foglalt, majd felemelkedett, kardját megragadta, és hangosan ezt mondta: „Világ lakói, dzsinnek, emberek, angyalok! Tudjátok meg, hogy Urunk, a Feltámadás fejedelme (*Qā'im-i qiyāmat*) – Leborulás és dicséret említésére! – a Létezők Ura. Ő az az Úr, aki Abszolút Létező (*wujūd-i muṭlaq*). Ő minden tekintetben tagadás, s létezése kívül van [minden állításon], és magasabb annál, amit a gyarló [emberek] Őhöz társítanak (*širk*). [Ő] megnyitotta kegyelme kapuját, és nagylelkűsége révén mindenkinek megadatott az élet. Minden értelmes [lény] kötelessége a dicsőítés és hála Őnek. Mindezek felett Ő a legteljesebben magasztalt, mert

fordítása: 19, 23, 38, 40–42, 43–44, 46–47, 53–54, 58, 65). Abū Ishāq Qūhistānī szövegének parafrázisa a Ḥayrḥwāh-i Harātī *Kalām-i pīr* című klasszikus perzsa nyelvű nizāri ismā'ili teológiai írása a XVI. század közepéről. Ḥayrḥwāh-i Harātī munkáját Nasir-i Husrawra vezette vissza, így a Qiyāma-proklamációt is. Ma már azonban tudjuk, hogy a *Kalām-i pīr* Ḥayrḥwāh-i Harātī eredeti alkotása volt, de a Qiyāma-leírásában gyakorlatilag Abū Ishāq Qūhistānī szövegét másolta le (ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935: 46, 51, 62–64, 65–66, 68, 90–92, 95–96, 100, 112–113, a *Qiyāma*-ra vonatkozó perzsa szöveghelyek angol fordítása: 38–39, 44, 57–59, 60–61, 64, 84–87, 91, 96, 109, és Abū Ishāq Qūhistānī eredeti Qiyāma-leírását tartalmazó függelék: 115–116)

¹⁰ HODGSON 1955: 148–151.

¹¹ A Qiyāma forrásairól több modern fordítás, értelmezés készült. Angolra Vladimir Ivanow és (Ivanowot másolva Marshall Hodgson) ültette át Abū Ishāq Qūhistānī vagy az őt másoló Ḥayrḥwāh-i Harātī *Qiyāma*-leírásait (HODGSON 1955: 149–151). Abū Ishāq Qūhistānī szövegének új angol fordítását adta közre 2017-ben Jalal BADAQCHANI (2017: 2–28). Mindezek mellett Henry Corbinnek köszönhetően Abū Ishāq Qūhistānī leírása franciául is hozzáférhető (CORBIN 1956: 301–303).

Ő esszenciájában Dicsőséges és Mindenható.” Aztán Ő [az imám] prédikációt tartott, melynek kezdete ez volt: „Úgy említettik meg, miként azt a Nagyméltóságú Úr megkívánta, [...] (*dukirat fimā iltamasa-hu as-Sayyid an-nubl*).” Aztán felolvasta a levél szövegét, amely ekképpen kezdődött: „Mi a jelenlévők, a létezők, [...] (*naḥnū l-ḥādirūn al-mawjūdūn*).” Aztán [folytatta] az első szentbeszédet (*ḥuṭba*). Majd ezután egy rövid időre leült, azután felemelkedett és elkezdte a második prédikációt (*ḥuṭba*). Utána Muḥammad Bustī jogtudós (*faqīh*) állt fel a zsámolyán, arcát a szószék (*minbar*) felé fordította, s lefordította azt a szentbeszédet és a jelentős levelet, az elejétől a végéig. A Mester hasonlóképpen felállt és állva maradt, míg a felolvasás bevégeztetett. Aztán lejött a szószékről és két meghajlásból (*raḳʿat*) álló imát (*namāz*) mondott el, melyet a nagy ünnepek alkalmából végeznek el. Azon az egész napon a hívek ünnepeltek és mulatoztak. A vallási törvény (*šarʿa*) megsemmisítésének kötelekei és korlátozásai pedig levétettek a hívek nyakáról. Ugyanazon a napon [az imám] megparancsolta a quhistāni Muʾminābād és valamennyi más település lakóinak, hogy tartsák meg az ünnepet (*ʿid*).¹²

Azt azért fontos hangsúlyozni, hogy Abū Ishāq Qūhistānī forrásai teljesen ismeretlenek, ám részben közös ősforrásra mehetnek vissza Rašīd al-Dīnnal, aki 1300 körül vetette papírra az alábbi verziót.¹³ Rašīd al-Dīn az iráni mongolok szolgálatában álló államférfi, történetíró volt, attitűdje tehát nem nélkülözte a nizārikkal nem szimpatizáló elemeket sem, de Juwaynīhoz képest visszafogottabb és türelmesebb hangot üt meg a nizārī ismāʿilikkel kapcsolatban.

559. ramadán havának 17-ik napján [116. augusztus 8-án] az imám megparancsolta, hogy az emberek gyűljenek össze, akiket Alamūthoz rendelt abban az időben azokon az imára kijelölt helyeken. Négy nagy zászlót tűztek ki négy színben: fehér, vörös, sárga és zöld színekben, melyeket a *minbar* négy sarkába tűztek ki az esemény alkalmából.

Ḥasan felment a szószékre, mely a *qibla* felé nézett, és kijelentette társainak, hogy valaki titokban eljött hozzá egy vezetőtől, aki vélhetően maga a rejtőzködő és fizikailag nem jelen lévő Imám.¹⁴ Ez a személy üzenetet hozott megvilágosításukra a hit alapelveit nyilvánítva ki. A szószék magaslátáról világos és elegáns levelet olvasott fel és üzenete végén ezt mondta: Korunk Imámja áldását és irgalmát küldi nektek, titeket az ő kiválasztott szolgálóinak hív. Az Imám levette vállaitokról a

¹² HAJNAL – SÁRKÖZY 2016: 163–164. Néhány egészen rövid különbséget leszámítva Abū Ishāq Qūhistānī *Qiyāma*-variánsát veszi a XVI. századi nizārī ismāʿīli szerző, Ḥayrḥwāh-i Harātī is a *Kalām-i pīr* című teológiai írásában. vö. ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935: 65–66; vö. DAFTARY 2004: 124, 162; BADAQCHANI 2017: 26–28.

¹³ Badakchani a fennmaradt leírások alapján kísérletet tesz az 1164-es II. Ḥasan által híveinek Alamūtban felolvasott Feltámadás-proklamáció 'Urtext'-jének rekonstrukciójára Abū Ishāq Qūhistānī és más, a *Qiyāma*-t leíró források szövegének komparatív analízisével. Elkerülendő a komplikációkat, és mivel megítélésünk szerint csak egy hipotézisről van szó, hadd idézzük BADAQCHANI (2017: 27, 80. jz.) *Qiyāma*-rekonstrukcióját az általa megadott angol változatban: „*Arise, the Qiyāmat has arrived! Verily, the epoch of expectations has ended. Now is the Resurrection which is the final amongst all Resurrections. Today is a time when things are demonstrated by proof and reason, and not verses, ideologies, hints and the exhibition of bodily performance. Today bodily actions, discourses, indications and signs have reached the end of their appointed time. Now whoever by his own insight can contemplate the essence will be a witness to the entirety of all the revelations and divine signs, but whoever observes through names and indications is misled, confounded and prevented from the true realisation.*”

¹⁴ Ez a mondat vélhetően a fátimida Nizār imám-kalifára és a nizārī ismāʿīli hagyomány szerint Alamūtban és környékén rejtőzködő leszámazottaira utal.

sariát és elhozta nektek a feltámadást (*qiyāma*). Azután egy üzenetet elmondott arabul is, és erre a jelenlevők szerényekké váltak azt gondolván, hogy ez maga az Imám eredeti szava. Odaállított valakit a szószék lábához [Muḥammad Bustī jogtudóst], aki tudott arabul, hogy fordítsa le e szavakat perzsára a jelenlevőknek. Az üzenet tartalma az alábbi volt: Ḥasan b. Muḥammad b. Buzurg Ummīd a mi kalifánk, a mi *dāʿī*nk, a mi *hujj*ánk, síitaságunknak engedelmeskednie kell neki és alá kell neki vetni magát e világ és túlvilág kérdéseiben, mivel parancsolatai csálhatatlanok, és ami az Ő szava, az a mi szavunk is. A hívőknek tudnia kell, hogy a mi Urunk közbenjárt értünk és elvitt titeket Istenhez. Ḥasan felolvasta a levelet, mely tele volt ilyen szavakkal, miután elrecitálta a levelet, lejött a szószékről és kétszer leborulva végrehajtotta az ünnepi imát. Azután felállított egy asztalt és leültette oda az embereket, hogy megtörjék a böjtöt. Felvidította őket és ünnepi hangulatban örvendeztek. Az Imám így szólt: „Ma van az ünnepség (a böjt megtöréséé).” Ezt követően is, az eretnekek (= ismāʿīlik) ramadán 17. napját a Feltámadás ünnepének nevezték, amikor is borral és pihennéssel ünnepeltek, szórakoztak és nyilvánosan ünnepeltek.¹⁵

Az esemény kapcsán érdemes megemlíteni, hogy II. Ḥasan Alamūtnál felolvasott beszédét elküldte a qūhistāni nizārī ismāʿīlik parancsnokának, Raʿīs Muẓaffarnak¹⁶, ahol a ceremóniát 1164 októberében megismételték Muʾminābādiban. Emellett a szíriai nizārī ismāʿīlik is hasonló Feltámadás ceremóniát tartottak 1164 őszén.¹⁷

A fentiekből látható, hogy a két forrás számos ponton megegyezik, nyilván a két szerző háttere és célközönsége erősen különbözött, de ettől még úgy tűnik, hogy a két közlés talán egyazon forrásra vagy forrásokra megy vissza. Azonban nem csak maga a Qiyāma bejelentésének leírása érdekes ez esetben, hanem a tágabb kontextus is megfontolandó. Abū Ishāq Qūhistānī esetében fontos hangsúlyozni, hogy Qiyāma-leírása előtt hosszan elmélkedik a különböző korábbi eszkatológiai korszakokon, az egymást váltó próféták időszakán, és valójában ebbe a szöveggörnyezetbe ágyazza bele a fenti leírást. Mindennek a tágabb kontextusnak nagy jelentősége van, amelyre az alábbiakban ki fogunk térni.

II. ḤASAN SZEREPE A FELTÁMADÁS KIHIRDETÉSÉBEN ÉS UTÁN – DĀʿĪ? HUJJA? KALIFA-IMÁM?

Amikor a kutató szembesül az 1164-es Feltámadás lehetséges értelmezéseivel, az egyik fő kérdés a Feltámadást kihirdető személy, II. Ḥasan pontos szerepének, a Feltámadásban neki jutott titulushoz pontos meghatározása.

¹⁵ HODGSON 1955: 149–150; RAŠĪD AL-DĪN 2008: 123–124.

¹⁶ Ez a Raʿīs Muẓaffar nem keverendő össze Girdkūh erődje ugyanilyen nevű nizārī ismāʿīli parancsnokával a XI. század végén.

¹⁷ DAFTARY 2007: 359.

Mint az imámita síita iszlám bármelyik ágában (ismāʿīlīk, tizenkettes síiták) a nizārī ismāʿīlīknél is nagyon fontos szerepet játszik a karizmatikus imám alakja. Az Is-ten és ember között álló, mindentudó, látnoki képességekkel felruházott és csalhatatlan imám mind exoterikus (*zāhir*), mind pedig ezoterikus (*bāṭin*) ismeretek terén felette áll az emberiségnek és rangja prófétai magasságú. Az imámita síita iszlámban emellett meghatározott, hogy pontosan ki lehet imám. Az illető személy Jaʿfar al-Šādiq imámátusa óta (meghalt 765) kizárólag Ḥusain imám (ʿAlī b. Abī Ṭālib, az első imám és Fāṭima, Mohamed próféta lányának ifjabbik fia, aki 680-ban halt meg) férfiági leszármazottai közül kerülhetett ki, a *naṣṣ*, az isteni sugalmazás által az előző imám által történt kiválasztás alapján. Más, nem Mohamedtől eredő személy egyáltalán nem jöhetett szóba imámként sem az ismāʿīlīknél, sem pedig a tizenkettes síitáknál. A személyesség, a karizmatikus vallási vezető más téren is fontos. Ez pedig a Feltámadás és az Utolsó Ítélet muszlim magyarázata, mely mélyen hisz abban, hogy ezek bekövetkezését egy karizmatikus figura, a Mahdī eljövetele vezeti be az emberiségnek. Mindez a síita és a szunnita iszlámban is így van, a különbség csak annyi, hogy az imámita síitáknál (az imámita karizmatikus vezetőket el nem ismerő szunnitákhoz képest) a síita *umma* olykor meg tudja nevezni azt a Messiás-szerű személyt, a rejtőzködő imámot, aki alatt a Feltámadás és az Utolsó Ítélet bekövetkezik.

A feladat, vagyis II. Ḥasan pontos tituluszának meghatározása így elég érzékeny és korántsem egyszerű, hiszen őt mindenki Muḥammad b. Buzurg Ummīd (1138–1162) alamūti *dāʿī* fiának tartotta, családja daylamita észak-iráni klán volt, amely forrásaink szerint nem ápolta a Mohamed prófétától származás hagyományát, nem volt az egyiptomi Fátimidák oldalága sem, s így II. Ḥasannak sem lehettek esélyei az imámátusra hétköznapi értelemben. És ha a fenti idézeteket olvassuk, abban II. Ḥasan magáról valóban nem mint Imámról, hanem mint az imámról szóló bizonyosságról, *ḥujjā*járól, egyfajta közvetítőről beszél. A szöveghelyek egészen világosan és expliciten fogalmaznak: II. Ḥasan nem imám, hanem az Imám követője, *dāʿī*, illetve az Imám létéről való élő bizonyosság, arabul *ḥujja*.

Ugyanakkor már Rašīd al-Dīn is kalifának hívja II. Ḥasant, ami nyilvánvalóan elmozdulás az 1164 előtti *dāʿī* titulustól és a Feltámadás eszkatológiai szerepében II. Ḥasan által magára öltött *ḥujja* címtől.¹⁸ Másfelől, Hodgson követve, az a benyomásunk, hogy a kalifa titulust itt talán érdemes eredeti értelemben *követőnek* fordítani, ebben a minőségében tehát II. Ḥasan kalifa titulusa nem más, mint a *ḥujja* titulus megerősítése. II. Ḥasan egyáltalán nem utal rá, hogy magát Imámnak tekinti, semmilyen módon nem jelzi, hogy Nizār ágából származó uralkodó, kalifa-imám lenne, hanem a még rejtőzködő Imám létéről szóló élő bizonyosság és annak

¹⁸ Abū Ishāq Quhistānī szerint II. Ḥasan mindvégig állva maradt a II. *Qiyāma* proklamációja alatt, mely BADAČHANI (2017: 28, 81. jz.) szerint vélhetően újabb jele volt II. Ḥasan imámátusának.

képviselője. Mindezt más idézetek is megerősítik, ahol II. Ḥasan magáról mint *nā'ib-i munfarid*-ról, azaz az imám különleges (egyedi) képviselőjéről beszél.¹⁹

Ezek mellett meg kell említeni azt is, hogy II. Ḥasan esetében Juwaynī egy ősi folklorisztikus mesét, toposzt is belesző a narratívájába: az elcserélt, titkos gyermek legendáját. Eszerint II. Ḥasan valójában Nizār ükunokája, akinek már nagyszülei is Alamūt alatt nőttek fel, és ő rejtőzködő fátimida szülei gyermekeként Alamūt közelében látta meg a napvilágot, éppen akkor, amikor Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd *dā'ī*-nak is fia született. Ám Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd fia csecsemőkorában elhalálozott, de ezt a tényt eltitkolták a *dā'ī* elől, és a halott gyermeket kicserélték a titkos fátimida gyermekkel, akit Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd így a saját fiaként nevelt fel. Így II. Ḥasan kalifa-imámátusának kihirdetése és a Feltámadás bejelentése valójában isteni reveláció és isteni elrendelés hatására történt. II. Ḥasan imámsága tehát logikai úton könnyen bizonyítható, hiszen az alamūti uralkodó nem Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd, hanem az 1095-ben Egyiptomban meggyilkolt Nizār fátimida kalifa-imám leszármazottja volt. Ha pedig Nizār leszármazottja volt, akkor logikai alapon egyben a kalifa-imámnak is számított.²⁰ A II. Ḥasan titulátúrájában látható fátimida hatásokról igen találó Daftary megjegyzése: „*Ḥasan II was claiming a specific position, one evidently superior to the ranks of dā'ī and ḥujja. Our Persian historians explain that Ḥasan II claimed to be the Imam sole vice-regent and deputy (qā'im maqām wa nā'ib-i munfarid). At Mu'min-ābād, Ḥasan's status as khalīfa was explicitly equated with God's khalīfa and identified with the rank held by the Fātimid caliph al-Mustaṣir, who had been the Imam.*”²¹

Ám a helyzet elég bizonytalan és más forráshelyek alapján azt sem vethetjük el, hogy II. Ḥasan talán mégiscsak magához közelállónak érezte az imámságot. Ebben segíthettek a fátimida minták is, hiszen a fátimida uralkodóknál a kalifátus és az imámátus erősen összekapcsolódott és a fátimida hierarchiában a fátimida 'Abd Allāh (911–934), az első fátimida kalifa kinyilatkoztatása (911) óta, mellyel véget vetett a *dawr al-satr* periódusának, minden fátimida uralkodó kalifa-imámként kormányzott. Utalhatunk itt Juwaynī megjegyzésére, aki szerint II. Ḥasant már

¹⁹ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 228; JUWAYNĪ 1958: vol. 2: 690 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 165; KĀŠĀNĪ 1987: 202; ḤĀFIẒ-I ĀBRŪ: 253; DAFTARY 2007: 361.

²⁰ Ḥasan Maḥmūd Kātib *Haft bāb*-jában szerepel pár homályos és rövid utalás Nizār egy állítólagos fiára (52. fejezet), akit Ḥasannak és egy unokájára, akit Ḥusainnak hívtak, és akik II. Ḥasan természetes apja és nagyapja lettek volna, azt sugallva, hogy II. Ḥasan Nizār dédunokája lett volna. Hasonló állításokat találunk II. Ḥasan Nizārtól való leszármazására több más klasszikus arab és perzsa forrásban is (vö. BADAČHANI 2017: 8, 24. jz.). Más korabeli írott források azonban nem említik II. Ḥasan fátimida felmenőit, apja, nagyapja neveit. Ez alól kivételt képez Juwaynī, aki szintén ismeri II. Ḥasan fátimida legendáját, ugyanakkor II. Ḥasan apai felmenőinek említésekor az előbbi verziótól teljesen eltérő neveket hagyományozott az utókorra. Juwaynī szerint II. Ḥasan apját al-Qāhīrnak, nagyapját al-Muhtadānak, dédapját al-Hādīnak nevezték, ezáltal II. Ḥasan Nizārnak nem dédunokája, hanem ükunokája volt. Ezek szerint Nizār 1095-ben Egyiptomból kicsempészett és Alamūtba vitt állítólagos fiát al-Hādīnak hívták JUWAYNĪ (1912–1937: vol. 3, 246) alapján.

²¹ DAFTARY 2007: 361.

sokan apja, Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd életében imámnak tartották, mely bizonyos feszültségekhez vezetett az alamūti elitben. II. Ḥasan imámságának teóriáját erősítik közvetlenül a Qiyāma kihirdetése utáni egyes levelei is. Bár e levelek eredetisége közel sem bizonyított, mégis II. Ḥasan e levelei *fuṣūlj*aiban a *ḥaqīqā*ban (a feltárult misztikus isteni igazságban) fogant spirituális imám pozíciójából beszél, bár földi imámságára egyáltalán nem utal. Még pontosabban azt hangsúlyozza, hogy magát Nizār spirituális leszármazottjának tekinti, még ha külsejében Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīdra is hasonlít.²² Máshol azonban magát továbbra is az imám küldöttének nevezi, mint például abban a levélben, amelyet Dihḥudā ʿAlī Abū Šujāʿhoz, egy Sar-i Kūšk nevű északiráni nizārī ismāʿīlī erőd parancsnokához címzett. A most a londoni *Institute of Ismaili Studies*-ban őrzött dokumentumban II. Ḥasan így fogalmaz: „*Ki lehet megbízhatóbb, mint a szultán küldötte vagy én, aki Mi Urunk udvarából jön és az örök kegy és örök élet hírért hozza?*”²³

Ḥasan Maḥmūd Kātib nizārī ismāʿīlī költő és író a XIII. század első felében a *Haft bāb*ban köztes állapotot foglal el, amikor arra jut, hogy a Feltámadáskor II. Ḥasan imámságát csak részben fedte fel hallgatóságának. Úgy tűnik, hogy akkor járunk a legközelebb a valósághoz, ha azt mondjuk, II. Ḥasan imámságának dogmája lépésről lépésre alakult ki követői körében, csírájában talán megvolt már 1164-ben is, de igazából csak fia és utóda, Nūr al-Dīn Muḥammad (1166–1210) imám idején vált elterjedté az 1166 utáni évtizedekben, de 1256 előtt már bizonyosan meggyökerezett a nizārī ismāʿīlik között.²⁴

Az 1164-es Qiyāma értelmezési rétegei múltban és jelenben

Amikor az 1164-es Qiyāma értelmezési kérdéseit vizsgáljuk, érdemes először a teológiai tartalmát megérteni. Mindenekelőtt ez az esemény kizárólag a nizārī ismāʿīlī közösséget érintette, és nem fogalmazott meg üzenetet a nem-nizārī ismāʿīlī külvilágnak. Anélkül, hogy a Feltámadás történeti körülményeit előre feszegetnénk, úgy gondoljuk, hogy a Feltámadás 1164-es kihirdetése három fontos üzenetet fogalmazott meg spirituális értelemben a nizārī ismāʿīlī közösségeknek. 1. A poszt-Alamūt korszak szerinti értelmezések szerint II. Ḥasan a Feltámadás kihirdetésével kinyilvánította a holtak feltámadását, hiszen elérkezett a létező világ vége. 2. II. Ḥasan a Feltámadás kihirdetésével megszüntette vagy inkább misztikus, ezoterikus szintre emelte a *sarīa* jogi érvényességét a nizārī ismāʿīlī közösségnek. 3. II. Ḥasan kihirdette saját kalifaságát, Nizārtól és nem Muḥammad b. Kiyā Buzurg Ummīd való leszármazását és (egyres értelmezések szerint ezáltal már 1164 augusztusában) saját

²² JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 229; JUWAYNĪ 1958: vol. 2, 690 (tr. Boyle); RAŠĪD AL-DĪN 2008: 165; KĀŠĀNĪ 1987: 202; ḤĀFIZ-I ĀBRŪ: 253; DAFTARY 2007: 361.

²³ Manuscript n. 32, fragment 42r, held by the Institute of Ismaili Studies (CORTESE 1993: 141–142).

²⁴ HODGSON 1955: 180–185; DAFTARY 2007: 363–367.

imámságát is. Mindennek jegyében az alamūti imám összességében nem más, mint a *Qā'im al-Qiyāma*, a Feltámadás élén álló, messianisztikus-prófétikus, mindentudó, ezoterikus tudás birtokában álló személy, aki lezár egy világkorszakot.²⁵

A fentiekből a második pont, a *sarīa* jogi érvényességének gyakorlati megszűnése, megszüntetése erősen kérdéses. Későbbi nizārī ismā'īlī, illetve nizārī-ellenes szunni-ta forrásaink egyáltalán nem utalnak semmilyen olyan mozzanatra a nizārī ismā'īlī közösségek életében, melyben a *sarīa* jogi érvényességét, a napi imádkozást, a böjtöt, a Korán tanításait mindennapi életükben kétségbe vonták vagy elhagyták volna. Exoterikus értelemben a Feltámadás megünneplésének beiktatása és talán a ramadán alatti megülvése az egyetlen feltételezhető új elem, mely bekerült a későbbi nizārī ismā'īlī közösségek életébe. Ugyanakkor ez modern nizārī ismā'īlī magyarázatok szerint nem zárja ki, hogy egyfajta ezoterikus *sarīa*-felfogás 1164 után fontosabbá vált a *sarīa* külsődleges megtartásánál. A Qiyāma értelmezésénél tehát a spiritualitás központi szerepet játszik. Mind az azt kihirdető személy, mind pedig lényegi tanítása is csak spirituálisan értelmezendő és kaphat igazságot, ahogy erre legutóbb Daftary is utalt.²⁶ II. Ḥasan fizikális valójában egy észak-iráni dajlamita klán gyermeke volt, de spirituálisan Nizār, a Fátimida-dinasztia, Mohamed próféta és a korai síita imámok leszármazottja volt. A nizārī ismā'īlīk gyakorlati értelemben továbbra is betartották a Korán és a *sarīa* előírásait és parancsolatait, de spirituális magyarázatait fontosabbnak tartották pragmatikus elemeihez képest.

A Qiyāma kihirdetése nizārī ismā'īlī teológiai értelemben egy korszak lezárásának és egy új korszak kezdetének pillanata is – méghozzá mindjárt két értelemben is. Egyfelől a Feltámadás 1164-es kihirdetése személyesen a *dawr al-satr*, Nizār halála (1095) óta tartó rejtőzködés periódusának vetett véget, Nizār leszármazottainak többé már nem kellett titokban élniük, és szükségtelen volt Nizār esetleges visszatérésére várniuk. Így a Qiyámával lezárják a *dawr al-kašf*, saját rejtőzködésük 1095-ben kezdődő periódusát. A *dawr al-satr* helyett pedig bekövetkezik a *dawr al-kašf*, a fel-tárulás korszaka, amikor az Imám ismét megjelenik a földön.

A Qiyāma más értelemben is egy korszak végét jelenti, amint erre Abū Ishāq Qūhistānī utal művében. A közvetlenül a Qiyāma kihirdetését megelőző fejezetben a XV. századi ismā'īlī vallástudós nagyon világosan és egyszerűen bemutatja, hogy

²⁵ DAFTARY 2008.

²⁶ „This announcement of the Qiyāma was in fact a declaration of independence from the larger Muslim society, and at the same time, an admission of the failure of the Nizārī struggle to take over society; for this the qiyāma now rendered the outside world essentially irrelevant. The Nizārīs now envisaged themselves in spiritual Paradise, while condemning the non-Nizārīs to spiritual non-existence. Now the Nizārīs had the opportunity of being collectively introduced to Paradise on earth, which was the knowledge of the unveiled truth, the Nizārī imam being the epiphany (mazhar) of that unchallengeable haqīqa. It was in this sense that the Nizārīs reportedly celebrated the end of the religious era (dawr-i sharī'at) and earthly life as represented by the zāhir of reality. Henceforth, Nizārīs were to concentrate on the bāṭin of that reality and lead a purely spiritual life. Like the Sufis, they were to now leave behind all material compromise and rise to a higher spiritual level of existence” (DAFTARY 2007: 360–361).

az 1164-es Feltámadás proklamációja valójában egy prófétikus világkorszak lezárása és egy új megnyitása is volt. A nizārī ismāʿīlī spirituális hagyományokban egyfajta világkorszak-felfogás jegyében időről időre két személy határoz meg egy világkorszakot. Összesen hat ilyen személyt ismerünk: Ádám, Noé, Ábrahám, Mózes, Jézus és Mohamed egy-egy új korszakot megnyitó próféta *nātiq*nak ('kinyilatkoztatónak, törvényadónak') is nevezett személye, akik minden korszakban egy új fundamentumot (*asas*) hoznak létre, melyet az iszlám idejében a *sarīa* jelent. Ugyanakkor mind a hat korszakon belül megjelenik még egy személy, akik *wasī*nak ('végrehajtónak') nevezünk. Ez a személy felel az exoterikus tudás ezoterikus elemeinek feltárásáért, felmutatásáért az emberiségnek. A *wasī* alakját Abū Ishāq Qūhistānī a *Qā'im al-Qiyāma* elhozójával azonosítja, aki a látszólagos világ helyett feltárja a transzcendens világot az emberiségnek és jelenléte egyben egy az adott korszakban bekövetkező Feltámadást, az exoterikus törvények ezoterikus értelmű meghaladását jelenti. Mivel Mohamed az utolsó próféta volt, aki után már nem jön új próféta az iszlám szerint és mivel Mohamed próféta *wasī*-ja maga ʿAlī b. Abī Ṭālib imám volt, ezért II. Ḥasan 1164-es Feltámadás-proklamációja nem más, mint az utolsó feltámadás vagy más néven 'a feltámadások feltámadása' (perzsául *qiyāmat-i qiyāmāt*). Ez egy olyan eszkatológiai pillanat, amikor az idő megszűnik létezni és minden korábbi jel, szimbólum, tanítás, törvény értelmét veszti a nizārī ismāʿīlīk szerint és Isten ismerete mindenkinek nyilvánvalóvá válik. Ebben az emelkedett pillanatban a *Qā'im al-Qiyāma* játssza a *nātiq* szerepét, akinek akarát a *ḥujja* nyilvánítja ki, ő a *wasī*. II. Ḥasan eredeti szavai szerint tehát ő csak *wasī*, mivel magát a *ḥujja* ranggal ruházta fel, ugyanakkor korábban már láttuk, hogy II. Ḥasant később sokan imámnak is tekintették, ezért 1164 után sokan úgy vélték a nizārī ismāʿīlī közösségben hogy a *Qā'im al-Qiyāma* maga II. Ḥasan.

A Qiyāma oka – volt-e egyáltalán oka?

Kilépve a Qiyāma korának spiritualitás mezejéről, tegyük fel azt a kérdést, hogy vajon volt-e valamilyen mögöttes történeti-politikai oka e vallási reformnak és az egész nizārī ismāʿīlī közösséget érintő lépésnek? Önmagában persze e kérdésfelvetés sem biztos, hogy helyes, mivel a modern kutató minden esemény mögött okvetlenül okot szimatoló mentalitása nem biztos, hogy közel visz a probléma megoldásához. Miért nem tudjuk feltételezni, hogy II. Ḥasan tényleg belső, isteni sugallatra jelentette be a Feltámadást? Vajon annyira nehéz elképzelni, hogy nem kell minden mögött politikát sejteni?

Ha azonban mégis történeti okokat keresünk, akkor az alábbi tényezőket tudjuk felsorolni, melyek esetleg hozzájárulhattak a Qiyāma mint vallási reform bejelentéséhez 1164-ben.

1. A fátimida örökség: Amint korábban szó volt róla, II. Ḥasan tudatosan hangsúlyozta a fátimida örökséget és Nizār b. al-Mustansirtól (1094–1095) fátimida

imám-kalifától való származását. A kalifa-imám titulus felvétele is egyértelműen a régi fátimida hagyományok élesztgetésére utal. A fátimida legitimációra utal talán a ceremónia alatt a sárga zászló használata is, amelyet II. Ḥasan szószéke mellé tűzött ki, mivel al-Qalqašandī egyiptomi mamlūk (1356–1418) szerző szerint a sárga szín a Fátimida-dinasztia szimbóluma volt.²⁷ A vörös és a zöld zászlók a síita iszlámra és általában az iszlámra utalnak, míg a fehér szín vélhetően az alamūti nizārī imámok színe volt, hiszen Abū Ishāq Qūhistānī szerint II. Ḥasan hófehér ruhában és turbánban ereszkedett le az alamūti erődből hívei közé.²⁸

2. Második lehetséges körülményként az 1164 körüli közel-keleti politikai, hatalmi helyzetet említhetjük. Nem értünk egyet Daftary és Hodgson megjegyzésével, hogy a Feltámadás bejelentése egyfajta kudarcra, a nizārī ismāʿīlī területi hódítások elakadására adott válasz volt. Ha politikai kudarcról beszélünk a korban, akkor azt nem a nizārīknál kell keresni, hanem sokkal inkább utalhatunk két jelentős geopolitikai tényező, a ḥurāsāni szeldzsukok és az egyiptomi fátimidák látványos hanyatlására a Qiyāma bejelentése előtti és utáni években. Sanjar (1097–1157) szeldzsuk szultán egykor oly hatalmas ḥurāsāni állama, mely hosszú évtizedeken át szorongatta a nizārīkat mind Észak-Iránban, mind Qūhistānban, 1157-ben darabjaira hullott a betörő oguz török törzsek hadjáratai miatt és a helyén kisállamok egész sora jön létre. Az egyiptomi fátimida állam pedig alig hét évvel a Qiyāma bejelentése után, 1171-ben tűnik el a történelem színpadáról, miután már évtizedek óta csak árnyéka volt X–XI. századi önmagának. Hogy a két legnagyobb közel-keleti muszlim birodalom látványos hanyatlása előidézhett-e egyfajta felfokozott, eszkatológikus várakozást a nizārī ismāʿīlikban, nehezen bizonyítható, de egyáltalán nem zárható ki.²⁹

3. A kaszpi nizārīk szellemi felrázására és harci moráljának erősítésére is remek eszköz lehetett a Feltámadás kihirdetése. Erre szükség is volt, mivel a XII. század ezen évtizedeiben súlyos helyi háború zajlott a nizārī ismāʿīlik és a ṭabaristāni Bāwandida-dinasztia között. A Bāwandidák, e tizenkettes síita család, a XII. század közepén értek hatalmuk csúcsára legnagyobb uralkodójuk Šāh Ghāzī Rustam (1141–1165) uralma idején Észak-Iránban, aki végig rossz viszonyban volt a nizārīkkal. Šāh Ghāzī Rustam vágya a hanyatló szeldzsuk állam által hagyott hatalmi űr betöltése és egy Bāwandidák-vezette észak-iráni királyság felépítése volt, melyben a nizārī ismā-

²⁷ HODGSON 1955: 148.

²⁸ HODGSON 1955: 148. A színekkel kapcsolatban Cortese teljesen más, alapvetően ahistorikus nézetet képvisel. Corbint követve, Cortese az Alamūtnál használt színek eszkatológiai üzenetét valószínűsíti. Cortese utal rá, hogy Abū Jaʿfar Muḥammad Kulaynī, egy X. századi hadis-szerző szerint Isten trónusának jobb felső oszlopa fehér színű, mely az intellektusok világára utal, és Szeraphiél arkangyalt szimbolizálja; a sárga szín a jobb alsó oszlop színe, mely a spirituális világot jelképezi és egyben Mihály arkangyal szimbóluma az iszlámban; a zöld, Isten trónusa bal felső oszlopát jelképezi, mely a lélek világára és egyben Azraél arkangyalra utal; a vörös pedig a bal alsó oszlop színe és Isten által teremtett fizikai világra utal, és egyúttal Gábiel arkangyal jele CORTESE 1993: 157–158; CORBIN 1986: 1–54; BADAČHANI 2017: 26, 79. j.

²⁹ TOR 2015: 1–12.

īlik jelentős akadálynak számítottak. Šāh Ghāzī Rustam nizārī-ellenes helyi háborúi 1157 után különösen intenzívek voltak és a Bāwandida öröknek több alkalommal sikerült Alamūt környékét feldúlani. Cserébe a nizārī ismāīlik szunnita ḥurāsāni szeldzsukok erővel szöveteztek Šāh Ghāzī Rustam ellen, még a Bāwandida uralkodó legidősebb fiát is meggyilkolták, és (sikertelenül) kíséreltek meg magát Šāh Ghāzī Rustam megölésével is.

4. Végül, de nem utolsósorban hadd hívjuk fel a figyelmet egy talán kevésbé ismert mozzanatra, II. Ḥasan családon belüli konfliktusára és általában a kaszpi nizārī ismāīlik belső megosztottságára a Feltámadás 1164. augusztusi bejelentését követően. Juwaynī utal rá, hogy nem mindenki fogadta osztatlan örömmel ezt és voltak Alamūt környékét elhagyó nizārīk, akik nem vetették alá magukat az imám akaratának (igaz, róluk a nizārīkat gyűlölő Juwaynī eme rövid megjegyzésén kívül semmit sem tudunk).³⁰ Juwaynī arra is utal, hogy II. Ḥasan már trónralépése előtt összeütközésbe került apja, Muḥammad b. Kiya Buzurg Ummid köreivel, akik megpróbálták a későbbi II. Hasant kiszorítani az öröklésből – sikertelenül.³¹ Ám, hogy II. Ḥasannak saját családján belül bőven volt ellenlábas, azt az is bizonyítja, hogy alig másfél évvel a Qiyāma bejelentése után, 1166 januárjában tulajdon sógora, Ḥasan b. Nāmāwar, a lamasari nizārī erő parancsnoka meggyilkolta a kalifa-imámot.³² Ezzel kapcsolatban érdemes idézni Rašīd al-Dīnt:

Hétfőn, 561 Rabī‘ al-awwal 6-ik napján, Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salāmot megkéselték Lamasar erődjében, ő megsebesült és meghalt. Mivel Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salāmot Ḥasan Nāmāwar ölte meg, Ḥasan ‘Alā Dikrihi’l-Salām fia, Nūr al-Dīn Muḥammad, akit az imám *naṣṣ*-szal az imámságra előzetesen kijelölt, tizenkilenc évesen apja helyére ült. Nūr al-Dīn Muḥammad megölette Ḥasan b. Nāmāwart annak minden rokonával együtt, férfiakat, nőket és gyerekeket, akik a bujida dinasztia lezármaszítottai voltak abban a tartományban és Nūr al-Dīn Muḥammad kiirtotta a bujida dinasztia ágát.³³

Mindezek fényében nem zárható ki, hogy a Feltámadás bejelentése mögött dinasztikus szándékok is meghúzódhattak. II. Ḥasannak a nizārī hagyományok támogatásával és a saját egyiptomi fátimida háttérének államideológiai szintre emelésével talán az észak-iráni Daylamān tartományban erős bújida, esetleg még régebbi preiszlám hagyományok elnyomása volt a célja. Azt sem szabad elfelejteni, hogy a bújidák bölcsője éppen Daylamānban és Gilānban ringott, így II. Ḥasannak a nizārī, fátimida legitimáció támogatásával nem volt más szándéka, mint a saját családján belüli bújida agitációt, ezt a túlélő, lokális klánszerűséget szétverje – ha hihetünk Rašīd al-Dīn szűkszavú híradásának. Tágabb értelemben ez a partikularitás elleni küzdelem része is lehetett, a bezárkózó, egyre inkább lokális kaszpi királysággá váló nizārī ismāīli állam megújítása és újra egyetemes dimenzióba emelése is lehetett a Feltámadás bejelentésének a célja.

³⁰ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 239.

³¹ JUWAYNĪ 1912–1937: vol. 3, 225–228; HODGSON 1955: 147–148.

³² HODGSON 1955: 147–148

³³ RAŠĪD AL-DĪN 2008: 166–167.

II. Ḥasan meggyilkolása és a Feltámadás tana véleményem szerint összefügghet, a két ág, a nizārī ismāʿīlik és a bújida legitimitációt támogatók csoportjai csaptak össze. Ebben II. Ḥasan életét vesztette, de fia, Nūr al-Dīn Muḥammad és a nizārī ismāʿīlī legitimitáció hívei végül felülkerekedtek a bújida csoporton, akiket kiirtottak. Ḥasan b. Nāmāwar alakja elég homályos, de talán nem kizárt, hogy családirag kapcsolatban áll egy, a nizārī ismāʿīlikkal szimpatizáló Nāmāwar nevű rūdbāri Bādūspānida arisztokratával³⁴, aki egy generációval korábban fontos szerepet játszott az Alamūt-tól keletre, Daylamān és Ṭabaristān határán fekvő Rūdbār nizārī ismāʿīlikhoz történő kapcsolásában.³⁵

Összefoglalás

Az 1164-es Feltámadás kihirdetése kizárólag nizārī ismāʿīlī teológiai esemény volt, egy olyan reform, mely a későbbi nizārī ismāʿīliknak is meghatározó jelentőségű volt. Azon túl, hogy az esemény nem választható el bizonyos korabeli politikai eseményektől sem, az 1164-es Feltámadás megerősítette a nizārī ismāʿīlik mint az iszlám világ síita irányzatai egyik jelentős ágának identitását. Bár az esemény a Korán és a *ṣarīa* autoritásának kiteljesítését, és egy világciklus lezárását jelentette spirituális értelemben, de a gyakorlatban (vagy az exoterikus valóságban) a nizārī ismāʿīlik nem szakadtak ki az iszlám közösségből. Ezzel együtt a Feltámadás hatására keletkezett szövegek megerősítették eme síita mozgalom különállását, ezoterikus karakterjegyeit és egyben nagyszámú misztikus nizārī ismāʿīlī vallásos irodalom megszületését inspirálták. Az 1164-es Feltámadás teológia máig komoly szerepet játszik a nizārī ismāʿīlī tudatban, népi folklórban (főleg az iráni, közép-ázsiai és indo-pakisztáni területeken), mely az iszlámon belüli elkülönülésüket megerősítette.

Mindezekén túl az esemény rokonítható talán néhány olyan korábbi ismāʿīlī kinyilatkoztatással is, amelyek az ismāʿīlik történetének fordulópontjaihoz és karizmatikus alakjaihoz kapcsolódik. Ilyen események közé számítanak ʿAbd Allāh, az első fátimida-imám 911-es proklamációja az ismāʿīlī *dawr al-satr* végéről, a XI. század eleji drúz-fátimida ismāʿīlī szakadás eseményei és valamennyire a qarmati ismāʿīlī csoport egyes X. századi karizmatikus vezetőinek (Jannābī, ʿAlī b. Faḍl, Abū Ṭāhir) kinyilatkoztatásai is³⁶.

Mindegyik ilyen kinyilatkoztatás-szerű esemény egy-egy jelentős fordulópontot jelentett az adott ismāʿīlī közösség történelmében, amelynek végén új politikai-vallási rendszerek és ismāʿīlī államok születtek meg. Az 1164-es Feltámadás és egyben a nizārī ismāʿīlī imámátus megszületése sem különbözik a fenti eseményektől, ugyanakkor e korábbi ismāʿīlī eseményekkel vagy tágabb síita imámita mozgalmakkal való összehasonlító elemzése, a hasonló szellemi magatartás vizsgálata még várat magára.

³⁴ RAŠID AL-DĪN 2008: 146.

³⁵ SÁRKÖZY 2016: 29–31.

³⁶ CORTESE 1993: 151.

Bibliográfia

Elsődleges források:

- ḤAFIZ-I ĀBRŪ, ‘Abd Allāh b. Luṭf Allāh al-Bihdādīnī 1364/1985. *Majma‘ al-tawārīḥ al-sulṭāniyya: qismat-i ḥulafā-i ‘Alawiyya-yi Maḡrib wa Miṣr wa Nizāriyān wa rafīqān*, ed. M. Mudarrisī Zan-jānī, Wizārat-i farhang wa iršād-i islāmī, sāzmān-i čāp wa intišārāt, Tehran.
- ḤAYRḤWĀH-I HARĀTĪ 1935. *Kalām-i pīr, a Treatise on Ismaili Doctrine*, ed. and tr. W. Ivanow, Islamic Research Association, Bombay.
- IVANOW, Wladimir (ed.) 1933. *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, in *Two Early Ismaili Treatises*, A. A. A. Fyzee, Bombay, 4–44.
- JUWAYNĪ, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā-Malik b. Muḥammad 1912–1937. *Tārīḥ-i Jahāngushā*, ed. M. Qazwīnī. Brill, Leiden – London.
- JUWAYNĪ, ‘Alā’ al-Dīn ‘Aṭā-Malik b. Muḥammad 1958. *The History of the World-Conqueror*, tr. John A. Boyle. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- KĀŠĀNĪ, Jamāl al-Dīn Abū’l Qāsim ‘Abd Allāh b. ‘Alī 1366/1987. *Zubdat al-tawārīḥ: baḥš-i Fāṭimiyyān wa Nizāriyān*, ed. Muḥammad Taqī Dānišpažūh, 2nd ed, Wizārat-i farhang wa āmūziš-i ‘ālī, mu‘asisa-i muṭālī‘āt wa taḥqīqāt-i farhangī, Tehran.
- KĀTIB, Ḥasan Maḥmūd 1390/2011. *Dīwān-i Qā’imiyyāt*, ed. J. Badakshānī, Mīrās-i maktūb, Tehran.
- QŪHISTĀNĪ, Abū Ishāq 1959. *Haft Bāb*, ed. and tr. W. Ivanow. The Ismaili Society, Bombay.
- RĀŠĪD AL-DĪN, Faḍl Allāh Hamadānī 1387/2008, *Jāmi‘ al-tawārīḥ*, ed. M. Rawšan, Mīrās-i maktūb, Tehran.
- ṬŪSĪ, Ḥwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad 1950. *Rawḍat al-taslīm or Taṣawwurat*, ed. and tr. W. Ivanow, Brill, Leiden.
- ṬŪSĪ, Ḥwāja Naṣīr al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad 2005. *Rawḍat al-taslīm*, ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. I. B. Tauris, London.

Másodlagos források:

- BADAKCHANI, Jalal 2017. (ed.) *Spiritual Resurrection in Shī‘i Islam, An Early Ismaili Treatise on the Doctrine of Qiyāmat. A new Persian edition and English translation of the Haft bāb by Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib*. I. B. Tauris, London – New York.
- BUCKLEY, Jorunn J. 1984. „The Nizārī Ismā‘īlī Abolishment of the Shari‘a during the ‘Great Resurrection’ of 559/1164 A.D./559 A.H”, *Studia Islamica* LX, 137–165.
- CORTESE, Delia 1993. *Eschatology and power in mediaeval Persian Ismailism*. (Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London.)
- DAFTARY, Farhad 2004. *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. I. B. Tauris, London.
- DAFTARY, Farhad 2007. *The Ismā‘īlīs: Their History and Doctrines*. (2nd ed.) Cambridge University Press, Cambridge.
- DAFTARY, Farhad 2008. „Cyclical Time and Sacred History in Medieval Ismaili Thought”, online elérhetőség: <https://iis.ac.uk/academic-article/cyclical-time-and-sacred-history-medieval-ismaili-thought> (letöltve: 2019. január 25.)
- HAJNAL, István – SÁRKÖZY, Miklós 2016. *Anthologia Ismailitica Nizarica*. L’Harmattan, Budapest.

- HODGSON, Marshall G. S. 1955. *The Order of Assassins, The Struggle of the Early Nizārī Ismāʿīlīs against the Islamic World*. Mouton and Co., The Hague.
- IVANOW, Wladimir 1963. *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran University Press, Tehran.
- JAMBET, Christian 1990. *La grande resurrection d'Alamūt: les forms de la liberté dans le Shīʿisme Ismaélien*. Verdier, Lagrasse.
- LEWIS, Bernard 1966. „Kamal al-Din's Biography of Rashid al-Dīn Sinan”, *Arabica* XIII, 225–267.
- PETRUSHEVSKY, Ilya Pavlovich 1985. *Islam in Iran*. [Trans. H. Evans] Athlone Press, London.
- SÁRKÖZY, Miklós 2016. „Heavenly Resurrection or Political Reorganization? The Qiyāma of 1164 and the Nizārīs”, *Axis Mundi* XI/1, 25–33.
- TOR, Deborah 2009. „A Tale of Two Murders: Power Relations between Caliph and Sultan in the Saljūq Era”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* CLIX, 279–297.

Egy elvetélt reformkísérlet

Szúfi mintát követő zsidó közösségek Egyiptomban

Zsom Dóra

Az iszlám kezdettől fogva erős kulturális hatást gyakorolt a zsidóságra. Ez a hatás nem korlátozódott a tudományos életre és műveltség területeire, hanem a zsidó vallási életet is érintette. A X–XIII. században különösen erős intellektuális nyitottság figyelhető meg az iszlám felé, mely a Mediterráneum zsidó közösségeinek hétköznapi életében és a közösségek szellemi vezetőinek tevékenységében is megmutatkozik.

SZÚFIZMUS HATÁSA ALÁ KERÜLŐ ZSIDÓK

Köztudott, hogy a zsidóság is befolyásolta az iszlám misztikát a zsidó hagyományban gyökerező muszlim tradíciókon (*isrāʿīliyyāt*) keresztül,¹ de a szúfizmus vonzereje természetesen sokkal nagyobb volt a zsidóságra, mint fordítva. Egészen korán, a X. századtól kezdve kezdtek áttérni zsidók az iszlámra, kifejezetten és dokumentálhatóan a szúfizmus hatására.² Egyes XII–XIII. századi források az efféle áttérések okának és körülményeinek részletes leírását nyújtják. Az egyik ilyen áttérés történetét első kézből ismerhetjük meg, ugyanis Šemuʿel / Samūʿil Ibn Yahyā al-Mağribī (1126–1175), aki 1163-ban tért át az iszlámra, autobiográfiájában megírta áttérése okait.³ Ezek között szerepelt egy látomás, melyben egy zsúfolt utcán odalépett hozzá egy szúfi, és felszólította, hogy engedelmeskedjen a Küldöttnek, vagyis Mohamed prófétának. Követni kezdte a szúfit, amíg el nem jutott egy házig: belépett, sötét folyosókon haladt keresztül a szúfit követve, majd szobákon át egy belső szobába, ahol Mohamed prófétával találkozott. A Próféta megszólította és meghagyta neki, hogy induljon el az iszlám útján. A felszólításnak engedelmeskedve látomásában azonnal útra kelt, szúfik egy csoportját követve.

¹ Lásd Paul Fenton bevezetőjét a *Maqāla al-ḥawdiyya*-hoz, 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 1; GOITEIN 1936 és GOITEN 1974: 149, ahol a talmudi haszidizmus és a korai szúfizmus hasonlóságát fejtegeti.

² Lásd Fenton bevezetőjét 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 2, és az ott felsorolt eseteket Quṣayrī: *ar-Risāla al-Quṣayriyya*-ból, Ġazzālī, *Iḥyāʾ ʿUlūm ad-dīn*-ből, 'Aṭṭār *Taḍkirat al-awliyāʾ*-ból.

³ MAĞRIBĪ 1964: 15–18 (életrajzi adatok), 83–85 (a látomás angol fordítása), 110–115 (a látomás leírásának arab eredetije).

Arab forrásokból ismert, hogy ‘Abd as-Sayyid al-Isrā’īlī, damaszkuszi zsidó orvos és vallásjogi bíró (*dayyān al-yahūd*), 1302-ben történt áttérése előtt rendszeresen járt aš-Šaraf al-Balāsī szúfi sejkhez, misztikus tudást keresve és a vallástudomány iránt érdeklődve (*al-ma’rifā wa-l-‘ilm*), míg végül a sejk felszólította, hogy térjen át az iszlámnak arra a válfajára, amit a szúfizmus jelent.⁴

A befolyásos andalúziai uralkodócsalád sarja,⁵ Badr ad-Dīn ibn Hūd (született 1235-ben Murciában, meghalt 1300-ban Damaszkuszban) nemcsak hogy áttért zsidókat, de Mózes Maimonidesz főművét, a *Tévelygők Útmutatóját* is közösen tanulva velük.⁶ Ibn Hūd élettörténete több forrásban is fennmaradt, köztük aš-Šafadī *al-Wāfi bi-l-wafayāt* és Ibn al-‘Imād *Šaḍarāt ad-dahab* című munkáiban.⁷ Ezek szerint Abū ‘Alī b. Hūd al-Mursī a *ṭarīqat al-wahda* követője volt, vagyis a *wahdat al-wuḡūd* tanát vallotta, mely szerint Isten és a teremtés lényegében egy. Ibn Sab‘īn (Murcia, 1217/8 – Mekka ca. 1270) tanítványa volt, aki a szintén murciai születésű Ibn ‘Arabī tanítását követte. Ibn Hūd filozófiával, orvostudománnyal is foglalkozott, aszketikus verseket (*zuhdiyyāt*) írt. Nem elképzelhetetlen, hogy Ibn Hūd valóban a zsidókkal együtt tanulva Maimonides főművét, hiszen mestere, Ibn Sab‘īn egy munkájában, a *Risāla an-nūriyyā*ban a szúfi *dīkrrel* kapcsolatban hivatkozik a *Tévelygők útmutatójára*, tehát az Ibn Sab‘īn előtt is ismert volt. Ugyanebben az értekezésben egyébként más zsidó forrást is idéz, szintén a *dīkr* tekintetében.⁸

Ibn Hūd vallások iránti nyitottságát szemlélteti az a történet, mely szerint egyszer azt mondta neki ‘Imād ad-Dīn al-Wāsiṭī: „Szeretném, ha rávezetnél a (szúfi) útra. Mire azt felelte: Melyik úton? A mózesin, a jézusin, vagy a mohamedin?”⁹ Ibn Hūd híres volt elragadtatott állapotairól: misztikus önkívületében gyakran annyira elmerült, hogy teljesen megfeledkezett magáról, öntudatlan állapotba került akár mások társaságában vagy hétköznapi szituációkban is. Ilyenkor környezete gyakran a boldogját járatta vele, például gödröt ástak az útjába, hogy beleessen. Egyszer a zsidók meg akarták tréfálni, mivel többeket áttértett közülük. Ezért egy alkalommal, amikor vendégségbe hívták, ahol szokás szerint öntudatlan állapotba került, borral itatták, Ibn Hūd pedig úgy ivott velük, hogy észre sem vette, mi történik. Végül, mikor teljesen lerészegedett, kivitték az utcára. Addig bolyongott részegen a zsidónegyedben, míg a kormányzó maga nem jött érte.

Ibn al-‘Imād szintén beszámol róla *Šaḍarāt ad-dahab* c. művében, hogy rendszeresen zsidók jártak tanulni a *Tévelygők útmutatóját* Ibn Hūdhoz („*kāna al-yahūd yaštaḡilūna ‘alayhi fī kitāb ad-dalāla*”), annyira, hogy Ibn Hūdöt egyenesen *šayḥ al-yahūd*nak, a zsidók sejkjének nevezték. Gyakran együtt evett és ivott velük, több-

⁴ Lásd KRAEMER 1992: 65 és az ott hivatkozott irodalmat.

⁵ A Banū Hūd a XI. században a *mulūk at-tawā’if* egyik uralkodócsaládja volt.

⁶ GOLDZIER 1893.

⁷ KRAEMER 1992: 67; AŠ-ŠAFADĪ 1985: 156–158.

⁸ IBN SAB‘ĪN 2007: 219.

⁹ AŠ-ŠAFADĪ 1985: 157.

ket meg is térített. Olyan szúfi mester volt, aki nem tett különbséget az irányzatok (*maḡhab*) és a vallások között.¹⁰

Zsidók és szúfik hasonló keveredéséről számol be az a levél, melyet az egyiptomi zsidók fejének, Abraham ben David Maimonidesnek címeztek, valamikor 1355–1367 között, és amely a Kairói Genizában maradt fenn (Cambridge University Library, Taylor-Schechter J 26/19). A levélben egy kairói zsidó nő kéri a zsidó közösség vezetőjének közbenjárását, mivel a férje olyannyira egy szúfi sejk, Ġamāl ad-Dīn al-Kūrānī (megh. 1367) befolyása alá került, hogy elhagyta családját, és kiköltözött a sejk követői közé a kairói Muqattam hegyre. Sőt mi több, a zsidó negyedben lévő házát is el szándékozik adni, hogy állandó lakhelyre tehessen szert a hegyen, ahová a családját is kiköltöztetné.¹¹

SZÚFI BEFOLYÁS A ZSIDÓ VALLÁSI ÉLETBEN: AZ ISZLÁM MISZTIKA EGYES ELEMINEK ÁTVÉTELE

Ibériai-félsziget

Az egyének vallási elköteleződésén túlmutató, a zsidó vallásba szervesülő első szúfi hatások az Ibériai félszigeten figyelhetők meg, főleg a költészet területén: Šelomoh ibn Gabirol (megh. ca. 1057), Isaac ibn Ġayyāt (ca. 1038–1089), Yehuda ha-Levi (1075–1141) verseiben szúfi témák és technikák köszönnek vissza. Markánsan jelenik meg a szúfi befolyás Bahyā ibn Paqūda (ca. 1080) nagy vallásetikai munkájában, a *Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūbban* ('Útmutató a szívek kötelességeihez'). Yosef ibn 'Aqnīn (XII–XIII. sz.) *Énekek éneke* kommentárjában a szerelem meghatározását egyenesen a közismert szúfi szerzőtől, Qušayritól vette át, a *Tibb an-nufūs* ('A lélek orvoslása') c. munkájában pedig idézte Ġunaydot (*šayḥ at-tā'ifa* epitetonnal) és más korai szúfi szerzőket.¹²

Zsidó liturgikus költészet

A szerelem témája a szúfi irodalomban, és ezen belül főleg a költészetben az Isten iránti sóvárgás, szenvedélyes szeretet leírására szolgál, és ezen belül az érzelmek ecsetelése is tág teret kap. A szúfi szenved, belehal a gyöttelembé, sír, emésztődik Szerelme iránt. Nem bírja elviselni a távollétet, intim közelség után vágyódik. Szinte élvezetet talál a szenvedésben, ha azt Szerelme méri rá, mert abban is csak kettejük kapcsolatának egy aspektusát látja. Neki csak a közöny volna végzetes: minden

¹⁰ IBN AL-'IMĀD 1932: 446–447.

¹¹ A judeo-arab szöveget, angol fordítását és az esetről írt tanulmányt ld. GOITEIN 1953.

¹² OVADYA MAIMONIDES 1981: 4.

mást a törődés, a vonzalom megnyilvánulásának tekint. A misztikus szerelem érzéltetésére a szúfi mesterek gyakran a profán szerelmi költészethez fordultak, vagyis szekuláris szerelmes verseket misztikus környezetbe helyeztek, misztikus módon értelmeztek. Ehhez hasonlóan Ibn Gabirol és Yehuda ha-Levi is használták liturgikus költeményeikben az arab profán, szekuláris szerelmi költészet motívumait. Átvették az arab szerelmes versek formáit és motívumait, azokat gyakran a zsidó hagyomány *Énekek éneke* misztikus értelmezésével ötvözve. Ezek a versek azután liturgikus használatba kerültek. Költeményeik azonban nem vak imitációi a szúfi verseknek. Inkább arról lehet szó, hogy a szúfik innovációja a szerelmi téma beemelésével a vallási nyelvezetbe arra inspirálta a zsidó szerzőket, hogy ők is ilyen témákat emeljenek be a zsinagógai liturgiába, de elsősorban a saját hagyományaikhoz, vagyis az *Énekek Énekéhez* nyúlva.¹³

Időnként azonban egészen direkt hatások is megfigyelhetők: Yehuda ha-Levi egyik verse például az utolsó sor kivételével valójában egy arab költő, Abū š-Šiṣ (Abū Nuwās kortársa, Hārūn ar-Rašīd udvarában) legismertebb versének héber fordítása.¹⁴ Az eredeti arab vers a szerelmi költészet tipikus témáit használja, és többek közt az andalúziai szúfi körökben is dokumentálhatóan az Isten iránt szerelem érzéltetésére szolgált.¹⁵

Útmutató a szívek kötelességeihez

Bahyā ibn Paqūda (XI. sz., Saragosa) *Útmutató a szívek kötelességeihez* (*Kitāb al-hidāya ilā farā'id al-qulūb*) című könyve az első olyan zsidó irodalmi alkotás, mely a szúfizmus hatását markánsan mutatja.¹⁶ A mű elsősorban valláserkölcsi munka, azonban felépítésében kettősség figyelhető meg: a tíz fejezetre osztott könyv első fejezete tisztán teológiai-filozófiai, míg a további kilenc inkább etikai jellegű. Az első fejezet Isten létéről, egységéről, attribútumairól szól, a többi fejezet pedig az ember és a világ, az ember és Isten viszonyát tárgyalja. Az első fejezet nem független a többitől: Isten mibenlétének filozófiai precizitással történő végiggondolása a szerző szerint alapfeltétele az igazi hitnek és a helyes vallási cselekedeteknek. Ezért, bár a könyv egésze közérthető, egyszerű nyelven és szórakoztató stílusban íródott, az első fejezet megértése nagyobb intellektuális erőfeszítést követel olvasóitól. A filozófiai fejtegetések a kalām és a mu'tazila irányzat erős befolyását mutatják, a valláserkölcsi rész pedig a muszlim etikai, vallásjogi és misztikus munkák hatását.

A címben szereplő „szív” nem érzelmek központja a sémi nyelvekben, hanem elsősorban az akaraté. Ezenkívül a „szív” az ember belső, rejtett lényegét is jelöli. A

¹³ Vö. SCHEINDLIN 1993; SCHEINDLIN 1994; LEVIN 1986.

¹⁴ LEVIN 1971.

¹⁵ Ilyen kontextusban idézi Sulamī (megh. 1021) a *Ṭabaqāt aš-šūfiyya*-ban, illetve Ibn al-ʿArīf (megh. 1141) *Maḥāsin al-mağālis* c. munkájában a „szerelem” (*maḥabba*) c. fejezetben, lásd SCHEINDLIN 1994: 126–127.

¹⁶ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912.

„szív kötelességei” kifejezés tehát nem valamiféle érzelmi elvárásra utal, hanem az ember tudatának, akaratának uralására, irányítására.

Baḥyā ibn Paqūdā szerint a vallás tudománya (*‘ilm ad-dīn*) két részre oszlik: a testrészek kötelességeinek tudományára, ami „külső” (*ẓāhir*) tudás, és a szív, vagyis a tudat (*damīr*) kötelességeinek tudományára, ami „belső” (*bāṭin*) tudás.¹⁷ A „külső” és a „belső” alatt Baḥyā ibn Paqūdā a test és a lélek kettőségét érti: „Az ember két összetevőből áll: lélekből és testből [...], ezek egyike külső, a másik belső. Ennek megfelelően Isten külső és belső engedelmességet szabott ki ránk ezekre nézve. A külső engedelmesség a testrészek kötelességeit jelenti, a belső pedig a szívek kötelességeit.”¹⁸ Könyve bevezetésében Baḥyā értetlenségét fejezi ki afelett, hogy a szív kötelességeit nem rendszereztek még egy kifejezetten erről szóló könyvben, ellentétben a külsődlegesen végrehajtandó vallási kötelességekkel. Különbséget tesz a tömegember (*‘awwām*) és a (szellemi) elit (*hawwās*) között, és kijelenti, hogy a szív kötelességeivel inkább csak az elit foglalkozik, míg a tömeg még a test kötelességeit is elhanyagolja, de nem gondolja úgy, hogy a szív kötelességei (vagyis a vallás belső, *bāṭin* dimenziója) eleve is csak a kevesek érdeme volna: Baḥyā ibn Paqūdā szerint a szív kötelességei ugyanúgy általánosan érvényes vallási parancsok, mint a külsődleges vallásgyakorlás.¹⁹ Éppen ezért, mint írja, célközönsége kifejezetten az *ahl al-ḡafla*, vagyis a vallási kötelességeket elhanyagolók.²⁰ Ez meglepő lehet korábbi állításának fényében, hiszen aki még a külső parancsokat (mint az étkezési törvények, szombati munkatiltalom) sem tartja be, azt egy zsidó vallási szerző rendszerint előbb a világosan kifejezett és közismert vallási előírások betartására ösztönözné, hiszen a zsidó vallás rendszerében a tett elsődleges a hittel szemben. Ugyanígy a szúfi művek szerint is a közismert vallási parancsok betartása előfeltétele annak, hogy a tanítvány elinduljon a misztikus úton. A szúfi miszticizmustól legerősebben befolyásolt Avraham Maimonides pedig kifejezetten úgy tartotta, hogy a vallási parancsok betartása a lélek edzése (*riyādat an-nafs*), amely alkalmassá teszi az embert a spirituális célok elérésére.²¹ Hasonlóan vélekedett Avraham Maimonides fia, ‘Ovadya Maimonides is: „Tudod, hogy a parancsolatok betartása felkészítés és gyakorlat (*riyāda*) az ember jellemének (*ahllāq*) javítására, hogy megkaphassa a neki szánt Valódi Törvényt” (*at-tora al-ḥaqīqiyya*).”²² Baḥyā ibn Paqūdā feltehetően úgy vélte, hogy a vallás belső dimenziójának megértése az, ami a külsődleges vallásgyakorlatot eredményezi: aki megérti a szív kötelességeit, az külső tetteiben nyilván a szív (tudatosság, akarat, belső lényeg) szándékával összhangban fog cselekedni. Baḥyā ibn Paqūdā könyvének fejezetei nagyjából megfeleltethetők a szúfi út szokásos állomásainak: 1) tiszta egyistenhit (*ihlās at-tawḥīd*), 2) személtetés (*i‘tibār*), 3) ragaszkodás az Istennek való en-

¹⁷ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 5.

¹⁸ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 8.

¹⁹ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 13.

²⁰ BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 28.

²¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 276, 280, és különösen 312–316.

²² ‘OVADYA MAIMONIDES 1981: 108, a judeo-arab szöveg fol. 23a.

gedelmességhez (*iltizām ṭā‘at Allāh*), 4) ráhagyatkozás és önátadás (*tawakkul wa-tistlām*), 5) a cselekvés őszintesége (*iḥlās al-‘amal*), 6) alázatosság (*tawāḍu‘*), 7) megtérés (*tawba*), 8) önvizsgálat, számadás (*muḥāsaba*), 9) önmegtartóztatás, mértékletesség (*zuhd*), 10) Isten szeretete (*maḥabba*).

Művében szúfi terminológiát használ, számtalan szúfi művet idéz (forrásmegjelölés nélkül).²³

ZSIDÓ MISZTIKUS KÖZÖSSÉGEK EGYIPTOMBAN

A fent felsorolt példák csak egy kis részét mutatják be azoknak a zsidó műveknek, melyekben szúfi hatások figyelhetők meg, a téma részletesebb bemutatására azonban a tanulmány keretei között nincsen mód. Az eddig említett esetek azonban szórványosak, semmiképp sem adják egy szúfi jellegű vallási irányzat képét. A XIII. századi Egyiptomban azonban nem elszórt hatásokkal, hanem egy olyan vallási tendenciával, reformkísérlettel találkozunk, mely pár évszázadra a zsidóság egyik szellemi irányzatává vált. A reformkezdemény élén Mózes Maimonides fia, az egyiptomi zsidóság vezetője, Avraham Maimonides (1186–1237) állt.²⁴ Abban az időben, amikor átvette apjától az egyiptomi közösség vezetőjének szerepét (1204), már több misztikus közösség működött Fustatban és Alexandriában, és a közösségek legnagyobb befolyású vezetője Ábrahám he-Hasid és testvére, Josef voltak.²⁵ Avraham Maimonides ezen közösségek szellemi irányzatának és vallásgyakorlatának egyes elemeit igyekezett átültetni az egyiptomi zsidóság egészébe. A legfőbb hivatalos egyiptomi vallási autoritásként ez a próbálkozása sokkal nagyobb befolyással bírt, mint egy adott vallási közösség fejének pusztán a saját közösségére kiterjedő vallásmegújító tevékenysége. Ezenfelül egy monumentális vallásjogi munkát is írt, melynek az utolsó, önmagában is igen terjedelmes része teljesen nyilvánvalóan szúfi kézikönyveken alapul. Avraham Maimonides soha nem is tagadta a szúfizmus iránti vonzalmát, vagyis az előbb felsorolt szerzőktől eltérően kifejezetten meg is jelölte a szúfikat mint vallási elgondolásainak forrásait (habár név szerint nem hivatkozott szúfi szerzőkre).²⁶ Ugyanakkor úgy tartotta, hogy a szúfizmus valódi eredete nem az iszlámban, hanem a zsidóságban keresendő:

²³ Vö. KAUFMANN 1962. Kaufmann az Iḥwān aṣ-ṣafā’-val tételezett fel egyezéseket, de német fordításban olvasta az arab szöveget, így nem láthatta, hogy azok valójában nem szövegszerű egyezések. Lásd továbbá A. S. Yahuda bevezetőjét a *Kitāb al-hidāya ilā farā’id al-qulūb*-hoz BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ 1912: 53–113. Lásd továbbá VAJDA 1947; LOBEL 2007: 2.

²⁴ Életéről ld. FENTON 1998; RUSS-FISHBANE 2015.

²⁵ RUSS-FISHBANE 2015: 49.

²⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322 (*wa-ra’aynā al-mutaṣawwifīna min al-islām*); 320 (*malbūs al-mutaṣawwifīna fī ayāminā*); 266 (*al-mutaṣawwifūna min al-islām*).

A próféták olyan kevéssel beérték és olyan mértéktartóak voltak, hogy bármivel elégedettek voltak, amit könyöradományként kaptak, mint a szegények, mivel nem voltak önhittek. [...] Ez volt a szokásos viselkedésük, elégedettek voltak a legkevesebbel is, és elfogadták az adományokat, habár nem mindenkitől. Ez is azok közé a szokások közé tartozik, amelyek átkerültek a muszlim szúfikhoz.²⁷

Továbbá:

A próféták foltozott ruhákat (*muraqqa'āt*) és zsákvászon ruhákat viseltek, ahogy a szegények, hasonlót ahhoz, amit napjainkban a szúfik szoktak hordani [...] Ne helytelenítsd, hogy a szúfikhoz hasonlítom ezt a szokást, mivel hogy a szúfik hasonultak a prófétákhoz, és követték a nyomaikat, és nem fordítva.²⁸

Az egyiptomi misztikus irányzat kialakulásáról és történetéről a Kairói Genizának köszönhetően viszonylag sok forrás áll rendelkezésre.²⁹ Az első források a XIII. század elejéről származnak, és már egy kifejlett irányzat képét mutatják. A Geniza szúfi jellegű anyaga azonban nagyrészt töredékes, kronológiája sem világos. Jelentős részük judeo-arab nyelven, héber betűkkel íródott, más részük viszont arabul, arab írással. A legkülönbözőbb szövegek maradtak fenn: a magánlevelezéstől kezdve a misztikus imákon és litániákon át a teoretikus szövegekig minden megtalálható a Geniza anyagai között. Az elméleti jellegű szövegtöredékek az imádkozást, az aszkézist és a mértéktartást, lemondást tárgyalják, a misztikus állomásokat magyarázzák, szúfi alapterminusokat definiálnak (mint például *murāqaba*, *mušāhada*, *zuhd*, *maḥabba*).

A szúfi terminusok használata a zsidó művekben nem szisztematikus, nem minden szerző érti ugyanazt az adott terminus alatt, és nem mindenki használja az összes alapvetőnek tekinthető szúfi fogalmat (mint *ḥāl*, *tarīqa*, *ḡikr* stb). Jól körülhatárolható és egységes „mozgalom” – mint Paul Fenton írásaiból tűnhetne, aki következetesen „Jewish-Sufi movement”-ről beszél, és többnyire azt a benyomást kelti, hogy egységes terminológiájuk és vallási szokásaik voltak – valószínűleg még a XIII. századi Egyiptomban sem létezett. Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy még a Geniza viszonylagos forrásgazdagsága ellenére is csak kevés adat maradt fenn. Így inkább csak az kimutatható, hogy egy adott területen és korban milyen képzetek és szokások léte feltételezhető a fennmaradt források alapján – ami nem zárja ki azt, hogy más képzetek és szokások is voltak, de nem maradt nyomuk. Összességében tehát az ún. „zsidó szúfizmus”-ról csak töredékes, mozaikszerű képet lehet kialakítani.

A misztikus közösségek önelnevezései, összetétele

A misztikus irányzat követői önmagukat *ḥasid*nak nevezték. Ez az elnevezés nemcsak belső irányultságukra utalt, hanem sajátos, külsőleg megnyilvánuló vallási gya-

²⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 220–222.

²⁸ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 320.

²⁹ Lásd Fenton bevezetőjét, 'OVADYA MAIMONIDES 1981: 5–7; FENTON 1981; FENTON 1997.

korlatuk révén megkülönböztetett identitásukra is. A forrásokban természetesen más elnevezések is előfordulnak (*sālik*, *mevaqṣei ha-šem*, *ṭalibī waḡḡahu*, *‘ārīfīn*, *al-muta‘abbidīn fī d-diyāna al-bāṭina*). A „szúfi” szót soha nem használták önmegjelölésként, ezért félrevezetőnek érzem azt a tendenciát, hogy a téma egyes modern kutatói következetesen „Jewish Sufis”-ként hivatkoznak rájuk.³⁰ A misztikus közösség tagjai egymást *ṣāḥib*-nak, társnak nevezték, és leveleikből úgy tűnik, tisztában voltak a szúfi miszticizmus *ṣuḥba* fogalmával és követelményeivel.³¹

Az irányzat követői egyáltalán nem csak az elit köréből kerültek ki, a misztikus közösségek valószínűleg inkább populárisak lehettek. Avraham Maimonides főművéből kiderül, hogy a *ḥasidok* összefüvetelein a köznép, nők és gyerekek és részt vettek, sőt a karaiták sem maradtak távol.³²

Ugyanakkor Avraham Maimonides kívánatosak tartotta, hogy a közösségek különösen elhivatott tagjai, vagyis az elit alkosson a világtól elvonuló, kizárólag a valósággyakorlattal foglalkozó csoportokat, akiket a közösség tart el:

Minden zsidó közösségből ki kell választani egy csoportot, melynek tagjai igazak és erényesek, lemondanak erről a világról, és csak az eljövendő világ után vágyakoznak. A zsinagógában a számukra elkülönített helyen állandóan a Tóra recitálásával és imádkozással kell foglalkozniuk. Semmi más dolguk ne legyen, csak vallási tevékenységgel foglalkozzanak. Alapvető szükségleteiket a közösség feladata biztosítani nekik, ahogy Isten parancsolta a koheneknek és a levitáknak járó adományokkal kapcsolatban is. (...) Ugyanúgy, ahogy ki kell jelölni bírákat, hogy a peres ügyekben döntsenek, ki kell jelölni ezeket az embereket is, hogy példaként álljanak az Istent keresők előtt.”³³

A meditatív elvonulást a köznépnek is előírta. Javaslatára szerint a saját lakásában is mindenkinek el kell különítenie egy helyet/sarkot (*zāwiya*), amelyben csak egy tiszta gyékény vagy szőnyeg van, és amelyet kizárólag magányos meditáció, ima céljára használ. Külön figyelemet kell fordítani arra, hogy ez a sarok nemcsak egyszerűen tiszta legyen, hanem ragyogóan tiszta: még a por sem ülepedhet ott le.³⁴

A misztikus közösségek vallási élete

A zsidó misztikus közösségek sok tekintetben hasonlítottak a szúfi közösségekre. Alapvető elvárás volt a mester iránti engedelmesség és a mester szolgálata (*ḥidma*). Egy, a Kairói Genizában fennmaradt levélben (TS 10 J 13:8) egy tanítvány a következőt veti a társa szemére: „elhagytad a mester, rabbi Avraham szolgálatát, ami

³⁰ Elsősorban Paul Fenton, lásd pl. FENTON 1981: 47 és 1987: 52, ahol névválasztását azzal indokolja, hogy a zsidó misztikusok gyapjúruhát viseltek.

³¹ RUSS-FISHBANE 2015: 49, 58.

³² AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 168; lásd továbbá RUSS-FISHBANE 2015: 56.

³³ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 112–113.

³⁴ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 113.

mindenkire nézve kötelező, aki hozzá jön.”³⁵ Ugyanebben a levélben szó esik arról is, hogy kötelező járni a vezető és a társak összejövetelére (*mağlis ar-rayyis wa-l-aşhāb*), mert ott lehet elsajátítani a tudást és a gyakorlatot (*al-‘ilm wa-l-‘amal*). Ez utóbbiak párba állítása, kölcsönös függésük hangsúlyozása a szúfi szövegek egyik alapgondolata.

Avraham Maimonides – a szúfi szerzőkhöz hasonlóan – hangsúlyozta, hogy a közösségek élén olyan spirituális vezetőknek kell állnia, aki már végigjárta a misztikus utat. A tanítványoknak kizárólag ilyen vezető segítségével szabad elindulniuk az úton. A gyakorlatokat a mester irányítja, mindenkire személyre szabottan határozza meg, milyen mértékben csökkentse az alvás, evés mennyiségét, hogyan vágja el fokozatosan a világhoz láncoló kötelékeket.³⁶ Maimonides a mester–tanítvány viszony előképét az ókori Izrael prófétáiban és tanítványaiban látta, ugyanakkor tudatában volt annak, hogy az általa javasolt modell közvetlenül szúfi mintát követ. Ezt nem is tagadta, azonban meg volt róla győződve, hogy a szúfik viszont az eredeti, tiszta izraelita szokás örökösei.³⁷ Hasonlóképpen gondolkodott az egyes spirituális gyakorlatokról is, például a virrasztással kapcsolatban a következőket írta: „Láttuk, hogy muszlim szúfik küzdelmet folytatnak az alvás ellen (*muğāhadat an-nawm*), talán ezt Dávid szavaiból vették át: »Nem hagyom aludni szememet, nem engedem szunnyadni pilláimat« [Ps 132:4].”³⁸

A tanítványok a mesternél gyűltek össze, tehát a misztikus tanítás színhelyeül nem a zsinagóga, hanem a vezető magánlakása szolgált. A forrásokban legtöbbször emlegetett spirituális gyakorlatok az éjszakai virrasztás, böjt, magányos meditáció és elvonulás voltak.³⁹ Az elvonulás (*halwa*) hosszabb ideig is tarthatott, sőt, a szúfik körében ismert negyven napos *halwát* (*arba ‘in*, *arba ‘iniyya*) is gyakorolták. Az elvonulás a jelek szerint olyan fontossággal bírt, hogy külön erre a célra szolgáló helyeket is létesítettek, a magánházakon kívül a közösségi terekhez kapcsolódóan is.⁴⁰

A magányos meditáció zsidó változatába Avraham Maimonides írásából a szombat kapcsán nyerhetünk betekintést. Avraham Maimonides a szombat megtartásának spirituális mélységeit bemutatva leírja a köznépi vallásosságon túlhaladó, sajátos misztikus utat (*as-sulūk al-hāṣṣ*), melyet az elit (*aşhāṣ min-ḥasidei yisra’el*) követ:

Addig merül ebben a gondolatban, míg az igazi szentség [közelébe] nem jut (*intaqala lil-qeduša al-ḥaḳīqiyya*) (...) a Teremtő fenségéből (*ğālāl*) fények világítják meg a bensejét (*bāṭin*), amikor a Teremtő hatalmasságára gondol, a Teremtés nagyságából a Teremtő nagyságára következtetve. [...] Minimálisra szorít mindent, ami gyengíti kötődését (*‘alāqa*) Istenhez, ezért tartózkodik az evéstől, ivástól, hogy ne szakítsa el attól [a misztikus állapottól], amit megtapasztal. Tartózkodik a felesleges

³⁵ Lásd RUSS-FISHBANE 2015: 92, 97–100.

³⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322–324, 326. Kötelek elvágása: 252 (20–21. sor), egyénre szabottan: AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 138–144, 186.

³⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 146; uő. 1938: 322, 324, 422–424.

³⁸ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 322 (5–9. sor).

³⁹ RUSS-FISHBANE 2015: 98–99, 102–121; illetve GOITEIN 1967: 187.

⁴⁰ RUSS-FISHBANE 2015: 113–114; FENTON 1995.

beszédtől, sőt egyáltalán a beszédétől, kivéve, ami feltétlen szükséges. Ezen a módon belső útja végén (*fi nihāyat sulūkihi al-bāṭini*) betölti a félelem, a szeretet és a szerelem (*yirah, ahava, ḥašeqa*). Bár testének szüksége volna táplálékra, nem érez éhséget, mert a lelke jóllakik azzal, ami betölti. [...] Bár a hangok eljutnak a füléig, nem érzékeli őket; bár pillantása látható dolgokra esik, olyan, mint a vak, nem látja azokat. Így érkezik meg (*wāṣil*) útja során (*fi sulūkihi*) a céljához (*maqṣūd*) (Jes. 26:8): „Nevedhez és a Rólad való megemlékezéshez.” [Jes. 26:8] (*le-šimḥa u-le-zihreḥa*).⁴¹

A fennmaradt források alapján nem valószínűsíthető, hogy a zsidó közösségek kollektív *dīkr* szertartásokat tartottak volna, azonban a „belső elvonultság” (*ḥalwa bāṭina*), vagyis a meditáció elősegítésére használtak hangszereket (hiszen erre bibliai precedensként a hangszerkísérettel előadott zsoltárok szolgáltak),⁴² valamint énekeltek a *dīkr*-szövegekre emlékeztető ritmikus dalokat („*yā huwa, yā huwa, mā lī illā huwa*”⁴³), vagyis a szúfi *samāʿ*-hoz valamennyire hasonlító szertartásokat folytattak. Elképzelhető, hogy a szúfi tánc sem volt teljesen ismeretlen körükben, bár emellett csak néhány indirekt érv szól: genizában fennmaradt olyan levél, mely szerint egy zsidó tanárt azzal vádoltak meg, hogy egyfajta *zuhdī* táncot tanított a tanítványainak, amit a tanár tagadott;⁴⁴ továbbá az egyik geniza-fragmentum idézi ʿUmar as-Suhrawardī (XIII. sz.) eksztatikus táncsal kapcsolatos nézeteit.⁴⁵

A zsidó misztikusok a szúfikhoz hasonlóan gyapjúruhát viseltek (*ṣūf*), vagy durva anyagból készült ruhát (*al-libās al-ḥašin min at-tiyāb*), illetve egyfajta ujjatlan köntöst (*baqāʾir*). Ezek viselését kifejezetten a szúfiktól átvett gyakorlatnak tartották (természetesen hozzátéve, hogy a szúfik viszont Izrael prófétáinak hagyományát követték és őrizték meg ebben a tekintetben is).⁴⁶ Valószínűleg átvették a szúfiktól azt a szokást is, hogy a beavatási szertartás során a mestert a tanítványnak egy speciális ruhát (*ḥirqa*) adományoz.⁴⁷

Az ima és a zsinagógai istentisztelet reformja

Az egyéni, illetve a misztikusok csoportjára korlátozódó hitéleten felül Avraham Maimonides valószínűleg az egész egyiptomi zsidóság vallásgyakorlatát meg kívánta változtatni bizonyos mértékben. Nem teljesen egyértelmű, hogy pontosan milyen újításokat vezetett volna be kötelező jelleggel a zsinagógai istentiszteletbe, mert az erre vonatkozó források hiányosak és ellentmondásosak is. Az mindenesetre biztos, hogy a misztikus közösségek a hagyományos zsinagógai istentisztelet külsőségeit a

⁴¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1927: 142.

⁴² AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 384–386, 52 (19–21. sor), 290 (9–15. sor); RUSS-FISHBANE 2015: 124.

⁴³ Yehuda al-Ḥarīzinak tulajdonított judeo-arab vers, TS Box H 10.18, 2r. Kiadta STERN 1960: 361.

⁴⁴ BM Or. 5542.13. Kiadta GOITEIN 1962: 61, no. 29.

⁴⁵ TS Ar.44.201, lásd Fenton bevezetőjét, ʿOVADYA MAIMONIDES 1981: 55.

⁴⁶ A misztikusokat megkülönböztető ruháról lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 74, 76, 186, 242, a ruhák szúfi, illetve ősi izraelita eredetéről lásd: 266, 348.

⁴⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1938: 264.

saját spirituális elvárásaihoz igazították. Nem világos, hogy ezek a reformok kötelező érvényűek voltak-e vagy pusztán javaslatok, és hogy Avraham Maimonides csak saját körében vezette be őket, vagy az egész zsidóságra kiterjesztette volna a zsinagógai imádkozás új, a korábbiakhoz képest rendezettebb és a muszlim imához sok tekintetben hasonló formáját?

A misztikus közösségek imáját egyrészt az elméleti munkákból,⁴⁸ másrészt – különös tekintettel annak gyakorlati megvalósulására – egy külső szemlélő beszámolójából ismerhetjük meg, aki kérdést intézett Avraham Maimonideshez a misztikusok imájával kapcsolatban. A kérdésből kiderül, hogy a misztikusok másként imádkoztak maguk között, mint a közösséggel együtt a zsinagógában. A zsinagógában ugyanis a bevett szokást követik, hogy ne terheljék a közösséget olyasmivel, amit az nem viselne el. Azonban, ha akár otthon egyedül, vagy a tanházakban közösen imádkoznak, akkor a szertartásba sokkal több meghajlást és leborulást illesztenek, mint ahogy az szokásos, és általában az imádkozás során magasabb fokú koncentráció jellemzi őket, mint a nem-misztikus zsidó közösséget, az ima során pedig Jeruzsálem irányába fordulnak.⁴⁹ A kérdésből világos tehát, hogy az újítások nem a közös, zsinagógai szertartásban jelennek meg, hanem csak a misztikus közösségek saját összejövetelén. Ezt erősíti meg a válasz is, melyben Avraham Maimonides biztosítja róla a kérdezőt, hogy nem kötelessége az ő álláspontját követnie az imával kapcsolatos kérdésben.

Egy feljelentés tanúsága szerint azonban Avraham Maimonides kötelező érvényű változásokat vezetett be a zsinagógai istentiszteletbe is. A levél, mely beszámol a feljelentésről és annak körülményeiről, a Kairói Genizában maradt fenn (TS Arabic 51.111).⁵⁰ A panaszt al-Malik al-‘Ādil (megh. 1218) ayyūbida szultánnak nyújtották be, tehát a levélben leírt események valamikor 1204–1218 között játszódtak. A feljelentést azonban a szultán tisztviselői visszajuttatták Avraham Maimonidesnek, aki írásban tett nyilatkozatot arról, hogy a reformjai nem kötelező érvényűek az egész zsidó közösségre, csak a saját követői körében. Ezt a nyilatkozatot kétszáz tanúval alá is íratta. A levél azzal a megjegyzéssel zárul, hogy a kétszáz aláíró hamis tanúnak minősül, ugyanis mindenki tudja, hogy Avraham Maimonides igenis kötelező jellegű zsinagógai reformokat vezetett be.

A *Kifāyat al-‘ābidīn* imára vonatkozó részeiben Avraham Maimonides különféle javaslatokkal állt elő, melyek a zsinagógai szokástól eltértek. Minden javaslat esetén bizonyítani igyekezett, hogy az valójában nem reform, hanem az elfeledett helyes vallásgyakorlat visszaállítása. Újításaira ezért bibliai, talmudi precedenseket idézett. Egyiptomban a XIII. században a zsinagógai istentiszteleten a közösség tagjai szó-

⁴⁸ Részben Avraham Maimonides főművének, a *Kifāyat al-‘ābidīn* idevágó részeiből (lásd alább), részben pedig egy, a Kairói Genizában fennmaradt anonim értekezésből (TS Arabic 44.3), lásd FENTON 1993.

⁴⁹ A héber nyelvű kérdés és válasz fennmaradt AVRAHAM MAIMONIDES *responsumai* közt (no. 62), lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65. A *responsum* tárgyalását lásd RUSS-FISHBANE 2015: 135–136; GOITEIN 1954: 712.

⁵⁰ Kiadta GOITEIN 1954.

nyegeken, gyékényeken ültek, hátukat a falnak vetették (tehát körben ültek a fal mentén, egymással szemben), az idősebbek és a közösség vezetői pedig azon az oldalon ültek, ahol a Tóraszekrény is elhelyezkedett (a Jeruzsálem felé néző fal mentén). Avraham Maimonides újítása szerint a híveknek sorokban kell ülniük, egymás háta mögött, úgy hogy mindnyájan a Tóraszekrény, vagyis Jeruzsálem felé fordulnak.⁵¹ Ugyanezeket a rendezett sorokat kell megtartaniuk akkor is, amikor állva imádkoznak.⁵² A sarkukon kell ülniük, a szolgaság alázatát kifejező pózban (*ḡulūs at-ta‘abbud*).⁵³ Ima előtt nemcsak a kezüket, de a lábukat is meg kell mosniuk,⁵⁴ a lábbelit levetve kell imádkozniuk,⁵⁵ kezüket az ima bizonyos pontjain kitérve.⁵⁶ Ima közben igen sok alkalommal arcra kell borulniuk.⁵⁷ Nyilvánvaló, hogy ezek az újítások a zsidó istentisztelet külsőségeiben a muszlim gyakorlathoz közelítették.

ELLENÁLLÁS, A REFORMOK ELUTASÍTÁSA

A vallási reformok ellenállást szültek a zsidó vallástudósok és bírák körében, akik kiközösítéssel fenyegették az újítások követőit. Erről Avraham Maimonides egy hivatalos leveléből értesülünk, melyet az egyiptomi zsidóság fejeként szétküldött a vallástudósoknak és bírának (*ad-dayyanim wa-l-muftiyin*), hogy a benne megfogalmazott utasításokhoz tartsák magukat.⁵⁸ Eszerint nem-misztikus rabbik nem hozhatnak döntést a misztikus irányzat követőinek (*az-zuhhād wa-l-‘ibād*) ügyében, mivel nem értek el magas szintet az ő sajátos útjukon és tudásukban. Csak azok dönthetnek, akik képesek megérteni *az-zuhhād wa-l-‘ibād* és más *ḥasidok* állapotait. Ha azt hallják, hogy valamelyikük nem megfelelően viselkedik, nem szabad elhinniük, hiszen az emberek többsége idegenkedik ezektől az utaktól, mivel szokatlanok számukra. Ha úgy találják, hogy a kihágások oka pusztán az irányítás hiánya, vagy féktelen, akár káromló beszéd, akkor hassanak oda, hogy az elkövetők fogják vissza a nyelvüket és a beszédüket. Ha tévedésből valami hibát követtek el, akkor megtérésre kell őket felszólítani, vagyis arra, hogy hagyjanak fel téves gyakorlatukkal. De ha valami doktrinális elhajlást tapasztalnak (*fāsād al-i‘itiqād*), akkor meg kell őket büntetni.

⁵¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 98, lásd továbbá a fent idézett *responsumot*, AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65.

⁵² AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 73, 148; RUSS-FISHBANE 2015: 169–174.

⁵³ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 99–100, 128.

⁵⁴ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 184; RUSS-FISHBANE 2015: 160–163.

⁵⁵ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 110; RUSS-FISHBANE 2015: 163.

⁵⁶ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 100.

⁵⁷ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 128–129, 161; RUSS-FISHBANE 2015: 175–177; lásd továbbá a már idézett *responsumot* is, AVRAHAM MAIMONIDES 1937: 62–65.

⁵⁸ Avraham Maimonides autográf válaszelevelét Goitein adta ki, lásd GOITEIN 1965: 113–114.

Avraham Maimonides reformjait az iszlám vallásgyakorlat utánzása miatt is elutasították. Az idegen kultuszok utánzásának tilalma bibliai parancs (Lev 20:23, 18:3; Deut 12:30), tehát ezek a vádak igen súlyosak. Erre való hivatkozással egy meg nem nevezett rabbi a következő újításokat tiltotta be: 1) Jeruzsálem felé fordulva a misztikusok speciális pózában ülve (*ġulūs at-ta‘abbud*) imádkozni; 2) gyakori leborulások az ima során; 3) rendezett sorokban állni az ima alatt. Avraham Maimonides elismerte, hogy az idegen kultusz utánzásának vádja „megtévesztette a tudatlanokat a közösségből, akik minden gyenge érv előtt meghajlanak”, majd bibliai és rabbinikus szövegrészletekkel igyekezett bizonyítani, hogy ezek ősi izraelita szokások, nem pedig a muszlim vallásgyakorlat utánzása. Azonban az ősi vallási parancsokat elfelejtették, és most újításnak hiszik.⁵⁹ (Az újításra az *istiġdād, amr mus-taġadd fi d-dīn* szavakat használja, az iszlámban oly súlyos konnotációjú *bid‘a* szó nem szerepel a forrásban.)

Egy másik meg nem nevezett rabbi pedig azt kifogásolta, hogy bár az imádkozás ezen módjai valóban szokásban voltak az ókori Izraelben, de mivel az idegen népek között is elterjedtek, tiltani kell őket. Avraham Maimonides ezt az érvet azzal utasította el, hogy ezt a gondolatmentet követve mindent be lehetne tiltani, ami más népek között is szokásban van, így a bűjtőt, a jótékonykodást vagy egyáltalán az imádkozást is.⁶⁰

Az idegen népek szokásainak tilalma kapcsán Avraham Maimonides meglepő kijelentést is tesz egy helyen: „az iszmaelitákra egyébként sem áll az »idegen népek szokásai« (*ḥuqqot ha-goyim*) kategória, mert ők igazi egyistenhívők (*muwahaḥidīn*), és tiltják a bálványimádást.”⁶¹ Meg kell jegyezni, hogy bizonyos tekintetben apja, Moses Maimonides álláspontját követte a fenti megállapítással, hiszen az iszmaeliták Moses Maimonides szerint sem bálványimádók: „Ezek az iszmaeliták egyáltalán nem imádnak bálványokat, [a bálványimádás] már kivágatott a szájukból és a szívükből. Az Istent egynek vallják teljesen megfelelő módon (*meyahadin la-El yiḥud ka-ra‘uy*).”⁶² Azt azonban senki sem állította soha, hogy az iszmaeliták ne lennének „idegen népek”, vagyis nem-zsidók (*goyim*). Avraham Maimonides érvelése ezért ezen a ponton gyengének tűnik.

⁵⁹ A rabbi tilalmáról Avraham Maimonides számol be a *Kifāyat al-‘ādidīn*-ben, majd ugyanott vissza is utasítja a vádakát, lásd AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 147–150, 161.

⁶⁰ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 149–151.

⁶¹ AVRAHAM MAIMONIDES 1989: 158.

⁶² MOSES MAIMONIDES 1995: 238.

KÖVETKEZTETÉSEK

A töredékes források alapján nem lehet egyértelmű képet alkotni arról, hogy a reformok kötelező érvényűek voltak-e. Avraham Maimonides tagadta, hogy az egyiptomi zsidóság egészére vonatkozóan és kényszerrel vezette volna be a változtatásokat. Állítása szerint csak a saját követői, a közvetlenül az irányítása alatt álló csoportok vallási életét formálta az új elképzelések szerint. Más korabeli források azonban azt állítják, hogy reformjai, legalábbis a zsinagógai istentiszteletet illetően kiterjedtek az összes egyiptomi közösségre, ezért is fordultak panasszal az ayyūbida szultánhoz. Olyan dokumentum azonban nem maradt fenn, mely egyértelműen igazolná, hogy pontosan milyen változásokat kényszerített volna rá Avraham Maimonides a zsidó közösségekre.

Tekintettel arra, hogy Avraham Maimonides hivatalosan is az egyiptomi zsidóság feje volt (*nagid*, illetve *ra'is al-yahūd*), reformjai nagyobb jelentőséggel bírtak, mint ha nem töltött volna be vezető pozíciót. Elképzelhető, hogy az újításoktól idegenkedő közösségek attól tartottak, hogy a „javaslatok” előbb-utóbb kötelező érvényűek lesznek, annál is inkább, mert az imára vonatkozó előírásokat Avraham Maimonides vallási kézikönyvének, a *Kifāyat al-‘ābidin*-nak abban a részében tárgyalta, melyet a teljes zsidóságra (*al-‘āmm*) nézve érvényesnek szánt, nem pedig azokban a fejezetekben, melyek az „elit” (*al-hāṣṣ*) misztikus vallásgyakorlatát írták le.

A szúfi jellegű miszticizmus mindenestre nem tűnt el a zsidóság szellemi életéből Avraham Maimonides halála után; leszármazottai további misztikus műveket írtak, és a Kairói Genizában fennmaradt források, valamint más dokumentumok szerint a szúfizmus iránti érdeklődés csökkenő mértékben ugyan, de még hosszú ideig jellemezte a zsidóságot.

Bibliográfia

- AVRAHAM MAIMONIDES 1927. *Kifāyat al-‘ābidīn. The High Ways of Perfection*. (Kiadta és angolra fordította Samuel ROSENBLATT). Vol. 1. AMS Press, New York.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1937. *Responsa*. (Kiadta A. H. FREIMANN és S. D. GOITEIN). Mekizei Nirdamim, Yerušalayim.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1938. *Kifāyat al-‘ābidīn. The High Ways of Perfection*. (Kiadta és angolra fordította Samuel ROSENBLATT). Vol. 2. The Johns Hopkins Press, Baltimore.
- AVRAHAM MAIMONIDES 1989. *Kifāyat al-‘ābidīn. Sefer ha-maspiq le-‘ovdei ha-Šem*. (Kiadta és héberre fordította Nissim DANA) Bar-Ilan, Ramat-Gan.
- BAḤYĀ IBN PAQŪDĀ, b. Yosef. 1912. *Kitāb al-hidāya ilā farā‘id al-qulūb*. (Szerk. A. S. YAHUDA) Brill, Leiden.
- FENTON, Paul 1981. „Some Judaeo-Arabic Fragments by Rabbi Abraham he-Hasid, the Jewish Sufi”, *Journal of Semitic Studies* XXVI, 47–72.
- FENTON, Paul B. 1987. *Deux traités de mystique juive*. Verdier, Lagrasse.
- FENTON, Paul 1993. „A Mystical Treatise on Prayer and the Spiritual Quest from the Pietist Circle”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* XVI, 137–175.
- FENTON, Paul 1995. „Solitary Meditation in Jewish and Islamic Mysticism in the Light of a Recent Archaeological Discovery”, *Medieval Encounters* I/2, 271–296.
- FENTON, Paul 1997. „Judaeo-Arabic Mystical Writings of the XIIIth-XIVth Centuries”, in N. GOLB (szerk.): *Judaeo-Arabic Studies. Proceedings of the Founding Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. Harwood Academic Publishers, Amsterdam, 87–101.
- FENTON, Paul 1998. „Abraham Maimonides (1186–1237): Founding a Mystical Dynasty”, in Moshe IDEL – Mortimer OSTOW (szerk.): *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*. Jason Aronson Inc, Northvale, NJ.
- GOITEIN, Shlomo D. 1936. „Isra‘iliyat”, *Tarbiz* VI, 89–101.
- GOITEIN, Shlomo D. 1953. „A Jewish Addict to Sufism in the Time of Nagid David II. Maimonides”, *Jewish Quarterly Review, New Series* XLIV: 37–49.
- GOITEIN, Shlomo D. 1954. „Nem Documents from the Cairo Genizah”, in *Homenaje a Millás Vallicrosa*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Barcelona, Vol. 1. 707–720.
- GOITEIN, Shlomo D. 1962. *Sidrei ḥinuḥ bi-mei ha-ge‘onim u-vet ha-RaMBaM. Meqorot ḥadašim min ha-geniza*. Ben-Zvi Institute, Yerušalayim.
- GOITEIN, Shlomo D. 1965. „A Treatise in Defence of the Pietists by Abraham Maimonides”, *Journal of Jewish Studies* XVI, 105–114.
- GOITEIN, Shlomo D. 1967. „Avraham Maimonides and his Pietist Circle”, in A. ALTMANN (szerk.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Harvard University Press, Cambridge, MA, 145–164.
- GOITEIN, Shlomo D. 1974. *Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*. Schocken, New York.
- GOLDZIEHER, I. 1983. „Ibn Hud, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus”, *Jewish Quarterly Review* VI, 218–220.
- IBN AL-‘IMĀDMĀD, Abū l-Falāḥ ‘Abd al-Ḥayy. 1932. *Šaḍarāt ad-ḍahab fī aḥbār man ḍahab*. Maktabat al-Quds, al-Quds. Vol. 5.
- IBN SAB‘IN, ‘Abd al-Ḥaqq b. Ibrāhīm 2007. *Rasā’il Ibn Sab‘in*. Dār al-kutub al-‘ilmiyya, Lubnān.
- KAUFMANN, D. 1962. „Torat ha-elohut šel Rav Baḥyā ibn Paqūdā” in *Meḥqarim be-sifrut ha-‘ivrit šel yemei ha-beinayim*. Mosad ha-Rav Kook, Yerušalayim, 11–77.

- KRAEMER, Joel L. 1992. „The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews”, *Israel Oriental Studies* XII, 59–73.
- LEVIN, I. 1971. „Biqqašti et še-ahava nafši”, *Hasifrut* III, 116–119.
- LEVIN, I. 1986. „Hašpa‘at širat ha-perišut ha-‘aravit ve-he-mistorin šel ha-šufiyyim ha-rišonim”, in idem, *Ha-sod ve-ha-yesod*. Habermann Institute for Literary Research, Lod, 117–136.
- LOBEL, Diana 2007. *A Sufi-Jewish Dialogue. Philosophy and Mysticism in Bahya Ibn Paquda’s Duties of the Heart*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- MAGRIBI, Samū’il b. Yaḥyā 1964. *Iḥām al-yahūd. Silencing the Jews*. (Szer. és ford. Moshe PERLMANN). American Academy for Jewish Research, New York
- MOSES MAIMONIDES 1995. *Iggerot ha-RaMBaM*. Hotza’at Šilat, Yerušalayim.
- ‘OVADYA MAIMONIDES 1981. *The Treatise of the Pool. Al-Maqāla al-Ḥawdiyya by ‘Obadyāh b. Abraham b. Moses Maimonides*. (Kiadta és angolra fordította Paul FENTON) Octagon Press, London.
- RUSS-FISHBANE, Elisha 2015. *Judaism, Sufism and the Pietists of Medieval Egypt*. Oxford University Press, Oxford.
- AŞ-ŞAFADĪ, Šalāḥ ad-Dīn 1985. *Al-wāfi bi-l-wafāyāt*. (szerk. H. RITTER és S. DEDERING) vol. 12.
- SCHEINDLIN, Raymond P. 1993. „Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Zuhd Poetry”, *Edebiyat* (new series) IV, 229–242.
- SCHEINDLIN, Raymond P. 1994. „Ibn Gabirol’s Religious Poetry and Sufi Poetry”, *Sefarad* LIV/1, 109–142.
- STERN, S. M. 1960. „Some unpublished Poems by al-Harizi”, *Jewish Quarterly Review* L, 269–276, 346–364.
- VAJDA, Georges 1947. *La théologie ascétique de Bahya ibn Paquda*. Imprimerie Nationale, Paris.

A vallási hagyomány újraértelmezése egy celebeszi muszlim közösségben

Szombathy Zoltán

E tanulmány egy nyilvánvalóan nem muszlim eredetű szertartás jelenlegi formájáról szól, amelyet a résztvevők az iszlámmal összeegyeztethetőnek, sőt – mint látni fogjuk – az iszlám erkölcsi elvek szerint úgyszólván kötelezőnek tekintenek. Olyan vallási „reformról” beszélünk tehát, amely egy régi animista hagyományt az iszlám által szentesített szertartássá alakított át. A következő leírás saját antropológiai gyűjtőmunkámra épül, amelyet 2017 novemberében és decemberében végeztem Közép-Celebesz tartományban. A bemutatott szertartássorozat különböző állomásain mindvégig jelen voltam egyrészt Batui településen, másrészt Banggai szigetén; emellett Banggai tartomány (*kabupaten*) központjában, Luwukban és környékén további adatgyűjtést folytattam a helyi népi vallásosságról a *saluan* népcsoport körében.¹ Az itt bemutatott *molabot tumpe* (saluan nyelven) vagy *malaboton tumbe* (banggai nyelven) szertartásról két saját tanulmányomon kívül² semmilyen leírás nem létezik európai nyelveken, és indonéz nyelven is csak röviden említi egyik-másik forrás.

A TERÜLET

Hely hiányában itt csak rövid összefoglalásra van mód a területről és népességéről. Az évente tartott szertartás helyszíne az indonéziai Celebesz (mai hivatalos nevén *Sulawesi*) szigete, azon belül Közép-Celebesz (*Sulawesi Tengah*) régió keleti csücske. A szertartássorozat első felét a celebeszi partvidéken fekvő Batui településen (Banggai tartomány), a további részeket pedig Banggai szigetén, az azonos nevű városban (Banggai Laut tartomány) tartják.

A terület őslakossága két etnikumból tevődik össze, s a szertartássorozat egyik célja éppenséggel a két csoport közötti szoros kapcsolat rituális megerősítése. Batui városka környékét a *saluan* nevű etnikai csoport egyik alcsoportja népesíti be; a helyi nyelv a kutatások szerint – minden eltérés ellenére – egyértelműen a *saluan*

¹ A következőkben az arab szavakat és neveket tudományos átírásban közlöm, míg az indonéz, saluan és banggai nyelvű terminusokat a jelenlegi indonéz helyesírási szabályok szerint. Így például amikor az arab eredetű *amanah* szó helyi értelmezéséről lesz szó, akkor ezt az (indonéz kiejtést tükröző) írásmódot alkalmazom, amikor viszont az arab eredeti jelentésárnyalatairól, akkor az (arab tudományos átírásában megszokott) *amāna* formát.

² SZOMBATHY 2020; SZOMBATHY 2021.

egyik nyelvjárásának tekinthető, bár a helyiek önálló nyelvként tekintenek rá.³ A Banggai-szigetek nevét az itt élő *banggai* népcsoportról kapta, a szertartás a hagyomány szerint ennek a népnek az államához, a Banggai Szultánsághoz kötődik (lásd alább).⁴

A terület népessége – mind a *banggai*, mind a *saluan* népcsoport – túlnyomó többségében ma muszlim, bár protestáns keresztény kisebbségek is élnek sok helyen. Így Banggai tartomány népességének ma nagyjából négyötöde muszlim (és érdekességként megemlíthetjük, hogy a nem muszlimok közel felét Baliról áttelepített hinduk képezik). Batui megyében (*kecamatan*) még magasabb a muszlimok aránya: több mint 90% (nagyjából 5,6%-nyi protestáns keresztény kisebbséggel). A Banggai-sziget-csoport lakossága nagyjából 70%-ban muszlim.⁵ Mindkét népcsoport esetében megfigyelhető, hogy a sűrűn lakott tengerpartok népessége kevés kivétellel muszlim, míg a keresztény (és a csekély számú animista) kisebbségeket inkább a szigetek belső hegyvidékein találjuk, noha muszlimok ott is élnek. Ilyen nem muszlim népességelemek jellemzik például a banggai népcsoport ún. *mian sea-sea* alcsoportját Peling szigetén,⁶ amely csak népi kultúrájában, szokásaiban és vallási hagyományai-ban különbözik a vele egy nyelvet beszélő muszlim többségtől.⁷ Hasonló képet mutat Banggai tartomány legnépesebb etnikai csoportja, a *saluan*. Itt a két fő alcsoport (*baloa*, illetve *lingketeng*) inkább regionális alapon különül el, s mindkettőn belül találunk mind a partvidéken lakó, halászattal foglalkozó muszlim csoportokat, mind a belső vidékek őserdeiben élő, jelentős részben nem muszlim csoportokat.⁸

A SZERTARTÁS

Az előkészületeivel együtt több héten át zajló szertartássorozat lényegében egy följajánlásra vagy áldozati ajándék átadására épülő rituálé. A följajánlási szertartás tárgya egy Celebeszen őshonos madárfaj tojása, amely a helyiek számára fontos, csemegé-

³ MEAD – PASANDA 2015: 26–27.

⁴ A *saluan* és a *banggai* nép – és néhány más kisebb népcsoport – egymással közeli rokonságban álló nyelveket beszél. Magukat rokon népeknek is tekintik, s külön gyűjtőnevet (*babasal*, azaz 'nagy') használnak ezekre a népekre, ld. APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 5.

⁵ RAWIS 2011: 53–54; KABUPATEN BANGGAI DALAM ANGKA 2016: 112; APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 8.

⁶ A *sea-sea* elnevezés erősen pejoratív csengésű; a holland megfelelők alapján olyan jelentésárnyalatokkal bír, mint például 'bennszülött' (*inboorling*), 'vadember' (*wilde*), ld. VAN DEN BERGH 1953: 2.

⁷ VAN DEN BERGH 1953: 1–3; KRUYT 1932: 114; APRILANI – TARP – SUSILAWATI 2010: 5–6; MADINA et al. 2012: 143–44. Indonézia keleti részében egyébként sokfelé jellemző, hogy a partvidékek muszlim népessége és a szigetek belsejének zömében nem muszlim lakói valójában egyazon etnikumnak tekinthetők, csak az eltérő vallás miatt számítanak eltérő népcsoportoknak. Ezzel kapcsolatban lásd pl. LATHAM 1861: 206.

⁸ RAWIS 2011: 43–46 és vö. még AKBAR 2017: 91.

nek számító étkezési cikk.⁹ A szóban forgó madár neve indonézül *maleo*, magyarul pedig kalapácsfejű tyúk (*Macrocephalon maleo*), az ásótyúkfélék (*Megapodiidae*) családjába tartozó, vadon élő faj, amely tojásait a dzsungelben és a tengerpartokon, rothadó növények halmai alá helyezi az év bizonyos szakaszában, hogy aztán a rothadás termelte hő keltse ki őket. A szertartás során az év első száz tojását ajánlják föl Banggai szultánjának és udvartartásának, s Batui térségének lakossága csakis ezután kezdheti meg a tojások begyűjtését saját céljaira.

A szertartás magyarázatául egy hosszú és részletes mítosz szolgál, amelynek itt csak rövid összefoglalását adhatom, a témánk szempontjából leglényegesebb részletekre koncentrálva. Eszerint egy Jáva szigetéről érkezett előkelő bevándorló, bizonyos Adi Soko (eredeti jávai formában Adi Cokro) alapította a Banggai Szultánságot, majd feleségül vette Batui rádzsájának lányát, Nuru Sapa-t. Fiuk, Abu Kasim¹⁰ születésekor az após, Batui rádzsája egy pár *maleo*-madarat adott ajándékba Adi Soko-nak, aki aztán Jávára történő visszatérésekor magával vitte a madarakat. Mivel Jáván a madarak csak senyvedeztek, Adi Soko végül visszaküldte őket előbb a Banggai-szigetekre, majd onnan Batuiba, ahol szabadon engedték őket. A kalapácsfejű tyúkok el is szaporodtak a Batui körüli dzsungelben,¹¹ s máig ott élnek mint ama nevezetes első madárpár utódai.¹²

Erre a mitikus eseménysorozatra emlékezve kell azóta Batuiban évről évre fölajánlani a szezon első tojásait a szultáni dinasztiának, hiszen a dinasztia őse volt az, aki a *maleo*-madarak őseit több száz évvel ezelőtt ajándékkul elküldte Batuiba. A szertartás során az első száz begyűjtött tojást díszmenetben behordják Batui különböző körzeteiből a szertartások házába (*rumah adat*). Az épületben ráolvasásokat mondanak a pálmalevekbe csomagolt tojások fölött, füstölőszereket gyűjtenek, s közös rituális étkezésre kerül sor, amelyen a település összes fontosabb családjának képviselői részt vesznek. Másnap egy hasonló szertartás után lehordják a tojásokat a kikötőbe, egy kis hajóra. A hajón egy kis, hét főből álló küldöttség több száz kilométeres tengeri útra indul Banggai szultánság központjába, hogy eljuttassa oda a

⁹ A Batuitól a közvetlenül nyugatra fekvő őserdőben, a részben ma is animista vallású *loinang* csoportnál az erdei gyűjtögetés egyik fő terméke a *maleo*-tojás, amelyet több más erdei terméktől eltérően csak a férfiak gyűjtenek (AKBAR 2017: 71).

¹⁰ Abu Kasim neve a Banggai Szultánság uralkodócsaládjának leszármazási láncolatában is fölbukkan, de nem Adi Soko fiaként, hanem legalább egy évszázaddal és kilenc (egy másik változatban öt) uralkodással később (MADINA et al. 2012: 82–83). Minden bizonnyal két különböző személyről van szó, mert a szájhagyomány is hangsúlyozza, hogy a mítoszban szereplő Abu Kasim nem lépett trónra.

¹¹ Különösen Bangkiriang vidékén, amely ma természetvédelmi terület.

¹² Ez a mítosz Batuiban szokásos változata, ahogy magam is hallottam. Banggaiban a madarak eredetét Jávába vezetik vissza (ahol egyébként sohasem volt honos a kalapácsfejű tyúk), s hiányzik az apóstól kapott ajándék motívuma (VELTHOEN 2002: 117–119). A történet különböző változataiban a szereplők származása és neve is más-más módon bukkan föl. A fönt olvasható részletek a Batuiban elfogadott változatot tükrözik. Abu Kasim és Nuru Sapa egészen más szerepet játszik a KRUYT (1931: 517–525) által a Banggai-szigeteken gyűjtött történelmi hagyományokban (amelyek nem ejtenek szót madarokról és tojásaikról sem).

tojásokat. Általában két nappal később érnek Banggai szigetére, ahol egy újabb díszmenet behordja a tojásokat a kikötőből a szultáni palotába. A palotában ráolvasások és imádságok kíséretében átadják a szultán udvaroncainak a följánlást. A szultánság nagyvezírje (*jogugu*) másnap a hagyománynak megfelelően szétosztja a tojásokat a szultánság vezető tisztviselői között.¹³

AZ EREDETI VALLÁSI HÁTTER

Az imént röviden összefoglalt szertartássorozat fő vonalaiban egy alapvető vallási rítus, a *följánlás* vagy *áldozati ajándék* jellegzetes példája. Az ilyen szertartások lényege valamilyen áldozati étel följánlása a természetfölötti hatalmaknak segítségükért, támogatásukért cserébe. Ilyen rítus például a kellően bő halászsákmányért mondott köszönet rítusa (*motooli sabangan*) a Banggai-szigetek egyikén, Peling szigetén. Itt a kókuszdió az áldozati ajándék.¹⁴ Ahogy fentebb már jeleztem, a kalapácsfejű tyúk tojása ugyan kedvelt csemegének számít s már önmagában emiatt is méltó tárgya a följánlás szertartásának, de aligha érdektelen részlet, hogy a tojás a szűkebb térségben minden jel szerint eleve kiemelt rituális jelentőséggel bír. A Batuitól nem messze fekvő Lontio faluban például egy évente tartott ősi – és ma már szintén erősen iszlamizált jellegű – hálaadó szertartás, a *pandanga* során a szent étel-áldozat nagyrészt édes rizssüteményekből áll, ám a tálcák tetejére egy-egy tojást is elhelyeznek az életet adó lélek jelképeként.¹⁵ A dél-celebeszi muszlim *bugis* népnél az égből lakó természetfölötti erőknek szóló áldozati ajándéknak mindig tartalmaznia kell főtt tojásokat, a föld alatti erőknek szóló ajándéknak pedig nyers tojásokat.¹⁶

A hálaadás (indonéz nyelven *rasa syukur*), illetve a hálát kifejező följánlás vagy ételáldozat szertartásai fontos szerepet játszottak – és játszanak mindmáig – az egész tartomány vallási életében, de szélesebb értelemben egész Közép-Celebeszen.¹⁷ Sőt, hasonló jellegű szertartásokat sokfelé másutt is találunk a délkelet-ázsiai szigetvilágban. A sokkal régebben iszlamizált Malájföldön például a följánlásokra épülő rendszeres közösségi szertartásokat nemcsak egy-egy falu lakóinak érdekében végezték, hanem a rizsföldek, kertek és bányák épségéért is. Az elárasztott rizsföldeken (*sawah*) például háromhavonta kellett ilyen szertartást végezni. A följánlások jellemzően a terület védőszellemeinek, illetve az adott helyet „birtokló” szellemeknek jártak.

¹³ Indonéz nyelven rövid, de ennél valamivel részletesebb összefoglalót ad a szertartásról RAWIS 2011: 127–129.

¹⁴ HALIADI-SADI et al. 2013: 157.

¹⁵ RAWIS 2011: 125. A jelentős részben nem muszlim wanáknál (a Batuitól északnyugatra fekvő hegyvidék dzsungelében) a tojás a szülést, anyaságot és termékenységet jelképezi (ATKINSON 1992: 55).

¹⁶ PELRAS 1996: 201.

¹⁷ A dél-celebeszi *bugis*-ok följánlási és áldozati rítusairól ld. PELRAS 1996: 200–203.

Ha ezek nem kapták meg a nekik járó áldozatot, az a tiszteletlenség és a jogaik elhanyagolásának jele volt, s ez a dühüket váltotta volna ki, ami pedig szerencsétlenségekhez és különféle csapásokhoz vezetett volna: betegségek, veszekedések, békétlenség és elégtelen termés. A nagy, közösségi szertartásoknál a fölajánlás valamilyen nagyobb állat – vízibivaly, tehén, vagy legalább kecske – húsa volt, míg a kisebb léptékű szertartásoknál a szellemeknek járó áldozat más élelmiszereket, cigarettát, bétellevelet, aprópénzt és hasonlókat tartalmazott. A fölajánlás fontos része a rítus során égetett füstölőszer is, különösen a benzoé, amelynek illatát a szellemek különösen kedvelik.¹⁸

A *molabot tumpe* szertartás eredeti formájában nyilvánvalóan kapcsolódik a délkelet-ázsiai vallásosság egy másik alapvető jelenségéhez, az *ősök kultuszához*. E tanulmány keretei között nincs hely a téma kifejtésére, ám meg kell említeni, hogy a szertartássorozat több szakaszában is megjelennek az ősök szellemei, s a rendben lezajló rítus fölötti elégedettségük jeleként megszállják a résztvevők egy részét. A terepmunka során mind a szertartások házában, mind Batui kikötőjében tanúja voltam ilyen megszállottságnak, amely általában két-három percig tartott, s amelyet a jelenlévők a szertartássorozat magától értődő velejárójának tekintettek. A *molabot tumpe* szertartássorozatát több héttel később záró esemény, az őserdőben zajló *monsawe* rítus pedig nagyon nagy részben pontosan arra épül, hogy a szertartások betartásával elégedett ősök megszállják a jelenlévőket. Batui környékén és a Banggai-szigeteken egyaránt élő hagyomány az ősök kultusza, amely a legkülönbözőbb formákban és szertartásokon nyilvánul meg.¹⁹

Általánosságban elmondható, hogy az ősök szellemeinek kultusza arra az elképzelésre épül, hogy az elhunyt elődök lelke szellemmé válik, és így örködik az utódok biztonsága fölött, ám cserébe rendszeres szertartásokkal kell kielégíteni ezeket a szellemeket. A malájföldi sámánok például a gyógyító szertartás során igyekeznek a betegség okát kideríteni először, s ezt gyakran a kultuszuk elhanyagolása miatt haragvó ősökben (*datuk-nenek*) vagy kimondottan az anyai felmenőkben (*saka*) találják meg. Ezt az elképzelést még az iszlám tanok szigorúbb hívei közül is sokan vallják.²⁰

Az ősök kultuszának egy sajátos formáját jelentik a Délkelet-Ázsia számos vidékén elterjedt úgynevezett *alapító-kultuszok*.²¹ Ezeknek alapját az a hit képezi, hogy

¹⁸ Bővebben lásd SIDEK 2004: 23–24; YAHYA 2016: 28.

¹⁹ A Batui közelében élő loinangok különböző áldozati és egyéb szertartásairól, amelyekkel az ősök szellemei (*tominuat*) előtt tisztelegnek (AKBAR 2017: 78, 82). A banggai nép őskultuszáról, az ősök szellemei (*pilogot*) tiszteletéről lásd KRUYT 1932; MADINA et al. 2012: 141. Az ősök kultusza, a velük való rendszeres, szertartásos kapcsolattartás (beleértve a rituális jellegű közös étkezést) a Celebesztől keletre fekvő Észak-Maluku tartomány népi iszlám vallásosságának is fontos része (BUBANDT 2006: 416). Nem mellesleg Batui és Banggai vidéke egyaránt az észak-malukui szultánság, Ternate kulturális és politikai befolyása alatt állt. A celebeszi *bugis*-oknál viszont érdekes módon az iszlamizáció az ősök kultuszának visszaszorulásához vezetett (PELRAS 1996: 197).

²⁰ SIDEK 2004: 45. Az ősök kultuszáról a jávai muszlimok között lásd KOENTJARANINGRAT 1990: 340–341.

²¹ A téma legrészletesebb áttekintését adja TANNENBAUM – KAMMERER 2003.

amikor egy embercsoport le kíván telepedni egy addig lakatlan helyen, egyfajta „szerződést” kell kötnie az ott élő szellemekkel. A szerződés értelmében az alapító (emberi) nemzetségnek vagy népcsoportnak a jövőben kötelessége a helyi szellemek kultuszát rendszeres följánlásokkal, áldozatokkal ápolni. Ha az adott helyen aztán más embercsoportok is megtelepednek és használni kívánják a helyi erőforrásokat, az alapító nemzetség joga és kötelessége marad a szellemek kultuszának irányítása, az alapító-szellemekkel való rituális kapcsolattartás, a szertartások vezetése. Az idők folyamán általában az alapító nemzetség ősei is a helyi szellemek közé emelkednek, így az ő kultuszuk – vagyis a nekik bemutatott följánlások – is részévé válnak a helyi rituális hagyománynak.²²

REFORMATIO: AZ ISZLÁM HATÁSA

Az áttérés folyamata

Hogy mikor tértek át az iszlámra a térségben élők, azt igen nehéz pontosan megállapítani. Még azt sem tudhatjuk biztosan, hogy az iszlám elterjedésének első központja ezen a területen a Banggai Szultánság székhelye és annak közvetlen környéke volt-e.²³ Sőt mi több, még azt sem, hogy ez az állam valóban a mai helyén jött-e létre eredetileg – annál is inkább, mivelhogy négy kisebb főnökség (*basalo sangkap*) egyesítéséből alakult ki.²⁴ A helyi hagyományban alapítónak tekintett, jávai származású Adi Soko valójában inkább a négy kisebb állam egyesítője lehetett, s talán – de távolról sem biztosan – a XVI. században élehetett.²⁵ Tovább bonyolítja a kérdést, hogy a *Nagarakartagama* című, Mpu Prapanca által 1365-ben írott jávai krónika is említi Banggait (*Benggawi* formában) mint a jávai Majapahit Birodalom érdekszfé-

²² Ilyen alapító figurák a *molabot tumpe* szertartás esetén a Banggai szultánság uralkodóházának első tagjai, különösen Adi Soko és Abu Kasim. Legalábbis ez az értelmezés elfogadott Banggaiban, a szultánság központjában. Batuiban viszont ezzel szemben a saját, helyi őseik szellemeinek elsőségét hangsúlyozzák, s a rítus eredetét is Batuiba vezetik vissza. (A vita nyilvánvalóan a két terület politikai kapcsolatának eltérő értelmezéséről árulkodik.) Lásd VELTHOEN 2002: 111, 119.

²³ A kérdést részletesen taglalja MADINA et al. 2012: 86–88, 154–55.

²⁴ HALIADI-SADI et al. 2013: 149–51; KRUYT 1931: 515. A szultáni dinasztia a hagyomány szerint először Peling szigetén, Bongan településen uralkodott (a mai Salakan város közelében), majd onnan egy háború következtében települt át Banggai-szigetre, mely máig a szultánság központjának számít (VAN DER BERGH 1953: 1).

²⁵ MIDUK et al. 2014: 14–16. Az államok alapítóinak idegen származása elterjedt toposz a celebeszi történelmi hagyományokban, de Banggai esetében az állítás hihető és valószínűleg tényszerű alapokon nyugszik. A hagyománynak az az eleme már kevésbé, hogy a helyi főnökök Adi Soko előtt egy macskát akartak volna uralkodóvá koronázni (HENLEY – CALDWELL 2008: 278, 285–286).

rájába tartozó egyik államot.²⁶ A helyi hagyomány szerint mindenesetre, amikor a Banggai Szultánság 1908-ban megállapodást kötött a hollandokkal, amelynek értelmében autonóm kormányzat (*zelfbesturend landschap*) státusban Kelet-Celebesz holland tartomány része lett, a szultánság tizenhetedik uralkodója ült a trónon.²⁷ Ha ez igaz – márpedig a szultánság pontosan számon tartja az uralkodói családfát és az egyes uralkodók nevét –, akkor valóban elképzelhető, hogy az iszlámra való áttérés valamikor a XVI–XVII. század táján következett be.

Batui vidékének esetében még nehezebb megállapítani, mikor térhetett át az iszlámra a helyi népesség. Annyi azért elmondható, hogy aligha nagyon régen, s főleg nem a Banggai Szultánság alapításával, Adi Soko uralkodásával egy időben.²⁸ Az valószínű, hogy a Banggai Szultánság hatalma idővel Batui vidékére és az attól keletre fekvő tengerparti sávra is kiterjedt, ugyanis a történelmi hagyományok szerint Batui kormányzói a Banggai Szultánság uralkodócsaládjából származtak, s ez a vidék évente hűbéradót fizetett a szultánnak, illetve helyi képviselőinek.²⁹ A ma már zömében muszlim *saluan* népcsoport egészen a huszadik századig jórészt animista maradt, sőt ma is vannak olyan közösségek – mint például a *wana*, *kohumamahon* és *loinang* csoportok – az őserdővel borított, nehezen járható hegyek között, amelyek (részben) megőrizték animista vallásukat. A nem is olyan régi időkben e térségben igen fontos szerepet játszott a fejedelemség (*mengayu*) és a hozzá kapcsolódó szokások és hiedelmek; a legtöbb közösségi szertartáshoz elengedhetetlen volt az emberi koponyák megszerzése.³⁰ Minthogy egy holland forrás a XIX. század utolsó évtizedeiben már muszlim vallásúként írja le az egész partvidéki lakosságot Batui környékén, az iszlám fölvétele nyilvánvalóan ez előtt kellett, hogy bekövetkezzen, ám még ebben az időben is akadt néhány falu a közeli partvidéken, a Batuitól keletre fekvő Kintom körzetében, ahol nem muszlim népesség élt.³¹ Ez talán azt jelenti, hogy az iszlám fölvétele ezen a vidéken nem sokkal korábban, valamikor a XIX. század során történhetett.

²⁶ HALIADI-SADI et al. 2013: 149; MIDUK et al. 2014: 15; MADINA et al. 2012: 80–81, 147–48. A *Nagarakartagama* Hayam Wuruk jávai uralkodó (ur. 1350–1389) számára íródott s nyilván igyekszik Majapahit hatalmát és dicsőségét minél nagyobbnak beállítani, lásd erről RAPANI 1963: I, 25.

²⁷ RAWIS 2011: 44. A szultánság XIX. sz. végi állapotáról viszonylag részletes leírást ad DE CLERCQ 1890: 123–34.

²⁸ A helyi hagyományok természetesen azt állítják, hogy ez nagyon régen történt (VELTHOEN 2002: 41).

²⁹ KRUYT 1931: 516, 619. A hűbéradó fizetése nem járt szükségszerűen áttéréssel. A nyugatabbra élő *wana* népcsoport évente küldöttséget menesztett Banggaiba, ahol a szultánnak (jelképes) hűbéradóként egy gyékényszőnyeget, egy horgas végű lándzsát és hét köteg hagymát nyújtottak át. Nagy részük ezzel együtt még ma sem muszlim (ATKINSON 1992: 307).

³⁰ RAWIS 2011: 53. A fejedelemség vallási vonatkozásairól ld. még ATKINSON 1992: 317.

³¹ DE CLERCQ 1890: 133.

Az iszlamizáció módozatai és megnyilvánulási formái

A következőkben igyekszem bemutatni, hogy milyen módokon színezte át az eredeti animista rítusokat az iszlám vallás. Az iszlám hatásának három különböző területét – ha úgy tetszik, szintjét – különböztetem meg, s ezek mindegyikét külön tárgyalom az alábbiakban.

Személyi legitimáció: a muszlim elit részvétele

Az iszlám szempontjából nyilvánvaló legitimitást kölcsönöz a szertartásoknak az a tény, hogy maga a helyi muszlim vallási elit – és a Banggai Szultánság, egy önképe szerint erősen iszlamizált állam politikai elitje – mindvégig részt vesz, sőt sokszor főszerepet játszik az eseményekben. A szertartás során több ízben muszlim imádságok hangzanak el (erről bővebben szólok alább), s ezeket az imádságokat a helyi mecset imámja vezeti. A szertartás egyes pontjain emellett hivatalos beszédet tart például Batui hagyományos főnöke (*bosanyo*), a Banggai Szultánság helyi képviselője, a szertartássorozat Banggai szigetén zajló utolsó fázisának színtere pedig a szultán palotája, a *keraton*, ahol a nagyvezír (*jogugu*) az események kulcsfigurája. Mindezek alapján a helyi népességnek egy percig sem lehet kétséges, hogy a hagyományos vallási-politikai elit teljes súlyával és presztízsével a szertartások mögött áll.

Az ilyen típusú, bizonyos személyek részvételén keresztül megnyilvánuló legitimáció sok más délkelet-ázsiai közösségben is segíti a hagyományos szertartások továbbélését. Hogy egy közeli területről vegyük az első példát, a főntebb már említett *motooli sabangan* áldozati rítust Peling szigetén ma már nem erdei szentélyekben, hanem bizonyos mecsetekben tartják, s a helyi főnök (*basalo*) részvétele mellett a szertartás vezetői és fő lebonyolítói egyre inkább a mecsetek imámjai.³² A Maláj-félszigeten gyakran előfordul, hogy a muszlim vallási vezetők (imámok, vallástudósok, müezzinek, mecsetek prédikátorai) egyszersmind sámánként (*bomoh* vagy *pawang*)³³ is tevékenykednek. A köznép szemében a sámán egyfajta mélyen hívő vallástudós, és vannak sámánok, akik vallási alapismereteket és szúfizmust oktató tanítómesterekké is válnak. Követőik a sámánoktól időnként egyenesen vallási döntéseket (*fatwā*) is kérnek, s ezeket megbízhatóbbnak tekintik a hivatalos vallási elit *fatwā*inál.³⁴ Amikor egy közösségnek van külön, a muszlim vallási elittől párhuzamosan tevékenykedő sámánja, a gyógyító vagy szelleműző szertartások végén akkor is gyakran egy imámnak kell a muszlim fohászt elrecitálnia. A maláj államokban az

³² HALIADI-SADI et al. 2013: 158.

³³ A „sámán” szó használata a maláj kultúrával kapcsolatosan nem egyértelműen pontos, de a szakirodalomban mégis megszokott. (Egy lehetséges alternatíva a „szellemmédium” kifejezés.) A maláj sámánok a szellemekkel kommunikálnak – többnyire transzállapotban –, illetve a szellemeknek bemutatott áldozatokat és fölajánlásokat intézik. A kérdésről bővebben lásd pl. YAHYA 2016: 26–27.

³⁴ Farouk Yahya joggal beszél a sámánok és a muszlim vallási elit viszonyát elemezve „a szerepek cseppfolyóosságáról”, lásd YAHYA 2016: 31 (és erről részletesebben lásd még uo., 242–246).

új uralkodó trónralépésekor tartott rituális fürdést (*mandi balai*) – amelynek fő célja az állam szellemeinek összehívása – egy udvari sámán szokta vezetni, de a szertartás végén az állam főmuftija vagy kádija olvas föl muszlim imádságokat.³⁵ Egy Kuala Lumpurban tartott szultáni esküvőn 1962-ben a Kelantan államból érkező udvari sámánok végezték a szellemek távoltartására szolgáló szertartást, miközben a muszlim vallási vezetők ugyanezzel a céllal imádságokat recitáltak. A szertartások során a köznép szintjén is általában együttműködnek a muszlim vallási vezetők és a helyi sámánok. A Thaiföld legdélibb, maláj nyelvű részén található Rusembilan halászfaluban például a helyi sámán és az imám együtt szokta tartani a falu védőszellemének bemutatott áldozati rítust.³⁶

Retorikai legitimáció: muszlim formulák alkalmazása

A muszlim imádságok, vallási formulák, Korán-részletek minden résztvevőnek azt a tudat alatti, vagy sokszor explicit módon is megfogalmazott üzenetet közvetítik, hogy a szertartások az iszlám vallási hagyománnyal összeegyeztethetők. Ezt a hangulatot erősíti az a tény, hogy az ilyen szövegek arabul hangzanak el, amely nyelvet a jelenlévők közül szinte senki nem érti (vagy csak alig-alig), ám azonnal az iszlám vallással asszociálja. Ennek megfelelően a *molabot tumpe* szertartássorozat minden egyes szakaszát a muszlim imádságok, fohászok, erőteljes jelenléte, folyamatos használata jellemzi.

A szertartások során általában a legismertebb, a mindennapi ima során is elhangzó, így minden muszlimnak ismerősen csengő Korán-részletek használatosak. Ilyen például a Korán első szúrája (fejezete), az úgynevezett *Fātiḥa*, illetve a 112. szúra (*sūrat al-Iḥlās*), amelynek négy rövid versét a rítusok bizonyos pontjain háromszor ismételve recitálják el. Minthogy ez a Korán-részlet gyakorta használatos a muszlim mágia céljaira, szintén ismerősen hangozhat sok résztvevőnek.

A Korán-részleteken kívül is több arab nyelvű és iszlám kötődésű szöveg hangzik el a szertartássorozat részeként. A rituálét például Batuiban és Banggai szigetén is a muszlim prédikációk szokásos nyitó formulájával vezették be, amelyet a muszlim hagyományok szerint Mohamed próféta is használt különböző beszédei kezdetén, így például a péntek déli közösségi ima utáni prédikációban és más ünnepi imádságok elején.³⁷ A formula az isteni útmutatás alapvető fontosságát hangsúlyozza a muszlim hívőknek: „Akit Isten helyes úton vezet, azt senki más nem vezetheti tévútra, s akit Isten tévútra vezet, azt senki más nem vezérelheti a helyes útra...” stb. (*man yahdihi 'llāhu fa-lā mudilla lahu wa-man yudlilhu fa-lā hādiya lahu*). Ennek a formulának a használata úgyszólván egy muszlim prédikáció hangulatát kölcsönzi a rítusnak, s az utána következő beszédek egy része valóban az iszlám szempontjából helyes viselkedésre ösztönzi az egybegyűlteket. Ugyanígy a vallási legitimitást hang-

³⁵ SIDEK 2004: 26–27.

³⁶ YAHYA 2016: 30.

³⁷ Lásd pl. Muslim 1415/1995: III(6), 130; AN-NASĀ'Ī 1415/1995: II(3), 104, 185–186.

súlyozza a szertartások kezdetének hivatalos bejelentésére használt mondat is, amely egy gyakran használt arab nyelvű vallásos kifejezést is magába foglal: „Annak ki-mondásával, hogy »a Kegyes és Könyörületes Isten nevében« (*bi-smi 'llāhi r-raḥ-māni r-raḥīmi*), ezennel kezdetét veszi a *tumpe* szertartás!” Végezetül ki kell emelni, hogy a szertartás több szakaszában a résztvevők rövid közös imát is mondanak.

A nem muszlim eredetű rítusok retorikai eszközökkel történő „iszlamisálásának” példái hemzsegnak a térség egyéb muszlim társadalmában is. A Maláj-félszigeten például a ráolvasások vagy rituális átkok során mindennapos a muszlim imák, Korán-versek, a muszlim hitvallás formulája (*šahāda*) használata, sőt a muszlim prédikációk egyes elemei is gyakran fölfedezhetők a szertartások során: Isten fölidézése, a muszlim vallási tilalmak hangsúlyozása, az alamizsnálkodásra való ösztönzés. Egy szerző például leír egy sámán vezetésével zajló, tizenöt perces gyógyító szertartást Kelantan malajziai tagállamban, ahol többek között az elhangzó formulák között fölfedezhette az úgynevezett *ta'awwud* formulát („Istennél keresek menedéket a megkövezésre méltó Sátán elől”), „a Kegyes és Könyörületes Isten nevében” (*bi-smi 'llāhi r-raḥmāni r-raḥīmi*) szókapcsolatot, továbbá a Korán 1., 112., 113. és 114. szúráját, az úgynevezett Trónverset (2:255) és a muszlim hitvallás szövegét.³⁸

Elvi legitimáció I: A szertartások újraértelmezése

A szertartásokat a legmélyebb szinten azzal alakítják át (s teszik elfogadhatóvá iszlám vallásos szemszögből), amikor az elvi háttérüket, okukat, magyarázatukat fogalmazzák újra, immár az iszlám hagyomány talaján állva és az iszlám vallási diskurzus fogalmait használva. Az ilyesfajta újraértelmezés természetesen igen változatos módokon valósulhat meg, így nehéz általánosságban megfogalmazni a folyamat lényegét. Az alábbiakban először bemutatom, ahogy a szertartás bizonyos elemeit a muszlim valláshoz kötődő fogalmakkal igyekeznek leírni, majd külön és részletesebben szólok a szertartássorozat egészének újraértelmezéséről az iszlám hagyomány egy fontos fogalma, az *amāna* („megbízhatóság”, illetve „letét, megőrzésre átadott tárgy”) alapján.

A szertartások során több ízben is sor kerül a madártojások fölött mondott ráolvasásokra. A hagyományos vallásnak is szerves részét képező ráolvasások leírására valamennyi adatközlőm következetesen a muszlim imádságokra vagy fohászokra használatos *doa* szót használta. Ennek a szóhasználatnak jelentősége van, hiszen a maláj/indonéz nyelvben és a helyben beszélt nyelvekben egy sor más szó is létezik a „ráolvasás” fogalmára. Indonézül például lehetséges szinoníma a *mantera* (a szanszkrit *mantra* szóból), *jampi* vagy *singelar* szó, ám mindezen lehetőségek közül csak az arab eredetű *doa* szó az, amely kifejezetten iszlám vallásos mellékzöngékké válhat. Mint említettem, a *du'a* szó eredeti arab jelentése „fohász” vagy „imádság”, méghozzá nem az iszlám vallás által előírt napi ötszöri ima – amelyre az arab nyelv a *ṣalāt* szót használja, s amelynek formája erősen kötött –, hanem a kötelezőkön túl mondott,

³⁸ YAHYA 2016: 30; és lásd még SIDEK 2004: 26.

formailag kötetlenebb imádság-jellegű szöveg.³⁹ A Maláj-félsziget lakói a *doa* alatt általában egy muszlim vallási specialista (pl. egy imám) által mondott arab nyelvű formulákat értenek, míg a *mantera* (és alete, a *jampi*) többnyire maláj nyelvű és egy varázsló adja elő.⁴⁰ A malájok körében ráadásul a szóhasználat változásával – vagyis a *doa* szó általánossá válásával – karöltve megváltozott a mágikus formulák és ráolvasások tartalma is. Itt a ráolvasásokat immár a muszlim hitvallás (*šahāda*) formulájával zárják le, s a szanszkrit *siddhi* („tökély, siker”) kifejezés helyett arab eredetű szavakkal jelzik a szöveg mágikus erejét.⁴¹

A *doa* fogalma minden jel szerint szervesen beilleszkedett a Celebesz keleti félszigetén élő népek vallási repertoárjába. A Batuitól északnyugati irányban, nem nagy távolságra élő *wana* népcsoport jelentős része ma is saját animista vallását, a sámánizmus egy formáját gyakorolja, ám még az ő sámánjaik is a *doa* névvel illetik a ráolvasásokat, s előszeretettel illesztenek bele a ráolvasások szövegébe arab-izlám eredetű – s idegen eredetük miatt különösen nagy erejűnek tartott – nyelvi elemeket.⁴²

Hasonlóan módosult a Délkelet-Ázsia-szerte általános rituális közösségi étkezés megnevezése is. Mind Batuiban, mind Banggai szultáni palotájában sor kerül rövid közös étkezésre (és azzal együtt közös imádságra) a szertartássorozat egy bizony pontján. Ezt a mozzanatot ma a szertartás résztvevői a *silaturahmi* indonéz szóval írják le, amely az arab *šilat ar-raḥim* („a rokoni viszony ápolása”, szó szerint „az anyaméh kapcsolata”) kifejezés helyi változata. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy a fogalom számtalan hadíszban szerepel mint a muszlim vallásos etika fontos parancsolata, így szintén egyfajta iszlám legitimációt kölcsönöz a szertartássorozatnak.⁴³ A *silaturahmi* muszlim vallási hátterét egyébként egy beszédben részletesen el is magyarázták a banggai szultáni palotában zajló befejező szertartás során.

Elvi legitimáció II: A szertartás értelme

A legalapvetőbb szerepet egyértelműen az az újjáértelmezés kapja, amely nem is a szertartás egyetlen elemének értelmezését alakítja át, hanem a szertartássorozat egészének célját és értelmét. Mint láthattuk, a szertartások eredeti célja egyfajta följajlás, illetve az ősök és alapítók szellemeinek kielégítése volt, amivel összekapcsolva a madártojások adott esetben egy tartomány egyfajta hűbéradóját is jelenthették a szultánság központjának. Ma ezzel szemben a szertartások lebonyolítói egészen más

³⁹ A *du‘ā* eredeti jelentéséhez, használatához és különféle jelentésárnyalataihoz lásd bővebben IBN QUTAYBA 1418/1998: I (2), 302–314.

⁴⁰ Ezekről a terminusokról lásd YAHYA 2016: 86–87.

⁴¹ WINSTEDT 1985: 82.

⁴² Például *sumila* (az arab *bi-smi ‘llāhi*-ből), *ala ta ala* (arab: *Allāh ta ‘ālā*, ’a magasságos Isten’), *salama* (arab *salāma*, ’egészség, biztonság’), stb. Lásd ATKINSON 1992: 44, 63–65.

⁴³ Sok ilyen hadísz sorol föl pl. AL-ĞAZĀLĪ 1426/2005: 678–79.

értelmet tulajdonítanak az egész hagyománynak. A szertartás megértéséhez szerintük a kulcsot az a fogalom biztosítja, amelyet az *amanah* indonéz szó jelöl.

A szertartás vezetői mindenelőtt tagadják, hogy a tojások a banggai szultánnak járó hűbéradót (*upeti*) jelentenének. (Igaz, az átlagemberek közül sokan mégis ezt a szót használták, amikor a témáról kérdeztem őket.) Igazolható tény, hogy Banggai szultánjának sokféle természeti erőforrásból járt rendszeres adó, mint ahogy az is, hogy Batui vidéke is fizetett ilyen típusú adókat. Például a helyi étkezésben fontos szerepet játszó szágópálmákból nyert liszt egyhatoda a szultánnak és udvartartásának járt. 1908-ban egy holland forrás kifejezetten hűbéradóként írja le a kalapácsfejű tyúk tojásait – akkoriban évente 300–500 darabot –, amelyeket Batui küldött a banggai szultánnak, ám ez a forrás láthatólag nincs tudatában a szokás rituális jelentőségének. Pár évtizeddel később egy másik holland szerző a Batui által Banggai szultánjának fizetett hűbéradóról szólva egyáltalán nem tesz említést tojásokról.⁴⁴

De akár volt adó-jellege a tojások átadásának, akár nem, annyi vitathatatlan, hogy rituális és vallási jelentősége biztosan volt. Ezt a vallási jelentőséget jellemzik ma a szertartások lebonyolítói az *amanah* indonéz szóval. A szó arab eredetű, eredeti arab alakja: *amāna*. De mit is jelent tulajdonképpen? Nos, nagyon sok mindent, de egyértelműen elmondható, hogy az iszlám hagyományban igen pozitív és igen alapvető fogalom. A legáltalánosabb jelentése „megbízhatóság” vagy „felelősségérzet”. Konkrétabb szinten igen sok jelentéssel bír, például a másra rábízott, megőrzendő titok vagy bizalmas közlés, illetve bármi, ami baráti társaságban elhangzott vagy történt: mindez *amāna*, s megőrzése erkölcsi kötelesség. Egy hadisz lakonikus megfogalmazása szerint: „az összejövetelek az *amāna* alapján [működhetnek csak].”⁴⁵ *Amāna* a korrupció ellentéte állami alkalmazottak esetében, a megbízhatóság mesteremberek esetében, a tőlük elvárható erkölcsi és vallási kötelességek lelkiismeretes teljesítése vallási vezetők esetében, az isteni üzenet maradéktalan eljuttatása az emberekhez Mohamed próféta esetében. Sőt egy hadisz szövege szerint minden egyes muszlimnak *amāna* minden egyes testrésze is, ha Isten ezekkel azért látta el őt, hogy jóra használja őket. Ha jó célok érdekében használja szemét, fülét vagy szívét, az annyit tesz, hogy az elvárható módon kezeli a rábízott *amānát*.⁴⁶ Al-Ġazālī szerint ugyancsak *amāna* a muszlimnak a saját gyermeke: erkölcsi kötelessége, hogy tisztességes emberré és jó muszlimmá nevelje azt, akit Isten e célból a gondjaira bízott.⁴⁷ Egy hadiszban a Próféta kedvenc felesége, Áisa a nemes jellem vagy viselkedés (*makārim*) tíz összetevőjét határozza meg, s ezek egyike „az *amāna* megőrzése” (*ḥifẓ al-*

⁴⁴ HENLEY – CALDWELL 2008: 276–277; KRUYT 1931: 619; VELTHOEN 2002: 117; DORMEIER 1947: 108.

⁴⁵ A hadisz bizonyos változatai a súlyosan vallásellenes dolgokkal kapcsolatban kivételt tesznek: azokat nem szabad diszkréten kezelni és titokban tartani.

⁴⁶ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 635, 1022, 37, 599, 71, 178–179, 206, 306, 280, 1346.

⁴⁷ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 955.

amāna).⁴⁸ A muszlimoknak előírt vallási kötelességeket, az Isten tiszteletének különböző formáit is gyakran az *amāna* fogalmával írják körül: tehát Isten „rábízott” valamit az emberre, amelyet az utóbbinak lelkiismeretesen „meg kellene őriznie”, azaz végre kellene hajtania. Ilyen átvitt értelemben *amāna* lehet például maga az egyistenhit (*tawhīd*), az ima vagy a böjtölés. Egy hadíszban például így fogalmaz a Próféta: „A böjt egy *amāna*: teljesítse hát mindegyikötök a rábízott *amānát* (*inna l-ṣawm amāna fal-yahfīz aḥadukum amānatahu*)!”⁴⁹ Minthogy az emberi élet mindvégig telve van ilyen és egyéb teljesítendő kötelességekkel és erkölcsi próbatételekkel, logikus következtetés al-Ġazālī részéről, hogy valójában az egész élet fölfogható „Isten által átadott *amāna*[-ként], amelyet majd elkerülhetetlenül vissza kell adnunk annak, aki ránk bízta (*al-amāna allatī awda ‘ahu Allāh [...] sa-turġa ‘lā maḥāla ilā mūdi ihā*).”⁵⁰ Egy szúfi Korán-magyarázó egyenesen az iszlám hitet is Istentől származó *amānaként* írja le.⁵¹ Ugyanez a szúfi Korán-kommentár említi ugyan az *amāna* köznapi értelmét is („letétbe helyezett tárgy”), de más helyen – jelesül a Korán 4:58 versével kapcsolatban – a következő mélyebb misztikus értelmet (is) tulajdonítja a szónak: „[...] Istennek megvannak az *amāndī*, amelyeket nálad helyezett el, s akkor az *amāna* visszajuttatása a tulajdonosának annyit jelent, hogy átadod azt Istennek, anélkül, hogy csalnál vele kapcsolatban. A csalás a szív *amāndj*ánál az, ha magadnak tulajdonítod, míg a csalás a titok [ti. a lélek legbelsőbb része] *amāndj*ánál az, ha meglesed.” A Korán 8:27 verséhez pedig a következő szúfi magyarázatot fűzi: „Az [*amānát* illető] csalás az [Istentől származó] misztikus állapotokkal (*aḥ-wāl*) kapcsolatban az, ha megfigyeled ezeket anélkül, hogy megszűnnél a szemlélésükre [figyelni] és belemerülnél az Igazság [ti. Isten] szemlélésébe, ha nem keresed a teljes belefeledkezést [szó szerint: megsemmisülést] az Igazság létezésébe/megtapasztalásába (*mulāḥaḏatuka lahā dūna ġaybatika ‘an šuhūdihā bi-stiġrāqika fī šuhūd al-Ḥaqq in lam yakun istiḥlākuka fī wuġūd al-Ḥaqq*).”⁵²

Látható: az *amāna* jelentése a köznapitól a misztikusig terjed. Miként az is, hogy az *amāna* voltaképpen a muszlim etika egyik, ha nem az alaposzlópa. A szó talán legkonkrétabb jelentése a „letétbe helyezett, másnak megőrzésre átadott tárgy”, illetve „az ilyen tárgy becsületes megőrzése és visszajuttatása a tulajdonosnak”. Ez a jelentés az, amely a *molabot tumpe* szertartássorozat értelmének leírásakor főszerepet

⁴⁸ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 677. Talán nem véletlen, hogy az itt tárgyalt szertartás muszlim újjáértelmezésének egy – főntebb röviden már említett – másik fontos fogalma, a ’rokonai viszony betartása’ (*ṣilat ar-raḥim*) is szerepel a listán, éppenséggel az *amāna* előtti helyen.

⁴⁹ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 890, 178–79, 280.

⁵⁰ AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 1364, és lásd részletesebben kifejtve uo., 1346.

⁵¹ AL-QUŠAYRĪ 1428/2007: III, 46.

⁵² AL-QUŠAYRĪ 1428/2007: I, 128, 212, 390. A Korán 33:72 és 23:8 (explicit módon a szúfizmusra épülő) magyarázatához lásd AL-ĠAZĀLĪ 1426/2005: 890 és 1346. Itt szeretném megköszönni Iványi Tamásnak és Zsom Dórának, hogy átolvasták a tanulmányt és segítettek a szövegrészletben található szúfi terminológia helyes fordításában, illetve a szúfi fogalmakkal kapcsolatosan fölmerült több egyéb kérdés tisztázásában.

játszik. A kalapácsfejű tyúkok ugyanis a szultáni dinasztia őse által „letétbe adott”, „megőrzésre átadott” (*amanah*) értékek Batui lakóinak, amelyeket (illetve tojásait) évről-évre becsülettel vissza kell juttatni a jogos tulajdonosoknak, a szultáni udvar képviselőinek. Ezt az értelmezést fejezik ki újra és újra a szertartás irányítói, többek között a hivatalos ünnepi beszédekben is.⁵³

De honnan vehették a szertartások szervezői ezt a gondolatot, illetve az alapjául szolgáló fogalmat? Ehhez valójában nem kellett sokáig keresgélniük, hiszen az *amāna* fogalma csak a Koránban négy fontos helyen szerepel (2:283, 4:58, 8:27, 33:27), s ez csak a főnévi alak – más formákban további helyeken is fölbukkan a szent könyv szövegében. Igen sok hadíszban is fölbukkan a szó, és mint fentebb láthattuk, a sáfiita jogtudós al-Ġazālínál is alapfogalom, aki a szúfi hagyományban is tekintélyes helyet tölt be.⁵⁴ Márpedig al-Ġazālī több okból is fontos szerepet játszik az indonéziai iszlám vallási hagyományban: számos műve – az is, amelyet az imént bőszégesen idéztünk – alapolvasmány a délkelet-ázsiai muszlim iskolákban (*pesantren*) – nem melleleg Batui térségében is működik több ilyen. A szúfizmus is erősen jelen van a helyi kulturális életben; Batuiban például több száz követője van a *Naqšabandiyya* szúfi rendnek.

KÖVETKEZTETÉSEK

A hagyományok (*adat*) szerepe egyre nagyobb a kortárs indonéziai politikában és közéletben. Ez részben az ezredforduló óta lezajlott általános decentralizáció eredménye, részben pedig a turizmusiparé olyan helyeken, mint Bali vagy a dél-celebeszi Toradzsaföld. Celebesz keleti félszigetén – az itt leírt szertartások hazájában – a turizmus szinte teljesen hiányzik, ám a politikai decentralizáció itt is a helyi hagyományok erősödését hozta magával.⁵⁵

⁵³ Esther Joy Velthoen doktori értekezése ugyan futólag szól a *molabot tumpe* szertartásról és jelentőségének eltérő értelmezéséről Banggaiban, illetőleg Batuiban (lásd VELTHOEN 2002: 117–119), ám érdekes módon egyáltalán nem említi az *amanah* fogalmát.

⁵⁴ Köszönettel tartozom Iványi Tamásnak azért is, hogy fölhívta a figyelmemet al-Ġazālī jelentőségére e témával kapcsolatban.

⁵⁵ A decentralizációról szóló 1999-es indonéz törvény (*Undang-undang otonomi daerah*) a falusi szintű autonómiát a hagyományos intézmények előtérbe helyezésével kötötte össze; ez explicit módon is megjelenik a törvény szövegében. A falufőnöknek a másképp nem szabályozott kötelességeit a hagyományoknak (*adat istiadat*) megfelelően kell intéznie, s a helyi képviselőtestület (*badan perwakilan desa*) fő feladata a törvénytörvény szerinti a helyi szokások és hagyományok védelme. A Suharto-rendszer bukása óta tovább folytatódott a decentralizációs program, amelynek eredményeképpen Indonézia – egy Világbank-jelentés megfogalmazása szerint – „a világ egyik legközpontosítottabb rendszeréből az egyik legkevésbé központosítottá” alakult át, bővebben lásd ACCIAIOLI 2001: 87–90; BUBANDT 2006: 413.

Ez azonban nem jelenti valamiféle ősi kultúra vagy állapot továbbélését. Mint fõntebb igyekeztem bemutatni, a „hagyomány” – legyen az akár egy több száz éves szertartás – minden, csak nem változatlan, érintetlen és „õseredeti”. Valójában nemcsak a hagyomány egyes részelemei, hanem maga a lényegi értelme is változáson mehet és megy is keresztül. Az itt bemutatott példában egy iszlám elõtti eredetû helyi szertartást a szervezõk és a résztvevõk tulajdonképpen muszlim etikai kötelességként értelmeztek újra. Nem kis fegyverténye az emberi leleményességnek és az „értelmezés hatalmának”: egy animista rítusban való részvétel immár úgy jelenik meg, mint a hívõ muszlim részérõl elvárható erkölcsös magatartás egy formája. Nem õskultusz: a „letétbe helyezett tárgy visszaszolgáltatása”!

A hagyomány ilyesfajta muszlim újraértelmezése a térség sok társadalmában megfigyelhetõ.⁵⁶ A példák egy fontos általánosabb tanulságot is sugallnak. Ezt azonban mondja ki helyettem a délkelet-ázsiai kultúrának egy avatottabb ismerõje. Az, hogy az iszlám csak „vékony máz”-at képezne a délkelet-ázsiai kultúrákon, egyszerűen tarthatatlan álláspont, s „az a gondolat, hogy létezne egy világos, precíz választóvonal a »bennszülött szokások« és az »iszlám« rivális kategóriái között, túlzottan leegyszerûsítõ.”⁵⁷

Bibliográfia

- ACCIAIOLI, Greg 2001. „Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi”, *Indonesia* LXXII, 81–114.
- AKBAR, Muhammad Ali 2017. *Etnografi Komunitas Adat Terpencil Loinang di Daerah Kabupaten Banggai*. (MA diplomamunka, Departemen Antropologi Sosial: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik – Universitas Hasanuddin, Makassar.)
- APRILANI, Herdian – TARP, Kristina – SUSILAWATI, Tanti 2010. *The Banggai of Central Sulawesi. A Rapid Appraisal Survey Report*. (SIL Electronic Survey Reports) SIL International, helymegjelölés nélkül [Dallas, TX].
- ATKINSON, Jane Monnig 1992. *The Art and Politics of Wana Shamanism*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- BUBANDT, Nils 2006. „Sorcery, Corruption, and the Dangers of Democracy in Indonesia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute (New Series)* XII, 413–431.
- DE CLERCQ, F. S. A. 1890. *Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*. E. J. Brill, Leiden.
- DORMEIER, J. J. 1947. *Banggaisch adatrecht*. (Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië – VI.) Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.
- ECKLUND, Judit L. 1977. „Sasak Cultural Change, Ritual Change, and the Use of Ritualized Language”, *Indonesia* XXIV, 1–25.
- AL-GAZĀLĪ, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad 1426/2005. *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*. Dār Ibn Ḥazm, Bejrūt.

⁵⁶ Lásd pl. YAHYA 2016: 33–35.

⁵⁷ YAHYA 2016: 31–32. Hasonló következtetéseket fogalmaz meg például ECKLUND (1977: 3) a Lombok szigetén élő szaszak muszlimok kultúrájával és szertartásaival kapcsolatban, akárcsak TSING (1993: 198–199) a borneói Meratus hegység dajak népességéről szóló könyvében.

- HALIADI-SADI, S. S. – MAHID, Syakir – LUMANGINO, Wilman D. 2013. „Sasi” di Indonesia Timur (Kepulauan Aru, Banggai Kepulauan, dan Raja Ampat). Direktorat Sejarah dan Nilai Budaya – Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta.
- HENLEY, David – CALDWELL, Ian 2008. „Kings and Covenants. Stranger Kings and Social Contract in Sulawesi”, *Indonesia and the Malay World* XXXVI [105], 269–291.
- IBN QUTAYBA, Abū Muḥammad ‘Abdallāh al-Dīnawarī 1418/1998. *‘Uyūn al-akhbār*. (szerk. Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, Mufid Muḥammad Qumayḥa) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrūt. (2 kötet, 4 rész)
- KABUPATEN BANGGAI DALAM ANGKA 2016. Badan Pusat Statistik Kabupaten Banggai, helymegjelölés nélkül [Luwuk].
- KRUYT, A. C. 1931. „De Vorsten van Banggai”, *Koloniaal Tijdschrift* V–VI, 505–528, 605–623.
- KRUYT, A. C. 1932. „De pilogot der Banggaiers en hun priesters”, *Mens en Maatschappij* VIII/2, 114–135.
- KOENTJARANINGRAT 1990. *Javanese Culture*. Oxford University Press, Singapore – Oxford – New York.
- LATHAM, R. G. 1861. „On the Pagan (non-Mahometan) Populations of the Indian Archipelago, with special reference to the colour of their skin, the texture of their hair, and the import of the term Harafura”, *Transactions of the Ethnological Society of London* 1, 202–211.
- MADINA, Sofyan et al. 2012. *Sejarah Kesultanan Banggai*. Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat – Kementerian Agama RI, helymegjelölés nélkül [Jakarta].
- MEAD, David – PASANDA, Edy 2015. *An Initial Appreciation of the Dialect Situation in Saluan and Batui (Eastern Sulawesi, Indonesia)*. (SIL Electronic Survey Reports) SIL International, helymegjelölés nélkül [Dallas, TX].
- MIDUK, Rido – BATUBARA, Sugandi – SINAGA, Simon Boyke et al. 2014. *Banggai: Sulawesi Tengah* (Ensiklopedia Populer Pulau-Pulau Kecil Nusantara). Penerbit Buku Kompas, Jakarta.
- MUSLIM ibn al-Ḥaǧǧāǧ 1415/1995. *Ṣaḥīḥ Muslim bi-ṣarḥ al-imām Abī Zakariyyā Yahyā ibn Šaraf al-Nawawī*. (szerk. Šidqī Ġamil al-‘Aṭṭār) Dār al-Fikr, Bejrūt. (9 kötet, 17 rész)
- AN-NASĀ’Ī, Aḥmad b. ‘Alī 1415/1995. *Sunan an-Nasā’ī bi-ṣarḥ al-ḥāfiẓ Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī wa-ḥāšiyat al-imām as-Sindī*. Dār al-Fikr, Bejrūt. (4 kötet, 8 rész)
- PELRAS, Christian 1996. *The Bugis*. Blackwell Publishers, Oxford – Cambridge, MA.
- AL-QUŠAYRĪ, Abū l-Qāsim ‘Abd al-Karīm 1428/2007. *Tafsīr al-Qušayrī al-musammā Laṭā’if al-išārāt*. (szerk. ‘Abd al-Laṭīf Ḥasan ‘Abd ar-Raḥmān) Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Bejrūt. (4 kötet)
- RAPANI, D. K. K. 1963. *Sedjarah bangsa dan Tanah-Airku*. Penerbit C. V. Rapani, Bukittinggi.
- RAWIS, Joyly 2011. *Montulungi pada Suku Bangsa Saluan di Kabupaten Banggai, Sulawesi Tengah*. Direktorat Tradisi, Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni, dan Film – Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, Jakarta.
- SIDEK, Jahid 2004. *Berpawang dan bersahabat dengan jin daripada perspektif Islam*. Utusan Publications, Kuala Lumpur.
- SZOMBATHY Zoltán 2020. „Öskultusz vagy hűbéradó? Hagyomány és politika egy celebeszi muszlim közösségben”, *Ethnographia* 131/4, 652–672.
- SZOMBATHY Zoltán 2021. „A Trust from the Ancestors: Islamic Ethics and Local Tradition in a Syncretistic Ritual in East-Central Sulawesi”, *Die Welt des Islams* 61 [megjelenés előtt].
- TANNENBAUM, Nicola – KAMMERER, Cornelia Ann (szerk.) 2003. *Founders’ Cults in Southeast Asia*. (Monograph 52/Yale Southeast Asia Studies) Yale University Southeast Asia Studies, New Haven, CT.
- TSING, Anna Lowenhaupt 1993. *In the Realm of the Diamond Queen. Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- VAN DEN BERGH, J. D. 1953. *Spraakkunst van het Banggais*. Martinus Nijhoff, ’s-Gravenhaage.

-
- VELTHOEN, Esther Joy 2002. *Contested Coastlines. Diasporas, Trade and Colonial Expansion in Eastern Sulawesi 1680-1905*. (Doktori disszertáció, Murdoch University.)
- WINSTEDT, Richard 1985. *The Malay Magician: being Shaman, Saiva and Sufi*. (Revised ed.) Oxford University Press, Singapore.
- YAHYA, Farouk 2016. *Magic and Divination in Malay Illustrated Manuscripts*. Brill, Leiden – Boston.

Vita a reformokról a XXI. századi neológ zsidóságban

Balázs Gábor

VALLÁSI REFORMOK ELŐZMÉNYEI

Owen Chadwick e szavakkal kezdi a keresztény reformációról írott könyvét: „a XVI. század elején a nyugati egyház minden fontos személyisége reformért kiállt”.¹ Rögtön hozzáteszi azonban, hogy „ha megkérdézhettünk az 1500-as esztendő gondolkodóit és írástudóit, hogy mire gondoltak azt hirdetve, hogy az egyháznak megújulásra van szüksége, aligha tudtak volna határozott és könnyen megvalósítható választ adni”.² Ez a megállapítás sok szempontból érvényes a XIX. századi magyarországi zsidó közösségi és vallási vezetők egy részére is. Sőt, jelen írásom egyik fő állítása az lesz, hogy a jelenlegi magyarországi neológ zsidó életben az képezi a vallási reformok egyik fő akadályát, hogy a még a reformokat elvileg pártoló vallási vezetőknek sem világos, mit és milyen alapon kellene megváltoztatni.

A XIX. század folyamán felgyorsult a hagyományos zsidó közösségek felbomlása, illetve átalakulása, és a század utolsó harmadában a zsidó közösségek, némiképpen a keresztény felekezetekre emlékeztető módon, egymástól világosan elkülönülő irányzatokba rendeződve szerveződtek újra. Ezzel a folyamattal számos könyv és tanulmány foglalkozott, és írásom témája szempontjából szükségtelen részletesen kitérni a történelmi előzményekre.³ Elegendőnek tűnik rövid összefoglalásként felidézni, hogy amikor az 1848/49-es szabadságharc bukása után a neoabszolutista rendszer 1849-ben megfosztotta a zsidó hitközségeket az autonómiájuktól, és csak kifejezetten egyházi, tanügyi, jótékonyági feladatköreiket tarthatták meg, akkor lényegében visszafordíthatatlanná vált a *kábhál*, azaz a klasszikus, középkori zsidó közösségek felbomlási folyamata.⁴ A külső környezet változásai, így az 1850 utáni számos gazdasági és tanügyi reform, hatással voltak a zsidó közösségen belüli erőviszonyok változására is. Az egész magyar társadalom modernizálását célul kitűző változások a zsidó közösségen belül a haladó tábor erősítették. A világi oktatás kötelezővé tétele és az oktatásban a magyar nyelv kötelező használata a zsidók akkulturációjának is haté-

¹ CHADWICK 2003: 9.

² CHADWICK 2003: 9.

³ A teljesség minden igénye nélkül említendőek az alábbi művek (valamennyi gazdag bibliográfiát tartalmaz), klasszikusnak számító és mindmáig releváns, az egész folyamatot elemző, összefoglaló mű: KATZ 1999, különösen 47–68. Újabb feldolgozásai a témának: FROJIMOVICS 2008: 9–66; KOMORÓCZY 2012: I, 863–1188. Lásd továbbá az alábbi rövid, a folyamatokat kitűnően összefoglaló tanulmányt: KOMORÓCZY – BÁNYAI 2016: különösen 38–45.

⁴ A *kábhál* felbomlásának kezdeteiről és okairól lásd részletesen: KATZ 2005: 309–388.

kony eszközévé vált, hiszen a magyar nyelv elsajátítását széles körben követte a magyar nemzeti identitás adoptálása is.⁵

A vallási reformokat pártoló tábor céljai többé-kevésbé világosak voltak. El akarták érni a hitközségi rendszer megújítását; kívánatosnak tartották elsősorban – ám nem kizárólag – a vallásjog liturgiai és zsinagógaépítészeti kérdéseket érintő részének mérsékelt modernizálását, valamint pozitívabbá kívánták tenni a világi kultúra, illetve a tudomány iránti attitűdöt.⁶ Viszonylag kevés kockázattal jár annak leszögezése, hogy a korabeli zsidó közösség tagjainak a vallási reformok igénye a nemzsidó környezet megváltozásából, és nem kizárólag, sőt valószínűleg nem is elsősorban a zsidó hagyomány saját forrásainak mélyreható ismeretéből fakadt.

A neológ irányzat identitásproblémája

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy a neológ irányzat születésétől kezdve olyan kérdések megválaszolásával küzd, amelyek szerves részeit képezik a Felvilágosodásra és a modernitás értékrendszerére pozitívan reagáló zsidó irányzatok általános, szélesebb körű identitásproblémájának. Ezt az identitásproblémát, példaértékű tömörséggel és rendkívül világosan foglalta össze Shlomo Avineri; szerinte a zsidó identitás megőrzése és a polgári beilleszkedés a nemzsidó társadalomba az emancipáció után csak látszólag volt könnyű. A modern államok állampolgári egyenlőséget hirdető törekvései ugyanis valójában sok szempontból csak látszategyenlőséget teremtettek. A modernizálódni kívánó zsidóknak – köztük a magyarországi neológoknak – identitásuk megőrzése sokkal nehezebb és összetettebb kihívás volt, mint a modernizálódó keresztényeknek, hiszen a „semleges társadalom”, valójában egy szekularizálódó keresztény társadalom volt. Avineri példái között szerepel, hogy míg egy egyszerű jogszabállyal lehetővé lehetett tenni a zsidóknak a felvételt a nemzsidó iskolákba és egyetemekre, addig a jogszabály természetesen semmilyen választ nem adott a zsidóknak azokra a kérdéseire, hogy mit tegyenek az olyan tanítási napon, amikor a zsidó vallásjog szerint nem írhatnak, nem utazhatnak, és nem vihetnek tárgyakat a közterületen, hogyan oldják meg a tradicionális étkezési szabályok megtartását a nemzsidó környezetben. A modernizációhoz pozitívan viszonyuló, de kereszténységüket fontosnak érző keresztényeknek hasonló dilemmákkal nem kellett megküzdeniük.⁷

Hasonló alapvető identitásproblémát tükröz a modern kor egyik máig visszatérő, a zsidó egyéni és közösségi identitást alapjaiban érintő kérdése: Mi a zsidóság megfelelő definíciója: nemzet (esetleg nép, etnikum vagy nemzetiség) vagy pusztán vallás. Már maga a kérdés e formában történő feltevése problémás, hiszen mind a nemzet, mind a vallás fogalmai a keresztény, európai gondolkodás (elsősorban a modern korban releváns) alapkategóriái voltak, ezért, ha egy zsidó e fogalmak segítségével akarta

⁵ A zsidó identitásfelfogás átalakulásairól lásd: KONRÁD 2016a.

⁶ A változásokról és a célkitűzésekről lásd részletesen: KATZ 1999: 58–68.

⁷ AVINERI 1994: 11–23; AVINERI 2014: 45–78.

magát meghatározni, akkor eleve fel kellett adnia a zsidó hagyomány fogalomrendszerét, azaz egy hatalmas kompromisszumot kellett kötnie annak érdekében, hogy fogalmi közös nevező alapján tudjon kommunikálni európai kortársaival. A hagyományos zsidó fogalomrendszerben az „Izrael népe” – *ám Jisráel* – fogalom olyan közösséget jelölt, amelynek tagjai számára egyértelmű volt, hogy – a köztük meglévő jelentős különbségekkel együtt és azok ellenére – egy néphez tartoznak, és ugyanazok a vallási előírások kötik őket össze. Vallás, nép és közösség fogalmai tehát lényegüket tekintve kapcsolódtak össze, és egyáltalán nem váltak olyan élesen szét, mint ahogy ez megszokott a modern kori európai gondolkodásban.⁸

Egy identitáskérdésekkel küzdő közösségnek csak részben segítség, ha rendelkezik saját, világos fogalomrendszerrel. A saját fogalmak megléte ugyanis segítheti a változó világban való eligazodásban, de ugyanebben akadály is lehet, ha a hagyományos elképzelések az új világ fogalomrendszerétől jelentősen különböznek. A modernizációval való találkozáskor a változásokhoz való pozitív vagy negatív viszonyulásától függetlenül, minden zsidó közösségnek meg kellett küzdenie a nemzsidó világ átalakulásából fakadó, de a zsidóság státuszát és életét is jelentősen befolyásoló változásokkal. A konzervatív attitűdű, a mindenfajta újítást vagy változtatást elvben ellenző közösségek is fontos változásokon mentek keresztül, még ha ezt tagadták is, és igyekeztek magukat a hagyományt változatlan formában megőrző csoportként feltüntetni.⁹ A konzervatív csoportoknak legalább egy szempontból egyszerűbb volt a modern kor teremtetten új helyzettel való szembenézés: szilárd világnézettel rendelkeztek és a zsidó vallásjoghoz, azaz a *háláchá*hoz való hozzáállásuk határozott és egyértelmű volt.¹⁰

Más volt a helyzet a modernitáshoz pozitívan viszonyuló magyarországi zsidók körében. A neológia eszmetörténetével foglalkozó kutatók között széleskörűen elfogadott nézet, hogy a neológ irányzatnak fénykorában sem volt világosan artikulált, legalább viszonylag egységes teológiai irányvonala; neológ teológia helyett inkább csak neológ ideológiáról lehet beszélni. Turán Tamás egyik tanulmányában¹¹ felvette, hogy a neológ közösségek leírásakor hasznos lehet egy olyan elemzési hálót

⁸ AVINERI 1994: 11–12. Az újkori magyarországi zsidó identitás definíciós problémáiról és felfogásáról lásd még KONRÁD 2016b; KONRÁD 2016c.

⁹ A Jákov Katz és tanítványai által alkotott úgynevezett jeruzsálemi iskola központi tézise az, hogy maga az (ultra)ortodoxia létrejötté is újítás, reakció a modern kor kihívásaira, és nem, vagy nem kizárólag a zsidó hagyomány forrásaiból fakadó attitűdöt mutat. Jellegzetesen ezt a szemléletet képviselik például az alábbi írások: SILBER 2008; SAMET 2005: 10–44. Az ortodoxia és a modernitás kapcsolatát sokkal összetettebben írják le az alábbi kötetben található tanulmányok, amelyek többsége leegyszerűsítőnek tartja azt a felfogást, hogy ortodoxia nem több, mint reakció: SALMON et al. 2006. Ugyanakkor az utóbbi kötetben szereplő írások is azt hangsúlyozzák, hogy a modern kor a legkonzervatívabb szemléletű közösségekben is változást hozott.

¹⁰ A magyarországihoz bizonyos fokig hasonló és sokszor paradigmaticusnak tekintett német ortodoxia a modernitásra és a reformmozgalomra adott világnézeti reakciójáról lásd például ELLEN-SON 2003.

¹¹ TURÁN 2016.

használni, melynek legfontosabb referenciapontjai a közösség viszonya a nemzsidó államhoz (centralista szemlélet), a nemzsidó kultúrához (felértékelés), illetve a rabbinikus autoritáshoz (leértékelés). E három attitűd vizsgálata inkább a korszellemet és a közösség hangulatának leképeződését mutatja, nem pedig egy szilárd teológiai és/vagy *háláchikus* szemléletből szervezen táplálkozó új vallási világnézet születését.

A neológia vallásjogelméleti álláspontja szintén nem kristályosodott ki, nagyon nehéz lenne világosan azonosítható neológ *háláchikus* principiumokról beszélni, amelyek segítették volna a gyakorlati vallási kérdésekben következetes rabbinikus döntések meghozatalát. Neológ *háláchikus* döntések természetesen születtek és születnek, gyakorlati vallási reformokra sor került, de ezeket nehéz beilleszteni egy következetes neológ narratívába.¹²

Napjainkban, amikor a *soá* előtti asszimilációs folyamatok, maga a *soá*, a kommunista diktatúra és a rendszerváltás utáni elszalasztott lehetőségek következményeképpen a magyarországi zsidó vallási és közösségi életben aktív zsidók száma alacsony, nem meglepő, hogy a neológ irányzat is súlyos válságokkal küzd. Írásom következő részében megkísérlem bemutatni, hogy bár előreláthatóan továbbra is lesznek változások a neológ teológiában, vallási gondolkodásban és a *háláchában*, de egyelőre még nem látszik annak jele, hogy a közeljövőben létrejöjjön egy teológiai – vagy akárcsak ideológiai – és *háláchikus* szempontból következetes „reformmozgalom” a magyarországi neológia keretein belül.

ESETTANULMÁNY: A NŐK STÁTUSZÁNAK MEGREFORMÁLÁSA A NEOLÓG IRÁNYZAT SZERINT

Mind a magyarországi zsidó származású lakosok, mind pedig a zsidó vallási életben rendszeresen résztvevők számára vonatkozóan csak becslések léteznek, de ezekből a becsült számokból is világosan látszik, hogy a két szám között hatalmas szakadék tátong. A Kovács András legújabb átfogó kutatásában megjelent becslés szerint a zsidó jog szerint zsidónak számító – azaz anyai ágon zsidó – személyek létszáma 59 000-től 110 000-ig terjedhet. Ha zsidónak tekintjük azokat, akiknek legalább egy nagyszülőjük zsidó, akkor körülbelül 160 000-es zsidó származású népességről beszélhetünk. A zsinagógai életben résztvevők száma ehhez képest megdöbbentően alacsony. Alkalmasszerűen 4000-en járhatnak zsinagógába, heti rendszerességgel pedig legfeljebb ezren.¹³ A napi zsinagógába járók számáról a tanulmány már becslést sem közöl, de személyes tapasztalaton és információkon – tehát nem hivatalos fel-

¹² A neológ *háláchikus* szemlélet kiforratlanságáról lásd az alábbi elemző tanulmányt BIRÓ 2016 (különösen 144–153). Szintén hasznos forrás a Schweitzer József főrabbiával készült interjú: BIRÓ 2012 (különösen 10–13).

¹³ KOVÁCS – BARNA 2018: 23.

mérésen – alapuló becslések szerint ezek száma a kétszázat sem éri el. Csak viszonyításként érdemes leszögezni, hogy a zsidó vallásjog egyáltalán nem fundamentalista, tehát a neológia által is elfogadott álláspontja szerint minden zsidónak naponta háromszor (de legalább kétszer) kellene zsinagógába mennie.

A magyarországi adatok világos indikátorai annak, hogy nemhogy a zsinagógába egyáltalán nem járók körében, de még a zsinagógai közösségekben sem mondható tipikusnak a *háλάχá* által előírt életforma követése, és a zsinagógába járók nagy része is leginkább csak szimbolikus hagyományörzőnek tekinthető. Fontos továbbá leszögezni, hogy amikor a zsinagógák közönségéről, az ő értékrendjükről és szokásairól beszélünk, akkor a magyarországi zsidó népesség törpe kisebbségéről, valószínűleg kevesebb mint 10 százalékaról van szó, és a zsidó származású népesség durván 90 százalékaról szinte semmi nem derül ki a zsidó közösséggel foglalkozó kutatásokból, azonkívül, hogy nem kívánnak részt venni zsidó vallási eseményeken.

Ha figyelembe vesszük egyfelől azt, hogy a XIX. század vége óta a magyar társadalomban a nők jogi, politikai, közéleti és általános értelemben vett társadalmi státusza milyen gyökeresen változott meg, másfelől azt, hogy a neológ zsinagógák látogatóiról joggal feltételezhető a szociológiai tanulmányok alapján is, hogy nem szigorúan vallásos a világnézetük és az életformájuk, akkor különösen megdöbbentő, hogy a nők neológ zsinagógai életben betöltött szerepkörében milyen kevés változás történt az elmúlt majdnem másfél évszázadban. A magyar valóságtól eltérően a zsidó világ azon részében, amely – a neológiához hasonlóan – a XIX. században a tudatos modernizálást választotta, a nők gyakorlatilag teljesen egyenlő státuszt szereztek a zsidó vallási életben. Nehéz elképzelni, hogy a polgári életben a teljesen női emancipációhoz szokott neológ zsinagógajárók körében semmilyen kognitív disszonanciát ne okozna a – legalább részleges – zsinagógai emancipáció hiánya, épp ezért nem meglepő, hogy Fináli Gábor, akit 2017-ben avattak rabbivá, egyik meglehetősen nagy vitát kiváltó írását a nők vallásjogi helyzetét is érintő kijelentéssel nyitotta. Fináli írása a szerző szándékait tekintve leginkább talán programadó pamfletnek tekinthető, semmiképpen nem lenne igazságos a vallásjogi vagy teológiai értekezésektől elvárható elméleti pontosságot számon kérni rajta. Elvárható viszont a világos érvelés és a programpontok közérthető megfogalmazása, így a továbbiakban megpróbálom Fináli nőkről vallott vallási nézeteit és a reformjavaslatait tartalmazó szövegét szoros olvasat segítségével elemezni, és ennek segítségével feltárni, hogy milyen viszonyulást találhatunk a vallási reformokhoz az egyik sokak által a leginkább „haladó szelleműnek” tekintett neológ rabbi írásaiban.¹⁴

Fináli írása elején a következőket olvashatjuk:

¹⁴ Noha elemzésemben számos tartalmi és formai kritikát fogalmaztam meg Fináli írásával kapcsolatban, de mindenképpen érdemként kell betudni, hogy szinte ő az egyetlen magyarországi rabbi, aki egyértelműen és nyilvánosan artikulálja a vallási reformokra vonatkozó igényét. Köszönettel tartozom Vári Györgynek a szövegértelmezésében nyújtott segítségben, és abban, hogy számos ponton meggyőzött, hogy az elemzett írás kevésbé szigorú megítélése az igazságosabb.

Sokakat azért veszítünk el [t.i. a zsidó vallási élet számára – B.G.], mert nem merünk válaszolni reménybeli híveink legégetőbb, legaktuálisabb kérdéseire a vegyesházasság problémájától a nők vallási szerepéig, jogaiig.¹⁵

Maga a megállapítás elsősorban helyzetfelismerésnek tekinthető, amelyben Fináli elismeri, hogy a nők vallásjogi helyzete nem kap méltó figyelmet. Az írás későbbi, *A nők vallási egyenjogúsága* című részében kifejti, hogy milyen változásokat tartana kívánatosnak. A szöveg e része egy többféle olvasatot elbíró kijelentéssel indul:

A nők spirituálisabbak, tudják, hogy nem mindent maguk intéznek el a saját nagyszerűségük által, több bennük az alázat, közösségibb emberek, a zsinagógákban általában több a nő, noha nekik nem kötelező.

A mondat értelmezhető úgy, mint egy összetett, önmagát magyarázó, komplex kijelentés: „a nők spirituálisabbak” (feltehetően a férfiaknál), ami azt jelenti, hogy „tudják, hogy nem mindent maguk intéznek el a saját nagyszerűségük által”. (Ebből úgy tűnik, Fináli szerint, a férfiak nincsenek tisztában azzal, hogy sikereik nem kizárólag önmaguknak köszönhetőek.) Mindezt azzal, a jelen olvasat szerint explicatív kijelentéssel zárja, hogy „több bennük [t.i. a nőkben – B.G.] az alázat”. Ha ezt az értelmezést választjuk, akkor Fináli szerint a spiritualitás jelentése a több alázat. Mivel ez a kijelentés nem tűnik ésszerűnek, hiszen valószínűtlen, hogy bárki az alázat tulajdonságára kívánja leszűkíteni a spiritualitás sokkal tágabb fogalmát, ezért érdemes egy másik olvasatot is fontolóra venni.

Fináli talán két különböző kijelentést tesz:

1. „A nők spirituálisabbak”.
2. „Több bennük az alázat”, azaz „tudják, hogy nem mindent maguk intéznek el a saját nagyszerűségük által”.

Ebből nem tudjuk meg ugyan, hogy mit jelent a nők – vélt – nagyobb spiritualitása, ám két általános értékítéletet is kaptunk, amelyek azon a hipotézisen alapulnak, hogy lehet általánosságban „a nőkre és a férfiakra” vonatkozó igaz kijelentéseket tenni. A szöveg azt sugallja, hogy a két nem egyedei között van esszenciális különbség. Abban a kérdésben, hogy e feltételezett különbségek kialakulása minek tudható be, az írás nem foglal állást. Ugyanez a mondat egy értékelő kijelentéssel folytatódik („[a nők] közösségibb emberek”), amelyet egy leíró kijelentés támaszt alá („a zsinagógákban általában több a nő, noha nekik nem kötelező [ti. – a jelenlét a zsinagógákban – B.G.]”).

E mondatrész elemzését érdemes az empirikus adatra támaszkodni tűnő kijelentés vizsgálatával kezdeni.¹⁶ Ha munkahipotézisként elfogadjuk, hogy több nő jár a

¹⁵ FINÁLI 2017a. Valamennyi idézet e szövegből származik, hacsak másként nem jelzem.

¹⁶ Tekintsünk most el annak vizsgálatától, hogy vajon milyen statisztikai felmérésekre alapozta a kijelentését Fináli: vajon vizsgálta az összes – neológ – zsinagógát? Mind a hétköznapi, mind az szombati és ünnepnap iáakra igaz e kijelentés? (Esetleg a nők csak hétvégként közösségibbek?)

zsinagógákba, mint férfi, és pusztán ebből próbáljuk a nők „közösségibb” mivoltát bizonyítani, akkor félő, hogy a kijelentés érvénye leszűkül a zsinagógalátogató nőkre, és semmit nem tudunk meg azokról a nőkről, akik nem látogatják a zsinagógákat. Ha a zsinagógalátogatásra vonatkozó kijelentés pedig az ugyanennek a mondatnak az elején szereplő, a nők nagyobb spiritualitására vonatkozó kijelentést is alátámasztani hivatott, akkor viszont annak általános érvénye is megkérdőjeleződik. Ha viszont pusztán a zsinagógalátogató nőkről van adatunk, akkor milyen alapon bocsátkozhatunk feltevésekbe a zsinagógát nem látogató nőket illetően, és miért mondhatjuk, hogy spirituálisabbak a férfiaknál? Úgy tűnik Fináli első kijelentésének megértését nem segíti elő a szöveg analitikus elemzése, és ezért ígéretesebbnek tűnik a szövegtől részben függetlenül összefoglalni Fináli zsinagógai tapasztalatain alapuló kiindulópontját.

Rekonstruált kiinduló feltevés

Sok nőben sokszor élénkebb spirituális érdeklődés és erősebb közösségi szellem van, mint sok férfiban.

A szöveg egy – a nyugati világ nagy részében – legalábbis igazságtartalma szempontjából nehezen vitatható leíró kijelentéssel folytatódik: „... a mai világban a nők elől már nincsenek elvileg elzárva pályák, bízunk a női döntésképeségben is, női bírók, agysebészek, pilóták segítenek minket.”¹⁷

A szöveg egy leíró kijelentéssel alátámasztott értékelő kijelentéssel folytatódik:

... a hagyomány azért nem színtiszta macho elnyomás, részben leképezi a biológiai adottságainkat”. Fináli szerint tehát a zsidó hagyomány nőkhöz való viszonya legalább részben „macho elnyomás”, részben viszont a valós biológiai különbségek elismerését tükrözi a férfiak és a nők közti egyenlőtlenség. A szöveg a következőképpen folytatódik: „ha valahogy nem találunk egymásra félúton ezek a szempontok, akkor a modern világban nincs jövője a zsidóságnak.

A mondat megfogalmazása nem teszi lehetővé Fináli érvének világos bemutatását, hiszen nem egyértelmű melyek azok az „ezek a szempontok”, amelyeknek talákozniuk kell félúton, ugyanis nem valószínű, hogy a szerző a macho elnyomásnak a biológiai különbségekkel való találkozásától várna a megoldást. Vállalva a szerző szándéka félreértésének kockázatát, mégis megkísérelhetjük az érv rekonstruálását, részben saját szavai, részben a magyarországi zsidó valóság ismerete alapján.

Vizsgálta vajon a zsinagógai viselkedést is, vagy a pusztá jelenlét is elég a „közösségibb” mivolt – hogy a nagyobb spiritualitást ne is említsük – megállapításához?

¹⁷ Azt talán azért érdemes megjegyezni, hogy a megfogalmazás ebben az esetben is férfiközpontú világnézetet enged feltételezni, ahol a nők az általuk betöltött pozíciókban „segítenek minket”, ahol a „minket” szó a szöveg logikájából fakadóan valószínűleg a férfiakra vonatkozik, de az is elképzelhető, hogy az egész emberiségre vonatkozik a „minket” szó, és ebben az esetben a szöveg férfiközpontú felhangja jelentősen enyhül.

Első rekonstruált érv

A kompromisszumot a nők helyzetének XXI. századi valósága és a zsidó hagyományban betöltött szerepe között kell megtalálni.¹⁸ Két radikális megoldás létezik: az első a nők teljes egyenjogúsítása, a második a nők státuszának változatlanul hagyása. Fináli szerint tehát e kettő között kell kompromisszumot keresni.

A szöveg az analitikus elemzést megnehezítő módon folytatódik: „A Csillagok háborúja Jabbájaként ülünk az előjogainkon mi, férfiak, ez igaz egyfelől. Ezeket akkor szereztük, amikor a nyers fizikai erő, az erősebb csontozat szükséges volt a túléléshez nap mint nap. Ma már jóval kevésbé szükséges, a nők képességei hasznosabbak lettek. Ha viszont hirtelen eloltódnának a lámpák, ha a civilizáció újra visszatérne veszélyes fázisába, mert bármikor visszatérhet, ennek igenis van jelentősége. Ha most nem is látszik, a tesztoszteron hormon is fontos, nem csak az ösztrogén, mindkettő egyformán.”

Úgy tűnik, Fináli szerint, legalábbis a zsinagógalátogató férfiak, mind Jabbához hasonlóak.¹⁹ Azt is megtudhatjuk, hogy a szerző szerint a világ kultúráinak többségében valóban létező férfidominancia kialakulásának viszonylag egyszerű oka van: a férfiak erősebbek.²⁰ Sajnos még az sem derül ki teljes bizonyossággal a szöveg e részéből, hogy Fináli valójában milyen állítást kíván alátámasztani kissé leegyszerűsítőnek tűnő nézeteivel a férfi–női egyenlőtlenség okairól. Vajon az lenne az érve, hogy azért ne legyenek a nők teljesen egyenjogúak a XXI. századi, Magyarországon szinte kizárólag urbánus környezetben létező zsinagógai életben, mert az átlag férfi fizikailag erősebb az átlag nőnél? Vagy azért ne, mert egy lehetséges apokalipszist követően esetleg ismét őskori állapotok lesznek, és majd akkor ismét megnő a fizikai erő fontossága? Nehéz elképzelni, hogy Fináli bármelyik érvet logikusnak tartaná. Szerencsére a folytatás viszonylag egyértelmű: „Ennek a belátásnak jó lenne, ha valami nyoma maradna, de az öncélú privilégiumörzés nem jó. Harmónia kell a hagyomány és a modernitás között itt is.” Bár nem világos, mire vonatkozik az „ennek”

¹⁸ Ha Fináli szavait a legnagyobb jóindulattal kezeljük, akkor valószínűleg csak annyit akar mondani, hogy léteznek hétköznapi biológiai tények, amelyeket a hagyomány valós különbségként ismer fel, és e tényeket a vallásos életnek is figyelembe kell vennie. Nyitott kérdés marad persze, hogy egy olyan tényszerű megállapításból, mint például „a nők többsége gyereket szül”, milyen elméletileg megalapozható általános érvényű vallásjogi konklúzió következik.

¹⁹ A szöveg szellemiségéből valószínűnek tűnik, hogy a szerző mindössze egy szerencsétlenül megfogalmazott retorikai túlzással él, és pusztán egy, a privilégiumok megőrzésére irányuló tendenciára utal, és nem azt akarja állítani, hogy kivétel nélkül minden férfi egy nőt erőszakoló, hatalomra és haszonra éhes szívtelen, szörnyetegként kinéző sorozatgyilkosra hasonlít. Képzelnék el ugyanakkor, hogy mekkora botrányt okozna, ha a szerző a nőt hasonlította volna pusztán retorikai célokból egy ennyire negatív figurához.

²⁰ Ha az nem is elvárható, hogy a szerző ismerje a férfi–női egyenlőtlenség eredete kérdésének szerteágazó szakirodalmát, de azért talán a kérdés kissé összetettebb tárgyalása megkívánható. A zsidó körökben meglehetősen jól ismert Yuval Noach Harari például igazán könnyen emészthető, populáris formában is cáfolja a férfiak fizikai erőfölényére alapuló magyarázatot, lásd HARARI 2015: 136–149.

szó, és mit kellene belátni, de az egyértelműnek tűnik, hogy Fináli Jabbától indulva, ahhoz a korábban is szereplő konklúzióhoz jutott, hogy a nők vallási, zsinagógai szerepének nem radikális, de határozott megváltoztatása időszerű.

E fejtegetés vezet el egy újabb vitathatatlanul igaznak tűnő leíró kijelentésen keresztül („a miénk közösségi vallás”), Fináli konkrét reformjavaslatához.

Reformjavaslat 1

... szeretném, ha majd a családok együtt jöhetnének fel a Tórához, a lánygyerekek is egyszer.

Bár a megfogalmazás kétértelműsége miatt nem egyértelmű, hogy Fináli csak azt tartja kívánatosnak, hogy a leánygyermek életükben „egyszer” – feltehetően a *bát micvá*jukon, azaz a vallási értelemben felnőtté válásukkor tartott ünnepségen – mehessenek fel családtagjaikkal együtt a Tórához, vagy annak az óhajának ad inkább kifejezést, hogy majd „egyszer” jöjjön el az idő, amikor a családok rendszeresen együtt mehetnek fel a Tórához. A megfogalmazásból világos, hogy nagyon visszafogott reformtörekvésről van csak szó: úgy tűnik, csak azt tartja kívánatosnak, hogy bizonyos esetekben a heteronormativitás elvárásainak megfelelő családok együtt, azaz a férfi jelenlétében, menjenek fel a Tórához. Azonban az már nem szerepel a reformtörekvések között, hogy esetleg férfi kíséret nélküli, egyedülálló nők is fel-mehessenek a Tórához. Ez az álláspont különösen azért meglepő, mert egy másik, reformjavaslatként értelmezhető kérdés, illetve az azt alátámasztó indoklás követi.

Reformjavaslat 2

Miért ne imádkoznék olyan minjenben, amelynek nő a tagja, ha a gyerekem életét is rábíznam egy hozzáértő orvosnőre?

A nők lehessenek teljes jogú tagjai a *minján*nak, azaz annak a minimum tíz főből (hagyományosan tíz férfiből), álló közösségnek, akiknek a jelenléte szükséges ahhoz, hogy az istentisztelet közösségi imának minősüljön.

A reformjavaslatok és az azokat alátámasztani szándékozó érv közötti feszültség könnyen belátható: ha egy vallási reform bevezetését azzal támasztjuk alá, hogy *bizonyos* nők a polgári életben már bizonyították, hogy ugyanolyan megbízhatóak és okosak tudnak lenni, mint amilyenek *bizonyos* férfiak is tudnak lenni, és ezen az alapon indokoltnak találjuk, hogy *minden* nő a *minján* teljes jogú tagja lehessen, akkor miért kössük a Tórához való felmenetelhez való jogukat ahhoz, hogy egy férfi is legyen velük?²¹ Vajon Fináli gyermeke életét jó szívvel rábízna egy női szívsebészre, de ugyanazt a szívsebészt csak akkor hívná fel jó szívvel a Tórához, ha a férjével együtt jön a zsinagógába? Mivel a szöveg több pontján is világossá vált, hogy Fináli szán-

²¹ Fináli természetesen vallásjogi, vagy akár csak ideológiai alapon érvelhetne azzal, hogy a Tórához való felhívás más vallási kategóriába tartozik, mint a *minján*-tagság, de nem teszi. Az ő nyomában KARDOS Péter (2017) viszont megtette ezt.

dékának megértését szavainak analitikus elemzése inkább gátolja, mintsem segíti, így érdemes megkísérelni, egy újabb rekonstruált érv felállítását.

Második rekonstruált érv

Mivel bizonyítottnak tekinthetjük, hogy pusztán a tény, hogy valaki nőnek született, nem elegendő alap arra, hogy feltételezzük, hogy egy férfinál kevésbé értékes vagy tehetséges személyről van szó, ezért két mérsékelt vallásjogi reform indokolt: a nők lehessenek a *minján* tagjai, és családok együtt is felmehessenek a Tórához. Sőt – Fináli ezt sehol nem mondja, de a reformjavaslatát alátámasztó érvből ez következne –, legalább bizonyos esetekben talán a nők Tórához történő, önálló felhívása is megengedhető.

Az első rekonstruált érvből következő kompromisszumról van tehát szó: noha valószínűleg Fináli nem vitatná, hogy éppen az ő érvei alapján a nők teljes egyenjogúsítása is indokolt lenne, mégis csak mérsékelt reformot javasol a bevett szokások tisztelete miatt.²²

A következő téma, amelyet Fináli tárgyal a női vallási vezetők – azaz rabbik és tanítók – lehetősége. Ebben a kérdésben – talán a magyarországi zsidó közösségek, vagy a Finálit munkáltató MAZSIHISZ és a nagy befolyással rendelkező rabbikolégái feltételezhetően konzervatív attitűdje miatt – különösen homályosan fogalmaz:

A női rabbik kérdése nehéz, mert a zsidó hagyományban kulcsszerepe van a szemérmességnek és a rabbi, illetve a rabbinő tanítóként a központban van, a férfiak pedig esendőek, hajlamosak a nőt is látni olykor a tanítóban és erre a vonatkozásra jobban figyelni. Szerintem azonban volna mód rá, hogy tanítanak felkészült, vallásos zsidó nők, ez összeegyeztethető a szemérmesség követelményeivel, amelyeket nem szabad feladnunk.

E szövegrészlet három erősen vitatható feltevést is tartalmaz:

1. A nők egyenlő jogai valamilyen értelemben attól függenek, hogy a férfiak mennyire képesek uralkodni a saját vágyaikon.
2. A férfiak hajlamosak egy akármilyen életkorú és külsejű nőt, aki egy vallási témáról beszél, elsősorban vágyaik tárgyaként kezelni. (Természetesen azzal csak még felháborítóbbá tenné ezt a kijelentést, ha azt mondaná, hogy bizonyos életkorhoz vagy külső jegyekhez kellene kötni azt, hogy egy nő beszélhet-e nyilvánosan a zsinagógában.)
3. A szemérmesség nagyon fontos a mai neológ közösségekben vagy egy mai neológ rabbinak (például Finálinak).

Az első feltevés könnyen lehetne mintaként szolgáló szöveg egy, a zsidó vallást a patriarchális gondolkodás tipikus példajaként bemutatni szándékozó könyvben, hiszen azt sugallja, hogy a zsidó hagyomány szerint a nőket csak akkor illetik meg

²² Tényleg csak remélni tudom, hogy ő maga sem gondolja komolyan, hogy a jelenkori egyenjogúsítás elmaradását valóban egy új kőkorszak esetleges bekövetkezése kellőképpen megindokolná.

egyenlő jogok, ha ennek következményeként a férfiak vágyai nem gerjednek fel. A nők jogai – e gondolatmenet szerint – a férfiak vágyainak függvényei.

A második feltevés viszont egy, a férfiak gyűlöletére uszító propagandaanyag lapjain találna méltó helyet, hiszen azt sugallja, hogy a – zsinagógába járó – férfiak primitív, állatias lények, és semmi garancia nincs rá, hogy képesek legyenek egy nőt nem a szexuális vágyaik tárgyaként kezelni.

A harmadik feltevésben semmi sértő nincs, viszont szinte képtelenség komolyan venni, ha valaki akárcsak felületesen is ismeri egy átlagos magyarországi neológ hitközség mindennapi életét, szokásait és értékrendjét. E közösségeknek a *háláchá* rendkívül szigorú szemérmességi törvényei nem irányadóak. Ez utóbbi állításomat szövegekkel bizonyítani nagyon nehéz, de elegendő egy résztvevő megfigyelői látogatás e közösségek bármelyikében ahhoz, hogy az öltözködés, a férfi–női interakció, és az elhangzó beszélgetések alapján határozott benyomásunkká váljon, hogy a neológ közösségek tagjai az átlagos nagyvárosi „szemérmességi” szabályokat követik, és leginkább ódivatúnak és élehetetlennek tartják a *háláchá* vonatkozó előírásait. Különösen érthetetlen Fináli e feltevése, ha figyelembe vesszük, hogy egy másik, e témát érintő írásában hosszan sorolja a példákat arra, hogy a neológ közösségeknek miért váltak irrelevánssá a zsidó vallásjog szemérmességre vonatkozó előírásai.²³ Fináli is tisztában van vele, hogy az elsősorban, bár nem kizárólag, neológ hitközségeket tömörítő MAZSIHISZ közgyűlésén rendszeresen szólalnak fel nők, a levezető elnök is volt már nő, és a jelenlévő rabbik nem tiltakoztak, tehát az is valószínűtlen állítás, hogy a neológ rabbik vallásjogi vétségnek tekintenék egy nő nyilvános szereplését zsidó közegben. Ennek fényében nehéz elképzelni, hogy úgy gondolná: a zsinagóga az egyetlen közeg, ahol a férfiak nem tudnak uralkodni a vágyaikon, ha egy nő a „központban van”. Ha azonban nem kívánja ezt a valószínűtlen állítást megfogalmazni, akkor értelmetlennek tűnik az általa megfogalmazott formában történő hivatkozás a *háláchikus* értelemben vett szemérmességre.

Annak ellenére, hogy Fináli írásának e része volt talán a leginkább zavaros, lehetséges egy újabb rekonstruált állítás felállítása.

Harmadik rekonstruált állítás

A férfiak képtelensége a vágyaik kontrollálására, valamint a hagyományos szemérmességi előírások tisztelete csak azt teszi lehetővé, hogy a nők taníthassanak a zsinagógában, de azt nem, hogy rabbik is legyenek.

Sajnos a szövegből megállapíthatatlan, hogy Fináli szerint mi a különbség szemérmességi szempontból egy, a nem rabbi, de a közösség egészét tanító nő és egy rabbinő között (akinek az egyik feladata a közösség tanítása). A zsinagógákban való tanítást tartó nők nem számítanak ritkaságnak a neológ – és ortodox – zsinagógák egy részében, így végképp nehéz értelmezni Fináli okfejtését. Ráadásul a zsidó

²³ FINÁLI 2017b.

jog szempontjából a nők tanításhoz való jogának kérdése csak egy nagyon kis része a problémának, ahogy ezt Fináli is hangsúlyozza másik írásában, ahol kifejti, hogy elfogadhatatlannak tartja azt, hogy egy – tradicionális – zsidó vallási bíróság nem fogad el nőket tanúként.²⁴

A szöveg következő bekezdése²⁵ talán még az előzőnél is nehezebben értelmezhető és nem világos miben járul hozzá a probléma tárgyalásához, ezért ennek elemzésétől eltekintek, és rögtön a záró bekezdésre térek rá, mely két értékelő kijelentéssel nyit:

1. Az ultraortodoxia hagyományos világa szabadsághiányos, számunkra nem élhető, nem választható alternatíva,
2. a nem ortodox zsidóságnak viszont gondjai vannak a nemzedékek közötti önfenntartással.

Noha a „nemzedékek közötti önfenntartás” fogalma homályos, de valószínűleg Fináli arra a nemzetközi tendenciára céloz, hogy a nem-ortodox zsidó irányzatok nehezebben tudják megtartani a fiatalabb generációkat, mint az ortodoxia. Fináli elismeri, hogy a problémára nincs megoldása:

Erre ki kell majd találnunk valamit, mert az sem igaz, hogy a modernitás önmagában minden kérdésünket megválaszolta volna, épp az a lényege, hogy mindig új problémákkal szembesít.

A nők jogaival foglalkozó szövegrészlet egy olyan optimista megjegyzéssel ér véget, amely nem következik az eddig elmondottakból:

A nők vallási jogaival kapcsolatos kérdések úgyis eldőlnék, amikor arról határozzunk majd, melyik nemzetközi áramlathoz fogunk közeledni a zsidóságon belül.

Fináli írásának utolsó részéből az derül ki, hogy az amerikai-izraeli *Conservative-mászkor* irányzathoz való közeledést tartaná ideálisnak. Ezek a mozgalmak azonban teljesen egalitáriusok, és az ő megoldásuk a nők teljes vallásjogi emancipációja volt. Nem világos, hogy az eddig a mérsékelt reformok mellett érvelő Finálinak egy, a teljes jogegyenlőséget pártoló mozgalomhoz való közeledés hogyan biztosítja a megnyugtató megoldást. Két lehetőség tűnik elképzelhetőnek:

²⁴ FINÁLI 2017b. Érdekes lenne tudni, hogy milyen választ adna Fináli olyan kérdésekre, hogy egy általa ideálisnak tartott hitközségben például egy női rabbi által tartott esküvőt anyakönyveztetni kellene-e, vagy érvényesnek kellene-e elfogadni egy olyan betérést, ahol a rabbinikus bíróság egy vagy több tagja nő?

²⁵ FINÁLI 2017a. „És arra is gondolnunk kell, hogy bármilyen igazságtalan is, de a nőknek van »biológiai órájuk«. Azért tudsz bulizni és utána dolgozni menni 25 évesen, mert a gyerekhez is ilyenkor tudsz leginkább felkelni. Büszkéek lehetünk rá, hogy az emancipáció kinyitotta a világot a nők számára, bármi lehet belőlük is, nem pazaroltatik el az intelligenciájuk, az érzékenységük, a kreativitásuk. De mindebbe bele kell illeszteni a gyermekek felnevelését is, ehhez már ketten kellenek szerencsés esetben, ez pedig valódi dilemmákat okoz.”

1. Fináli csak taktikai okokból keltett olyan látszatot írása elején, mintha mérsékelt reformer lenne, és valójában a teljes vagy a majdnem teljes jogegyenlőséget tartja ideális megoldásnak.²⁶
2. Fináli valóban csak mérsékelt reformer, de a nők vallásjogi helyzetének széleskörű megváltoztatása nélkül is elképzelhetőnek tartja a „közeledést” a *Conservative-mászorti* világmozgalomhoz. Ha ez az értelmezés a helyes, akkor viszont semmit nem tudunk meg arról, hogy mit takar a „közeledés” fogalma, és miért „dőlnék el” ennek következtében a „nők vallási jogaival kapcsolatos kérdések”.

FINÁLI REFORMPROGRAMJÁNAK HIÁNYOSSÁGAI ÉS A BENNE REJLŐ LEHETŐSÉGEK

Fináli Gábor rabbi vallási reformokkal kapcsolatos álláspontja koherensnek nehezen mondható világgépet mutat. Mint láthattuk, egyfelől határozottan premodern, illetve XIX. századi premisszákat fogad el kiindulási alapnak (férfiak és nők között essen-
ciális különbség van, a nők egyenlőtlen helyzete a zsidó vallásban biológiai külön-
ségekől származik, stb.), másfelől viszont evidenciának tekint olyan jellegzetesen
modern hipotéziseket is, mint hogy a nők a jelenkori körülmények között egyenlő
feladatokat tudnak ellátni a férfakkal. Talán a hipotézisek inkoherenciája is hozzá-
járul ahhoz, hogy a reformjavaslatok szintén nem állnak össze egy következetes akció-
programmá. A mérsékelt reformjavaslatok arra szorítkoznak, hogy a családok együtt
mehessenek fel a Tórához, a nők lehessenek a *minján* tagjai, és a nők taníthassanak
a közösségben.

Fináli programja számos fontos kérdést nem érint: Vajon kinek az igénye a vál-
toztatás, Finálié vagy a közösségé? A neológiát kutató történészek körében általá-
nosnak mondható az egyetértés, hogy szemben a német modellel, ahol a rabbik
ideológiai alapon a reformok kezdeményezői voltak, a Magyarországon a vallásjogi
változások többnyire közösségi igényt tükröztek, és a rabbik csak alkalmazkodtak,
sokszor csak utólagos igazolást kerestek a forrásokban a már bekövetkezett változta-
tásokra.²⁷

Ha a Fináli kezdeményezte reformok olyan közösségi igényt tükröznek, amelyek
már komoly formában kifejezésre jutottak egy vagy több neológ közösségben, úgy
az érvelésben ennek szerepet kellett volna kapnia. Arra is hivatkozhatna, hogy a
neológia történelmi hagyománya az, hogy a közösségi szellem változását követik a
rabbik.

²⁶ Ha ez a helyzet, úgy Fináli óvatossága indokoltnak tűnik, hiszen még ez mérsékelt program is
határozott ellenreakciót váltott ki Frölich Róbert főrabbiból, akit általában konzervatív, ortodoxiá-
hoz közelálló szemléletű vallási vezetőknek tekintenek. Érveit lásd: FRÖLICH 2017.

²⁷ KATZ 1999: 64–65.

Ha azonban arról van szó, hogy Fináli – a XIX. századi német mintát követve – maga kíván a változások élharcosa lenni, és csak feltételezi a látens közösségi igény létét, akkor a jövőben nem fogja tudni elkerülni, hogy vallásjogi, teológiai igazolást keressen a kívánatosnak tartott reformok bevezetésére. Ha valóban a zsidó jogi tradíció keretei között keres megoldást, akkor világosan vázolnia kell, hogy milyen *háláchikus* probléma van a nők szerepének megváltoztatásával, és véleménye szerint ezeknek a problémáknak mi a *háláchá* adta keretek közötti megoldása. Ki kell továbbá fejtenie, hogy a kezdeményezett változásoknak milyen teológiai/filozófiai igazolása van. Végül pedig a jelenlegi vázlatnál sokkal világosabban kell megfogalmaznia, hogy milyen veszéllyel jár a zsidó közösségre, ha nem valósul meg a változás.

Bibliográfia

- AVINERI, Shlomo, 1994. *A modern cionizmus kialakulása*. Századvég Kiadó, Budapest.
- AVINERI, Shlomo, 2014. *Herzl – Theodor Herzl és a zsidó állam alapítása*, Corvina, Budapest.
- BIRÓ Tamás 2016. „Egy befejezetlen beszélgetés tanulságai”, in PEREMICZKY Szilvia et al. (szerk.): *Schweitzer József emlékezete. A halálának első évfordulóján rendezett tudományos konferencia köszöntőbeszédei és előadásai*. MAZSIHISZ, Budapest, 128–157.
- CHADWICK, Owen 2003. *A reformáció*. Osiris Kiadó, Budapest.
- ELLENSON, David 1997. „Traditional Reactions to Modern Jewish Reform. The Paradigm of German Orthodoxy”, in FRANK, Daniel H. – LEAMAN, Oliver (szerk.): *History of Jewish Philosophy*, (Routledge History of World Philosophies 2) Routledge, London, 732–758.
- FINÁLI Gábor 2017a. „Nincs mintánk, hogy lehet magyar zsidóként élni”, *Szombat online*, 2017.10.30. (szombat.org/hagyomany-tortenelem/nincs-mintank-hogy-lehet-magyar-zsidokent-elni; utolsó megtekintés: 2019.02.25)
- FINÁLI Gábor 2017b. „A nők helyzetéről, a vegyesházasságról és a spiritualitásról”, *Szombat online*, 2017.11.16. szombat.org/hagyomany-tortenelem/a-nok-helyzeterol-a-vegyeshazassagrol-es-a-spiritualitasrol (Utolsó megtekintés: 2019.02.25)
- FRJIMOVICS Kinga 2008. *Szétszakadt történelem – Zsidó vallási irányzatok Magyarországon 1868–1950*. Balassi kiadó, Budapest.
- FRÖLICH Róbert 2017. „A rendszerváltás óta eltelt időszak a tépelődés időszaka volt”, *Szombat online*, 2017.11.04, szombat.org/politika/a-rendszervaltas-ota-eltelt-idoszak-a-tepelodes-idoszaka-volt (Utolsó megtekintés: 2019.02.25)
- HARARI, Yuval Noach 2015. *Sapiens – Az emberiség rövid története*. Animus, Budapest.
- KARDOS Péter 2017, „A neológia már a spájzban van – A zsidó jövő letéteményeseiről”, *Magyar Narancs online*, 2017.11.29. magyarnarancs.hu/jo_nekunk/a-neoneologia-mar-a-spajzban-van-a-zsido-jovo-letetemenyeseirol-107943 (Utolsó megtekintés: 2019.02.28)
- KATZ, Jakov 1999. *Végzetes szakadás – Az ortodoxia kiválása a zsidó hitközségekből Magyarországon és Németországban*. Múlt és Jövő, Budapest.
- KATZ, Jakov 2005. *Hagyomány és válság*. Múlt és Jövő, Budapest – Jeruzsálem.
- KOMORÓCZY Géza 2012. *A zsidók története Magyarországon I. A középkortól 1849-ig*. Kalligram, Pozsony.
- KOMORÓCZY Szonja Ráhel – BÁNYAI Viktória 2016. „Magyarországi zsidó vallási szervezetek, intézmények emlékeztetpolitikája”, *Regio XXIV/3*, 38–58.
- KONRÁD Miklós 2016a. „Zsidó nemzet, nép, felekezet, faj? Keresztény meghatározások és neológ önmeghatározások a reform- és dualizmus kori Magyarországon”, in HÖRCHER Ferenc – LAJTAI

- Mátyás – MESTER Béla (szerk.): *Nemzet, faj, kultúra a hosszú 19. században Magyarországon és Európában*. (Tanulmányok a nacionalizmus kultúrtörténetéből 2), MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Történettudományi Intézet, Budapest, 93–114.
- KONRÁD Miklós 2016b. „Zsidók magyar nemzete. A nemzeti múlt zsidó tudományos ábrázolása, különös tekintettel a kazárelméletre”, *Századok* CL, 631–665.
- KONRÁD Miklós 2016c. „Hungarian Expectations and Jewish Self-Definitions, 1840–1914”, in TURÁN Tamás – WILKE, Carsten (szerk.): *Modern Jewish Scholarship in Hungary. The ‘Science of Judaism’ between East and West*. De Gruyter Oldenbourg, Berlin–Boston, 329–348.
- KOVÁCS András – BARNA Ildikó (szerk.) 2018. *Zsidók és zsidóság Magyarországon 2017-ben. Egy szociológiai kutatás eredményei*. Szombat, Budapest.
- SALMON, Yosef – RAVITZKY, Aviezer – FERZIGER, Adam (szerk.) 2006. *Orthodox Judaism. New Perspectives* (héberül). The Hebrew University Magnes Press, Jerusalem.
- SILBER, Michael K. 2008. „Az ultraortodoxia keletkezése, avagy egy hagyomány kitalálása”, in SILBER, Michael K. (szerk.): *Magyar zsidó történelem – másképp*. Múlt és Jövő, Budapest, 211–282.
- TURÁN Tamás 2016. „Neológ ideológia”, in PEREMICZKY Szilvia et al. (szerk.): *Schweitzer József emlékezete. A halálának első évfordulóján rendezett tudományos konferencia köszöntőbeszédei és előadásai*. MAZSIHISZ, Budapest, 45–54.

Tartalomjegyzék

Reformationes – Reformtörekvések a vallástörténetben (Előszó)	5
<i>Irsay-Nagy Balázs</i> – Az alvilág létének tagadása. Ehnaton amarnai királysírja.....	7
<i>Ruzsa Ferenc</i> – Az ősi ind vallások viszonyai: Ortodoxia, reform és identitás	41
<i>Pap Melinda</i> – A Liang-dinasztia Wu császáranak buddhista reformjai.....	65
<i>Földvály Miklós István</i> – A karoling liturgiareform és a gallikanizmus mítosza.....	79
<i>Sárközy Miklós</i> – Feltámadás vagy politikai reform? Az 1164-es nizāri ismāʿilī Qiyāma értelmezési lehetőségei	129
<i>Zsom Dóra</i> – Egy elvetélt reformkísérlet. Szúfi mintát követő zsidó közösségek Egyiptomban	147
<i>Szombathy Zoltán</i> – A vallási hagyomány újraértelmezése egy celebessi muszlim közösségben	163
<i>Balázs Gábor</i> – Vita a reformokról a XXI. századi neológ zsidóságban.....	181
Tartalomjegyzék.....	197