

Az ókori keresztyén világ VII-IX.

Eszkatológiai mozaikok

Szerkesztette:

Ledán M. István – Németh Áron

# PATMOSZ KÖNYVTÁR

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem  
Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézetének  
kiadványsorozata

---

Sorozatszerkesztő

Dr. Kustár Zoltán

14. kötet

# **Az ókori keresztyén világ (VII-IX.)**

**Eszkatológiai mozaikok**

Szerkesztette

**Ledán M. István – Németh Áron**



**DRHE Patmosz Kutatóintézet  
Debrecen 2023**

**Kiadja a**  
**Patmosz – Bibliai Tudományok Kutatóintézete**  
Debrecen

Tördelés: Szilágyiné Asztalos Éva

Nyomdai munkák: Kapitális Kft., Debrecen  
Felelős vezető: Kapusi József

© Ledán-Muntean István, 2023

© Németh Áron, 2023

© DRHE, Patmosz, 2023

ISSN 2063-5052

ISBN 978-615-5853-60-9

## Előszó

Nagy örömmel adjuk közre a Patmosz Könyvtár kiadványsorozat legújabb kötetét, amely a Patmosz Kutatóintézet évenként megrendezett konferenciájának, „*Az ókori keresztény világ*” sorozatnak VII., VIII. és IX. alkalmába ad betekintést válogatott tanulmányokon keresztül.

A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Ó- és Újszövetségi Tanszéke által közösen működtetett kutatóintézet 2020. október 20-án „*A lélek születése*” címmel rendezett konferenciát, amelyre szokás szerint oktatók, doktoranduszok és graduális hallgatók jelentkezhetnek előadással. A pandémiás helyzetre való tekintettel ezek részben online formában hangoztak el. Mostani kötetünk első része a tizenhárom előadót felvonultató programból hét előadás szerkesztett változatát közli.

A következő Patmosz-konferencia, sorrendben a nyolcadik, a „*Kozmikus eszkatológia*” címet kapta. A 2021. november 9-én megrendezett konferencia részben jelenléti, részben online formában zajlott, és összesen tizennégy előadás járta körül a témát. Öt tanulmány nyújt ízelítőt a tartalmas és sokszínű programból.

„*Eszkatológiai tárgyak, eszközök és folyamatok*” címet viselte „*Az ókori keresztény világ*” konferenciasorozat kilencedik alkalmá, amelyre 2022. május 3-án került sor. A címadás tág teret engedett a legkülönbözőbb témáknak, így a tizenkét előadás jól reprezentálta az eszkatológiai kutatások gazdagságát. Hét írást közlünk most erről a színes palettáról.

Bár ez a tanulmánykötet a három konferenciának nem a teljes anyagát tárja most az olvasóközönség elé, mégis azt reméljük, hogy ezek az eszkatológiai mozaikok kiadnak majd egy olyan összképet, amely hitelesen mutatja be a Patmosz Kutatóintézet tudomány-szervező és tehetséggondozó munkáját.

---

Mindhárom konferencia főszervezője dr. Peres Imre professzor úr, a kutatóintézet alapítója volt, aki azóta a debreceni katedráról nyugalmába vonult, de a mostani kötet és a soron következő konferenciák is azt jelzik, hogy a Patmosz Kutatóintézet gondosan lefektetett alapjain folytatódni tudnak a kialakult hagyományok. Továbbra is kiemelt célja ezeknek a konferenciáknak a hallgatói tehetséggondozás ügyének támogatása, valamint a fórumteremtés a bibliatudományok azon művelői számára, akik az eszkatológia területén (is) folytatnak kutatásokat.

Ezúton mondunk köszönetet mindazoknak, akik a konferenciák szervezésében és lebonyolításában közreműködtek. Köszönjük az anyagi támogatást, amit Magyarország Kormánya a Nemzeti Tehetségprogram keretében mindehhez nyújtott, valamint a Debreceni Református Hittudományi Egyetemenek, hogy a Patmosz Kutatóintézet működését és programjait elvi és anyagi téren egyaránt segíti. Külön hálásak vagyunk azoknak a szerzőknek, akik tanulmányaik elkészítésével ehhez a mostani kötethez hozzájárultak. Köszönjük a kutatóintézet jelenlegi vezetőjének, dr. Kustár Zoltánnak, hogy e kötet kiadását a kutatóintézeti munkatervbe felvette, a tördelés és grafikai szerkesztés elvégzéséért pedig Szilágyiné Asztalos Évát illeti köszönet.

Szolgálja ez a mostani kiadvány is hallgatóink előmenetelét, az eszkatológia témájában folytatott tudományos diskurzust, a Szentírás jobb megértését és nem utolsó sorban Isten dicsőségét.

*A szerkesztők*







## Tartalom

<i>Előszó</i>	5
I. A lélek születése (2020)	
Dr. Kustár Zoltán <i>A 49. zsoltár tanítása a lélek halál utáni sorsáról</i>	13
Dr. Németh Áron <i>Nefés, hol vagy?</i>	27
Debreczeni Ákos József <i>A zoroasztrikus lélekképzet(ek)</i>	57
Dr. Ledán M. István <i>A lélek „materialitása” az ógörög sírfeliratokon</i>	71
Dr. László Virgil <i>A lélek halálának gondolata az Újszövetségben</i>	87
Dr. Nagy József <i>Odafent, a mennyei oltár alatt: A ψυχή a Jel 6,9-ben</i>	101
Dr. Peres Imre <i>A lélek születése a görög eszkatológiában</i>	119
II. Kozmikus eszkatológia (2021)	
Dr. László Virgil <i>A teremtett világ sóvárgása</i>	135
Dr. Ledán M. István <i>Tűlvilági lokalitások és állapotok a zsidó sírfeliratokon</i>	147
Dr. Bácskai Károly <i>A vég közel</i>	161
Éles Éva <i>Hol vagy, új ég és új föld?</i>	167
Riczingerné Garai Szilvia <i>Nem a ruha teszi a keresztényt – vagy mégis?</i>	199

### III. Eszkatológiai tárgyak, eszközök és folyamatok (2022)

Dr. Ledán M. István	
<i>A kakas-szimbólum lehetséges jelentései</i>	215
Éles Éva	
<i>Rejtélyes találkozások</i>	235
Debreczeni Ákos József	
<i>Ardā Wīraḡ Könyvének eszkatológiája</i>	251
Záhorszki-Hangó Viola Réka	
<i>A klíma mint eszköz Isten és az ember kapcsolatában</i>	265
Kondor Erik	
<i>Krisztus mint apokaliptikus harcos</i>	275
Balázs Eszter	
<i>A 10 leprás meggyógyítása</i>	297
Dr. Vitéz Ferenc	
<i>„... az órák összевissza vertek”</i>	307
<i>A kötet szerzői</i>	327
<i>A PATMOSZ KÖNYVTÁR sorozatban eddig megjelent könyvek</i>	329

---

## **I. A lélek születése (2020)**



## A 49. zsoltár tanítása a lélek halál utáni sorsáról

### 1. Bevezetés

Az ószövetségi szövegek többsége azt feltételezi, hogy az emberi lélek a halál után az alvilágba, a Seolba kerül, ahol a földön élőktől és Istentől is elszakítva árnyékszerű életet él – anélkül, hogy az isteni igazságszolgáltatás jegyében a jók és a bűnösök sorsa valahogy elkülönülne egymástól. A Kr. e. 2 század közepén, Dániel próféta könyvében jelenik meg aztán a gondolat, hogy az ÚR az utolsó időben feltámasztja a holtakat – a bűnösöket a megsemmisítő ítéletre, míg az igazakat az örök életre (Dán 12). E két álláspont között egyfajta átmenetként helyezkedik el a 49. zsoltár üzenete: e zsoltár még a feltámadás képzete nélkül, de a halál utáni igazságszolgáltatás jegyében az igazak lelkének Istenhez „ragadtatását” és a vele való, örökké tartó boldog együttlétet várja. A gondolat az Ószövetségen belül csaknem teljesen egyedülálló, és ezen a helyen kívül csakis a 73. zsoltárban találkozhatunk vele.

Tanulmányomban szeretném kifejteni e zsoltárnak ezt a tanítását, majd röviden kitérni a 73. zsoltárra, illetve a két zsoltár kapcsolatára.<sup>1</sup>

---

1 A kérdés irodalom- és redakciótörténeti vonatkozásainak terén elsősorban a témában megjelent két, friss tanulmányomra támaszkodom, lásd KUSTÁR Zoltán, „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in: SZÖNYI Etelka (szerk.), *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából*, III. kötet: *Kontextusok*, Szeged, JATE Press, 2020, 695–708; KUSTÁR Zoltán, „Ha elenyészik is testem és szívem...” A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), „*Hiszek az Ige diadalmas erejében!*”. *Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 71–83.

## 2. A zsoltár szerkezete, műfaja, datálása

Az 1. vers feliratát követően a zsoltár egy szokatlanul hosszú bevezetővel indul (2–5. v.), ám annak tartalma is unikális a zsoltárok könyvében. A szerző ugyanis itt nem csupán bölcs tanítóként kíván a színre lépni, aki „bölcs dolgokat” (תְּבוּנוֹת) és szívének „értelmes gondolatait” (תְּבוּנוֹת) kívánja a hallgatók elé tárni,<sup>2</sup> hanem azt hangsúlyozza, hogy ő maga is egy „példabeszédre” (מִשְׁפָּל) hajtja a fülét,<sup>3</sup> Istentől várva a kijelentést (vö. Ézs 21,10), és hárfakisérettel „nyitja fel” (פָּתַח), azaz fejti meg a nagy „rejtélyt” (הִדְרָה): Isten igazságosságának titkát. A szerző egyike lehet azoknak az énekes lévitáknak (1. v.),<sup>4</sup> akik a Krónikák könyvének korában a próféták örököseiként léptek fel.<sup>5</sup> Elizeushoz hasonlóan őt is a hangszerjáték hozza transzba (2Kir 3,15, vö. 1Sám 10,5), megnyitva fülét a mennyei tanításra, amit a Bálám-tradícióhoz hasonlóan ő is a מִשְׁפָּל ’példázat, példabeszéd’ szóval jellemez.<sup>6</sup> Ez a bevezető tehát azt

---

2 Így például a Zsolt 78,1–2.

3 Így Hans-Joachim KRAUS, *Psalmen*, 1. Teilband: *Psalmen 1–59*, BKAT 15/1, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960, 363.

4 Lásd 1Krón 25,1.3; 2Krón 20,14; 24,20, valamint KUSTÁR Zoltán, *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szünopszisa*, DÓTTF 2, Debrecen, DRHE, 2002, 31.

5 Így a bevezető profetikus jellegéhez Hans SCHMIDT, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934, 94, valamint, ahogy lentebb még látni fogjuk, Erich ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, Band 2: *Ich will die Morgenröte wecken*, Briesgau et al., Verlag Herder im Briesgau, 2003, 216; Pierre CASETTI, *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49*, OBO 44, Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 259; Gianni BARBIERO, *Das Rätsel von Psalm 49*, in: André LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, VTS 133, Leiden – Boston, Brill, 2010, 41–56, ebben lásd, 43.51.

6 Lásd 4Móz 23,7.18; 24,15 (vö. Ez 17,2), valamint 4Móz 24,3–4.15–16. Az Ószövetségben sehol sincs utalás arra, hogy a bölcsesség-tanítás is zenei kísérettel történt volna, lásd pl. Arnold Albert ANDERSON, *The Book of Psalms*, Volume I: 1–72, NCBK, Grand Rapids – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1995, 375.

ígéri, hogy a hallgatóság nem a bölcsességirodalom ezerszer elismételt tanait hallja majd, hanem egy új, addig még fel nem tárt kijelentésre számíthat. A feliratnak ez az igénye meghatározó lesz a zsoltár központi részének magyarázatánál.

A következő egységben, a 6–7. versekben a zsoltáros a panaszének stílusában beszél el, hogy az erőszakoskodók miatt őt méltánytalan szenvedés érte. Erre a panaszra a 8–15. versek kínálnak feleletet, amit a 16. versben – ezúttal a hálaének mintáját követve – egy felszabadító és megnyugtató kijelentés zár. A 8–15. versek intellektuális fejtegetései után a 16. vers személyes hangvételre vált, amit leginkább a bevezetőben ígért új kijelentés feletti örövendezés-ként magyarázhatunk.<sup>7</sup>

Ám a 8–16. versek tartalmi szempontból csak látszólag egységesek, hiszen a lélek halál utáni sorsa és az igazak jutalma vonatkozásában több síkon, feloldatlan ellentmondásként feszülnek egymásnak benne a válaszok. A 8–10. és 12–13. versekben a halál mint minden ember elkerülhetetlen, közös sorsa jelenik meg, s e két szakasz azt hangsúlyozza, hogy a gazdagság nem véd meg a haláltól, a felhalmozott kincsek pedig végül másokra szállnak. Ez a gondolat nem feltételezi sem Isten földi, sem túlvilági igazságszolgáltatását. Ezzel szemben a 15. vers Isten váratlan és gyors beavatkozása révén a bűnösök vesztét és az igazak diadalra jutását várja, méghozzá még itt, a földi életben – ami megfelel a bölcsesség- és zsoltáirodalom hagyományos tanításának. Mindezekon messze túlmutat azonban a 14. vers, amely a halál utáni keserű végzetet a bolondokra és követőikre szűkíti, valamint a 16. vers, amely az igazaknak azt ígéri, hogy kapcsolatuk Istennel a halál után is megmarad. Véleményem szerint itt nem egy belső dialógus érvhalmazáról van szó,<sup>8</sup> hanem

7 A bölcsesség hagyományos keretein belül maradó magyarázatok és a bevezetés közötti diszkrpanciát jogosan teszi szóvá pl. Bernhard DUHM, *Die Psalmen*, KHC 14, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922, 137.141.

8 Így újabban Markus WITTE, „Aber Gott wird meine Seele erlösen”: Tod und Leben nach Psalm XLIX, in: *VT* 50 (2000), 540–560, ebben lásd 549, aki a zsoltárt (a 9. vers kivételével) irodalmilag egységesnek tekinti.

eltérő irodalmi rétegek eltérő felfogásairól<sup>9</sup> – ahogy azt, néhány kutató megfigyeléseire építve, ebben a formában először magam igyekeztem bizonyítani.<sup>10</sup>

Végül a zsoltárt a 17–21. versekben egy összefoglalás zárja. Ebben a központi részből kizárólag az a gondolat tér vissza, hogy a halálban eltűnik a különbség a szegény és a gazdag között (lásd a 8.10. és a 12–13. verseket), így nyilván még az alapréteg összefoglalásának szánták. Az, hogy a 17. versben az összegzés a 6. vershez kapcsolódik vissza, utolsó verse (21. vers) pedig a 13. verset ismétli meg, szintén azt mutatja, hogy az alapréteg központi egysége eredetileg a 13. verssel végződött.

A költemény a bölcselkedő zsoltárok körébe tartozik,<sup>11</sup> és leginkább tankölteménynek nevezhető.<sup>12</sup> A kutatók egyetértenek abban, hogy a fogság utáni időszakból származhat:<sup>13</sup> megítélésem szerint

---

9 A zsoltár tartalmi feszültségeire először Klaus Seybold adott redakciótörténeti magyarázatot: szerinte a 11.12b és 14–15. versek biztosan, a 7. és 9. verseket valószínűleg későbbi betoldások (lásd Klaus SEYBOLD, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen, J. C. B. Mohr /Paul Siebeck/, 1996, 201–203). Őt követte Pierre Casetti, aki egy alapszoltárral számol (11–15.21. v.), amit utólag egészítettek ki a 2–5. és 6–10.16–20. versekkel (CASETTI, *Auslegung von Psalm 49*, 31–32). Frank-Lothar Hossfeld, lényegében az ő elméletét átvéve, a 10.16–20. versek tekinteti szerkesztői kiegészítéseknek (in: Frank-Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Die Psalmen*, Band I: *Psalm 1–50*, NEB 29, Würzburg, Echter Verlag, 1993, 300.306–307), míg Erich Zenger a 2–5. és a 16–20. verseket tartja annak (ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, 215).

10 Lásd KUSTÁR, 49. zsoltár, 695–708.

11 Így Hermann GUNKEL, *Die Psalmen*, 4. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926, 209, alapján pl. John S. KSELMAN – Michael L. BARRÉ, Zsoltárok könyve, in: THORDAY Attila (főszerk.), *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 803–845, ebben lásd, 818; ANDERSON, *Psalms*, 373; Leo G. PERDUE, The Riddles of Psalm 49, in: *JBL* 93 (1974), 533–542, ebben lásd 538 (itt további irodalom).

12 Így KRAUS, *Psalmen*, 364.

13 Így DUHM, *Die Psalmen*, 141; KRAUS, *Psalmen*, 365; KARASSZON Dezső, A Zsoltárok könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül] *Jubileumi kommentár*.



az alapréteg a korai fogság utáni időből való, míg a végső változat valamikor Kr. e. 300 körül állhatott elő.<sup>14</sup>

### 3. A zsoltár alaprétégének üzenete

A zsoltár alaprétégét tehát a 6–8.10.12–13. és 17–21. versek alkotják.<sup>15</sup> Teljesen megszokott, hogy a didaktikus zsoltárok *in medias res* indulnak a probléma felvetésével (6–7. v).<sup>16</sup> Ezt követi a 8.10.12–13. versekben a tanítói rész, majd a 17–21. versekben, intelem formájában, egy összefoglalás. Mindkét egységet egy csaknem szó szerint megismétlődő refrén zárja (13. és 21. v).

A zsoltárosnak arra a megfigyelésére, hogy a gazdagok vagyokkal kérkedve (vö. Jób 31,24; Zsolt 62,11) fittyet hánynak Isten törvényére, az alapréteg válasza világos: a gazdagság múlandó, és a halál ellen nem kínál oltalmat. A vagyonosok földi élete ugyanúgy végződik, mint a szegényeké, mert a pénz hatalma a halál órájában semmit sem ér (Péld 10,2; 11,4, vö. Ez 7,19; Zof 1,18). Legkésőbb itt, az „igazság órájában” nyilvánvalóvá válik ugyanis, hogy ők sem különben a szegényeknél. A halál után őket is az alvilág várja, ahol nincs különbség gazdag és szegény között (vö. Jób 3,17–19), és

---

*A Szentírás magyarázata*, II. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*, átdolgozott kiadás, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 541–640, ebben lásd 572; Izak J. J. SPANGENBERG, Psalm 49 and the Book of Qoheleth, in: *Skrif en Kerk* 18 (1997), 328–344, ebben lásd 339–340; az alapréteget HOSSFELD–ZENGER, *Psalm 1–50*, 300.

14 Alfons DEISSLER, *Die Psalmen*, Die Welt der Bibel, Band III: *Ps 90 – 150*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1963, 33, a zsoltárt a Kr. e. 200 körülre datálja. A Zsoltárok legkésőbbi darabjai közé sorolja a költeményt pl. ANDERSON, *Psalms*, 373. WITTE, *Tod und Leben*, 559, a zsoltárt (a 9. vers kivételével) a Kr. e. 3. sz. második felére, míg Izak J. J. SPANGENBERG, *Constructing a Historical Context for Psalm 49*, in: *OTE* 20 (2007), 201–214, ebben lásd 210, a Kr. e. 3. századra datálja.

15 Ehhez lásd KUSTÁR, 49. zsoltár, 699–700.

16 Lásd például Zsolt 1; 37; 73; 91; 112; 119; 127; 128; 133.

ahol – ezt tudjuk más zsoltárokból – a halott lelkek árnyékként vegetálnak csupán (vö. Zsolt 88,10–12), és Istennel is megszűnik minden kapcsolatuk (Zsolt 6,6; 88,5–6, vö. Ézs 38,18–19).

Ám a zsoltár alaprétege, osztva a Prédikátor szkepszisét (lásd Préd 2,16; 3,18–22), egyenesen azt vallja, hogy nemcsak szegény és gazdag, de végső soron ember és állat között sincs semmi különbség, mert egyik sem „marad meg” (לֹא יָרִיחַ / בְּלִיַּיִן), azaz mindkettő „megsemmisül” (וְנִדְמָה, 13. és 21. v.). A halál tehát a „Nagy Kiegyenlítő” (vö. Ézs 14,10–17),<sup>17</sup> a zsoltár pedig az igazaknak ezt a „nagy kiegyenlítődést”, a földi javak hasznának relatív voltát kínálja vigaszul (lásd Lk 12,16–21). A lélek továbbélésével és az igazak halál utáni megjutalmazásával az alapréteg szerzője tehát semmilyen formában sem számol.

#### 4. A zsoltár profetikus kiegészítésének üzenete

Ezt az alapréteget egy prófétai öntudattal fellépő lévita dolgozta át, beillesztve a 2–5. versek nagyvívű bevezetőjét,<sup>18</sup> a 11aβ.b pontosítását,<sup>19</sup> az alapréteg korpuszának záró összefoglalásaként a

---

17 GUNKEL, *Die Psalmen*, 210; Artur WEISER, *Die Psalmen*, Erster Teil: *Psalm 1–60*, ATD 14, 9., unveränderte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 262.

18 Így Charles Augustus BRIGGS – Emilie Grace BRIGGS, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, in two volumes*, ICC, Vol. I: *Introduction. Psalms 1–50*, Edinburgh, T&T Clark, 1927, 405.406–407. CASETTI, *Auslegung von Psalm 49*, 34, a 2–5. verseket szintén (a 6–10. és a 16–20. versekkel egy közös átdolgozás részeként) betoldásnak tekinti; hasonlóan ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, 215, aki a 2–5. verseket és a 16–20. verseket sorolja egy közös átdolgozáshoz.

19 Így GUNKEL, *Die Psalmen*, 210.213; SEYBOLD, *Die Psalmen*, 200. KRAUS, *Psalmen*, 364, ugyan a verset az alapréteghez sorolja, de mivel az szerinte a kontextusába nem illeszkedik, a 11b-t áthelyezi a 12. vers mögé.

14.,<sup>20</sup> valamint a központi üzenetét kínáló 16. verset.<sup>21</sup> E versek betoldás-jellegét ugyan más kutatók is felvetették már, de egyazon szerkesztői átdolgozáshoz először e tanulmány szerzője sorolta be őket.<sup>22</sup>

A szerkesztő a didaktikus zsoltárok elején koránt sem megszo-  
kott „tanítást kezdő formulával” indít.<sup>23</sup> Az egész világ megszól-  
lítása a bölcsesség általános igényével,<sup>24</sup> a gazdagok és szegények  
nevesítése pedig a zsoltár központi témájának felvezetéseként<sup>25</sup> itt  
csak részben magyarázható (2–3. v.).<sup>26</sup> A feliratnak ez a sajátossá-  
ga sokkal inkább a prófétai igehirdetés jellegzetességeként értel-  
mezhető (vö. pl. Ézs 1,2.10),<sup>27</sup> ami tovább erősíti a 4–5. versek

20 A 14. vers összefoglalás-jellegéhez lásd CASETTI, *Auslegung von Psalm 49*, 115. Észreveszi a 14. vers illeszkedési nehézségeit GUNKEL, *Die Psalmen*, 212, de ő a vers áthelyezésében látja a megoldást, hasonlóan David J. ZUCKER, *The Riddle of Psalm 49*, in: *JBQ* 33/3 (2005), 143–152, ebben lásd 151. Betoldásnak ítéli a verset (a 15. verssel együtt) SEYBOLD, *Die Psalmen*, 201–203.

21 Így a 16. vershez de Wette, Hitzig és Grätz alapján (lásd Paul VOLZ, *Psalm 49*, in: *ZAW* 55/3 /1937/, 235–264, ebben lásd 237, áttekintését) pl. BRIGGS–BRIGGS, *Book of Psalms*, 405.410–411; GUNKEL, *Die Psalmen*, 210.213; Wilhelm STAERK, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)*, 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920, 267; Peter Andreas MUNCH, *Das Problem des Reichtums in den Psalmen* 37; 49; 73, in: *ZAW* 55 (1937), 36–45, ebben lásd 44. A 16–20. verseket tartja betoldás-  
nak CASETTI, *Auslegung von Psalm 49*, 31–32; HOSSFELD–ZENGER, *Psalm 1–50*, 300.306–307; ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, 215.

22 Lásd KUSTÁR, 49. zsoltár, 700–703.

23 Lásd 5Móz 32,1; Bír 5,3; 9,7; Jób 33,1–3; 34,2–4; Ézs 1,2.10; 28,23; 33.13 stb., Péld 4,1; 5,1. A kérdéshez röviden lásd KARASSZON, *Zsoltárok*, 572.

24 Így Hermann GUNKEL – Joachim BEGRICH, *Einleitung in die Psalmen. Die Gat-  
tungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933,  
385; KSELMAN–BARRÉ, *Zsoltárok könyve*, 818; ANDERSON, *Psalms*, 374.

25 Így GUNKEL, *Die Psalmen*, 209; WEISER, *Psalmen*, 260.

26 Azt, hogy a felirat a „meghallgatásra való felhívás” kereteit szétfeszíti, jól látja pl. HOSSFELD–ZENGER, *Psalm 1–50*, 303.

27 A bevezetés e sajátosságaiban szintén a prófétai hagyomány jellegzetessé-  
geit látja ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, 216; CASETTI, *Auslegung von Psalm 49*,  
259; BARBIERO, *Das Rätsel von Psalm 49*, 43.51.

fentebb már ismertetett prófétai jellegét. Mint láttuk, ez a nagyívű kiegészítés a zsoltárba belevitt új, isteni kijelentésnek kíván előre nyomatékot adni.

A szerkesztő a zsoltár korpuszába három, jól irányzott mondatlával avatkozik be. A 11aβ.b vers a halál elkerülhetetlenségét – az alaprétég szándékával szembehelyezkedve – a bölcsekre és igazakra is kiterjeszti: „*Meghalnak a bölcsek, a bolond és ostoba is elpusztul* (יָדָנָה), *és másokra hagyják vagyonukat.*”<sup>28</sup> A szerkesztő ezt azért teheti meg, mert ő másban kínálja majd a vigasztalást. Nem, mondja ez a lévita-próféta: az elmúlás és a vagyon hátra hagyása az igazak és a bűnösök közös sorsa. Ám a közös végzet kiemelése nála nem a Prédikátor lemondásába torkollik (vö. Préd 2,14kk),<sup>29</sup> hanem azt az üzenetet készíti elő,<sup>30</sup> hogy a halált követően *igenis szétválik a jók és a gonoszok útja*. Mert, ahogy az általa beillesztett 14. vers hangsúlyozza, a teljes megsemmisülés egyedül a kérkedő gazdagoknak és azoknak lesz a sorsa, akik ostobaságukban követik őket: „*Ez (csupán) a bolondok sorsa, és követik őket azok, akiknek tetszik beszédiük.*” A 14. vers tehát radikálisan szakít az alaprétég tanításával, mert különbséget lát abban, ami a halál után a bölcsekre és az ostobákra vár. A megsemmisüléssel felérő létforma a Seolban csak a kérkedő gazdagoké és azoké, akik – a zsoltáros által kínált igazsággal és reménységgel szemben – az ő példájukat, illetve az ő életfelfogásukat követik (vö. Zsolt 73,3.15).

Hogy velük szemben mire számíthatnak az igazak, azt a szerkesztő a 16. versben árulja el; megdöbbenő felfedezését – a tanító-költemény szentvtelen stílusából kilépve – a hálaének szabadítás-élményét idézve tárja az olvasók elé: a 6–7. versek panaszosának és vele együtt *minden igaznak a lelkét* (שִׁפְטָה) *Isten kiváltja* (פָּדָה) *a Seol hatalmából*. Nem az idő előtti haláltól való megmenekülés és a földi élet meghosszabbításának hagyományos reménységét hirdeti ő,<sup>31</sup>

---

28 Lásd SEYBOLD, *Die Psalmen*, 200.202.

29 Így GUNKEL, *Die Psalmen*, 210.

30 A 11. és 16. vers tudatos antitéziséhez lásd WITTE, *Tod und Leben*, 546.

31 Ahogy azt pl. GUNKEL, *Die Psalmen*, 210, majd Christoph Barth nagyhatású

hanem annak a bizonyosságát, hogy az igazakat a halál sem szakíthatja el Istentől, és a vele való boldog közösség valamilyen, itt nem részletezett formában, a halál után is folytatódik.<sup>32</sup> A 16. vers tudatosan veszi át az alaprétegből a 8. vers kulcsfogalmait (אֱלֹהִים – אֱלֹהִים [text. emend.], אֱלֹהִים – אֱלֹהִים, פֶּדָה – פֶּדָה), hogy tartalmában annak éles ellentétpárjaként kínálhassa a maga mondanivalóját. Igen, a saját ’lelkét’, azaz önmagát senki sem válthatja meg a haláltól, ám Isten, mondja a 16. vers, igenis megteheti és az igazak ’lelkével’ meg is teszi!<sup>33</sup>

Ezt az ígéretet a szerkesztő a פִּי יִקַּחנִי „és/ mert engem majd magához fog venni” parallel taggal toldja meg, ami a לקח ige révén az előző kijelentés helyes értelmezése felé is utat mutat. A bibliai héber ugyanis ezt az ígét használja mindkét esetben, amikor Énók és Illés mennyei „elragadtatásáról” beszél (1Móz 5,24; 2Kir 2,3.9, vö. még Ézs 53,8).<sup>34</sup> Míg a bűnösök sorsa tehát „hasonló az állatokhoz” (így az alapréteg a 13. és 21. versben), hiszen ők – és ostoba életmódjuk követői (14. v.) – „elpusztulnak”, és „nem maradnak meg”, addig az igazakat Isten „kiváltja” a Seol hatalmából és „magához ragadja”. Hogy hová? Azt nem részletezi a szöveg – de a kontextus és az Énók/Illés történetekre történő utalás alapján nyilvánvalóan egy mennyei, örök létformába.<sup>35</sup> Ám éppen a 11. vers beillesztésével

---

monográfiája alapján (*Die Errettung vom Tode*, 158kk, idézi őt KRAUS, *Psalmen*, 367.) pl. SEYBOLD, *Die Psalmen*, 203, gondolja.

32 A vers értelmezésének történetéhez lásd WITTE, *Tod und Leben*, 549–554.

33 KRAUS, *Psalmen*, 367.

34 Így már DUHM, *Die Psalmen*, 140; KARASSZON, *Zsoltárok*, 572, majd sokan mások (lásd összefoglalóan CASSETTI, *Auslegung von Psalm 49*, 221–228).

35 Így már DUHM, *Die Psalmen*, 140; Gerhard von RAD, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 9. Auflage, München, Chr. Kaiser Verlag, 1987, 419; KRAUS, *Psalmen*, 368; John William ROGERSON – John William MCKAY, *Psalms 1–50*, CBC, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1977, 232.233; WEISER, *Psalmen*, 260.263; SCHMIDT, *Die Psalmen*, 95; Janet K. SMITH, *Dust Or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49*, Cambridge, James Clarke and Co., 2012, 128–129; ANDERSON, *Psalms*, 373; ZENGER, *Psalmen Auslegungen*, 215; SURIANO,

teszi ugyanez a szerkesztő azt is világossá, hogy nem testi elragadtatásra gondol, ahogy a hagyomány szerint ez, a halált kikerülve, Énókkal és Illéssel megtörtént. A 11. és 16. versek együttesen csakis úgy értelmezhetők, hogy az igazak is elszenvedik a testi halált, elragadtatásuk pedig kizárólag a lelkükre, a *שֵׁפָר*-re vonatkozik (még világosabban így a Zsolt 73,26).

Amit ez az átdolgozás kínál, még nem az általános feltámadásról vagy az utolsó ítéletről szóló, klasszikus bibliai tanítás (vö. Dán 12,2–3),<sup>36</sup> de a korábbi képzetekhez képest mégis radikálisan új gondolat, amely méltó a 2–5. versek profetikus felvezetéséhez:<sup>37</sup> Az igaz ember *lelke* (*שֵׁפָר*) túléli a test pusztulását, ami így nem a Seólba kerül, hanem Isten magához emeli azt a mennybe. A halál tehát az igazakat nem szakítja el Istentől, mert Isten a halál után őket a vele való kapcsolat folytatásával ajándékozza meg. Nemcsak a theodicea szempontjából radikálisan új ez a felismerés.<sup>38</sup> Legálább ilyen radikális továbblépést jelent ez a gondolat az ószövetségi eszkatológia, illetve – éppen az emberi lélek eredete és halál utáni sorsa vonatkozásában – a bibliai antropológia szempontjából is.

---

*A History of Death*, 232–238; ENGHY Sándor, A halál miatt véges, YHWH által mégis maradandó élet. A Zsolt 49 magyarázata, in: Kustár Zoltán (szerk.), „Mint folyóvíz mellé ültetett fa...”. *Emlékkötet Dr. Módis László professzor századik születésnapjának tiszteletére*, DÓTIF 3, Debrecen, DRHE, 2003, 37–61, ebben lásd 55–61; BARBIERO, Das Rätsel von Psalm 49, 51–52.

36 A feltámadás gondolatát látja a versben pl. ANDERSON, *Psalms*, 379; Janet K. SMITH, *Psalm 49 and the Path to Redemption*, Resource Publications (CA), 2017, 550–551, nem zárja ki ezt az értelmezést sem WEISER, *Psalmen*, 263. Velük szemben lásd pl. KRAUS, *Psalmen*, 368.

37 Az 5. és a 16. vers kapcsolatához így már Johann Jakob STAMM, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern, A. Francke A.-G., 1940, 17, majd KRAUS, *Psalmen*, 368.

38 A vers ugyanis az isteni igazságszolgáltatás színterét először terjeszti ki, illetve helyezi át a *halál utánra*. A 16. vers és theodicea közötti összefüggést jól látja már VON RAD, *Theologie des Alten Testaments 1*, 419, majd pl. ANDERSON, *Psalms*, 373, is.

## 5. A 49 és a 73. zsoltár kapcsolata

Ez az üzenet szinte teljesen unikális az Ószövetségen, és kizárólag a 73. zsoltár 23–26. verseiben rendelkezik párhuzammal. A 73. zsoltár szintén a theodicea kérdésére kínál feleletet, bár ott sokkal meghatározóbb a zsoltáros személyes érintettsége. A probléma megoldását mindkét zsoltár egy intellektuális úton, a klasszikus zsoltár- és bölcsességirodalomból el nem érhető vigasztalásként kínálja (vö. Zsolt 73,15–16), miközben e válasz eredetét mindkettő a templomhoz és annak személyzetéhez köti (vö. Zsolt 73,17). A két zsoltár vigasztalásának csúcspontja is ugyanaz, hiszen mindkettő – a ׀׀׀ ige segítségével – azt ígéri, hogy Isten az igazak lelkét a halál után egy nem részletezett, örök létformába magához emeli. S végül a Zsoltárok könyvében (illetve azt megelőzően az Elohista Zsoltárkönyvben<sup>39</sup>) a két zsoltár sorrendje is tudatosnak tűnik: amíg a 49. zsoltár e megoldás prófétai kijelentésként való megérkezéséről tudósít, addig a 73. zsoltár már annak a templomi elérhetőségéről beszél.<sup>40</sup>

A két zsoltárnak ezek az egyezései felvetik a kérdést, hogy a 49. zsoltár lévita-próféta szerkesztőjét a 73. zsoltár inspirálta-e.<sup>41</sup> Meggyőződésem szerint a 73. zsoltár sem egységes irodalmilag, s a 23–26. versek ott is egy hagyományos bölcselkedő zsoltár kései kiegészítéseként állhattak elő.<sup>42</sup> Így inkább azt tartom valószínűnek, hogy a két zsoltár jelenlegi egyezései egy egységes, mindkét zsoltárt érintő átdolgozás eredményeként születtek. Az, hogy ez az

39 Ennek előállításához és datálásához lásd újabban NÉMETH Áron, „*Királyok zsoltára, zsoltárok királya*”. A 72. zsoltár előállása és teológiája a zsoltárok könyve redakciójának tükrében, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2018, 100.

40 A két zsoltár közötti tematikai és fogalmi kapcsolatokhoz vö. még 49,13.21 és 73,22; 49,15 és 73,23–24; 49,15b és 73,14; 49,16 és 73,18 (ak); 49,18b és 73,24b; 49,20a és 73,15b. A kérdéshez lásd KUSTÁR, 73. zsoltár, 81–83.

41 Így BRIGGS–BRIGGS, *Book of Psalms*, 406–407.411; STAERK, *Lyrik*, 267.

42 Ehhez lásd KUSTÁR, 73. zsoltár, 76–81.

összehangolás hogyan és hány lépésben történhetett, izgalmas kérdés, ennek a megválaszolására azonban itt most nem vállalkozhatunk.

Dr. Kustár Zoltán

*Felhasznált irodalom*

- ANDERSON, Arnold Albert, *The Book of Psalms*, Volume I: 1–72, NCBK, Grand Rapids – London, Eerdmans – Marshall, Morgan & Scott, 1995.
- BARBIERO, Gianni, Das Rätsel von Psalm 49, in: André LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, VT.S 133, Leiden – Boston, Brill, 2010, 41–56.
- BRIGGS, Charles Augustus – BRIGGS, Emilie Grace, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, in two volumes*, ICC, Vol. I: *Introduction. Psalms 1–50*, Edinburgh, T&T Clark, 1927.
- CASETTI, Pierre, *Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Psalm 49*, OBO 44, Freiburg – Göttingen, Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- DESSLER, Alfons, *Die Psalmen*, Die Welt der Bibel, Band III: *Ps 90 – 150*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1963.
- DUHM, Bernhard, *Die Psalmen*, KHC 14, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- ENGHY Sándor, A halál miatt véges, YHWH által mégis maradandó élet. A Zsolt 49 magyarázata, in: KUSTÁR Zoltán (szerk.), „*Mint folyóvíz mellé ültetett fa...*”. *Emlékkötet Dr. Módos László professzor századik születésnapjának tiszteletére*, DÓTTF 3, Debrecen, DRHE, 2003, 37–61.
- GUNKEL, Hermann, *Die Psalmen*, 4. Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- GUNKEL, Hermann – BEGRICH, Joachim, *Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1933.



- HOSSELD, Frank-Lothar – ZENGER, Erich, *Die Psalmen*, Band I: *Psalm 1–50*, NEB 29, Würzburg, Echter Verlag, 1993.
- KARASSZON Dezső, A Zsoltárok könyvének magyarázata, in: [szerk. nélkül] *Jubileumi kommentár. A Szentírás magyarázata*, II. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata. Zsoltárok könyve – Malakiás könyve*, átdolgozott kiadás, Budapest, Kálvin Kiadó, 1995, 541–640.
- KRAUS, Hans-Joachim, *Psalmen*, 1. Teilband: *Psalmen 1–59*, BKAT 15/1, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1960.
- KSELMAN, John S. – BARRÉ, Michael L., Zsoltárok könyve, in: THORDAY Attila (főszerk.): *Jeromos Bibliakommentár*, I. kötet: *Az Ószövetség könyveinek magyarázata*, Budapest, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, 2002, 803–845.
- KUSTÁR Zoltán, *A Krónikák könyve. A mű előállása, tanítása, szövegállományának és kanonikus forrásainak szinopszisa*, DÓITTF 2, Debrecen, DRHE, 2002.
- KUSTÁR Zoltán, „De Isten engem kivált a holtak hazájából, és magához emel!” A 49. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in: SZÖNYI Etelka (szerk.), *Bibliaértelmezés. Korok, módszerek, kontextusok. Írások Benyik György tiszteletére 68. születésnapja alkalmából*, III. kötet: *Kontextusok*, Szeged, JATE Press, 2020, 695–708.
- KUSTÁR Zoltán, „Ha elenyészik is testem és szívem...” A 73. zsoltár hozzájárulása a theodicea ószövetségi kérdésköréhez, in: BODÓ Sára – HORSÁI Ede (szerk.), *„Hiszek az Ige diadalmas erejében!” Tanulmányok Fekete Károly 60. születésnapja alkalmából*, Acta. Debreceni Teológiai Tanulmányok 14, Debrecen, DRHE, 2020, 71–83.
- MUNCH, Peter Andreas, Das Problem des Reichtums in den Psalmen 37; 49; 73, in: *ZAW* 55 (1937), 36–45.
- NÉMETH Áron, „*Királyok zsoltára, zsoltárok királya*”. *A 72. zsoltár előállása és teológiája a zsoltárok könyve redakciójának tükrében*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2018.
- PERDUE, Leo G., The Riddles of Psalm 49, in: *JBL* 93 (1974), 533–542.
- ROGERSON, John William – MCKAY, John William, *Psalms 1–50*, CBC, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1977.

- SCHMIDT, Hans, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1934.
- SEYBOLD, Klaus, *Die Psalmen*, HAT I/15, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996.
- SMITH, Janet K., *Dust Or Dew. Immortality in the Ancient Near East and in Psalm 49*, Cambridge, James Clarke and Co., 2012.
- SMITH, Janet K., *Psalm 49 and the Path to Redemption*, Resource Publications (CA), 2017.
- SPANGENBERG, Izak J. J., Constructing a Historical Context for Psalm 49, in: *OTE 20* (2007), 201–214.
- SPANGENBERG, Izak J. J., Psalm 49 and the Book of Qoheleth, in: *Skrif en Kerk 18* (1997), 328–344.
- STAMM, Johann Jakob, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Bern, A. Francke A.-G., 1940.
- STAERK, Wilhelm, *Lyrik (Psalmen, Hoheslied und Verwandtes)*, 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1920.
- SURIANO, Matthew, *A History of Death in the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 2018.
- RAD, Gerhard von, *Theologie des Alten Testaments*, Band 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 9. Auflage, München, Chr. Kaiser Verlag, 1987.
- VOLZ, Paul, Psalm 49, in: *ZAW 55/3* (1937), 235–264.
- WEISER, Artur, *Die Psalmen*, Erster Teil: *Psalm 1–60*, ATD 14, 9., unveränderte Auflage, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- WITTE, Markus, „Aber Gott wird meine Seele erlösen“: Tod und Leben nach Psalm XLIX, in: *VT 50* (2000), 540–560.
- ZENGER, Erich, *Psalmen Auslegungen*, Band 2: *Ich will die Morgenröte wecken*, Briesgau et al., Verlag Herder im Briesgau, 2003.
- ZUCKER, David J., The Riddle of Psalm 49, in: *JBQ 33/3* (2005), 143–152.

## Nefes, hol vagy?

Egy antropológiai alapjellemező lokalizálhatóságának kérdése

### 1. Bevezetés

Az ószövetségi נֶפֶשׁ (a továbbiakban átírva: *nefes*) fogalom gazdag jelentéstartalmú kifejezés, amely nem hozható teljesen fedésbe a magyar vagy bármely más európai lélek-fogalommal. A *nefes* kifejezés jelentéskörébe mindenesetre beletartozik a „lélek” is, mégha ez a jelentése az előfordulásoknak csak kis hányadánál állapítható meg.<sup>1</sup>

Martin Rösel joggal fogalmazza meg, hogy a „lélek születése” tulajdonképpen egy fordításnak, az Ószövetség görög szövegét tartalmazó Septuagintának köszönhető, amely döntően a ψυχή fogalommal fordítja a héber *nefes*-t. A nemzeti bibliafordítások ellenben jól visszatükrözik a szakirodalomnak azt a konszenzusos megállapítását, hogy a „lélek” fordítás inkább a ritka kivételek közé tartozik, nemhogy standard ekvivalens lenne.<sup>2</sup>

Jelen tanulmányban ezért szigorúan véve nem a lélekkel, hanem a *nefessel* foglalkozunk, ezen belül pedig azzal a kérdéssel, hogy a *nefes* hogyan és hol lokalizálható. Ez a kérdés az ókortól kezdődően foglalkoztatja a vallásokat, a filozófiát és a korai orvostudományt. Ezúttal az ószövetségtudomány szűkebb területén maradva kérésünk válaszokat.

---

1 Horst SEEBASS, נֶפֶשׁ *næpæš*, in: *ThWAT* 5 (1986), 531–555, ebben lásd 543; Hans Walter WOLFE, *Az Ószövetség antropológiája*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 26.

2 Martin RÖSEL, Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen năfăsch über die psyche der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas WAGNER (Hg), *Antropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, FRLANT 232, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 151–170.

A *nefes* lokalizálhatóságának kérdését háromféle módon közelítjük meg. Először az ószövetségi antropológia nyelvтанát alapul véve a *nefes* anatómiai helyét határozzuk meg (2). Ezt követően filológiai szempontból vizsgáljuk, hogy milyen helyhatározó prepozíciók jelzik a *nefes* elhelyezkedését (3), s végül külön kitérünk a testen kívüli *nefes* problémakörére, melyhez vonatkozó ószövetségi szakaszok és egy óarámi felirat szövegét vetjük vizsgálat alá (4).

## 2. *Anatómiai lokalizáció*

### 2.1. *Nefes mint torok*

A *nefes* többek között, s talán primer módon egy testrészszel azonosítható. A kifejezés gyakran a 'torok', 'gége', 'garat' jelentésben szerepel, funkcióját tekintve tehát a *nefes* a nyelést és a lélegzést működtető szerv, lényegében tehát a nyelőcső és légcső közös héber megnevezése. A szerv vagy testrész megnevezése elválaszthatatlanul összetartozik annak szomatikus funkcióival. A *nefesen* keresztül történik a táplálékfelvétel és a légzés, mindez alapvető feltétele az életnek, ami szintén a fogalom jelentéskörébe tartozik, ahogyan az 'életerő', 'lélegzet', 'éhség' fogalmak is.<sup>3</sup> Hans Walter Wolff szerint a kifejezés nemcsak a nyak belső részeit, hanem a külsejét is jelenti,<sup>4</sup> ezt azonban nem támasztják alá egyértelműen a bibliai szövegek.<sup>5</sup> Mindenesetre a *nefes* anatómiai értelemben egyértelműen lokalizálható mint az orrot és a száját a zsigerekkel, a külvilágot a

---

3 SEEBASS, שָׁפָה, 538–539; Silvia SCHROER – Thomas STAUBLI, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 62–63; WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 27.30; Wilhelm GESENIUS (Hg.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Heidelberg, Springer, 182013, 834.

4 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 31–32, ugyanígy GESENIUS, *Handwörterbuch*, 834.

5 A Wolffal szembeni kritikát lásd SEEBASS: שָׁפָה, 539; Bernd JANOWSKI, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019, 53.



tával analóg módon az emberi vér és *nefes* viszonyáról is szó van. Ennek egyik klasszikus helye az özönvíz utáni szövetségkötés papi szövege:

אֲדַבְּשֶׁר בְּנַפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ:	Csak húst, az ő <i>nefes</i> -ével, vérével, ne egyetek!
וְאֵד אֶת־דַּמְכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ	Azonban a ti véreteket, ami a <i>nefes</i> eteké, számon kérem,
מִיָּד כָּל־חַיָּה אֲדַרְשֶׁנּוּ	minden állattól számon kérem azt,
וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אָחִיו	és az embertől, egyiktől is és másiktól is,
אֲדַרְשׁ אֶת־נַפְשׁ הָאָדָם:	számon kérem az ember <i>nefes</i> -ét.

(1Móz 9,4–5)

A 3Móz 17,11 a בָּ helyhatározói prepozícióval adja meg, hogy a *nefes* a vérben lokalizálható, majd a 3Móz 17,14 a testben található vért azonosítja is a *nefessel*.<sup>9</sup> Utóbbi gondolatot, a *nefes* és vér azonosítást képviseli a deuteronomiumi vérevési tilalom (5Móz 12,23).<sup>10</sup>

אֹהֶה מִדָּבַר רֵשָׁבָה שֶׁפָּנָה יָבֹ [...]	Mert a (hús)test <i>nefese</i> a vérben van [...]
רִכְכִּי שֶׁפָּנָה אֹהֶה מִדָּבַר יָבֹ [...]	[...] Mert a vér az, (ami) a <i>nefessel</i> engesztelést szerez

(3Móz 17,11a.b)

---

9 A vér és *nefes* viszonyának problematikája a szövegkritikában is visszaköszön. A 3Móz 17,14 korai görög, szír és latin fordításában nem szerepel a בְּנַפְשׁ kifejezés.

10 A vér és *nefes* szinonim fogalomként jelenik meg pl. 1Móz 37,21–22; Zsolt 72,13k; 94,21; Péld 1,18; Ez 33,5.6; Jón 1,14. A vér és *nefes* kapcsolata nyelvtanilag birtokviszonyként is megjelenhet mint נַפְשׁ דָּם 'vér *nefese*', lásd 5Móz 27,25.

[...] כִּי־נִפְּשׁ כָּל־בֶּשֶׂר דָּמוֹ הַנֶּפֶשׁ הוּא [...] Mert minden (hús)test *nefese* az ő vére <sup>[a nefesével]</sup> [...]

[...] כִּי נִפְּשׁ כָּל־בֶּשֶׂר דָּמוֹ הוּא [...] [...] Mert minden (hús)test *nefese* az ő vére

(3Móz 17,14aα.bα)

רַק חֵזֶק לְבַלְתִּי אֶכֶל הַדָּם Csak abban légy erős, hogy ne egyél vért,

כִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ mert a vér az *nefes*,

וְלֹא־תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם־הַבֶּשֶׂר: és ne egyél *nefes* a hússal.

(5Móz 12,23)

Richard Whitekettle a fenti evidenciák alapján arra a következtetésre jut, hogy az emberben, ahogyan a szárazföldi állatokban és a madarakban is ún. lélegzet-vér egyveleg található, amely biztosítja az életet, és amely a papi gondolkodásban törvényileg is védett. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy a vérevést tiltó papi szövegek nem tesznek említést a halakról, azok húsaról, fogyasztásáról. Whitekettle emellett érvel, hogy a halak vére kultikus szempontból azért nem problematikus, mivel nem levegőn, hanem vízben élő – tehát „nem lélegző” – állatok, így az izráeli (leginkább papi) gondolkodás szerint bennük nem lélegzet-vér egyveleg található, hanem egyszerű vér.<sup>11</sup>

### 3. Helyhatározó prepozíciók

A következőkben azt a filológiai szempontot vizsgáljuk, hogy a *nefes* helyzetének, elhelyezkedésének kifejezésére milyen prepozíciókat használ az Ószövetség héber szövege.

11 Richard WHITEKETTLE, A Study in Scarlet. The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel, in: *JBL* 135/4 (2016), 685–704.

### 3.1. א prepozíció

Egyrészt azt találjuk, hogy a *nefes* az emberben, állatokban vagy ahogyan fentebb láttuk ezek vérében található, vagyis a ’-ban, -ben’ jelentésű א prepozíció alkalmazásával kifejezhető a *nefes* elhelyezkedése.

A teremtés történetében találkozunk először olyan nyelvtani szerkezettel, mely a א prepozícióval határozza meg a *nefes* elhelyezkedését. A szárazföldi állatok, a madarak és a csúszómászók egyik összefoglaló elnevezése a papi teremtéstörténetben: אֲשֶׁר-בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה ’amiben élő *nefes* van’ (1Móz 1,30). Az itt használt prepozíció azt implikálja, hogy az élő és éltető *nefest* az állatok testének belsejében kell keresnünk. A kontextus és az anatómiai jellemzők alapján leginkább kézenfekvő a *nefes* fogalomnak azt a jelentését alapul venni, ami a ’lélegzetvétel’-lél és a ’vér’-rel, illetve magával az ’élet’-tel, ’életerő’-vel függ össze. Ezzel együtt a tágabb kontextus nem úgy fogalmaz, hogy az élőlényeknek, köztük az embernek *nefese* van, vagy bennük *nefes* található, hanem maga az élőlény, maga az ember egy נֶפֶשׁ חַיָּה,<sup>12</sup> akinek léte, lénye a lélegzése. Az ember a נֶפֶשׁ חַיָּה ’lehelet, lélegzet’ orrba befúvásával válik élő *nefessé* (1Móz 2,7).

Egy másik ide vonatkozó passzus a Saul halálhírét hozó amáléki ember elbeszélése, aki a valóságot elferdítve számol be Dávidnak az első izráeli király haláláról. Az egyébként a saját kardjával öngyilkosságot elkövető Saul (ld. 1Sám 31) utolsó szavait tehát fik-

---

12 Vö. WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 26; Jürgen van OORSCHOT, Lost in Translation, Regain by Exegesis. נֶפֶשׁ in alttestamentlicher Verwendung und Funktion, in: Jürgen VAN OORSCHOT – Andreas WAGNER (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, VWGTh 42, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 117–132, ebben lásd 122; Michaela BAUKS, Neuere Forschungen zum altorientalischen »Seele«begriff am Beispiel der Anthropogonien, in: Jürgen VAN OORSCHOT – Andreas WAGNER (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, VWGTh 42, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 91–116, ebben lásd 109.



tív módon idézi az amáléki, de függetlenül ettől az antropológiai vonatkozások hűen tükrözik az ószövetségi gondolkodást:

וַיֹּאמֶר אֵלַי עֲמַד-נָא עָלַי וּמְתַתֵּנִי      És mondta nekem: állj, kérlek, föléem  
és ölj meg engem,

כִּי אֶחְזָנִי הַשָּׁבָץ      mert elfogott engem a gyengeség,

כִּי-כָל-עוֹד נַפְשִׁי בִּי:      de még mindig *bennem* van a *nefesem*.

(2Sám 1,9)

A *nefes* ebben a kontextusban is leginkább az ’életerő’-t, magát az ’élet’-et, a ’lélegzés’-t, vagy a *nefest* hordozó, azzal részben azonosítható ’vér’-t jelenti. Az íjászok által súlyosan megsebesített Saul (1Sám 31,3) – az amáléki nem valós beszámolója szerint – tulajdonképpen azt állapítja meg magáról, hogy még nem vérzett el, és még lélegzik, azaz alapvető életfunkciói megvannak. Ezeket az életfunkciókat a **כ** prepozíció keresztül a testben lokalizálja szöveg.

A *nefes* anatómiai helyéből kiindulva tökéletesen érthető a **כ** prepozíció használata a Zsolt 107,5 esetében, ahol az éhség és szomjúság említése alapján az elgyengült *nefes* a torok funkcióvesztését jelenti.

רַעֲבִים גַּם-צָמְאִים נַפְשָׁם בְּהֵם תִּתְעַטֵּף:      Éhesek és szomjasok voltak,  
*nefesük* elgyengült *bemük*.

(Zsolt 107,5)

Hasonlóan a **כ** prepozíciót használja a Hab 2,4a szövege is, annak ellenére, hogy a *nefes* jól érzékelhetően az előbbiektől eltérő jelentést hordoz. A *nefes* itt nem egyszerűen a lélegzés és az élet biológiai kategóriáját jelenti, hanem az életminőség, életvezetés erkölcsi kategóriáit.

[...] הַנְּהָ עַפְּלָה לֹא־יִשְׂרָה נְפִשׁוֹ בּוֹ [...] Íme felfuvalkodott, nem egyenes a  
*nefese benne* [...]

(Hab 2,4a)

Megállapítható, hogy a **בּ**-prepozíció használata általában összefügg azzal az anatómiai ténnyel, hogy a légzés és táplálkozás a nyak belsejében lejátszódó létfontosságú folyamatok, ahogyan a *nefes*sel összefüggő vér is a testen belül található.<sup>13</sup>

### 3.2. על prepozíció

A szövegek egy másik, az előzőnél nagyobb csoportja az **על** 'ra, -re, -on, -en, -ön' jelentésű prepozíciót használja, amikor a *nefes* helyzetét adja meg.

A Zsoltárok könyvéből a Zsolt 42–43 két zsoltárra osztott, de irodalmilag összefüggő költeményét idézhetjük, mely a refrénso-roknak köszönhetően összesen ötször említi a *nefest* úgy, hogy az **על** prepozícióval lokalizálja azt.

[...] אֱלֹהִים אֶזְכְּרָה | וְאֶשְׁפָּכָה עָלַי | נְפִשִׁי [...] Ezekre emlékezem és kiöntöm  
magamra a *nefesemet* [...]

[...] מִהֲתַשְׁתַּחֲוִּי | נְפִשִׁי וְתַהֲמִי עָלַי [...] Miért folyasz szét *nefesem* és  
nyugtalankodsz *rajtam* [...]

[...] אֱלֹהֵי עָלַי תִּשְׁתַּחֲוֶה [...] Istenem, *rajtam* a *nefesem* szét-  
folyt [...]

[...] מִהֲתַשְׁתַּחֲוִּי | נְפִשִׁי וְמִהֲתַהֲמִי עָלַי [...] Miért folyasz szét *nefesem* és mi-  
ért nyugtalankodsz *rajtam* [...]

---

13 Nyelvtanilag azonos, de értelmileg eltérő jelenséget taplálunk a Józs 10.28.30.32.35.37; 11,11 versekben, ahol többször visszatérő fordulat a **בּ** + **נְפִשׁ** szerkezet. A prepozíció itt azonban nem a testen belül, hanem egy-egy városhoz lokalizál, és a *nefes* nem lélegzetet vagy vért jelent, hanem személyt, embert jelöl.

[...] מֵהֶתְשַׁתְּחִי | נַפְשִׁי וּמֵהֶתְהַמֵּי עָלַי [...] Miért folyasz szét, *nefesem*, és miért nyugtalanokodsz *rajtam* [...]

(Zsolt 42,5a.6a.7a.12a; 43,5a)

Az **עַל** prepozíció azt érzékelteti, hogy a *nefes* nem az ember belsejében, hanem rajta, fölötte található.<sup>14</sup> A főnévhez tartozó igék (**שָׁח**; **שָׁפַד**) leginkább folyadékként konceptualizálják a *nefest*,<sup>15</sup> amely az ember belsejéből kívülre kerül.<sup>16</sup> Nehezíti a megértést, hogy a **שָׁח** gyök *hitpa'él* formája csak a fentebb idézett helyeken fordul elő, így nincs olyan egyéb kontextus, amely segítene a jelentés pontosításában.

Ezzel nyelvileg rokon a Jób 30,16 megfogalmazása, melyben a **שָׁפַד** gyök *hitpa'él* alakban fordul elő (vö. JSir 2,12), még intenzívebbé téve a kiöntés, kiborítás, zúdítás mozzanatát. Hans Strauß az **עַל** prepozíciót úgy értelmezi, mintha a *nefes* – azaz a panaszkodó saját élete, énje – egy a beszélőre nehezülő teher lenne. A rá zúduló *nefesébe*, azaz saját nyomorúságos életébe fog belefulladás.<sup>17</sup> Ugyanakkor az anatómiai vonatkozásokat is figyelembe véve a *nefes* kiöntése a szapora légzésre, vagy mély sóhajtásokra is utalhat, ami az érzelmek heves kibeszélését, a panasz túlaradását kíséri.<sup>18</sup>

14 Fordítások ennek ellenére ritkán tesznek különbséget, és az **עַל** prepozíciót is 'ban, -ben' értelemben fordítják, ezzel is hozzáigazítva a képet az európai lélek-konceptióhoz.

15 Wolff ezt a *nefes*nek a vérhez való kötődésével magyarázza, lásd WOLFF, *Az Őszövétség antropológiája*, 37.

16 Vö. VAN OORSCHOT, *Lost in Translation*, 120.

17 Hans STRAUSS, *Hiob*, BKAT 16/2(3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998, 204.

18 Ilyen értelemben a *nefes* kiöntése a szív kiöntésével szinonim (1Sám 1,15; JSir 2,19), hasonlóan Marianne GROHMANN, *Individualität und Selbstreflexion in den Klagegedichten*, in: Andreas WAGNER – Jürgen van OORSCHOT (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, VWGTh 48, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 259–277, ebben lásd 271.

[...] וְעֵתָהּ עָלַי תִּשְׁתַּפֵּד נַפְשִׁי [...] Most pedig *nám* ömlik a *nefese*m [...]

(Jób 30,16)

Az embernek önmagára kiöntött *nefese*, ahogyan a fenti példák mutatják, részben fedésbe hozható a ventiláció pszichológiai jelenségével. Magyarul is használatos a „kiönteni a lelkét” (vagy a szívét) kifejezés, ami érzelmek őszinte kibeszélését jelenti. A pszichológiában használatos ventiláció – szó szerint: levegőztetés, szellőztetés, légcseré, légmozgás – szintén a feszültség, a negatív érzelmek levezető kibeszélését jelöli. Másfelől a *nefes* folyadékként való konceptualizálása megengedi a vérrel való asszociációt is, ami a költői szövegben a halál közelségének érzetét fejezheti ki.

A Zsoltárok könyvében egy további hely említi még a *nefes* fogalmat, mint ami valamin rajta helyezkedik el.

אִם-לֹא שִׁיתִי | וְדוּמָמִתִּי נַפְשִׁי Inkább csitítottam és csendesítettem  
*nefese*met,

כְּגִמְלָה עָלַי אִמּוֹ mint gyermek az ő anyján,

כְּגִמְלָה עָלַי נַפְשִׁי: mint gyermek olyan *rajtam* a *nefese*m.

(Zsolt 131,2)

A Zsolt 131,2 legerterjettebb fordítási hagyománya és értelmezése szerint a zsoltáros által használt hasonlat az anya *mellett* lévő (elválasztott) gyermek képén alapszik. Ám éppen az *על* prepozíció, és vonatkozó ikonográfiai leletek megengedik azt az értelmezést, hogy az anyán, annak hátán vagy mellkasán hordozott kisgyermekre gondoljunk,<sup>19</sup> a zsoltárszerző talán ebben a képben ragadja meg a *nefes* megnyugtatóását. A *nefes* anatómiai megközelítései itt nem igazán visznek előre, talán ezen a helyen a *lélek* fordítás is megen-

---

19 Ehhez bővebben lásd Casper J. LABUSCHAGNE, The Metaphor of the So-Called ‘Weaned Child’ in Psalm CXXXI, in: *VT* 57/1 (2007), 114–118.

gedhető, hiszen a fogalomnak itt egyértelmű érzelmi töltete van.<sup>20</sup>

A Jeremiás Siralmaiban és Jónás imájában is megtaláljuk ezt a nyelvtani konstrukciót, egyformán az egyéni panasz kontextusában.<sup>21</sup>

זְכוֹר תִּזְכֹּר וְתִשׁוּחַ֑ עָלַי נַפְשִׁי: Folyton visszaemlékezik és meghajol  
*nájtam a nefesem.*

(JSir 3,20)

בְּהִתְעַטֵּף עָלַי נַפְשִׁי Amikor elcsüggedt *nájtam* az én *nefesem*  
 אֶת־יְהוָה זָכַרְתִּי [...] az Úrra emlékeztem [...]

(Jón 2,8a)

A fentebb tárgyalt Jób 30,16-hoz nagyon közel áll az a panasz, ami JSir 2,12-ben fogalmazódik meg. A nyelvi konstrukció egyik lényegi eltérése azonban, hogy az *על* prepozíció helyett ez a vers az *אל* prepozíciót használja, továbbá a kiöntés iránya nem reflexív, tehát a *nefesét* az alany nem önmagára önti.

[...] בְּהִשְׁתַּפֵּף נַפְשִׁם אֶל־חֵיק אִמָּתָם: [...] amikor ráömlött *nefesük* anyjuk  
 ölére.

(JSir 2,12bβ)

A Sirmak könyvének költeménye itt az ostromidőben éhező és sebesült gyermekek haláláról ír, a *nefes* kiömlése, az utolsó lehelet és

20 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 36 szerint a lélekként fordított *nefes* jelentéstartama „az érzelmi, lelki rezdülések kifejezését nem lépi túl.” Hasonlóan a Zsolt 131,2-höz a *nefes* főnév a דמם ‘csendben lenni’ gyökkel, illetve a דומיה ‘csend’ főnévvel jelenik meg a Zsolt 62,2.6 versekben. A *nefes* elcsendesülése, azaz a megnyugvás, lecsillapodás, érzelmi stabilizálódás mindkét zsoltárversben Istennél történik, amelyet az *אל* és *ל* prepozíciók fejeznek ki.

21 Az ige- és a prepozíció vonatkozásában a Jón 2,8-hoz nagyon hasonló megfogalmazást találunk a Zsolt 142,4 és 143,4 versekben, a különbség az, hogy az említett zsoltárok a רוח elcsüggedéséről szólnak.

a sebesülésből adódó vérzés képeként értelmezhető, ahogyan erre a פְּחָלָל ’mint a sebesültek’ hasonlat is utal. Marianne Grohmann az anyaöl nemspecifikus konnotációja miatt a visszájára forduló születés motívumát véli felfedezni, amely szintén lehet a halál kifejezője,<sup>22</sup> mivel azonban a חֵיק ’öl, mellkas’ inkább a dajkálás, szoptatás helye, semmint a szülése, inkább a gyermekgondozás és -táplálás hiányából, esetleg sebesülésből következő halálra kell gondolnunk, melynek a szerző akár szemtanúja is lehetett.<sup>23</sup>

Külön említést érdemel az 1Kir 17,21–22 is, ahol a súlyos betegségben szenvedő gyermek felett végül ki kell mondani a halál tényét: לֹא־נִוְתַרְהֵבוּ נְשָׁמָה: [...] ’nem maradt benne lélegzet’ (1Kir 17,17). Illés imádságára azonban megtörténik a csoda, és a gyermekbe visszatér a nefes, azaz visszaáll a légzése.<sup>24</sup>

[...] יְהוָה אֱלֹהֵי	[...] JHVH, Istenem,
תָּשָׁב נָא נְפֹשׁ־הַיֶּלֶד הַזֶּה עַל־קִרְבּוֹ:	térjen hát vissza ennek a gyermeknek a nefese az ő belsejére.
[...] וְהָשָׁב נְפֹשׁ־הַיֶּלֶד עַל־קִרְבּוֹ וַיְחַי:	[...] és visszatért a gyermek nefese a belsejére, és élt.

1Kir 17,21b.22b

Az על prepozíciót a קִרְבּ ’benső, v.minek a belseje’ főnévvel kombinálódik, ami értelmileg közel kerül ahhoz, amit a בְּ-prepozíció

22 GROHMANN, Individualität, 271.

23 A Jeremiás Siralmainak költői szövege az ostrom, a háború valós emberi tapasztalatát, az átélt traumát is visszatükrözik. A metaforákban tehát nem pusztán költői képeket, vagy irodalmi fikciót kell látnunk, hanem valós történelmi tapasztalatot is, hasonlóan Maria HÄUSL, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzeptionen im Alten Testament, in: Christian FREVEL (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, QD 237, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 2010, 134–163, ebben lásd 157; GROHMANN, Individualität, 265.270.

24 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 30.

fejez ki. Hasonló szerkezetet találunk a Leviticusban, ahol a belek között (עַל-הַקֶּרֶב) lévő kövérje helyét határozza meg így a szöveg (pl. 3Móz 3,3.9.14; 8,25).

Elsősorban a zsoltárnyelvezetben rögzült az a formula, amely a *nefes* főnevet a נָשָׂא 'felemelni' gyökkel és az אָל '-hoz; -hez; -höz' prepozícióval köti össze. A Zsoltárok könyvében kivétel nélkül a *nefes* Istenhez emeléséről van szó (Zsolt 25,1; 86,4; 143,8). A költői nyelvezet ugyan lokalizálja a *nefest*, amikor annak felemeléséről és Istenhez közelítéséről szól,<sup>25</sup> a költeményekben azonban inkább idiomatikus használatnak tűnik, amely a vágyakozás, sóvárgás irányát jelöli ki. Az 'Istenhez emelem *nefesem*' formában rögzült idióma annyit tesz: „Isten után vágyakozom” (vö. Zsolt 42,2.3).<sup>26</sup>

#### 4. *Nefes a testen kívül?*

Már a kiöntött, a visszatérő vagy az Istenhez emelt *nefes* képe is felveti a *nefes* lokalizációjának talán legizgalmasabb kérdését: beszélhetünk-e testen kívül egzisztáló *nefes*ről? A nyugati gondolkodásban jellemzően a posztmortális állapot leírására szolgál a testet elhagyó (halhatatlan) lélek koncepciója, ám ebben leginkább a platonista dualizmus és a nyugati dichotóm emberkép hatásai fedezhetők fel.<sup>27</sup>

Az ószövetségi antropológia az ember egészségességéből indul ki. A dichotóm és trichotóm emberképekkel szemben, az Ószövet-

25 Wolff a mohó, torkos ember nyakának nyújtogatását látja a *nefes* „felemelésének” képi háttérében, lásd WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 33.

26 A Zsoltárok könyvén kívül a 5Móz 24,15-ben is előfordul ez a nyelvtani konstrukció, és hasonlóan vágyakozást jelent, melynek tárgya a napszámos aznapi bére: „Aznap add meg e bérét [...], mert szegény ő, ahhoz emeli az ő *nefesét*”, vagyis az után vágyakozik.

27 Vö. Matthew J. SURIANO, *Breaking Bread with the Dead. Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul*, in: *JAOIS* 134/3 (2014),

ség nem egyszerűen különböző részekből (test – lélek – szellem) összeállítható, hanem egy különböző aspektusokból szemlélhető emberről beszél.

Mivel azonban a *nefes* gazdag jelentéstartama, nagyszámú előfordulása, a fogalmat övező különféle kontextusok nem rajzolnak ki egy homogén, egységes *nefes*-konceptiót, a testtől független *nefes* intenzív viták tárgya az ószövetségi antropológiában.<sup>28</sup>

Wolff, aki az Ószövetség monisztikus vagy holisztikus emberképét vallja, kategorikusan fogalmaz: „[...] a *nefes* sohasem hordoz olyan jelentést, amely egy, a testi léttel szemben álló belső, elpusztíthatatlan, a testtől különváltan is élő lényegre utalna.”<sup>29</sup> Véleménye ma is meghatározó,<sup>30</sup> mégis az utóbbi években több kutató is megkérdőjelezte ennek tarthatóságát. Az egyik legfőbb körülmény, ami új megvilágításba helyezte ezt a kérdést, a 2008-ban felfedezett Katumuwa-sztélé, melynek lélek-konceptiójára számos tanulmány reflektált az utóbbi néhány évben, egybevetve azt az Ószövetség emberképével. A következőkben ezt az óarámi feliratot vizsgáljuk meg közelebbről, majd néhány ószövetségi szöveget, melyek kapcsolatba hozhatóak ennek a feliratnak az antropológiájával.

---

385–405, ebben lásd 387.

28 Ebben a kötetben lásd pl. Kustár Zoltán írását a 49. zsoltár *nefes*-konceptiójához.

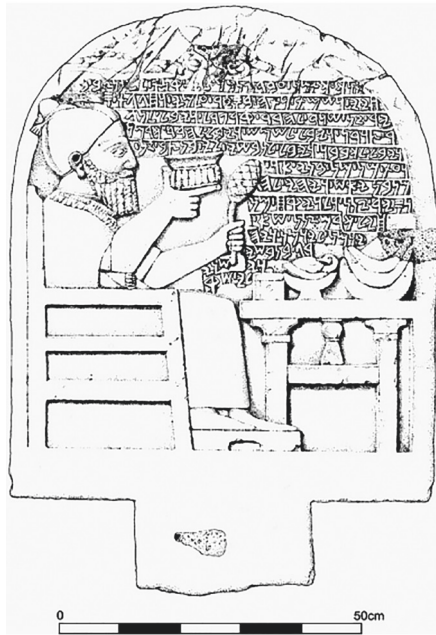
29 WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 38.

30 Seth L. SANDERS, The Appetites of the Dead. West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele, in: *BASOR* 369 (2013), 35–55, ebben lásd 44; Bernd JANOWSKI, Die lebendige *napax*. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: Bernd JANOWSKI, *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 5, Neukirchen-Vluyn, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 73–116, ebben lásd 82.116.



## 4.1. Katumuwa-sztélé

Dél-Kelet Törökországban, Zincirli település közelében folyik az ókori Szamál városának régészeti feltárása.<sup>31</sup> Több jelentős lelet is előkerült az ásatás helyszínén, ezek közül a 2008 júliusában felfedezett Katumuwa-felirat kapcsolódik mostani témánkhoz, a *nefes* lokalizációjának kérdéséhez.<sup>32</sup>



31 A telepen már a 1888–1902 között is folyt régészeti feltárás berlini felügyelettel. Az ásatások jelenleg a Chicagói és Tübingeni Egyetem közös projektjeként zajlanak. A részletekhez lásd <https://zincirli.uchicago.edu/>.

32 A sztélé rajzát az ásatás egyi illusztrátora, Karen Reczuch készítette, az ábrát közli pl. Eudora J. STRUBLE – Virginia R. HERRMANN, *An Eternal Feast at Sam'al. The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context*, in: *BASOR* 356 (2009), 15–49, 19; SANDERS: *Appetites*, 46; SURIANO, *Breaking Bread*, 386.

Katumuwa,<sup>33</sup> II. Panamuwa király szolgájának sztéléje egy 72 x 99 cm-es, felül ívelt bazalt sírkő, amelyen egy tizenhárom soros, szármáli dialektusban írt óarámi felirat olvasható, valamint egy ábrázolás Katumuwáról, amint kezében poharat tartva egy terített asztalnál ül.

A Kr. e. 735-re datált szöveg 5. sora tesz említést Katumuwa *neféséről*, melyet a dialektus NBS (ejtsd: *nabš*) formában hoz.<sup>34</sup> Kvardrát betűs átírásban és magyar fordításban a következőket olvashatjuk ebben a sorban.

ויבל כבבו ויבל לנבשי זי בנצב זנ.

„és egy kost Kubabának és egy kost a NBS-omnak, amelyik ebben a sztélében (van/lesz).”<sup>35</sup>

A szövegrészlet tehát azt az elképzelést közvetíti, mely szerint az elhunyt *nefese* a számára készített sírkőben egzisztál tovább. Kérdés persze, hogy pontosan mit is ért a sztélé a NBS kifejezés alatt.<sup>36</sup>

---

33 A KTMW név vokalizációja bizonytalan, K. Lawson Younger javaslatára a lúvi paralellek alapján rekonstruált Katumuwa olvasat vált elterjedté, lásd K. Lawson Younger, Two Epigraphic Notes on the New Katumuwa Inscription from Zincirli, in: *MAARAV* 16 (2009), 159–179, ebben 166.

34 Vö. SEEBASS: נַפְשׁ, 533.

35 A szöveg első közlését lásd Dennis PARDEE, A New Aramaic Inscription from Zincirli, in: *BASOR* 356 (2009), 51–71.

36 PARDEE, New Aramaic Inscription, 63 mint ’lét (*being*), lényeg (*essence*)’ értelmezi; JANOWSKI, Die lebendige *napaš*, 95–96 mint ’személy’ (*Person*), és felmerül a ’testetlen lélek’ gondolata is, lásd Richard STEINER, *Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*, ANEM 11, Atlanta, SBL Press, 2015, 14. Bár a *nefes* fogalom lehetséges jelentései között szerepel a ’síremlék’, ’sírhely’ kifejezés is (vö. GESENIUS, *Handwörterbuch*, 834), ez a Katumuwa-sztélé 5. sora esetében kizárható, ugyanakkor JANOWSKI, Die lebendige *napaš*, 95–96 a 11. sor kapcsán Ingo Kottsiepert idézve megjegyzi, hogy miután az emberi testből a sztélébe költözik a *nefes*, a sírkő is azonosítható *nefesként*. Ez a jelentés a rabbinikus héberből és a későbbi feliratos arámiból igazolható, a bibliai héberben nem fordul elő, vö. PARDEE, New Aramaic Inscription, 62–63; SURIANO, *Breaking Bread*, 389.

Ugyanennek a feliratnak a 11. sora ismét tartalmazza a *nefes* főnevet ב-prepozícióval. A szövegkörnyezet szerint, aki majd ezt a (sír) kamrát birtokolni fogja, annak minden évben szülője legjavából felajánlást kell hoznia, és rituális vágást kell elvégeznie בנבשי, vagyis 'az én NBS-om közelében'. Az ehhez kötődő közös étkezésekre utal a sztélén található ábrázolás.

A szöveg értelmezését érintő tudományos vizsgálatok ugyan jelenleg is zajlanak még, de a Katumuwa-sztélé alapján a kutatók egy része az ószövetségi *nefes*-koncepció újragondolását szorgalmazza. A felirat arra világít rá, hogy a közel-keleti térségben, Izrael szomszédságában létezett a testetlen *nefes* elképzelése, amely képzet bizonyára ismert volt a fogság előtti izráeli gondolkodásban is. Kérdés, hogy ez az elképzelés milyen nyomokat hagyott az óizráeli vallásosságban és az Ószövetségben.

#### 4.2. 1Móz 35,18

Az egyik ószövetségi textus, melynek kapcsán felmerül a lélek különválása a testtől, az ősatya-történetekben található, Ráhel halálának történetében.

וַיְהִי בְצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מָתָהּ	És történt, hogy amikor kiment a <i>nefese</i> , mert meghalt,
וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בְּנֵאוֹנִי	elnevezte Benónínak,
וְאָבִיו קָרָא לוֹ בְּנֵימִין:	de az apja elnevezte őt Benjáminnak.

(1Móz 35,18)

Oswald Loretz egy tanulmányában arra következtet, hogy itt a testet a halálkor elhagyó lélek koncepciója áll előttünk, tehát a szöveg támogatja a dichotóm emberképet. Loretz a halott szellemként (*Totengeist*) azonosítja a testből kimenő *nefest*.<sup>37</sup> Joachim Schaper egy

<sup>37</sup> Oswald LORETZ, Die postmortale (himmlische) Theoxenie der *npš* „Seele, Totenseele“ in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–11. Die

nemrég publikált írásában a Katumuwa-felirat alapján még tovább megy, amikor azt a tézist fogalmazza meg, hogy a 1Móz 35,20-ban Ráhelnek állított emlékoszlop – ahogyan az elohista anyag szerint korábban a Deborának állított oszlop is (1Móz 35,14) –<sup>38</sup> az elhaltak *nefes*-ét hivatott elszállásolni. Schaper a *בְּצֵאת נַפְשָׁהּ* ‘amikor kiment a *nefese*’ kifejezést – Loretzhez hasonlóan – úgy érti, hogy a lélek elhagyja a haldokló testét, a maccébának pedig ugyanazt a funkciót tulajdonítja, amit a Katumuwa-felirat is elmond a sztélé-ről, ti. az elhunyt lelke beleköltözik az emlékkőbe. Debora oszlopánál libációról is olvasunk, ami szintén párhuzamba állítható a Katumuwa-sztélé szerinti étel- és italáldozattal, amelyet a kőben lévő, emberi test nélküli *nefes*-nek szánnak.<sup>39</sup>

Schaper tézisével kapcsolatban úgy gondoljuk, hogy a Katumuwa-felirattal vont párhuzamai túlmennek azon az értelmezési kereten, amit a héber bibliai szöveg megenged. A feltételezett dichotóm emerkép ellen szól, hogy a 1Móz 35,18-ban nem olvasunk a testről,<sup>40</sup> a *nefes*-nek a maccébába költözéséről pedig szintén hallgat a szöveg. A *nefes* kimenetele jelentheti egyszerűen az utolsó lehelet távozását, a légzés leállítását, az életfunkciók megszűnését.<sup>41</sup>

#### 4.3. 4Móz 19,14–15

A testen kívüli *nefes* problémáját veti fel a 4Móz 19,11–16 passzusa is, mely sátorban elhunyt ember (*נַפְשׁ הָאָדָם*) okozta tisztátalanság

---

Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen *rāpi'uma/Rophe'im/Rephaim* durch *npš* „Seele (eines Toten), Totengeist“ im Judentum, in: *UF* 38 (2006), 445–497, ebben lásd 475.

38 Schaper elfogadja Joel S. Baden forrásrekonstrukcióját, mely szerint a 1Móz 35,14 közvetlenül a 1Móz 35,8-at követi az elohista anyagban, a maccébá ennek értelmében Debora sírköve, lásd Joachim SCHAPER, Elements of a History of the Soul in North-West Semitic Texts. *npš/nbš* in the Hebrew Bible and the Katumuwa Inscription, in: *VT* 70 (2020), 156–167, ebben lásd 167.

39 SCHAPER, Elements of the History of the Soul, 168.

40 Ugyanígy JANOWSKI, Das lebendige *napaš*, 79.

41 WOLFF, *Az Ószövegség antropológiája*, 30.

ról szól. A 4Móz 19,14–15 szerint azonban nem csak a holttest fizikai érintése (ld. 4Móz 19,11.13) okozhat tisztátalanságot:

Tisztátalan hét napig mindenki, aki bemegy abba a sátorba, vagy ott van a sátorban.

Tisztátalan minden nyitott edény, amelyre nem kötöttek födelet.

(4Móz 19,14–15 /RÚF/)

Diethelm Michel részletesen foglalkozik a problémával: szerinte Izraelben úgy képzelték, hogy valami elválk a holttesttől, ami képes a mozgásra így bele tud bújni a nyitott edénybe. Ez – Michel olvasatában – nyilvánvalóan a *nefes*, amely a halál után új testet keres magának, adott esetben egy nyitott edény is megteszi. Ezt a bolyongó, testetlen *nefest* a halott szellemeként mint *Totengeist* azonosítja.<sup>42</sup> A veszélyt az jelentené, hogy a halott lelke vagy szelleme elhagyva a testet gonosz, démonikus erőként fenyegeti az élőket. A tisztító rítus eszerint egyfajta exorcizmus, védekezés az ártó szellemektől. Jürgen van Oorschot a nyitott edény problematikája kapcsán Michellel együtt arra következtet, hogy ez a *nefes* a halál beállta után elválk a testtől, ami elmozdulást jelent az európai lélek-képzet irányába, mindeközben nem válk azonossá a kettő.<sup>43</sup>

Elsősorban papi szövegek sajátossága az a terminológia, amely arra enged következtetni, hogy az ókori Izraelben a halottnak is van valamilyen formában *nefese*,<sup>44</sup> ill. a még el nem temetett halottnak kijár a *nefes* megnevezés (3Móz 19,28; 21,1.11; 22,4; 4Móz 5,2;

42 Diethelm MICHEL, *nəpəš* als Leichnam?, in: *ZAH* 7 (1994), 81–84. Ennek kritikáját lásd pl. SEEBASS, *נְפֵשׁ*, 551; JANOWSKI, Das lebendige *nəpəš*, 84.

43 Lásd VAN OORSCHOT, Lost in Translation, 127, hasonlóan Christian FREVEL, Purity Conceptions in the Book of Numbers in Context, in: Christian FREVEL – Christophe NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden – Boston, Brill, 2013, 369–412, ebben lásd 390–391.

44 JANOWSKI, Das lebendige *nəpəš*, 83.

6,6.11; 9,6.7.10; 19,11.13; Hag 2,13).<sup>45</sup> A *nefes* valamilyen módon a halálban is jelen van, amelyhez nem szabad közeledni. Ez a *nefes* már nem tapasztalható életként, de jelenléte a friss holttesten keresztül veszélyt hordoz.<sup>46</sup> A halott tehát átmenetileg és ideiglenesen még *nefes*, vagyis az izráeli gondolkodás szerint élet és halál között nem olyan éles az átmenet, mint ahogy a mai modern biológia gondolja.<sup>47</sup>

A sátorban lévő holttest esetében igaza lehet azoknak, akik szerint a *nefes* a halál pillanatában elválik a személytől, és a zárt térben továbbra is reprezentálja őt. Ugyanakkor nem problémamentes a *nefest* a halott lelkeként vagy szellemeként értelmezni. Véleményünk szerint a 4Móz 19,24–25-ben nem a test-lélek dualizmusáról van szó, hanem a *nefes* kettős természetéről, mely szerint vérként még jelen van a testben, lélegzetként viszont már nem realizálható. A sátorban/házban meghalt embernél a természetes halállal halt emberre kell gondolni, aki családja körében, otthonában, emberi kontroll mellett hunyt el. Ebből következik az, hogy a testében még ott van a *nefest* hordozó vér, hiszen nem történt erőszakos vérontás. A holttest tehát a benne lévő vér miatt lehet *nefes*.<sup>48</sup> Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a halott személy már nem lélegzik,

---

45 Lásd ehhez Bernhard LEHNART, Leiche/Leichenschändung, in: *WiBiLex* (2009), digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24785/>, 2023.10.26; SURIANO: *Breaking Bread* (2014), 387.

46 SEEBASS, נָפֶס, 551. Horst Seebass szerint a *nefes* nem a holttest maga, hanem valami ahhoz tartozó, azzal összefüggő dolog, lásd SEEBASS, נָפֶס (1986), 550–551.

47 FREVEL, *Purity*, 391; VAN OORSCHOT, *Lost in Translation*, 127.

48 A 3Móz 21,11 és 4Móz 6,6 versekben találkozhatunk a נָפֶס מֵת kategóriájával, amelyhez nem szabad bemenni (בוֹא), vagyis ez lehet a természetes halállal meghalt, még a házban lévő személy megnevezése (pl. főpap szülei). A *nefes mét* valószínűleg olyan halott személyt jelöl, amelyiken nincs sérülés, vérzés, azaz a természetes halállal, esetleg végelgyengüléssel otthon elhunytakra vonatkozhat. A halott személy már nem lélegzik, *nefese* ebben a formában már nem érzékelhető, de a vér, ami a *nefes* hordozója, még benne van, ezért megilleti a *nefes* megnevezés.

a lélegzetként azonosítható *nefes* már nincs az emberben, a toroka mozdulatlan. Vélhetően az ókori izráelieknek a légcseréről, a tüdő biológiai működéséről nem voltak beható ismereteik, emiatt nem tettek különbséget a belélegzett és a kilélegzett levegő között. Az élő ember ugyanazt a *nefest*, a saját *nefesét* lélegzi ki (צא) és be (שוב) egész élete során.<sup>49</sup> A halál beálltával azonban megtörténik, hogy a kimenő *nefes*, azaz kilélegzett, a személyhez exkluzív módon tartozó,<sup>50</sup> őt mindedig életető levegő, már nem tér vissza többé. Ilyen értelemben tehát beszélhetünk testet – legalábbis részben – elhagyó *nefes*ről. A zárt légtérben ez az utolsó kilehelt lélegzet, amely elhagyta (נצח) a torkot, nem látható módon, de fizikailag, materiálisan is jelen van. Valószínűnek tartjuk, hogy a zárt térben megrekedt utolsó lehelet az,<sup>51</sup> ami a tulajdonképpeni tisztátalanság okozója, az utolsó lehelet, ami valahol a légtérben jelen van, így a halott *nefese* akár egy nyitott edényt is képes átjárni.<sup>52</sup> Ez a *nefes* azáltal lesz tabu, hogy valaki máshoz tartozik: életében egy konkrét individuumhoz, halála után Istenhez. Tilos más *nefesét*, idegen *nefest* belélegezni. A nyitott edénynél sem az a probléma, hogy a halott bolyongó szelleme testet keres (miért lenne szüksége lélegzetre egy tárgy-

49 Vö. WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, 38: „A *nefes* emberből való »eltávolozását« (1Móz 25,18) és »visszatérését« (JSir 1,11) leíró kifejezésnek alapját a megszűnő és újra meginduló légzés képzete szolgáltatja...”

50 Kedar-Kopfstein a vérről írja: „dām ist der Träger der personal differenzierten Lebendigkeit schlechthin; es ist das Vitale im Einzelwesen.” (Kiemelés: NÁ), lásd BERGMAN, Jan – KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin, דָּאם dām, in: *TbWAT* 2 (1977), 248–266, ebben lásd 255.

51 Kommentáriumadalomban megjelenik olyan meghatározás, miszerint a sátorban „gázok” (Jacob MILGROM, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia, The Jewish Publication Society 2003, 161), vagy a „halott tisztátalansága” (Ludwig SCHMIDT, *Das 4. Buch Mose. Numeri 10,11 – 36,13*, ATD 7,2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 87.) telíti ártalmasan a légtér.

52 Más vélemény szerint a *nefes* a holttest rituálisan aktív aspektusát jelenti, lásd SANDERS: *Appetites*, 44. Hasonlóan SURIANO: *Breaking Bread*, 388, aki szerint a *nefes* a halott személy rítuson keresztül jelen lévő fizikai valósága.

nak),<sup>53</sup> hanem ha egy le nem zárt edénybe kerül valakinek az utolsó lehelete, akkor aki abból az edényből eszik a *nefes* elfogyasztásával tulajdonképpen a vérevés tilalmának megszegését kockáztatja.

A szakasz folytatásában, a szabad ég alatt, nyílt terepen (mezőn) a *nefes* két anatómiai manifesztációja másként jelenik meg. Ebben az esetben az utolsó lélegzet nem lokalizálható, illetve nem marad körülhatárolható helyen, a vér azonban konkrét helyhez kötött. A nyílt terepen talált, erőszak miatt vagy ismeretlen okból elhunyt emberek holtteste a helyszínen beszivárgott vér közvetlen vagy közvetett érintésével okoznak tisztátalanságot.<sup>54</sup> A lokalizálható utolsó csepp vér a mezőn, akárcsak a lokalizálható utolsó lélegzet a sátorban a halott személyt reprezentálja, az életnek a halál ellenére még aktív aspektusát jelenti.

Akár zárt térről, akár nyílt terepről beszélünk, a halott ember *nefese*, az azzal való fizikai kontakt okozhatja a tisztátalanságot. Ez a *nefes* azonban nem a halott szelleme, vagy testetlen és halhatatlan lelke (a szó platonista értelmében), hanem az anatómiai jellemzők alapján vagy az elhunyt utolsó lehelete, amely a zárt térben kering, vagy a halálra sebzett, illetve elbomlott test földbe szivárgott vére a mezőn. Ezek az ember élete során a személyhez tartoznak, halál után az Istenhez, ezért mások számára tabunak számítanak.

---

53 Az edényt nem kell összetörni, ami azt jelenti, hogy nem démonikus erőről féltik azt. A 3Móz 11,33 a földön nyüzsgő kisállatok (menyét, egér, gyíkok, gekkó, kaméleon, tarkagyk, csiga, vakondok) kapcsán elrendeli, hogy „ha bármely cserépedénybe valami beleesik ezekből, tisztátalan legyen minden, ami benne van, az edényt pedig törjék össze.” Ezeknél az állatoknál feltételezhető, hogy démonikus lénynek tekintették őket.

54 Christian Frevel szerint, amennyiben a „szennyező erő pontosan nem lokalizálható”, akkor indirekt módon a holttest körüli tér vagy tárgyak – melyekben az elhunyt *nefese* jelen van – szintén tisztátalanná tesznek, lásd FREVEL, Purity, 393. A halott vérének a tisztátalanságához lásd Vered NOAM, Corpse-Blood Impurity. A Lost Biblical Reading?, in: *JBL* 128/2 (2009), 243–251.



## 4.4. Ez 13,17–21

Richard Steiner, a new yorki Yeshiva University professzora 2015-ben publikált egy monográfiát *Disembodied Souls* [Testen kívüli lelkek] címmel.<sup>55</sup> Szemben az általános vélekedéssel, mely szerint a *nefes* a héber gondolkodásban nem egzisztál a test nélkül, Steiner tézise, hogy Izráelben élt a testen kívüli *nefes* elképzelése.<sup>56</sup> Steiner mindezt az Ez 13,17–21 szövegén keresztül igyekszik bizonyítani, valamint óarámi feliratokat, köztük a Katumuwa-sztélét is bevonja az elemzésbe.

Az Ezékiel 13,17–21 egy nyelvileg és vallástörténetileg nehezen megfejthető szakasz, amelynek értelmezése a mai napig vitatott. A szöveg megértését *hapax legomenonok* és ritka kifejezések nehezítik.<sup>57</sup> A szöveg olyan nőkről szól, akik saját szívéből prófétálnak.<sup>58</sup> Tevékenységük csak abban a tekintetben nevezhető „prófétai”-nak, hogy életről és halálról rendelkeznek, akár csak a prófétai szó (Ez 13,19, vö. Ez 11,4; 37,4kk).<sup>59</sup> A kritikát érintő tevékenység ugyanis, hogy megrendelésre különböző praktikák alkalmazásával *nefes*-ekre (נְפִשׁוֹת) vadásznak, ezeket adott esetben foglyul ejtik, majd rajtuk keresztül a célszemélyeket életben tartják vagy éppen megölik. A szűkszavú leírás alapján nehezen rekonstruálható a kritizált tevékenység pontos kivitelezése: nem teljesen világos, hogy a 18. és 20. versben említett csuklószalagokat, fejkendőket a prófétanők vi-

55 STEINER, *Disembodied Souls*.

56 Steiner szerint a test nélküli *nefes* jelenik meg a következő helyeken: 1Móz 35,18; 1Sám 25,29; 1Kirá 17,22; ÉnÉn 5,6; Ez 13,17–21, lásd STEINER, *Disembodied Souls*, 68–80.

57 A korai fordítások és szótárak különféle értelmezéseihez lásd pl. Walther ZIMMERLI, *Ezéchiel*, Teilband 1: *Ezéchiel 1–24*, BKAT 13/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 296–297.

58 Bizonyára nem véletlen, hogy a szerző נְבִיאָה 'prófétanő' főnevet kerülve inkább körülír. Prófétanőről ritkán olvashatunk, ennek ellenére ők integratív részei a hagyománynak, pl. Mirjám, Debora, Hulda. Ezékiel nem tiszteli meg ezzel a címmel azokat a nőket, akik ellen beszédével fordul, hasonlóan ZIMMERLI, *Ezéchiel*, 296.

59 ZIMMERLI, *Ezéchiel*, 296.

selték, vagy a kliensek, esetleg az áldozatok kapják. Az sem tudható meg, hogy milyen technikával történik a vadászat.<sup>60</sup>

Steiner értelmezése szerint Ezékiel egy olyan prófétáló női csoport ellen szólal fel, akik a testen kívüli *nefesek* befogásával foglalkoznak, mivel az alvó emberekből alkalmilag kilépő „álom-lélek” megfelelő varázspraktikákkal és eszközökkel csapdába ejthető. A befogáshoz használt eszköz – Steiner fordítása és értelmezése szerint – bőr- és textildarabokból összevarrt párnahuzat, amelybe a célszemélyek ruhájából származó anyagdarabok kerültek. Ezzel tévesztették meg és csalták tőrbe az óvatlan, éppen az alvó „tulajdonosuk” párnája felé visszatartó álom-*nefeseket*. A hamis prófétanők a túsul ejtett *nefesekért* váltságdíjat kérnek, ennek hiányában a csapdát jelentő párnahuzatban a *nefes* madár-lélekké változik (Ez 13,20), és kiszabadulva az ember meghal. Ókori és későbbi kultúrákból egyaránt ismert az „álom-lélek” (*dream-soul*) képzelet, vagyis az az elképzelés, mely szerint az alvó embereket átmenetileg elhagyja a lelkük. Steiner szerint Izráelben is élhetett ugyanez a képzet.<sup>61</sup>

Steiner álláspontja, főleg a kevésbé meggyőző filológiai értelmezése miatt, erősen hipotetikus marad. A נְפִשׁוֹת más értelmezése is elképzelhető,<sup>62</sup> ami részben összefügg prófétai kritikával illetett női csoport különböző azonosításával is.<sup>63</sup> Zimmerli a következőképpen fogalmaz: „a נְפִשׁוֹת alatt [...] nem a testet elhagyó és varázslók által befogott animisztikusan értett »lélekre« (*Seele*), hanem egyszerűen a személyre és az ő életére kell gondolni.”<sup>64</sup> Moshe

---

60 Karl-Friedrich POHLMANN, *Das Buch Hesekiel / Ezechiel. Kapitel 1–19*, ATD 22,1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 192.

61 STEINER, *Disembodied Soul*, 36–37.46.54.66.

62 Korábbi véleményekhez lásd pl. Henry W. F. SAGGS, „External Souls” in the Old Testament, in: *JSS* 19/1 (1974), 1–12.

63 Lásd pl. Nancy R. BOWEN, The Daughters of Your People. Female Prophets in Ezekiel 13:17–23, in: *JBL* 118/3 (1999), 417–433; Jonathan STÖKL, The מתנבאות in Ezekiel 13 Reconsidered, in: *JBL* 132/1 (2013), 61–76.

64 ZIMMERLI, *Ezechiel*, 297.

Greenberg szerint mindazok, akik itt testen kívüli lelkek befogására gondolnak, figyelmen kívül hagyják, hogy a *nefes* sehol sem jelöl ilyet a héberben. Ő a fordításában és a kommentárjában is emberek megtevészeként értelmezi a prófétai képet.<sup>65</sup>

#### 4.5. Hós 9,4

Egy további prófétai hely, ahol újabb értelmezési kísérletként bevonják a kutatók a Katumuwa-feliratot és a testtől elváló *nefes* gondolatát a Hós 9,4-ben olvasható. A nép áldozatai nem kedvesek Isten előtt, ezekről állítja a próféta a következőket:

כְּלֶחֶם אוֹנִים לָהֶם [...] [...]	[...] Olyanok lesznek, mint a gyászolók kenyeré,
כָּל־אֲכָלְיוֹ יִטְמָאוּ	mindenki, aki abból eszik tisztátalan lesz,
כִּי־לֶחֶם לְנַפְשָׁם	mert kenyerük a <i>nefes</i> üké (lesz),
לֹא יָבוֹא בֵּית יְהוָה:	nem jut be JHVH házába.

Hós 9,4

Matthew J. Suriano a Hós 9,4 verset összefüggésbe hozza a Katumuwa-felirat szerinti halotttetési rítussal: „mindenki, aki eszik abból tisztátalan lesz, mert kenyerük halott szellemüké(rt) lesz.”<sup>66</sup> A szerző szerint a Hós 9,4–5 a JHVH-kultusz és a halottkultusz kontrasztját mutatja be.

Ez az értelmezés ugyanakkor nem kényszerítő erejű. A נַפֶּשׁ itt utalhat egyszerűen az étkezés szervére (torok, nyelőcső), az étel utáni vágyakozásra, étvágyra, de jelen kontextusban leginkább az életre, amely táplálék nélkül nem fenntartható: „mindenki, aki eszik

65 Moshe GREENBERG, *Ezechiel 1–20*, HThKAT, Feiburg – Basel – Wien, Herder, 2001, 284.

66 SURIANO, *Breaking Bread*, 385–405.

abból (ti. a gyászolók kenyereből) tisztátalan lesz, mert kenyereük az életükért (ti. életbenmaradásukért) lesz”. A deportáltak kenyere kultikus, szent célokra alkalmatlan lesz, s bár profán étkezésre sem való, a létfenntartás miatt mégis szükségyszerű – ahogyan a gyászolók sem maradnak éhen tisztátalan körülményeik ellenére.

## 5. Összegzés

Anatómiai értelemben a *nefes* kettős természetű, dimorf jelenség, ami annak kétféle halmazállapotát (légnemű és folyékony) és kétféle működését (lélegzés és vérkeringés) jelenti. Ezek abban hozhatóak közös nevezőre, hogy az étellel, életfunkciókkal vannak kapcsolatban.

A *nefes* anatómiai lokalizációja szerint egyrészt mint ’torok’ és a rajta a ki-be áramló személyes lélegzet értendő, másrészt mint ’vér(komponens)’, amely az életet hordozza. Ugyanezt tükrözik a *nefes* főnévhez társított helyhatározó prepozíciók is, amelyek az emberben vagy emberen pozicionálják a *nefest*. A *nefes* anatómiai lokalizációja és a helyhatározói prepozíciók használata alapján nem lehet kizárólag immateriális értelemben beszélni a *nefesről*.

A testen kívüli *nefes* alatt véleményünk szerint primer módon a testből távozó utolsó csepp vér, vagy az utolsó lehelet értendő az Ószövetségben. Az utolsó csepp vér és az utolsó lehelet lokalizációja azért lesz kardinális, mert tisztátalanságot okoznak. Ugyanakkor nem zárható ki, hogy főként késői, hellenista hatásra beszűrődik az Ószövetségbe a dichotóm emberkép, illetve a testtől elváló lélek posztmortális továbbélésének gondolata (vö. Zsolt 49,15–16).

Dr. Németh Áron

*Felhasznált irodalom*

- BAUKS, Michaela, Neuere Forschungen zum altorientalischen »Seele«-begriff am Beispiel der Anthropogonien, in: Jürgen VAN OORSCHOT – Andreas WAGNER (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, VWGTh 42, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, <sup>2</sup>2018, 91–116.
- BERGMAN, Jan – KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin, דָּם dām, in: *ThWAT* 2 (1977), 248–266.
- BOWEN, Nancy R., The Daughters of Your People. Female Prophets in Ezekiel 13:17–23, in: *JBL* 118/3 (1999), 417–433.
- FREVEL, Christian, Purity Conceptions in the Book of Numbers in Context, in: Christian FREVEL – Christophe NIHAN (eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism*, Leiden – Boston, Brill, 2013, 369–412.
- GESENIUS, Wilhelm (Hg.), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin – Heidelberg, Springer, <sup>18</sup>2013.
- GREENBERG, Moshe, *Ezechiel 1–20*, HThKAT, Feiburg – Basel – Wien, Herder, 2001.
- GROHMANN, Marianne, Individualität und Selbstreflexion in den Klagediedern, in: Andreas WAGNER – Jürgen van OORSCHOT (Hg.), *Individualität und Selbstreflexion in den Literaturen des Alten Testaments*, VWGTh 48, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2017, 259–277.
- HÄUSL, Maria, Auf den Leib geschrieben. Körperbilder und -konzeptionen im Alten Testament, in: Christian FREVEL (Hg.), *Biblische Anthropologie. Neue Einsichten aus dem Alten Testament*, QD 237, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 2010, 134–163.
- JANOWSKI, Bernd, *Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2019.
- JANOWSKI, Bernd, Die lebendige *nepaš*. Das Alte Testament und die Frage nach der „Seele“, in: Bernd JANOWSKI, *Der nahe und der ferne Gott. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 5, Neukirchen-Vluyn, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 73–116.

- LABUSCHAGNE, Casper J., The Metaphor of the So-Called ‘Weaned Child’ in Psalm CXXXI, in: *VT* 57/1 (2007), 114–118.
- LEHNART, Bernhard, Leiche/Leichenschändung, in: *WiBiLex* (2009), digitális kiadvány, elérhető: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/24785/>, 2023.10.26.
- LORETZ, Oswald, Die postmortale (himmlische) Theoxenie der *npš* „Seele, Totenseele“ in ugaritisch-biblischer Sicht nach Psalm 16,10–11. Die Ablösung der ugaritisch-kanaanäischen *rāpīʿūma/Rōpheʿīm/Rephaīm* durch *npš* „Seele (eines Toten), Totengeist“ im Judentum, in: *UF* 38 (2006), 445–497.
- MICHEL, Diethelm, *nəpəš* als Leichnam?, in: *ZAH* 7 (1994), 81–84.
- MILGROM, Jacob, *Numbers*, The JPS Torah Commentary, Philadelphia, The Jewish Publication Society 2003.
- NOAM, Vered, Corpse-Blood Impurity. A Lost Biblical Reading?, in: *JBL* 128/2 (2009), 243–251.
- OORSCHOT, Jürgen van, Lost in Translation, Regain by Exegesis. **נַפְשׁ** in alttestamentlicher Verwendung und Funktion, in: Jürgen VAN OORSCHOT – Andreas WAGNER (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, VWGTh 42, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2018, 117–132.
- PARDEE, Dennis, A New Aramaic Inscription from Zincirli, in: *BASOR* 356 (2009), 51–71.
- POHLMANN, Karl-Friedrich, *Das Buch Hesekeiel / Ezechiel. Kapitel 1–19*, ATD 22,1, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- RÖSEL, Martin, Die Geburt der Seele in der Übersetzung Von der hebräischen *nāfāš* über die *psyche* der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas WAGNER (Hg.), *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, FRLANT 232, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 151–170.
- SAGGS, Henry W. F., “External Souls” in the Old Testament, in: *JSS* 19/1 (1974), 1–12.
- SANDERS, Seth L., The Appetites of the Dead. West Semitic Linguistic and Ritual Aspects of the Katumuwa Stele, in: *BASOR* 369 (2013), 35–55.

- SCHAPER, Joachim, Elements of a History of the Soul in North-West Semitic Texts. נַפֶּשׁ/nbš in the Hebrew Bible and the Katumuwa Inscription, in: *VT* 70 (2020), 156–167.
- SCHMIDT, Ludwig, *Das 4. Buch Mose. Numeri 10,11 – 36,13*, ATD 7,2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- SCHROER, Silvia – STAUBLI, Thomas, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- SEEBASS, Horst, נַפֶּשׁ *næpæš*, in: *ThWAT* 5 (1986), 531–555.
- STEINER, Richard, *Disembodied Souls. The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, with an Appendix on the Katumuwa Inscription*, ANEM 11, Atlanta, SBL Press, 2015.
- STÖKL, Jonathan, The מתנבאות in Ezekiel 13 Reconsidered, in: *JBL* 132/1 (2013), 61–76.
- STRAUSS, Hans, *Hiob*, BKAT 16/2(3), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1998.
- STRUBLE, Eudora J. – HERRMANN, Virginia R., An Eternal Feast at Sam'al. The New Iron Age Mortuary Stele from Zincirli in Context. in: *BAOR* 356 (2009), 15–49.
- SURIANO, Matthew J., Breaking Bread with the Dead. Katumuwa's Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul, in: *JAOS* 134/3 (2014), 385–405.
- WHITEKETTLE, Richard, A Study in Scarlet. The Physiology and Treatment of Blood, Breath, and Fish in Ancient Israel, in: *JBL* 135/4 (2016), 685–704.
- WOLFF, Hans Walter, *Az Ószöveltség antropológiája*, Pápai Teológiai Könyvek, Budapest, Harmat – PRTA, 2001.
- YOUNGER, K. Lawson, Two Epigraphic Notes on the New Katumuwa Inscription from Zincirli, in: *MAARAV* 16 (2009), 159–179.
- ZIMMERLI, Walther, *Ezechiel*, Teilband 1: *Ezechiel 1–24*, BKAT 13/1, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.





## A zoroasztrikus lélekképzet(ek)

### 1. Bevezetés

A zoroasztrizmus, vagy mazdaizmus, az iszlám térhódítása előtti, ókori iráni vallás. A vallást Zarathusztra alapította.<sup>1</sup> Tulajdonképpen nem új vallásról van szó, hanem a perzsa vallás(ok) megreformálásáról,<sup>2</sup> illetve leszűréséről, majd keretbe foglalásáról.<sup>3</sup> A vallás megjelenésének az ideje vitatott: Kr. e. 2. évezred vagy Kr. e. 8–6. század.<sup>4</sup> Tanai hasonlóságot mutatnak az indiai Védákkal, amiből arra lehet következtetni, hogy tulajdonképpen az iráni vallás is politeista, majd monolatrikus lehetett, amelyből Zarathusztra reformja monoteista hitet formált, így emelkedett ki Ahura-Mazda.<sup>5</sup> Miután az egyistenhit felé mozdul el,<sup>6</sup> a legelső egyistenhívő vallások közé sorolhatjuk. A dualizmus lesz a vallás mozgatórugója: a jó és a rossz

---

1 Egyes kutatók, kétségbe vonják a történeti Zarathusztra létezését, sőt még az általa elvégzett reformot is, lásd Mircea ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Budapest, Osiris – Századvég, 1994, 265.

2 A ciklikus kozmogónia helyett lineárist vezetett be, így megjelenhetett a végítélet képe és a végső jó győzelme; egy visszavonhatatlan eszkatont hirdetett, lásd ELIADE, *Vallás hiedelmek és eszmék története*, 271–272.

3 ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 264; SZIMONIDESZ Lajos, *A világ vallásai*, Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1988, 160.

4 HORVÁTH Márton, Világok a „túloldalon”, in: *Kharón Thanatológia Szemle* 19/3 (2015), 44–51, ebben lásd 42.

5 Ahura-Mazda kiemelkedése, már Zarathusztra előtt végbemehetett, hiszen ő már egyenesen az istenségtől kapta a feladatát, lásd ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 269.

6 Zarathusztra tanának a középpontja tulajdonképpen Ahura-Mazda mindenhatóságának, szentségének, jóságának kinyilatkoztatása, lásd ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 272.

harca, amelyben az ember sem maradhat semleges. Az embernek választani kell a jó vagy a rossz közül, majd e szerint kerülnek lelkeik a mennybe és a pokolba.<sup>7</sup>

## 2. *A zoroasztrikus világkép*

Köztudott, hogy a zoroasztrizmus megalapítását, Zarathusztra prófétához kötik, mégis azzal kell szembenézzünk, hogy Zarathusztra nem egy új vallási képzetet alkotott meg, hanem rendszerezte a már meglévő vallási elemeket, amelyeket az iráni mitológiából vett kölcsön.<sup>8</sup> Fontosnak tartom megállapítani, hogy az iráni mitológia párhuzamot mutat a védikus, illetve az indoeurópai mitológiával, gondolhatunk itt a két istencsoportra, akik állandó harcban vannak egymással a hataloméért, de gondolhatunk itt a lélek útjára a halál után, ami két irányba tarthat.<sup>9</sup> Az iráni mitológiában hangsúlyossá válik az erkölcs, erős erkölcsi töltetet fedezhetünk fel a mítoszokban, de nem csak az erkölcs csúcsonyul ki, hanem a jó és a rossz harca is. Az egyetlen isten, Ahura-Mazda, aki vég nélküli harcra készíti teremtményeit. Elsősorban legfontosabb két teremtményét Szpenta-Mainjut, a jó szellemet, és Angra-Mainjut, a gonosz szellemet. E két szellemi erő mentén oszlik meg az egész világ, vannak jó és gonosz teremtmények. Az embernek pedig dönteni kell, hogy melyik oldalra áll, mert mind a két táborban aktívan részt kell venni a harcban és küzdelemben.<sup>10</sup> Egyes kutatók sze-

---

7 A zoroasztrizmusban megvan a menny és a pokol képe, de ez nem végtelen állapot. A világ végén Ahura-Mazda elpusztítja tűzzel a világot és minden embert felszabadít a gonosz és a rossz alól, következésképpen nincs örök kárhozat.

8 Izrael Joszif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Leonyid Arkagyevics LELKOV, Iráni mitológia, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Joszif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 107–146, ebben lásd 107.

9 BRAGINSZKIJ–LELKOV, Iráni mitológia, 107.

10 ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 270.

rint a zoroasztrizmus dualista rendszerének gyökerét az ókori iráni földművelők gondolkodásában kell keresni, mivel az ottani klíma váltakozása erősen meghatározta a mindennapokat. A földműves azzal, hogy műveli a földet, öntözi a vetést beleszól, és kiveszi a részét a harcból, a jó oldalán harcol és őt segíti a győzelemhez. A Vendidad<sup>11</sup> így fogalmazza ezt meg: „*Ki gabonát vet, az igaz hitet vet.*”<sup>12</sup> Ha az ember gabonát termel, lisztet állít elő, tésztát gyúr azzal száz támaszt ad a Mazda hitnek, és megizzasztja a gonosz szellemeket, a Dévákat.<sup>13</sup> „*Amikor az árpa kibújik a Dévák felindulnak, amikor sorba nő a kukorica a Dévák szíve meggyengül, amikor meggyökereszik a kukorica a Dévák nyoszörögnek, amikor kisarjad a búza a Dévák elpusztulnak*” (Vendidad 3,32).

### 3. A túlvilág lokalizációs folyamata

A jó és a rossz szellem küzdelme lefedi az egész világgépet a zoroasztrizmusban. A világ három fő helyből áll, van egy fenti ez a Fény, az Örök világosság Birodalma, ahol Ahura-Mazda trónol, Szpenta-Mainjuval, a jó szellemmel és a többi jó segítővel.<sup>14</sup> A kései Jasznában<sup>15</sup> már úgy jelenik meg a jó szellem, Szpenta-Mainju, mint aki egyenlő, talán egy is Ahura-Mazdával, így lehet teljes az eszkatológia és így győzhet véglegesen a jó.<sup>16</sup> Fontos megjegyezni, hogy a Behisztuni feliraton már megjelenik Ahura-Mazda, Bérósszosz pedig megemlíti, hogy II. Artaxerxész támogatta Ahura-Mazda

11 Vendidad: Mitológiát, imádságokat és megfigyeléseket tartalmaz, Kr. e. 5. században nyerte el végleges formáját.

12 BRAGINSZKIJ–LELKOV, Iráni mitológia, 108.

13 Gerardus VAN DER LEEUW, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001, 523.

14 SZIMONIDESZ, *A világ vallásai*, 162–163.

15 Jaszna: Liturgikus iratokat tartalmaz, többek között a haoma ital elkészítését. Végső változatát Kr. u. 4. században nyerte el.

16 Carlo Giovanni CERETI, *Zarathustra/Zoroastrianism*, in: *RPP* 13 (2012), 685–668, ebben lásd 687.

kultuszát: „*A perzsák, médek és magoiok nem készítették fából vagy kőből istenszobrokat, ellenben a tüzet és a vizet tisztelték, ahogyan a filozófusok. [...] Ez Artaxerxész Okhosz, Dáriusz fia alatt történt [...] Ebben az időben élte fénykorát Zoroaster-Zarades, aki a perzsa magoiok és szertartásaik vezetője volt. Megváltoztatta a korábbi rituálékat, olyan hitet alapított, amelyben összefonódnak a korábbi [ritusok]...*”<sup>17</sup> Ebből következtethetünk arra, hogy itt a judaizmus már találkozhatott a zoroasztrizmus világ- és túlvilágképével.<sup>18</sup> Nagy Sándor hódításának köszönhetően a hellenizáció érzékelhető a zoroasztrizmusban is. A pokol előtt megjelenik egy folyó, amelyen a lelkeknek át kell kelniük, az átjutás attól függ, hogy milyen széles a folyó. Ha az átkelő lelket sokan siratják akkor a folyó széles lesz, ha kevesen, vagy egyáltalán nem, akkor vékony és a lélek könnyedén átkelhet rajta.<sup>19</sup> Ez a kép csak a kései szövegekben jelenik meg, tulajdonképpen gondolhatunk a görög mitológia Léthé folyójára.

Vele ellentétes irányban, tehát a Fény Birodalma alatt helyezkedik el a Sötétség Birodalma, ahol Szpenta-Mainju uralkodik segítőivel a Dévakkal, valamint Akemanoval a rosszakarattal, a haraggal Aeshmaval és a göggel Tairomaitival. Fontos kiemelni, hogy Aeshma a harag, később a judaizmusban lesz hangsúlyos, azon belül is Tóbit könyve állítja szembe Rafaelel.<sup>20</sup> Mivel Tóbit könyve a Kr. e. 2. században keletkezett, feltételezhetjük, hogy a judaizmusnak már volt kapcsolata a zoroasztrizmussal. Tulajdonképpen Tóbit könyvének egésze a jó és a rossz harcáról szól.<sup>21</sup> A harmadik hely pedig az emberi világ, a föld, ahol megtestesül a harc, az ember pedig szabad akaratából dönthet, hogy melyik erőhöz csatlakozik. Ha az

---

17 Gerald Paul VERBRUGGHE – John Moore WICKERSHAM, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*, Michigan, The University of Michigan Press, 2001, 62.

18 CERETI, Zarathustra/Zoroastrianism, 687.

19 Eileen GARDINER, About Zoroastrian Hell, digitális kiadvány, elérhető: <http://www.hell-on-line.org/AboutZOR.html#>, 2023.04.11.

20 Uo.

21 Werner SUNDERMANN, Zoroastrian Motifs in Non-Zoroastrian Traditions, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (2008), 155–165, ebben lásd 155–157.

ember nem hisz, és nem Ahura-Mazda és Szpenta-Mainju oldalán harcol a jóért, akkor a pokol lesz a jutalma a másvilágon.<sup>22</sup> Az ember harca megszűnik halálával, de a világ egy állandó harcban van; ez a zoroasztrikus eszkatológiában ér véget, ahol Ahura-Mazda mindent megtisztít, a világot elégeti a pokollal együtt, majd ebből a hamuból alkot egy új világot, ahol már nincs helye a gonosznak.<sup>23</sup>

A korai iratokat vizsgálva arra a következtetésre juthatunk, hogy a Gathakban<sup>24</sup> nincs konkrét koncepciója a mennynek és a pokolnak, olyan leírásokat találunk csak, ami két egymástól különböző helyként említi őket, vagy máshol két ellentétes erőként jelennek meg.<sup>25</sup> A zoroasztrizmus korai szakaszában így nem tudjuk lokalizálni az üdv és a kárhozat helyeit. Érzékelhető az iráni mitológia hatása, hiszen Zarathusztra ugyanazokat a szavakat használja a jóra és a rosszra, mint amit az iráni mitológiában látunk. Mégis olyan töltettel látja el az Ashura, a jó és Devá, a rossz fogalmakat, amelyek már úgy jelennek meg, mint két jól lokalizálható helyen élő lények.<sup>26</sup> Megfigyelhető, hogy Zarathusztra munkássága folytán a két ellentétes erőből két jól lokalizálható hely lett.

A későbbi szövegek az Avesztában<sup>27</sup> már meg is nevezik a mennyet és a poklot. A mennynek a Vahistu-ahu a neve, jelentése a Legjobb-élet. A menny sugárzásnak, ragyogásnak és dicsőségnek a helye, ahol Ahura-Mazda trónol. Itt mennyei állatok segítik a lelket. *„Azután élém állt egy aranyból készült trónról Vojuman arkangyal, megfogta a kezemet és a jó gondolat, a szép szó és a jó tettek szavaival odavitt Ohrmazd (Ahura-Mazda) az arkangyalok és a szentek elé, és az őrangyalok Zarthost Szpinta, Kai-Vihstap, Jamasp, Isadvaster Zarthost fia elé, és*

22 SZIMONIDESZ, *A világ vallásai*, 162–163.

23 SZIMONIDESZ, *A világ vallásai*, 164.

24 Gatha: Tizenhét himnikus szöveget tartalmaz, amelyeket maga Zarathusztra írt.

25 François DE BLOIS, Dualism in Iranian and Christian Traditions, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 10 (2000), 1–19. ebben lásd 3.

26 DE BLOIS, Dualism in Iranian and Christian Tradition, 3.

27 Aveszta: Öt részből álló vallásos iratok gyűjteménye. Nagy Sándor hódítása alatt az iratok többsége elpusztult, jelen formáját Kr. u. 2–3. században nyerte el.

*a vallás fenntartói és vezetői elé, ezelőtt még nem láttam ennyi kiválóságot és ragyogást” (Arda Viraf 3,11). A menny összeköttetésben van a fizikai világgal, az összekötő egy híd, a Csinvad-híd, az emberi lélek pedig csak ezen az egy helyen mehet fel a mennyei világba. A Csinvad-híd alatt található a pokol, Achista-ahu, a Hazugság háza, ahol bűz, homály és sötétség uralkodik Angra-Mainjuval. A sötétséget jól érzékelteti a pokolba kerülő emberi lélek tanácsstalanságát: „Mely ország felé tartsak? Hová, merre menjek?”*

#### 4. A pokol képe

A pokol négy szintből áll, ahogyan a menny is. A pokolban négy jól elkülöníthető helyet találunk, az első a Rossz Gondolatok, a második a Gonosz Szavak, a harmadik a Gonosz Tett, ezután következi maga a pokol, amely egy mély sötét kúthoz hasonló. Itt megkapják a lelkek a büntetésüket. Az erkölcs igen fontos a zoroasztrizmusban, így az ítélet azokat sújtja jobban, akik a mazdaista etikával szemben cselekedtek; ezek közül is kiemelkednek a szexualitással kapcsolatos bűncselekmények. Michael Tardieu megállapítása szerint ez a gondolkodás csapódik le az intertestamentális apokaliptikus iratokban, azon belül Péter és Pál apokalipszisében.<sup>28</sup> A pokol atmoszférája szélsőséges, hol kínzó hidegről, hol égető melegről olvashatunk. Tele van undorító és félelmetes teremtményekkel: kígyókkal, gyíkokkal és egyéb mérgező lényekkel, akik csipkedik a gyötrődő lelket.<sup>29</sup> „*Ismét láttam egy férfi lelket, akinek a fejről lebomlott a bőr, majd szörnyű halál ölte meg őt. Akkor megkérdeztem: Mit követett el ez az ember [testben], hogy ennyire szenved a lelke? Srosh a jámbor és Adar az angyal ezt mondták neki: Ez annak a gonosz embernek [testnek] a lelke,*

---

28 Lásd Michel TARDIEU, L’Ardā Virāz Nāmāg et l’eschatologie grecque, in: *Studia Iranica* 14 (1985), 17–26.

29 Phillippe GIGNOUX, Hell in Zoroastrianism, in: Ehsan YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 12, New York, Encyclopaedia Iranica Foundation, 2003, 154–156.

*aki egy jámbor embert ölt meg a földön” (Arda Viraf 3,21). A következő kép jól tükrözi, hogy speciális büntetést kaptak azok, akik nem vették ki a részüket a munkában. „Akkor egy lusta ember lelkét láttam, akit Davanosnak bívtak, akinek az egész testét, kivétel a jobb lábát, mérgező teremtmények rágták. Akkor megkérdeztem milyen bűnt követett el ez az ember [test]? Srosh a jámbor és Adar az angyal ezt mondták neki: Ez a lélek a lusta Davanosé, aki, amikor a földön élt soha semmi jó dolgot [munkát] nem tett, kivétel az ő jobb lába, mivel szántáskor az ökör elé egy fűcsomót dobott.” Tudunk olyan esetről is, amikor az emberi lélek nem esik se a jó, se a rossz kategóriába, akkor a Hamesztágába kerül, mely egy köztes, semleges hely, ahol a lélek addig vár, amíg Ahura-Mazda el nem pusztítja az egész világot. A Hamesztágába veszteglő emberre nincs hatással a jó és a rossz, teljesen súlytalanná válik a lélek.<sup>30</sup>*

### 5. További túlvilági helyek

A főbb üdv- illetve kárhozathelyek mellett találhatóunk, úgynevezett összekötő, köztes helyeket is. A már említésre került Csinvad-híd mellett fontos megemlíteni a Tvasa és a Vara helyeit.

A Csinvad-híd átmentet képez a föld és a menny között, a híd alatt található a pokol. A lélek a halál után elindul a hídon. Ott Mithera<sup>31</sup> isten mérlegre teszi a lélek tetteit, gondolatait és szavait, majd ezután át kell haladnia a hídon.<sup>32</sup> Ha a mérleg serpenyője a jó felé dől, akkor a híd kiszélesedik és zavartalanul áthaladhat a lélek

30 ZAJTI Ferenc, *A Zend-Aveszta vallási rendszere*, Budapest, Székesfőváros házi-nyomdája, 1925, 28–30.

31 Simon Róbert szerint Rasnu várja a lelkeket a híd előtt, lásd SIMON Róbert, *Etűdök a balálról. Túlvilági utazás a mazdaiizmusban és az iszlámban*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013, 149.

32 PERES Imre, Eschatológia judaizmu a parsizmu [A judaizmus és párszizmus eszkatológiája], in: PERES Imre, *Eschatologické motýry apoštolskej doby [Az apostoli kor eszkatológiai motívumai]*, BAB 2, Bratislava, Academia Christiana, 2014, 7–19, ebben lásd 14; HORVÁTH, Világok a „túloldalon”, 46.

a paradicsomba, de ha a mérleg a rossz, a gonoszság felé billen, akkor a híd olyanná válik, mint egy hajszál, ami abban a pillanatban elszakad, mihelyst rálép a lélek, és egyenesen a kárhozat birodalmába zuhan.<sup>33</sup> A paradicsomba belépő lélek találkozik saját tetteinek képmásaként egy gyönyörű, tizenöt éves lánnyal, és a túlparton illatos szél várja. A gonosz lélekkel egy rút szipirtyó jön szembe, majd leesik a pokolba, ahol bűzös szél várja.<sup>34</sup> Zahner megfogalmazása szerint „ez a hely a Hazugság Háza, a gyalázat és a sötétség helye volt, ahol véget ér a földi élet és ahonnan csak jajgatás hallatszik.”<sup>35</sup>

A Tvasa egy szilárd fém vagy kő boltozat, amely elválasztja a földet a kozmikus égtől. A Jaszna 72,10 szerint a Tvasa egy önálló, autonóm istenség, a lét kezdete, amely összeköti az űrt és az időt. Tulajdonképpen maga az élő kozmikus űr.<sup>36</sup> A Vendidad 19,13–16 részei a Tvasa új aspektusait mutatják be, itt már nem önálló entitásként jelenik meg, hanem a többi istenséggel együtt. A szászánida kozmológiában két részre szakad a Tvasa, egy fenti és egy lenti részre. A fenti a Fény Birodalma, a lenti a Sötétség Birodalma. Egy másik tradíció egy kiegészítést fűz a Jaszna 72,10-hez, miszerint itt két világitótestről van szó, amelyek a nappali, illetve az éjszakai fény hozzák.<sup>37</sup>

A Vara, az Aveszta szerint az igazhitűek menedéke. A Vendidad szerint egy négyzet alakú, kerítéssel körülvett helyiség. *„Ezért készíts magadnak egy Vara-t, olyan hosszút, mint a föld, melynek minden oldala négyzet alakú. Minden oldala két hatharas hosszúságú legyen, vidd oda magyát a báránynak, az ökörnek, az embernek, a kutyáknak, a madaraknak, és a*

---

33 PERES, Eschatológia judaizmu a parsizmu, 14; SIMON, *Etűdök a halárról*, 149–150.

34 SIMON, *Etűdök a halárról*, 149–150.

35 Robert Charles ZAEHNER, *Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, New York, A Galaxy Book – Oxford University Press, 1976, 132.

36 Antonio PANAINO, Yasna 71-72 and the End of the Ritual, in: *Sasanika* 16 (2017), 1–14, ebben lásd 4–7; Leonyid Arkagyevics LELKOV, Vara, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Joszif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 144.

37 PANAINO, Yasna 71-72 and the End of the Ritual, 6–7.



*vörösen izzó tűznek*” (Vendidad 2,25). Ezt a helyet Ahura-Mazda parancsára Jima hősosz emelte, annak érdekében, hogy minden ember és állat megmeneküljön a hideg és az özönvíz elől. Ismerünk ehhez hasonló helyet a Rig-védában, ahol ez a hely már nem a földön, hanem a túlvilágon van, ahol az emberek elnyerik a halhatatlanságot. A későbbi pehlevi szövegek már a Rig-véda szellemében hol az égbe, hol a föld alá, vagy a másvilágba helyezik a Vara-t.<sup>38</sup>

#### 6. *A kezdet vége és a vég kezdete*

Ahogy már a fentiekben említettem, a zoroasztrizmus egy monoteista vallás, amely a dualizmus jegyeit hordozza magában. A Teremtő,<sup>39</sup> Ahura-Mazdával és teremtményével Szpenta-Mainjuval, a Jótevő Szellemmel, szemben áll a szintén teremtmény Angra-Mainju, a Pusztító Szellem.<sup>40</sup> Ahogy láthattuk a bevezetésben, a zoroasztrizmus nagy változásokon ment át az évszázadok alatt. Az eszkatologikus gondolkozás és túlvilági képzetek Zarathusztra reformja révén válnak hangsúlyossá a vallásban. Kurt Rudolf szerint „ez a jövőbeli irányultság, ez az eszkatologikus tartás emeli ki őt az addigi papságból, s teszi meg Közel-Kelet első apokaliptikusává.”<sup>41</sup> A dualizmus az eszkaton végén is jelen van, hiszen egy kozmikus harc veszi kezdetét, ahol Ahura-Mazda és azok, akik „jónak” lettek ítélve, megölik a sötétség erőit, élükön Angra-Mainjut, a Pusztító szellemet.<sup>42</sup>

38 LELKOV, Vara, 144.

39 A teremtés gondolat által ment végbe a semmiből (*creatio ex nihilo*), lásd ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék*, 269.

40 ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék*, 271. A két “Szellem” ikerként keletkezett (tulajdonképpen Ahura Mazda nemzette őket), semlegesén keletkeztek és szabad akaratukból választották a jót, illetve a rosszat; uo, 271.

41 Kurt RUDOLPH, Zarathustra—Priester und Prophet. Neue Aspekte der Zarathustra- bzw. Gāthā-Forschung, in: *Numen* 8/2 (1961), 81–116.

42 PERES, Eschatológia judaizmu a parsizmu, 16.

Későbbi szövegek megadják a túlvilági helyek topográfiáját: a Paradicsom négy szintes, ennek értelmében a pokol is négy rétegből áll. A végidők „végén” – az Aveszta szerint ez 12.000 év – a gonoszok megtisztulnak az olvasztott fémtől,<sup>43</sup> tehát nincs örök kárhozat. Ekkor a test feltámad és az egész világ egy nagy síksággá lesz: ott mindenki saját szereteteivel, ismerőseivel élhet együtt, a rossz és a gonosz nélkül.<sup>44</sup> A kései szövegek párhuzamot vonnak az Újévi ünnep és a végső eszkatológia között, amikor sor kerül a feltámadásra.<sup>45</sup> Itt már megjelenik a testek romolhatatlansága; a *dzsán* (vitalitás, ami megszűnik a halálban), romolhatatlan és halhatatlan lesz.<sup>46</sup> Itt játszik nagy szerepet az emberi lélek, amelynek több neve és több összetevője van, ahogy az a zoroasztrizmusban mindig tovább fejlődött.<sup>47</sup> Most kissé leegyszerűsített formában fejtem ki a zoroasztrikus lélek-tant. A halált követően az emberi lélek a *dzsán* megszűnik, a *fravabr* (születés előtti személyiség), a *ruván* (ami a lélegzetet jelenti),<sup>48</sup> az *ax* (életerő), a *bóy* (észlelés), három

43 Érdekeség, hogy a Jaszna szerint a jó lelkek is átmennek ezen az olvadt fémen, bár számukra nem kínzó égető érzés lesz, hanem meleg tejhez hasonló, lásd PERES, Eschatológia judaizmu a parsizmu, 16.

44 SIMON, *Etűdök a halálról*, 151; PERES, Eschatológia judaizmu a parsizmu, 16.

45 ÉLIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 286.

46 SIMON, *Etűdök a halálról*, 151. A Bundahishn 14,1–4 a következőképpen írja le az emberiség teremtését: „*Tíz fajban teremtetem meg az emberiséget, először azt a világitó febér szemű Gayomardot, és így tovább a tízedikig. A tízedik a majom volt, akit az emberiség legalacsonyabb tagjának nevezünk. Amikor Gayomardot betegség támadta meg, a bal oldalára esett. Ekkor a fejéből ólom, véréből ón, agyából ezüst, lábából vas, csontjaiból réz, zsrjából kristály, karjából acél, lelkéből (dzsán), pedig arany jelent meg, ahogyan elindult. A bal oldalon keresztül a balandóság belépett Gayomard testébe. Így jutott a balandóság minden teremtménybe, ameddig be nem köszönt a Tökéletesség.*” A Dandestan-i Denig (Vallásos ítéletek, Kr. u. 9. században keletkezett irat) 2,13 szerint a dzsán: „...*az élő lélek (dzsán), amely az életet adja.*”

47 Ehhez vö. pl. Otto Günther VON WESENDONK, *Das Weltbild der Iranier*, München, Verlag Ernst Reinhardt, 1933, 90–91.

48 A Jaszna 55,1 a következőképpen írja le a ruvánt: „*Minden lényünket, testünket, csontjainkat és élethebetünket, formáinkat, ereink erőségét, tudatunkat, valamint lélegzetünket (ruván), és élő lelkünket (fravabr) mindenbol elhelyezük és nyilvánvalóvá*

napig időzik a halott feje mellett; ez az idő arra szolgált, hogy a hozzátartozók elvégezzék a halotti rítust.<sup>49</sup> Ezután az *ax* felszáll a mennyben, hiszen ő mindig is a szellemi világhoz tartozott. A *fravhart* nem érinti az ítélet, mivel ő eredendően Ahura-Mazda oldalán állt.<sup>50</sup> A fennmaradó *ruván* és *bóy* megmérettetnek a Csinvad-híd előtt.

A mazdaizmusban az apokaliptikus eszkaton ad értelmet a kozmosz és az emberi világ történéseinek. Ahura-Mazda teremtésének a központjába az állt, hogy kibillentse az álló világot és ezáltal elhozta a jó és a rossz küzdelmét. Az ember szabad választási lehetőséget kap, követheti a jót, de a rosszat is. A túlvilági sorsot a gondolatok (*humat*), a szavak (*húxt*), és a tettek (*huvarst*) milyensége határozza meg.<sup>51</sup> Az egyén megváltása szorosan összefügg az emberiség megváltásával, ami pedig összefonódik a kozmosz sorsával. A végső újáteremtés Ahura-Mazda végső nagy cselekedete lesz, amikor eltörli a gonoszságot, beleértve a poklot is.<sup>52</sup>

## 7. Összegzés

A felmutatott zoroasztrikus túlvilágképzet, első látásra, nagyon távolinak tűnik ma számunkra, mégis tagadhatatlan, hogy vannak benne olyan motívumok is, amelyek ismerősek, sőt néhány ponton már-már megfelelենek a zsidó-keresztyén túlvilágképzetnek is. Bizonyára nem beszélhetünk itt szövegegyezésről vagy a teológiai azonosításról. De gondolhatunk itt sémákra, hasonlóságokra és különös egybecsengésekre a keresztyén eszkatológia több területén is. Így utalhatunk pl. az alvilági (démoni) lényekre, a menny és pokol képére, a világkorszakok váltására, a test-lélek dualizmusára,

---

*tesszük. Így ismertetjük meg őket az életadó Gathakékal, a Rend fenntartóival, amelyek a rendelkezések szerint igazgatnak.”*

49 HORVÁTH, Világok a „túloldalon”, 46.

50 Uo.

51 SIMON, *Etűdök a balábról*, 145–147.

52 SIMON, *Etűdök a balábról*, 146–148; ELIADE, *Vallási hiedelmek és eszmék*, 284–285.

az eljövendő ítélet szcenáriumára, az Úr napja, mint a végső elszámoltatás napjára. De gondolhatunk Jézus visszajövetelére is úgy, mint a végső bíró eljövetelére, illetve a feltámadásra is, hiszen a zoroasztrizmusban sokkal korábban jelentkezett ez a pozitív eszkatológiai képzet, ahogy ezt a judaizmus eszkatológiájára való hatás is igazolja.<sup>53</sup> Antonnius Gunneweg ószövetségi professzor is megerősíti – és ez Peres Imre újszövetséges professzor meggyőződése is –, hogy itt ezeknél a képeknél nem csak izráeli tradíció érvényesül, az eszkatologikus tradíció receptálásában és kombinálásában.<sup>54</sup>

Nyilvánvaló, hogy ezek az érintett eszkatológiai jellegű hasonlóságok nem véletlenek. Így összegezve feltételezhetjük, hogy a mazdaizmus találkozhatott a judaizmussal,<sup>55</sup> majd rajta keresztül, de talán önállóan is érintkezésbe léphetett az alakulóban levő kereszténységgel, mi több, még talán az iszlámra is hatással lehetett. Ezzel létrehozva azt az eszkatologikus sémát amelyet ma is ismerünk.

Debreczeni Ákos József

---

53 Joachim GNILKA, *Biblia és Korán*, Budapest, Szent István Társulat, 2007, 163–174.

54 Vö. Antonius Hermanus Josephus GUNNEWEG, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1993, 244–245.

55 Martin NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*, Berlin, De Gruyter, 1962, 266. Vannak azonban olyan szerzők is a régebbi teológusok között, akik ezt a hatást tagadják, pl Rainer ALBERTZ, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, 435.

*Felhasznált irodalom*

- ALBERTZ, Rainer, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- BRAGINSZKIJ, Izrael Jozsif Szamujlovics – LELKOV, Leonyid Arkagyevics, Iráni mitológia, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Jozsif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 107–146.
- CERETI, Carlo Giovanni, Zarathustra/Zoroastrianism, in: *RPP* 13 (42012), 685–668.
- DE BLOIS, François, Dualism in Iranian and Christian Traditions, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 10 (2000), 1–19.
- ELIADE, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története I.*, Budapest, Osiris – Századvég, 1994.
- GARDINER, Eileen, About Zoroastrian Hell, digitális kiadvány, elérhető: <http://www.hell-on-line.org/AboutZOR.html#>, 2023.04.11.
- GIGNOUX, Phillipe, Hell in Zoroastrianism, in: Ehsan YARSHATER (ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 12, New York, Encyclopaedia Iranica Foundation, 2003, 154–156.
- GNILKA, Joachim, *Biblia és Korán*, Budapest, Szent István Társulat, 2007.
- GUNNEWEG, Antonius Hermanus Josephus, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart – Berlin – Köln, Kohlhammer, 1993.
- HORVÁTH Márton, Világok a „túloldalon”, in: *Kharón Thanatológia Szemle* 19/3 (2015), 44–51.
- LELKOV, Leonyid Arkagyevics, Vara, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Jozsif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 144.
- LEEuw, Gerardus van der, *A vallás fenomenológiája*, Budapest, Osiris, 2001.
- NOTH, Martin, *Die Welt des Alten Testaments*, Berlin, De Gruyter, 1962.
- PANAINO, Antonio, Yasna 71-72 and the End of the Ritual, in: *Sasznika* 16 (2017), 1–14.

- PERES Imre, Eschatológia judaizmu a parsizmu [A judaizmus és párszizmus eszkatológiája], in: PERES Imre, *Eschatologické motívy apoštolskej doby* [Az apostoli kor eszkatológiai motívumai], BAB 2, Bratislava, Academia Christiana, 2014, 7–19.
- RUDOLPH, Kurt, Zarathustra–Priester und Prophet. Neue Aspekte der Zarathustra- bzw. Gāthā-Forschung, in: *Numen* 8/2 (1961), 81–116.
- SIMON Róbert, *Etűdők a balálról. Tűvilági utazás a mazdaiizmusban és az iszlámban*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013.
- SUNDERMANN, Werner, Zoroastrian Motifs in Non-Zoroastrian Traditions, in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 (2008), 155–165.
- SZIMONIDESZ Lajos, *A világ vallásai*, Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1988.
- TARDIEU, Michel, L’Ardā Vīrāz Nāmag et l’eschatologie grecque, in: *Studia Iranica* 14 (1985), 17–26.
- VERBRUGGHE, Gerald Paul – WICKERSHAM, John Moore, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated*, Michigan, The University of Michigan Press, 2001.
- WESENDONK, Otto Günther von, *Das Weltbild der Iranier*, München, Verlag Ernst Reinhardt, 1933.
- ZAEHNER, Robert Charles, *Teachings of the Magi. A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, New York, A Galaxy Book – Oxford University Press, 1976.
- ZAJTI Ferenc, *A Zend-Aveszta vallási rendszere*, Budapest, Székesfőváros házinnyomdája, 1925.

## A lélek „materialitása” az ógörög sírfeliratokon

### 1. Bevezető

Bármilyen meglepően is hangozzon, azzal a gondolattal, hogy a lélek anyagi természetű egyaránt találkozunk a görög filozófiában és irodalomban, valamint az ógörög sírfeliratokon. A lélek eme zavarba ejtő korporalitásáról ugyanakkor az Újszövetség is tanúskodik. Egy észak-afrikai püspököt, Evodius, Augustinus egyik levelezőpartnerét, többek között, a gazdag és Lázár példázata ejtette gondolkodóba. Egyik levelében azt kérdezte Augustinustól, hogy „létezhet-e valamilyen, akár étherből vagy levegőből formált test, mely nem válik el a testtelen princípiumtól, azaz a lélektől, amikor az elhagyja földi testet?”<sup>1</sup> Evodius voltaképpen azt kérdezte, hogy van-e a testből távozó léleknek teste? Látszólag naiv és gyermeketeg a kérdés, ám a levélből kiderül, hogy a püspököt valójában – ma így mondanánk – az eszkatológiai antropológia foglalkoztatta: mi csoda, kicsoda az ember (*qui sumus?*) a halált követően, azaz miután megszabadul a lelket nyugtató földi test terhétől.<sup>2</sup>

A test (*corpus*) szó használata a testet (*corpus*) elhagyó lélekkel kapcsolatban nem túl szerencsés – Evodius láthatóan kínlódik is a szavakkal! – ám a figyelmes olvasónak így is világos, hogy a „lélek teste” inkább karaktert, jelleget, felismerhetőséget jelent, azt, hogy a lélek teret tölthet be. Ha helyekről beszélünk, gychennáról, Ábrahám kebeléről, akkor – érvel Evodius – testekről is beszélünk kell. Ez esetben pedig a lélek a testekben van.<sup>3</sup> Bármennyire is furcsának

---

1 Lásd Alois GOLDBACHER (Hg.), *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, pars III, Bécs – Lipcse, 1911, Ep. 158,5. *Utrum aliquod corpus sit, quod rem corpoream, hoc est ipsius animae substantiam non deserat cum dimiserit hoc terrenum corpus, ne forte de quattuor unum sit aut aerium aut aetherium.*

2 Ep. 158,4.

3 Ep. 158,5.

tűnjön ez a gondolat, egyáltalán nem jelenti azt, hogy Evodius testinek (*corporeal*) gondolta el a lelket. Számára a finomabb, éteribb, levegőszerű test – miként Peter Brown fogalmaz – amolyan „jármű” volt, a „lélek végtelenül finom csomagolása”. Brown még azt is megkockáztatja, hogy Evodius sokkal korszerűbb volt Augustinusnál, illetve az egyházatya radikális platonizmusánál.<sup>4</sup> Főként ha a „korszerű”-n azt értjük, hogy a lélekkel kapcsolatos meglátásai sokkal inkább belesimultak a görög-római világ gondolkodásába.<sup>5</sup>

Ebben a tanulmányban kizárólag az ógörög sírfeliratokat vizsgálom meg, és ezekben a szövegekben keresek példákat a lélek „materiális” felfogására, majd az ógörög sírszövegeknek a „lélek materialitásával” kapcsolatos meglátásait és elképzeléseit vázlatosan összevetem az újszövetségi elképzelésekkel, és levonom a szükséges következtetéseket.

## 2. „Hideg fövényen bolyongsz”. A lélek materialitása az ógörög sírfeliratokon

A következőkben jó néhány olyan sírfeliratot mutatok be, melyeknek különféle utalásai a lélek valamilyen anyagságát implikálják. Az alábbi sírfeliratban a fiatalon elhalálozott feleség arról beszél, hogy

---

4 Peter BROWN, *The Ransom of the Soul, Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge – London, Harvard University Press, 2015, 71. A lélek természetéről való vita folytatódott Galliában is, ahol Riez-i Faustus az Evodiuséhoz, teológiai ellenfele Claudianus Mamertus pedig az Augustinuséhoz hasonló nézeteket vallott. Lásd BROWN, *The Ransom of the Soul, Afterlife*, 120.

5 Erre nézve a példákat lásd Jan N. BREMMER, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983, 76–79; Dale MARTIN, *The Corinthian Body*, New Haven – London, Yale University Press, 1999, 3–11; Outi LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery in Luke’s Story of the Rich Man and Lazarus*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 225–228; Sarah Iles JOHNSTON, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2013 (Chapter 1, Elpenor and Others). Johnston sok más értékes példát is hoz a görög irodalomból. Többek között a homéroszi himnuszokból, Hésziodosztól, Pindarosztól idéz.



nem ivott a Léthé vizéből avégett, hogy a Hádészban vigasz lehessen számára a férje. A vigasz talán az, hogy egyformán gyászos a sorsuk: a feleség szomorú, álomszerű életet él a Hádészban, a férj a megözvegyült hitvesi ágyon szomorkodik. Valószínűleg azért sem ivott a feleség a Léthé vizéből, hogy ő és a férje felismerhessék egymást az alvilágban.

οὐκ ἔπιον λήθης Ἀϊδωνίδος ἔσχατον ὕδωρ  
ὥς σε παρηγορίην κὰν φθιμένοισιν ἔχω  
Θεῖε, πλέονδύστηνε, γάμων ὅτι τῶν ἀμιά-  
νων νοσφισθεῖς κλαίεις χηροσύνην θαλάμων.<sup>6</sup>

*Nem ittam a hádészbeli Léthé végső vizéből,  
Hogy vigaszul enyém lehess a holtak között is,  
Theiosz, te sokkal szerencsétlenebb sorsú – hiszen elrabolták  
Tőled erényes házasságunkat – könnyed hullatod az özvegyé tett ágyon.*

Egy másik sírszöveg arról tanúskodik, hogy mi történik a halott lelkével, ha iszik a Léthé vizéből. A lélek nem érzékeli a hozzátartozók gyászát, szomorúságát, elszakad tőlük, mintegy süket lesz a hátramaradottak minden megnyilvánulására. Értzi viszont a tanácstalanságot. Értzi lába alatt a hideg fövenyt, hallja az ijesztő hangokat. Mi olvasók pedig érzékeljük, hogy mennyire elveszett, kétségbeesett és bizonytalan a lélek ebben a neki még ismeretlen világban. Miután ivott a Léthé vizéből, csupán az élők hangját nem hallja, és csupán az élők világa válik számára hozzáférhetetlenné.

νῦν δὲ σὺ μὲν κρυεραῖσιν ἐπὶ ψαμάθοισιν ἀλύεις  
Κωκυτοῦ κελάδοντος ἀνά δρόσον, οὐδέ σ' ἐγεῖρει  
ἀεναῆς κελάδημα φίλης ὀπός, ὧτέ σε μήτηρ

---

6 Knidosz, Kis-Ázsia, Kr. e. 1. sz., lásd Georg KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Olms, 1965, N° 204. (A továbbiakban: EG.)

ὄρνις ὄκως γεγόηκε, σὺ δὲ λίθος οὐδὲν ἀκούεις.  
ἀλλὰ μελανδεῖναί σε περὶ ῥόες ὠκεανοῖο  
εἰλεῦνται, ψυχαὶ δὲ κατακθονίων ἀλιβάντων  
σμερδαλέον βρομέουσι, σὺ δὲ θρόον οὐχὶ τοκῆων,  
οὐ πόσιος νενόηκας, ἐπεὶ πῖες ἅ στύγα Λήθης.<sup>7</sup>

*Te pedig most hideg fövényen bolyongsz,  
míg zűg a Koküitosz, és nem költ fel  
a drága hang szűnni nem akaró rívása, midőn anyád  
miként a madár, szólongat – te, mint kő, semmit sem hallasz.  
Körülötted Okeanosz sötét habjai bömpölyögnek, iszonyúan zűgnak  
a föld alatt lakók lelkei, ám hozzád sem szűleid, sem férjed jajszava  
nem jut el, mivel ittál a Léthé gyűlölt vizéből.*

Két feliratban is megtaláljuk azt a hiedelmet, hogy a földi életben családi kötelékekben élők az alvilágban is egymás közelében lehetnek. Anya és gyermeke a legmeghittebb testi közelségben vannak egymással. A gyermek az anyja ölében van, és ez nem csupán anynyit jelent, hogy a sírban a gyermeket az anyjára helyezték. Az anya kebelét ugyanaz a κόλπος szó fejezi ki, mint a gazdag és Lázár példázatában az Ábrahám kebelét. A másodikként idézett sírfelirat pedig meghatóan szép példája annak, hogy a halottaknak is vannak érzelmeik, ha úgy tetszik pszichológiai attribútumaik: képesek az együttérzésre, a szánalomra, és igénylik is ezeket az érzelmeket. Tudnak könnyezni egymás sorsán. Emlékeznek földi életükre, és saját, egyéni, elmesélhető élettörténetük, sorsuk nem törlődik el a Hádészban sem.

---

7 Khersonészosz, Krím félsziget, Kr. u. 1–2. sz., lásd Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960, N° 390 (A továbbiakban: GG); Lásd még Werner PEEK, *Griechische Versinschriften*, Chicago, Ares Publ., 1988, N° 1618. (A továbbiakban: GV)

Θειονόης ἔκλαιον ἐμῆς μόρον, ἀλλ’ ἐπὶ παιδὸς  
ἐλπίσι κουφοτέρας ἔστενον εἰς ὀδύνας.  
νῦν δέ με καὶ παιδὸς φθονερὴ γ’ ἀπενόσφισε Μοῖρα:  
φεῦ: βρέφος ἐψεύσθη καὶ σέ τὸ λειπόμενον.  
Περσεφόνη, τόδε πατρὸς ἐπὶ θρήνοισιν ἄκουσον  
θὲς βρέφος ἐς κόλπους μητρὸς ἀποιχομένης.<sup>8</sup>

*Theionoém sorsát siratom, de a gyermekük felől*

*Remény könnyebbé tette bánatom.*

*Most azonban az irigy sors megfosztott gyermekemtől is.*

*Jaj, gyermekem – mindenem, amim csak maradt! – te is becsaptál!*

*Perszephóné, halld meg a gyászoló apát,*

*Tedd a gyermeket az eltávozott anyja keblére.*

Ἦη που σὲ χθονίας, Ἀρετημιάς, ἐξ ἀκάτσιοι  
Κωκυτοῦ θεμέναν ἵχνος ἐπ’ αἰόνι,  
οἰχόμενον βρέφος ἄρτι νέφ φορέουσαν ἀγοστῶ  
ᾠκτειραν θαλεραὶ Δωρίδες εἰν αἶδα,  
πευθόμεναι τέο κῆρα σὺ δὲ ραίνουσα παρειὰς  
δάκρυσιν, ἄγγειλας κείν’ ἀνιαρὸν ἔπος:  
διπλόον ὠδίνασα, φίλαι, τέκος, ἄλλο μὲν ἀνδρὶ  
Εὐφροني καλλιπόμεν, ἄλλο δ’ ἄγω φθιμένοις.<sup>9</sup>

*Aretémiasz, midőn a csónakból a holtak földjére,*

*A Koküitosz partjára lépsz,*

*Ifjú karodban hozod nemrég meghalt magzatod.*

*Szánakozónak rajtad a Hádészban az ifjú dór nő*

*És halálodról faggatnak. Arcod könnyek lepik el*

*Miközben elmondod nekik a szomorú hírt:*

8 Bianor görög költő verse, Kr. u. 1 sz., lásd PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 45. Lásd még Hermann BECKBY (Hg.), *Anthologia Graeca*, VII–VIII., München, Heimeran, 1957, N° 387. (A továbbiakban: AG)

9 Antipater görög költő verse. Kr. u. 2 sz., lásd PERES Imre, *Griechische Grabinschriften*, 49 = AG VII, N° 464.

*„Ikrekkel vajúdtam, kedveseim! Az egyiket férjemnek,  
Euphrónnak hagytam, a másikat elhoztam ide, a holtak közé.”*

Ha óvatosan is, egy elégikus szépségű 4. századi sírszöveg is felveti annak a lehetőségét, hogy a holtak lelkei képesek érzelmekre. Lehet bennük értelem vagy tudatosság (νοος). Képesek lehetnek arra, hogy vigasztalják egymást, ami persze azt is jelenti, hogy egy olyan világban vannak, ahol erre szükség is van. A vigasztalás feltételezi a beszédkészséget, következésképpen valamiféle hangképző orgánum meglétét. A sírszöveget egy olyan nagypapa íratta a síremlékre, aki fiával együtt unokáját is eltemette.

οὐ μόνος ἐγ μεροπων υἱοῦ συν[κο]μβον ἐθη[κ]α  
ξυνος δ' ἀνθρωπων τοιοσ βιος, ὦ Θεοδωρε,  
οὐ γαρ ἴσος ζωης ἐρατης ὀρος· οὐ[κ] ἐπι γηραι  
παντας ἀγει κρατερων ἀπαλιντροπα[λ'] ἤματα μοιρων·  
ὥστ' εἰ τις φθιμενοισι πελ(ε)ι νοος ε[ἰ]ν Ἄϊδος γε  
τερπεο παισι φιλοισ προτιδεγμενος ἡμεας αἰεν.<sup>10</sup>

*Nem én vagyok az egyetlen ember, aki fiát unokájával együtt  
Temette el. Közös emberi sors ez, Theodoroszom!  
Nem egyforma az édes élet hossza. Nem ér el mindig a hatalmas  
Moirák vissza nem tekerhető fonala az öregkorig.  
Ha akad valaki a holtak között, a sötét Hádészban, akiben érzés van:  
Vigasztalja a kedves gyermekeket, és várjon ránk mindig.*

Egy 1. századi kis-ázsiai feliratban a lélekre váró érzéki örömök, a látványok (hajnali pír, világosság, ragyogás), az ízek (nektár, ambrózia, lakoma), valamint a testi kontaktus (Hermész kézen fogva vezeti a lelket) és az istenek kedves mosolya ugyancsak a lélek valamilyen anyagszerűségére utal.

---

10 Kappadókia, Kr. u. 4. sz. A fordítás Merkelbach fordításának felhasználásával készült. Lásd Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBER (Hg.), *Steinepigramme aus dem Griechische Osten*, Band 3., Berlin – New York, De Gruyter, 2001, 13/05/04. Lásd még PERES, *Griechische Grabinschriften*, 47.

ψυχή δ' ἐ<κ> κραδίας δράμ' ἐς αἴθερον εἵκελος αὔρηι (...)  
 οὐρανίοις τε δόμοισι βλέπω φάος Ἑριγενείης.  
 τειμή δ' ἐκ Διός ἐστι σὺν ἀθανάτοισι θεοῖσι  
 Ἑρμείω λόγοις· ὅς μ' οὐρανὸν ἤγαγε χειρῶν  
 αὐτίκα τειμήσας καί μοι κλέος ἐσθλὸν ἔδωκεν  
 οἰκεῖν ἐν μακάρεσσι κατ' οὐρανὸν ἀστερόεντα,  
 χρυσείοισι θρόνοισι παρήμενον ἐς φιλότητα,  
 καί με παρὰ τριπόδεσσι καὶ ἀμβροσίησι τραπέζαι[ς]  
 ἡδόμενον κατὰ δαῖτα θεοῖ φίλον εἰσορόωσιν,  
 κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο πα{τ}ρη<ί>σι {παρηΐσι} μειδιώοντες  
 [νέκταρ ὄτ' ἐν] προχοαῖσιν ἐπισπένδω μακάρεσσι..<sup>11</sup>

*A lélek a szívből a hajnali világossághoz hasonló étherbe szökken, (...)*

*Égi hajlékokban a hajnali pír fényét szemlélem.*

*Zeusz és a halhatatlan istenek nagy becsben részesítenek –*

*Hermész szavára (közbenjárására!), aki kézen fogva az égbe vezetett –, és mindjárt  
 azt a nagy méltóságot adták nekem, hogy a boldogokkal  
 a ragyogó égbe lakhassak, arany trónusokon mint barátjuk  
 ülhessek. Ambróziás asztalok mellett, lakoma közben, az istenek  
 kedvesen néznek rám. És mosoly fénylik a halhatatlanok arcán  
 midőn nektárral áldozom nekik.*

A következő feliratban a lélek örökös tavaszban az elizíumi réten, virágok között sétál. Miután megszabadult a földi kínzó vagy lealacsonyító vágyaktól (éhség, szomjúság, vagyon) egyúttal felszabadult a valódi gyönyörök élvezetére is.

οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμείνονα χῶρον  
 καὶ ναίεις μακάρων νήσους θαλίη ἐνὶ πολλῇ  
 ἔνθα κατ' Ἑλυσίων πεδίων σκιρτῶσα γέγηθας  
 ἄνθεσιν ἐν μαλακοῖσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων  
 οὐ χειμῶν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοχλεῖ,

11 Szmirna, Kis-Ázsia, Kr. u. 1. sz., lásd EG, N° 312 = GG, N° 391 = GV, N° 1765.

οὐ πείνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ', ἀλλ' οὐδὲ ποθεινός  
ἀνθρώπων ἔτι σοι βίωτος· ζώεις γὰρ ἀμέμπτως  
αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως.<sup>12</sup>

*Nem haltál meg Próté, csak átmentél egy jobb helyre,  
Nagy örömben a boldogok szigetét lakod.  
Ott az elíziumi rétre szökellve, boldogan léptél,  
Gyöngé virágok között, távol minden nyomorúságtól.  
Nem szomorít téged már tél, hőség, betegség nem háborgat,  
Nem bánat éhség, sem szomjúság, és mire vágyik az ember:  
A vagyon sem gyötör mártéged. Élész hát a tökéletesen tiszta  
Ragyogásban, közel az Olümposzhoz valóban.*

Az alábbi felirat is úgy beszél a fáradságos földi életterhektől való megszabadulásról, hogy egyúttal állítja a felszabadulást az örömteli szabadidős tevékenységre az Olümposz égi terében. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a görög, és főleg a római kultúrában óriási megbecsülésnek örvendett a szabadidő.<sup>13</sup> Amiben esetleg a földi élet során – társadalmi helyzetéből adódóan – nem lehetett része az embernek, abban része lehet az Olümposz világában. Az Olümposzra – akárcsak egy korábban idézett feliratban – Hermész kézenfogva viszi a lelket.

οὐ Λήθης Ἑρμα[ῖ]έ σε κοίμισε νήγρετος ὕπνος],  
οὐδε σ' ἔκρυπτε τάφος, στυγνῆς δῶμα τύχης,  
ἀλλὰ σ' ἔχων ἐς Ὀλυμπον ἀνήγαγεν εὖσφυρος Ἑρμῆς,  
ἐκ χαλεποῦ μερόπων ρυσάμενος βιότου. (...)  
παισί τε νῦν ἐπαρωγὸς ἐνὶ σθεναραῖσι παλαιίστραις  
φαίνη, σοὶ μακάρων τοῦτο χαριζομένον<sup>14</sup>

---

12 Róma, Kr. u. 3. sz., lásd GG, N° 399 = GV, N° 1830. Idézi PERES, *Griechische Grabinschriften*, 78.

13 BROWN, *The Ransom of the Soul*, 24.

14 Milétosz, Kis-Ázsia, Kr. u. 2. sz. lásd GG, N° 343 = GV, N° 1829. A hiányos első sor másként is helyreállítható: οὐ Λήθης, Ἑρμαῖε, ποτὸν πίεις. Lásd

*Nem Léthé álma – melyből nincs ébredés – altatott el, Hermaiosz,  
Nem a sír rejt, vagy a sors sötét laka,  
De kézzenfogva, széplábú Hermész az Olimpioszra vitt,  
Az emberek fáradtságos életétől megszabadított.  
Te most az istenek kegyéből a fiúk  
Segítője vagy a hatalmas küzdőtéren.*

Végül egy orfikus aranylapocskán található szöveget idézünk, melyből kiderül, hogy a lélek, akárcsak a gazdag a lukácsi példázatban, szomjazhat az alvilágban is. A lélek az alvilágban, mintha csak az ember egy olyan helyen járna, ahol még korábban nem járt, mintegy térkép után tájékozódik.

Ευρησεις `Αιδαο δομοις ενδεξια κρηνην,  
παρ δ' αυτη λευκην εστηκυιαν κυπαρισσον.  
ταυτης της κρηνης μηδε σχεδοθεν πελασπισθα.  
προσσω δ' ευρησεις το Μνημοσυνης απο λιμνης  
ψυχρον υδωρ προρεον. φυλακες δ' επυπερθεν εασιν.  
οι δε σε ειρησονται ο τι χρεος εισαφικανεις.  
τοις δε συ ευ μαλα πασαν αληθειην καταλεξι.  
ειπειν. `Γης παις ειμι και Ουρανου αστεροεντος.  
`Αστεριος ονομα. διψηι δ' ειμ' αυος. αλλα δοτε μοι  
πιεν' απο της κρηνησ'.<sup>15</sup>

*Hádész lakában jobbra egy forrást találsz,  
Ezt a forrást meg se közelítsd! Távolabb  
Megtalálod Mnemoszüné hűs vizét,  
Mely egy tóból buzog elő. Őrzig, ám az örök odangednek,  
Majd megkérdezik: mi céllal jöttél?  
Ekkor mondd el buzgón a teljes igazságot, ezt mondd nekik:*

---

Donald McCABE, *Miletos Inscriptions. Texts and List*, Princeton, Institute for Advanced Study, 1984, N° 462.

15 Pharszalosz, Kr. e. 4–3. sz., lásd PERES, *Griechische Grabinschriften*, 68.

*„A Föld és a csillagos ég gyermeke vagyok,  
Nevem Aszteriosz (csillagos). Szomjazom, adjatok  
Innom a forrásból.”*

A fenti sírszövegekben fele-fele arányban jelennek pozitív és negatív túlvilági képzetek. Azokban a sírfeliratokban, melyeknek túlvilágképe negatív, a csupán csak lelki létezés regresszió a földi élethez képest, még akkor is, ha a Hádészban is van lehetőség emberi érzések megélésére. Ha a léleknek van is alakiséga, valamilyen anyagiséga, ez az alakiség álomszerű, megfoghatatlan, mindenképpen kevesebb, mint a korábbi földi. A halál egyértelműen gonosz és fájdalmas dolog. Azokban a sírfeliratokban viszont, melyek valamilyen pozitív túlvilági helyszínről (Olümposz, eliziumi mezők) beszélnek a tisztán csak lelki létezés több a földi életnél. Halál valójában nincs is: „*Nem baltál meg Próté [...] Élész...*”. A lélek ott van, ahol lennie kell és ahol lennie jó: egy olyan szférában, ahol a földi élethez képest sokkal intenzívebb boldogságban lehet része. Nincs azonban különbség a negatív és pozitív eszkatológiájú sírszövegek között abban, hogy a lélek, függetlenül az epigrammákban megjelenő túlvilágképtől erősen korporális jellemvonásokat hordoz.

### *3. „Ujja hegyét mártsa vízbe”. A lélek materialitása az Újszövetségben*

Az Újszövetségben ugyancsak találkozunk olyan leírásokkal, melyek a lelkek valamiféle anyagiségát sugallják. A Jelenések könyvében János olyan lelkeket (ψυχές) lát, akik egy jól körülhatárolt mennyei térben, az oltár alatt vannak. Ezek a lelkek láthatóak, kiáltanak, érzelmeik vannak: méltatlankodnak a késlekedő isteni igazságszolgáltatás miatt. Ruhát viselnek, mely helyett aztán fehér ruhát kapnak (Jel 6,9–11). Még erőteljesebben jelenik meg a léleknek ez a különös anyagiséga a *Gazdag és Lázár* példázatában (Lk 16,19–31), melyet alaposabban is megvizsgálunk. A példázat természetesen



nem túlvilági élménybeszámoló, még kevésbé afféle „túlvilági bédekker”. Nyilvánvaló – miként Donald Guthrie fogalmaz – hogy a példázat semmi esetre sem doktrinális eligazítás eszkatológiai kérdésekben, ám mivel számol a halál utáni élet valóságával, az erre utaló adatok semmiképpen nem tekinthetők valamilyen mellékes mitológiai diszítő elemeknek.<sup>16</sup> Természetesen a példázat túlvilági létmóddal kapcsolatos gondolatait nem szabad szó szerint vennünk, ám néhány határozott elképzelés mégiscsak megszólal benne a túlvilági létmóddal kapcsolatban. Noha mindketten, Lázár és a gazdag is testtelenek (a gazdaggal kapcsolatban kifejezetten szó is van arról, hogy eltemették, Lk 16,22b) túlvilági megjelenésük erős korporális jegyeket hordoz. A gazdag felismeri Lázárt, és Lázár a gazdagot (16,23), ami azt jelenti, hogy a léleknek arca van, illetve rá lehet ismerni a hangjára. Feltételezve van, hogy képesek mozogni, mivel a gazdag arra kéri Ábrahámot, hogy küldje át hozzá Lázárt (16,24), majd pedig azt, hogy küldje el még életben levő testvéreihez (16,27). A túlvilági szférákban átlátható, bejárható vagy át nem járható terek vannak (16,26). Szó van érzelmekről: gyötrődésről, fájdalomról, örömről (16,24.25). Ujjakról, nyelvről, szemekről, kebelről, továbbá szomjúságról, vigasztalásról (azaz feltehetően gazdag mennyei lakomáról) olvasunk. A léleknek ez a testisége, korporalitása pedig egészen zavarba ejtő, mely vagy dogmatikai spekulációkra készteti az embert vagy arra a kényszeredett megállapításra, hogy a léleknek eme korporális megjelenítésében csupán irodalmi fogást lássunk. Nem értek teljesen egyet Lehtipuuval, aki úgy gondolja, hogy ez a túlvilági testszerű létmód Lukácsnál egyszerűen csak arra szolgál, hogy ezáltal minél érzékletesebben lehessen kifejteni a példázat két központi témáját, nevesen a földi sors túlvilági visszájára fordulását, illetve a túlvilági üzenet küldésének szükségletességét és fölöslegességét.<sup>17</sup> Úgy vélem, hogy a léleknek ezt a – mai olva-

---

16 Lásd Donald GUTHRIE, *New Testament Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1981, 820.

17 LEHTIPUU, *The Afterlife Imagery*, 230.

satban – zavarbaejtő korporalitását kellőképpen megmagyarázza az a vallási-kulturális miliő, mely Lukács gondolkodására is hatással volt. Láttuk, hogy a görög sírfeliratokon egészen természetes az az elképzelés, hogy noha a lélek testtelen, semmiképpen sem nélkülöz valamiféle materialitást: eszik és iszik, mozog, beszél, érzései és érzetei vannak. Akár még azt is megkockáztathatjuk, hogy Lukács egyszerre gondolkodik göröggként és zsidóként, hiszen ő egy olyan ember, aki (állítólag) a görög világból érkezett, ám keresztényé létele után szükségképpen bekapcsolódott a zsidó vallási kultúrába is. Minthogy az angyalok Lázárt, vagyis a teljes embert vitték Ábrahám kebelére, arra is gondolhatunk – Peres Imre nyomán – hogy itt Lukács zsidóként gondolkodik. Zsidó monisztikus antropológiai szemléletre vall az, hogy a halottak teljes és önálló személyisége, antropológiai teljessége a halál után is megmarad.<sup>18</sup> Bárhogy is legyen, tény az, hogy mind a gazdag, mind Lázár – lelkük vagy antropológiai teljességük – erőteljesen materiális jellemvonásokkal rendelkezik. Meg kell jegyeznünk továbbá, hogy a példázatban nem érzékelünk az elbeszélő Lukács részéről semmiféle, sem ironikus, sem kritikus távolságtartást, mintha az elbeszélő nem értene egyet a példázat „anyagával”, és azt csupán mélyebb mondanivalója hordozójának tekintené. Lukács osztozni látszik abban a szemléletben, melyet mi most a görög sírfeliratokban is felfedeztünk, tudniillik hogy a lelkek testtelenek ugyan, de nem immateriálisak, vagy abban a zsidó szemléletmódban miszerint az ember antropológiai teljessége a halálban is megmarad. A két szemlélet egyébként egyáltalán nincs olyan messze egymástól, miként azt első pillantásra gondolnánk. Arra nézve, hogy mennyire általános volt a görögségben az az elképzelés, hogy a lélek is valamilyen anyag – *valami*, aminek érzékszervei, mozgása, térbeli helye van – végül még egy érdekes egyháztörténeti példát idézünk. Origenész, akiről tudjuk, hogy semmilyen szarkikus feltámadást nem tudott elképzelni, azaz képtelenségnek tartotta a földi testnek bármiféle megújítását, a páli

---

18 PERES, *Griechische Grabinschriften*, 188–189.

*külső és belső ember* (ὁ ἔξω ἡμῶν, ὁ ἔσω ἡμῶν ἄνθρωπος, 2Kor 4,16) fogalompárost úgy értelmezte, hogy az emberi lény voltaképpen két emberi lényből, egy belsőből és egy külsőből áll. A belső embernek nem testiek a részei, de ugyanaz a nevük, mint a külső ember (test)részeinek. A testtelen belső embernek is van füle és orra, a hallásra, illetve a szaglásra. Képes ízlelésre és tapintásra. Van keze, lába, feje, csontjai és szíve. Ezért – mondja Origenész – nem kell azt hinnünk, hogy a lélek a vérrel a sírban marad, mert a lélek vére, melynek ugyanaz a neve, mint a testinek, éppúgy része a belső embernek, mint a testnek a testrészek.<sup>19</sup> A testtelen léleknek vagy a belső embernek tehát a földi testben létező emberhez hasonló antropológiai tulajdonságai vannak, talán ezért is volt Pál képtelen eldönteni, hogy mennyei elragadtatása, melynek során el nem mondható beszédekot hallott, testben vagy testen kívül, lélekben történt (2Kor 12,3–4).

#### 4. Összefoglalás. Következtetések. Záró gondolatok

Rövid tanulmányom címében a *lélek materialitása* szókapcsolatot óvatosan idézőjelbe tettem. Ám mostanra meggyőződhattünk afelől, hogy ez az idézőjel távolról sem indokolt. A lelket ugyan az ógörög sírfeliratok (is) testtelennek képzelik el (hiszen a test a sírban van), ám semmiképpen sem immateriálisnak. Az ógörög sírfeliratok szemléletében a lélek materiális természetű: lát, hall, beszél, érzékel. Igénye van olyan emberi érzelmekre, mint az együttérzés és a vigasztalás. Mi több, arra is, hogy testi közelségben vagy testi kontaktusban legyen azokkal, akikkel földi életében is meghitt,

---

19 Robert J. DALY (transl.), *Treatise on the Passover and Dialogue with Heraclides and his Fellow Bishops on the Father, the Son and the Soul*, Ancient Christian Writers 54, Mahwah, Paulist Press, 1992, 16–24. Idézi Outi LEHTIPUU, *Resurrection – with or without the Flesh*, in: Outi LEHTIPUU (ed.), *Debates over the Resurrection of the Dead. Constructing Early Christian Identity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, Oxford University Press, 2015, 109–157, ebben lásd 154.

családi viszonyban élt. Ám míg a negatív eszkatológiájú sírszövegekben a csupán lelki létezés regresszió a földi élethez képest, addig a pozitív képzeteket megszólaltató sírfeliratokon a csupán lelki létezés – mivel az istenekkel való lakomázást jelent, vagy sétát az eliziumi mezőkön, örök tavaszban, olümposzi színekúrát vagy méltóságba emelést – több és magasabb rendű a földi életnél.

A léleknek ugyanezzel a meghökkentő materialitásával találkozunk az Újszövetség egynemely leírásában is. Közelebbről a *gazdag* és Lázár példázatát vizsgáltam meg, melyben a lélek úgy viselkedik, mintha teste lenne: szeme, ujjja, nyelve van, mozog (vagy mozoghat), illetve testi érzetei vannak. Mindez természetesen tekinthető pusztán nyelvi jelenségnek is. Ahogyan Istenről nem beszélhetünk másként, mint antropomorfizmusokkal, úgy a lélekről sem tudunk másként beszélni, mint testi attribútumokkal. Ám véleményem szerint, itt többről van szó, mint pusztán nyelvi kérdésről. A lélek eme zavarbaejtő korporalitásának háttérében az az antik szemléletmód áll miszerint a lélek is anyagi természetű. A leginkább testtelen, finom anyagból való, ám mégiscsak anyag. Nem test, nem *corpus*, de anyaga, *matériája* van. Ez az egyik fontos dolog, amit szem előtt kell tartanunk. A másik az, hogy a léleknek ez a materialitása – és ezt Evodius nagyon is jól érzékelté – nem jelenti azt, hogy az ember rögvést a halál után feltámad. Az a tény, hogy a lélek úgy viselkedik, mintha test volna, nem váltja ki, nem teszi szükségtelessé vagy fölöslegessé a feltámadást. Persze, a pozitív eszkatológiájú ógörög sírfeliratok képzete, vagyis a valamilyen anyagiságban elképzelt lélek boldog túlvilági állapota és az az újszövetségi gondolat miszerint a halál annyit tesz, hogy az ember Ábrahám kebelén vigasztalódik vagy Krisztus közelében, Krisztussal lehet (Fil 1,21.23), nincsenek olyan messze egymástól. Mi több, kérdésünk lehet, hogy valóban olyan nagy különbség van-e a valamilyen materialitásban elképzelt lélek túlvilági boldogsága és a feltámadás-gondolat között? Hiszen mind a görög gondolkodásban (esetünkben az ógörög sírfeliratokon), mind Pál gondolkodásában a lényeges elem nem a test és a lélek, illetve az érzéki és a lelki test kompozíció-

ja, alkotóelemei közötti különbség, hanem a kétféle létezés (testi/lelki, valamint az érzéki testben-lét/lelki testben-lét) minőségbeli különbsége.<sup>20</sup> A sírszövegekben a szomjúság, éhség, fagy, vagyon, szenvedés és ezeknek hiánya, Pálnál az erőtlen és dicsőséges test (1Kor 15,42–43) közötti kontraszt látszik lényegesnek. Akkor hát mi a döntő különbség a hellenista és az újszövetségi eszkatológia között? Van-e egyáltalán döntő különbség? Azt kell mondanunk, hogy az Újszövetségben a hellenista eszkatológiához képest a többletet valójában az jelenti, hogy az újszövetségi eszkatológia – hasonlóan némely intertestamentális irat elképzeléséhez – folyamatban, a *már igen* és a *még nem* feszültségében van elképzelve: a még nem teljestől, a kevésbé dicsőségestől a teljesség, a dicsőséges felé tart. Az újszövetségi eszkatológia, szemben a sírfeliratok jobbára statikus, „befejezett” eszkatológiájával (lásd főleg a Proté sírszövegét), mozgalmas, célirányos, távlatos eszkatológia.<sup>21</sup>

Dr. Ledán M. István

### *Felhasznált irodalom*

- BECKBY, Hermann (Hg.), *Anthologia Graeca*, VII–VIII., München, Heimeran, 1957.
- BREMMER, Jan N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- BROWN, Peter, *The Ransom of the Soul, Afterlife and Wealth in Early Western Christianity*, Cambridge – London, Harvard University Press, 2015.

---

20 Vö. GUTHRIE, *New Testament Theology*, 828.

21 A kérdésről bővebben lásd LEDÁN M. István, *A halál mint álom. Az újszövetségi álom-eszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*, A DRHE Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 1., Debrecen, DRHE, 2021, 254–255.

- DALY, Robert J. (transl.), *Treatise on the Passover and Dialogue with Heraclides and his Fellow Bishops on the Father, the Son and the Soul*, Ancient Christian Writers 54, Mahwah, Paulist Press, 1992.
- GOLDBACHER, Alois (Hg.), *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae*, pars III, Vienna – Leipzig, Tempus, 1911.
- GUTHRIE, Donald, *New Testament Theology*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1981.
- JOHNSTON, Sarah Iles, *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 2013.
- KAIBEL, Georg, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Hildesheim, Olms, 1965.
- LEDÁN M. István, *A halál mint álom. Az újszövetségi álom-eszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*, A DRHE Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 1., Debrecen, DRHE, 2021.
- LEHTIPUU, Outi, *Resurrection – with or without the Flesh*, in: Outi LEHTIPUU (ed.): *Debates over the Resurrection of the Dead. Constructing Early Christian Identity*, Oxford Early Christian Studies, Oxford, Oxford University Press, 2015, 109–157.
- LEHTIPUU, Outi, *The Afterlife Imagery in Luke's Story of the Rich Man and Lazarus*, Leiden – Boston, Brill, 2007.
- MARTIN, Dale, *The Corinthian Body*, New Haven – London, Yale University Press, 1999.
- MCCABE, Donald, *Miletos Inscriptions. Texts and List*, Princeton, Institute for Advanced Study, 1984.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBER, Josef (Hg.), *Steinepigramme aus dem Griechische Osten*, Band 3., Berlin – New York, De Gruyter, 2001.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960.
- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften*, Chicago, Ares Publ., 1988.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.

## A lélek halálának gondolata az Újszövetségben

### 1. A lélek halálának képe az Újszövetségben

A lélek elpusztulásának a képe egyetlen jézusi logionban vetődik fel *expressis verbis* az evangéliumokban, mégpedig Mt 10,28 vonatkozásában: „*Ne féljete azoktól, akik a testet megölik, de a lelket meg nem ölhetik. Inkább attól féljete, aki mind a lelket, mind a testet elpusztíthatja a gyebennában.*” Ami azonban szembeötlő, hogy ennek a Lk 12,4–5-ben található párhuzamos helye éppen az általunk vizsgálandó lényegi ponton eltér: „*Nektek, barátaimnak mondom: Ne féljete azoktól, akik megölik a testet, de azután többé nem árthatnak. Megmondom nektek, kitől féljete: attól féljete, akinek azonfelül, hogy megöl, arra is van hatalma, hogy a gyebennára vessen. Bizony mondom nektek: tőle féljete!*”

Ami a két igeszakasz kontextusát illeti, közös bennük, hogy mindkettő helyen egyértelműen a tanítványi körnek adott jézusi tanítás keretébe illeszkednek. Máté evangéliumának 10. fejezete, az úgynevezett missziói beszéd, ahol Jézus elküldi tanítványait Izráel házának városaiba és falvaiba, hogy hirdessék a mennyek országának elközeledtét és hogy gyógyítsanak. A Mester azt is előrevetíti, hogy a tanítványoknak üldöztetésben lesz részük, de ne féljenek azoktól, akik csak a testet ölhetik meg. A lukácsi verzió szintén a tanítványok szűk körének adott tanítás keretébe ágyazódik bele. Miután óva inti őket a farizeusok kovászatól, hasonlóképpen elhangzik ez a sajátos buzdítás.

Ahhoz, hogy pontosabban értelmezni tudjuk a kijelentéseket, négy kérdéskört érdemes megvizsgálnunk: ki, hol, mit csinál és mivel, milyen tárgyon teszi ezt? Már most előre kell bocsátanom, hogy egyértelmű írásmagyarázói konszenzus egyik kérdésben sem áll fenn.

## 2. Ki? – Isten vagy a Sátán?

Kissé talányos a megfogalmazás, hogy ki is az, akitől a test elpusztítására képes emberi üldözők helyett valójában félni kellene. A többségi vélemény az, hogy itt egyértelműen Istenről van szó. Mindazonáltal az exegeták egy szűkebb rétege úgy érvel, hogy itt a Sátánt kell értenünk. Néhány nevesebb szerző a kisebbségi álláspont képviselői közül például Krister Stendahl,<sup>1</sup> Walther Grundmann,<sup>2</sup> vagy a jelenlegi kortárs szakirodalomból Nicholas Tom Wright. Utóbbi szerint a démoni hatalmak sóvárognak az Isten népéhez tartozó emberek lelke után, akik akkor vannak a legnagyobb veszedelemben, amikor a sötétség ellen még nagyobb sötétséggel akarnak küzdeni. Isten azonban nem olyan, akitől félni kellene, hanem akire rábízhatjuk az életünket, lelküket, testünket.<sup>3</sup>

A többségi álláspont szerint azonban itt egyértelműen Istenről van szó. Az Isten félelmére való felszólítás igenis gyakran felbukkan a Biblia lapjain.<sup>4</sup> Ráadásul arra való utalás sem a zsidó, sem a keresztény iratokban nem fordul elő sehol, hogy az ördögöt félni kellene.<sup>5</sup> Az viszont annál inkább, hogy álljunk ellent neki, s akkor elmenekül.<sup>6</sup> Ráadásul, akinek hatalma van az ítéletre, az az Emberfia (Mt 25,21–46). Mindezen érvek alapján azt gondolom, hogy a többségi álláspontból érdemes tehát kiindulnunk: Jézus Mt 10,28-ban és Lk 12,5-ben Istenről beszél.

---

1 Krister STENDAHL, *Matthem, Peake's Commentary on the Bible*, Edinburgh, Thomas Nelson, 1962. 783.

2 Walther GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971, 297.

3 Nicholas Tom WRIGHT, *Matthew for Everyone*. Part 1., Louisville, Westminster John Knox Press, 2004, 119–120.

4 Pl.: Zsolt 19,9; 111,5; Péld 9,10; Préd 12,13; Jel 14,7; 15,4.

5 ALMÁSI Tibor, *Máté evangéliuma*, Budapest, [k.n.], 1989, 83.

6 Pl.: Zak 3,1; Mt 4,10; 16,23; Lk 4,13; Ef 4,27; 6,11; Jak 4,7; 1Pt 5,8.



### 3. Hol? – A Gyehenna problematikája

#### 3.1. Mi a gyehenna?

Amennyiben a hol? kérdésre keressük a választ, ott látszólag könnyű dolgunk van: A gyehennában megy végbe a történet. Az viszont már fogósabb kérdés, hogy egész pontosan mit is jelöl ez a fogalom, és hogy a rendelkezésre álló jelentésárnyalatok közül melyikre is gondolt maga Jézus.

#### 3.2. Ószövetségi és intertestamentális előzmények

A protokanonikus Ószövetség viszonylag egységesen a Septuagintában Hádésznek fordított Seóllal, mint egyfajta élet nélküli, mégis árnyszerű létezés állapotával számol a halál utáni perspektívát illetően. Mindenkinek ez a sorsa, a gonoszokat érő ítélet legfeljebb az idő előtti halálban nyilvánul meg. Az intertestamentális korszakban azonban egyfajta differenciálódásnak lehetünk a tanúi. Egyfelől tovább él a hagyományos ószövetségi Seól-képzet, másfelől megjelenik a Seól, mint egy köztes állapot gondolata, harmadrészt pedig felmerül a Seól, a Gyehenna, az Abüsszosz és a Tartarosz mint végső büntetés helyszíne.<sup>7</sup> Az Abüsszosz (Lk 8,31) és a Tartarosz (2Pt 2,4) ilyen vonatkozásban a lázadó angyalok számára van fenntartva. A Seól tulajdonságai ebben a harmadik esetben összeolvadnak a Gyehennáéval. Miket tudunk tehát a Gyehennáról?

A kifejezés eredete földrajzi gyökerű. A Jeruzsálemtől délre elterülő Hinnóm-völgy, avagy Hinnóm fiainak völgye az Ószövetség tanúsága szerint a Moloknak bemutatott rituális gyermekáldozatoknak volt a helyszíne. Így Áház (2Kir 16,3) és Manassé júdai királyok (2Kir 21,6) is égőáldozatként ölték meg saját fiaikat. Nem sokkal később a vallásreformer Jósiásról ezt olvassuk: „*tiszttátalanná tette a Tófetet a Ben-Hinnóm-völgyben, hogy senki se égethesse*

---

7 Lásd ehhez Kim Papaioannou mongoráfiáját a túlvilág földrajzáról: Kim PAPAIOANNOU, *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus. Gehenna, Hades, Abyss, the Outer Darkness Where There is Weeping and Gnashing of Teeth*, Eugene, Pickwick Publications, 2013.

*el fiát vagy leányát áldozatul Moloknak.*” (2Kir 23,10) Jeremiás próféciáiban (Jer 7,30–34; 19,1–11) ezt a völgyet az Öldöklés völgyének fogják majd hívni, s mint ilyen Isten ítéletének helyszíne lesz. A Kr. e. 2. századtól hirtelen megszaporodik a Gyehenna említése a zsidó apokaliptikus irodalomban. A Gé-Hinnóm héber kifejezés a Septuagintában Γαιεννα, az Újszövetségben pedig γέεννα átírásban jelenik majd meg.

Az intertestamentális időszakban a konkrét földrajzi helyről átkerül a hangsúly a végső isteni ítélet eszkatologikusan értelmezett helyszínére, illetve megjelenik abban az értelemben is, mint a gonoszok ítélet utáni végső helye. Először csak a hitehagyott zsidók számára, később minden gonosztevő, legyen az zsidó vagy pogány, ide soroltatott. Mint a gonoszok megbüntetésének a helye gyakran társul olyan jellemzőkkel, mint tűz, sötétség, rettegés.<sup>8</sup> Bár szó szerint nem jelenik ott meg, de a gyehennához kapcsolták az Ézs 66,18–24-ban a Jeruzsálemben és környékén végbemenő apokaliptikus ítéletre vonatkozó próféciában olvasható jellemzőket. Ezekre Jézus is több ízben hivatkozott „...*Nem pusztulnak el ott a férgek, a tűz sem alszik ki, és minden ember undorodni fog tőlük*” (Ézs 66,24b).<sup>9</sup>

Nehézséget okoz, hogy sokszor nem könnyű eldönteni vajon egy-egy szerző konkrétan vagy metaforikusan használja a kifejezést és pontosan mit is ért ezek közül alatta. A még későbbi rabbinikus irodalomban egyfajta purgatórium-szerű funkciót tulajdonítanak neki. Mivel az egyes jelentésárnyalatok egyszerre vannak jelen a korszak irodalmában és sokszor igencsak elmosódó kontúrokkal, így az egzakt terminológia és fogalmi distinkciók híján igen nehéz dolgunk van a kifejezés újszövetségi értelmének pontos meghatározásakor is.

---

8 Hans SCHAREN, Gehenna in the Synoptics. Part 1., in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 324–337, ebben lásd 328.

9 Ézs 66,24 eredeti kontextusában a férgek és a tűz elhunytak holttesteit emésztik.

### 3.3. *A Gyeheenna az Újszövetségben*

A γέεννα szó 12-szer szerepel összesen az Újszövetségben, ebből 11 ízben a szinoptikus evangéliumokban, Jézus tanításában. Az egyetlen epistolai szakasz Jak 3,6, ahol azonban egyértelműen metaforikus, illusztratív használatról van szó. A jézusi mondások különböző csoportokba sorolhatók. 1) A megbotránkoztató testrészekről való megszabadulás túlzó képeinek összefüggésében (Mt 5,29–30; 18,8–9; Mk 9,43–48); 2) az írástudók és farizeusok korholása során (Mt 23,25.33), 3) Mt 5,22-ben a „Ne ölj” parancsolat jézusi radikalizálása vonatkozásában, valamint az általunk szorosabban vizsgált két igehely esetében az emberektől való félelem és Isten félelmének szembeállításán.

Jonathan Lusthaus vonatkozó tanulmányában amellet érvel, hogy Máté és Márk evangéliumaihoz képest Lukácsnál egy eltérő gyeheenna-felfogás érvényesül.<sup>10</sup> Az eltérés a „mikor?” és a „mi?” kérdései segítségével ragadható meg. Ami az első két evangéliumot illeti, ott négy a zsidó hagyományból eredeztethető momentum figyelhető meg: 1) a Gé-Hinnómot gonosz kultikus praktikákkal társították, és átkozottnak tekintették; 2) a völgy mint az apokaliptikus ítélet és a tűzzel való büntetés helyszíne jelenik meg; 3) ez a büntetés örökké tart; 4) a Gyeheenna mint az eredeti konkrét földrajzi helytől elvonatkoztatott túlvilág. Lukácsnál azonban a Gyeheenna a bűnösök lelke halál utáni nem korporális jellegű bűnhődésének a helyszíne.

### 4. *Lélek és test*

Lusthaus úgy gondolja, hogy Mt és Mk esetében a testi feltámadást követő utolsó ítélet utáni, az ember egész testi-lelki valóját érintő

---

10 Jonathan LUSTHAUS, A History of Hell. The Jewish Origins of the Idea of *Gehenna* in the Gospels of Matthew and Mark, in: *ARSJ* 21/2 (2008), 175–187, ebben lásd 177.

állapotról van szó. Nyilvánvalóan tehát Mt 10,28 is ezt az álláspontot tükrözi, hiszen a lélek és test együttes elpusztításáról olvasunk. Ezzel szemben Lk 12,4–5-ben (és Lukácsnál egyedül itt kerül említésre a gyeheña!) egy halál utáni, azaz közvetlenül post-mortem megvalósuló, nem-testi jellegű büntetése a bűnösök lelkeinek.<sup>11</sup> Ami különösen izgalmas, hogy az Újszövetségben Mt/Mk, illetve Lk által képviselt két alternatíva a rabbinikus irodalomban egyaránt megtalálható.<sup>12</sup> Akad olyan kutató is, aki szerint a szinoptikusoknál egyöntetűen a nem korporális halál utáni büntetés értelmében jelenik meg a gyeheña,<sup>13</sup> és van olyan is, aki pont fordítva, a lukácsi verziót is a feltámadás utánra helyezi, mégpedig a teljes ember vonatkozásában.<sup>14</sup>

Azok, akik a lukácsi variáns esetében a gyeheñát egy közvetlenül a halál után megvalósuló, a test nélküli lelket érintő valóságként értelmezik, két érvet szoktak felhozni saját Lukács-értelmezésük mellett.

a) Lukácsnál úgy tűnik, hogy csak az igazak részesülnek majd a testi feltámadásban. Itt gondolhatunk Lk 14,13–14-re: „*Hanem ha vendégséget rendezel, szegényeket, nyomorékokat, sántákat, vakokat hívjál meg, és boldog leszel, mert nincs miből viszonzniuk. Te pedig viszonzásban részesülsz majd az igazak feltámadásakor*”. Ezenkívül Lk 20,34–35: „*E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és Isten fiaivá lesznek, mivel feltámadnak a halálból.*”

---

11 Chaim MILIKOWSKY, Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts, in: *NTS* 34 (1988), 238–249, ebben lásd 242.

12 LUSTHAUS, *History*, 180.

13 Philip S. JOHNSTON, Gehenna, in: *NIDB* 2 (2007), 531.

14 PAPAIOANNOU, *Geography*, 80.

b) Lukács számára az ítélet és annak következményei úgy tűnik, hogy a halál pillanatában végbemennek. Ez utóbbira utalhatnak a gazdag és Lázár példázata (Lk 16,19–31), illetve a jobb latornak adott ígéret: „...*még ma velem leszel a paradicsomban*” (Lk 23,43).

Az első érvcsoporttal szemben azonban felvethető, hogy a lukácsi kettős műben igenis vannak olyan szakaszok, amelyek egyetemes feltámadásban gondolkodnak. Így például Lk 11,31–32: „*Dél királynője feltámad majd az ítéletkor e nemzedék férfaival együtt, és elítéli őket, mert ő eljött a föld végső határáról, hogy meghallgassa Salamon bölcsességét, de íme, nagyobb van itt Salamonnál. Ninive lakói feltámadnak az ítéletkor ezzel a nemzedékkel, és elítélik, mert ők megtértek Jónás prédikálására, de íme, nagyobb van itt Jónásnál.*” Vagy ApCsel 24,15, ahol Pál Félix előtt ezt mondja: „*Nekem ugyanaz az Istenbe vetett reménységem, amit ők maguk is várnak, hogy lesz feltámadásuk mind az igazaknak, mind a gonoszoknak.*” Másfelől Lk 10,12.14-ben határozott névelővel találjuk ama napot, illetve az ítéletet, amely Szidón és Tírusz vonatkozásában végbe fog menni.

A második érvcsoport igéi az értelmezhetőségük szempontjából ugyancsak vitatottak. Ugyanakkor ugyancsak kérdéses, hogy mennyire feltételezhetünk Lukácsnál egy határozott antropológiai dualizmust, azaz a testnek és a léleknek részekként való különválását. Mert amennyire igaz az, hogy a hellenizmus hatására az első századi zsidóság bizonyos rétegeiben jelen is volt ilyen dualisztikus jellegű antropológiai gondolkodás, általában mégis leginkább az ószövetségi szemléletnek megfelelően egységes embert tételeztek. Míg az olyan fogalmak mint test és lélek inkább ennek az egységes emberi lénynek az aspektuális megragadhatóságaira utaltak. Másfelől, ami Lukácsot illeti, ahogy például Earle Ellis rámutat, a lukácsi eszkatológia dualizmusa elsőrendűen nem antropológiai síkon fogalmazódik meg, hanem jelen világkorszak és az eljövendő világkorszak feszültségében. Jézus személye és küldetése ezen két korszak kontinuitásának és diszkontinuitásának középpontjában áll, mint aki az új világkorszak beteljesedésére utal és legyőzi a jelen kor halálérőit.<sup>15</sup>

---

15 E. Earle ELLIS, *Eschatology in Luke*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, 10.14.

### 5. *Mi történik?*

A mátéi variáns az emberi ágensekre vonatkozó ἀποκτείνω 'megölni' igével az isteni oldalról az ἀπόλλυμι 'elpusztítani' igét állítja párhuzamba. Ez utóbbi jelentésével kapcsolatban azonban igen csak megosztottak az exegeták. Vannak, akik az elpusztítás alatt a megszüntetést értik, tehát azzal érvelnek, hogy nincs szó örök-ké tartó tudatos szenvedésről, hanem megsemmisülésről.<sup>16</sup> Ezzel szemben mások arra mutatnak rá, hogy amit Jézus egyéb helyeken a Gyehennával kapcsolatban rendre hangsúlyoz, az éppen az, hogy nem lesz vége soha. Csak egy példa Mk 9,43–44: „*Ha megbotránkoztat téged a kezéd, vágd le azt, mert jobb, ha csonkán mégy be az életre, mint ha két kezeddal együtt jutsz a gyehennára, az olthatatlan tűzre, ahol férgük nem pusztul el, és a tűz nem alszik el.*” De van, aki éppen a párhuzamos, igaz eltérő szövegezésű lukácsi megfogalmazásra hivatkozik. Itt a Gyehennára vetésről van szó, amit az ἐμβάλλω ige fejez ki. Márpedig ennek jelentéstartományába nem tartozik bele az „elpusztítani” értelem, illetve csakis akkor, ha körkörös érvelést alkalmazunk.<sup>17</sup> Azaz, csak ha eleve úgy gondolkodunk a gyehennát elszenvedők-ről, hogy eme fogalom, s így kontextusában a βάλλω ige is eleve csakis a megsemmisülésükre utalhat.

### 6. *A második halál problematikája*

Témánk szempontjából roppant érdekes kérdést vet fel a Jelenések könyvében megfogalmazódó második halál gondolata (Jel 2,11; 20,6.14; Jel 21,8) amely javarészt a tüzes tóhoz (Jel 19,20; 20,10.14.15), az abba való belevettetéshez kötődik. Az Apokalipszis szerzője *expressis verbis* azonosítja a tüzes tavat a második

---

16 PAPAIOANNOU, *Geography*, 69.

17 Hans SCHAREN, Gehenna in the Synoptics. Part 2., in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 454–470, ebben lásd 461.

halállal: „*És a Halál és a Pokol belevetettett a tűz tavába. Ez a második halál, a tűz tava. Ha valaki nem volt beírva az élet könyvébe, az a tűz tavába vettetett*” (Jel 20,14–15); „*De a gyáváknak és hitetleneknek, az utálatosoknak, gyilkosoknak és paráználknak, a varázslóknak és bálványimádóknak, és minden hazugnak a tűzzel és kénnel égő tóban lesz a helye: ez a második halál*” (Jel 21,8). De például Jel 19,20-ban a fenevad és a hamis próféta élve vettetnek a tűz tavába.

A párhuzamkeresés természetsszerűleg adódik részünkről, hiszen az általunk vizsgált szinoptikus helyeken az Isten képességi körébe sorolt „gyehennára vetés” vagy a lélek és test gyehennában való elpusztítása a biológiai halál után logikailag egyfajta második halált tételez, legyen az akár megsemmisülésként, akár örök időig tartó szenvedésként<sup>18</sup> felfogva. Ami a Jelenéseket illeti, ott a tűz tavát illetően első látásra a szerző nem hagy minket kétségek között: a tűz tava nem megsemmisülés értelmében vett pusztulással jár, hanem örökkévaló szenvedést jelent: „*Az ördög pedig, aki megtévesztette őket, a tüzes és kénes tóba vettetett, ahol a fenevad és a hamis próféta is van, és gyötrődnek éjjel és nappal örökkön-örökké*” (Jel 20,10). De gondolhatunk Jel 14,9–11-re is: „*Ha valaki imádja a fenevadat és annak a képmását, és felveszi annak a bélyegét a homlokára vagy a kezére, az is inni fog az Isten haragiának borából, amely készen van elegyítetlenül haragiának poharában, és gyötrődni fog tűzben és kénben a szent angyalok és a Bárány előtt; gyötrődésük füstje felszáll örökkön-örökké, és sem éjjel, sem nappal nincs nyugalomuk azoknak, akik imádják a fenevadat és annak képmását, és akik magukra veszik az ő nevének bélyegét.*”

Persze itt is vannak ellenérvek. Vannak, akik úgy gondolják,<sup>19</sup> hogy ezek a festői képek mégiscsak egyfajta végső megsemmisülésre utalnak. Máskülönben nehéz értelmezni Jel 20,14-et, miszerint a Hádész és a halál, e természetfeletti erők is a tüzes tóba vettetnek. Hogy lehet ezeket kínozni? Mi mást jelenthetne ez, minthogy

18 KARNER Károly, *Apokalipszis*, Bécs, Szépfalusi István, 1974, 204.

19 George Eldon LADD, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, 258; Wilfrid J. HARRINGTON, *Revelation*, Sacra Pagina 16, Collegeville, The Liturgical Press, 1993, 59–60.

hatalmuk megsemmisül? Például Mt 3,12-ben is az olthatatlan tűz a pelyvát elégeti, nem pedig vég nélkül „pörköli”. Amennyiben dűlőre szeretnénk jutni e kérdésben, célszerű a legközelebbi zsidó hagyományt is tekintetbe vennünk és a targumokhoz fordulnunk, ahol a második halál gondolata viszonylag gyakran megjelenik. Azonban mint hamarosan kiderül, ezzel sincs könnyű dolgunk.<sup>20</sup> Megjelenik ugyanis egyfelől a második halál mint teljes megsemmisülés gondolata. Például Deut 33,6 kapcsán a Targum Onkelosban: éljen Rúben örök életet és ne haljon második halált. A Targum Neofiti szerint: éljen Rúben ebben a világban és ne haljon második halált az eljövendő világban, ahol a gonoszok fognak. A Jeremiás-targum Jer 51,39-et módosítja akképpen, hogy a második halál a feltámadásból való kizárást jelenti.

Ugyanakkor ezekkel ellentétes módon az örökké tartó szenvedés gondolata is kitapintható a targumokban. Az Ézsaiás-targumban 65,5–6-ban olvashatunk a Gyehennáról, ahol a tűz minden nap ég, s összekötődik Isten ítéletével, amellyel átadja a gonoszok testét a második halálnak a bűneik megtorlásaképpen. A Zsolt 49,11a targuma arról ír, hogy a gonoszság bölcsei második halált halnak és megítéltetnek a Gyehennában. A Gyehenna leírása az Ézsaiás-targumban rendkívüli módon hasonlít a Jelenések tüzes tavához. Egy hatalmas kénköves tűzfolyam (Tg. Ézs 30,33), egy örökké tartó égés (Tg. Ézs 33,14). A gonoszok lelkei nem halnak meg, és a tűz sem oltatik ki, és addig lesznek büntetve a Gyehennában, míg az igazak azt nem mondják, hogy eleget láttunk. (Tg. Ézs 66,24). De nemcsak a targumokhoz fordulhatunk párhuzamért. A véget nem élő eszkatologikus szenvedés keresztül-kasul szövű a zsidó irodalmat. (Pl.: Ézs 66,24; 4Makk 13,14–15; 2Ezsd 7,36–38; 4Ezsd 7,36–38; 2En 10,1–3; Test. Ézs 521–532; Sib. Or. 2.203–205).

Ami témánk szempontjából azonban lényeges, hogy bár a második halál gondolata és a Gyehenna azonosítása a targumok tanú-

---

20 J. David WOODINGTON, *Crafting the Eschaton. The Second Death and the Lake of Fire in Revelation*, in: *JNT* 41/4 (2019), 501–518, ebben lásd 505.



sága szerint ismert lehetett, János mégis egy saját és sajátos képet használ a tüzes tó révén. Ez nem egészen felel meg Dániel 7 tűzfolyamának sem. A görög mitológiából azonban ismerjük Archerúszia tavát, amely a Hádészban található (pl.: Héraklész, Odüsszeusz kapcsán). Sőt számos szövegünk van arra vonatkozóan, hogy ennek az alvilági tónak a gondolata hatást gyakorolt a zsidó és keresztény apokaliptikus irodalomra,<sup>21</sup> azok eszkatológiai vízióira is (Sib. Or. 2.334–38; Apoc. Mos. 37.3; Apoc. Pet. 14; Apoc. Paul 22).<sup>22</sup> Mivel a görög mitológia szerint e tó a Hádészban található, az egy külön ironikus csavar az apokalipszis szerzője részéről, hogy maga a Hádész és a halál belevettettek e tüzes tóba.

### 7. Konklúzió

Az örökkévaló bűnhődés elgondolása alapvetően négy bibliai textuson alapul: Mt 18,34–35; Mk 9,43–48; Jel 14,10–11; 20,10. Mind a négy szövegnek azonban alternatív exegetikai értelmezései is lehetségesek. Valójában annak az eldöntéséhez, hogy a Gyhenna, illetve a tűz tava jelentette második halál a megsemmisülésre, avagy örökké tartó szenvedésre utal, egy antropológiai kérdésben kell az írásmagyarázónak előzetesen állást foglalnia. Az örök szenvedésben, de akár egy hosszú szenvedés utáni univerzalista „happy end”-ben gondolkodó megközelítés elengedhetetlen előfeltétele a lélek

---

21 De Jonge és White amellet érvelnek, hogy az összes ilyen apokaliptikus utalás a tóra kivétel nélkül mind korai görög keresztény alkalmazása az Archerúszia-tóval kapcsolatos görög hagyományoknak. Még az olyan zsidónak tekintett szövegekben felbukkanva, mint Sib. Or. 2.334–38; Apoc. Mos. 37.3, későbbi keresztény redakcióról lehet szó, lásd Marinus DE JONGE – L. Michael WHITE, *The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37.3) in the Context of Early Christian Notions of the Afterlif*, in: John T. FITZGERALD – Thomas H. OLBRICHT – L. Michael WHITE (eds.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NovTSup 110, Leiden, Brill, 2003, 609–635, ebben lásd 621.

22 WOODINGTON, *Crafting*, 511.

halhatatlanságának tételezése. A lélek halhatatlanságának tételezése egyszerűen kizárja a lélek halálának lehetőségét. Ugyanakkor ez a hagyományos, Tertullianusig visszavezethető<sup>23</sup> keresztény elgondolás manapság egyre kevésbé népszerű.<sup>24</sup> A biblikus teológia azon álláspontja,<sup>25</sup> miszerint az ember személyében a test és lélek elválaszthatatlanok egymástól, azaz nem testünk és lelkünk van, hanem test vagyunk, illetve lélek vagyunk (vö. 1Móz 2,7) legkézenfekvőbb módon jár együtt egyfajta feltételes halhatatlanság, illetve a lélek halála lehetőségének az elgondolásával. Amit mindezek alapján kellő óvatossággal, ám túlzás nélkül kijelenthetünk az az, hogy létezik, illetve elképzelhető olyan exegetikai érvelés, amely a fentebb taglalt ominózus igeszakaszok vonatkozásában a lélek halálának eshetőségére következtet.

Dr. László Virgil

---

23 Jiří MOSKALA, The Current Theological Debate Regarding Eternal Punishment in Hell and the Immortality of the Soul, in: *Andrews University Seminary Studies* 53/1 (2015), 91–125, ebben lásd 109.

24 Ld. például Cullmann és Karner vonatkozó monográfiáit: Oscar CULLMANN, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, London, Epworth, 1958; KARNER Károly, *Halhatatlanság vagy feltámadás?*, Győr, Baross Nyomda, 1943.

25 Brevard CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1985, 199.

*Felhasznált irodalom*

- ALMÁSI Tibor, *Máté evangéliuma*, Budapest, [k.n.], 1989.
- CHILDS, Brevard, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.
- CULLMANN, Oscar, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, London, Epworth, 1958.
- DE JONGE, Marinus – WHITE, L. Michael, The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37.3) in the Context of Early Christian Notions of the Afterlif, in: John T. FITZGERALD – Thomas H. OLBRICHT – L. Michael WHITE (eds.), *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NovTSup 110, Leiden, Brill, 2003, 609–635.
- ELLIS, E. Earle, *Eschatology in Luke*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.
- GRUNDMANN, Walther, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1971.
- HARRINGTON, Wilfrid J., *Revelation*, Sacra Pagina 16, Collegeville, The Liturgical Press, 1993.
- JOHNSTON, Philip S., Gehenna, in: *NIDB* 2 (2007), 531.
- KARNER Károly, *Apokalipszis*, Bécs, Szépfalusi István, 1974.
- KARNER Károly, *Halbatatlanság vagy feltámadás?*, Győr, Baross Nyomda, 1943.
- LADD, George Eldon, *A Commentary on the Revelation of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972.
- LUSTHAUS, Jonathan, A History of Hell. The Jewish Origins of the Idea of *Gehenna* in the Gospels of Matthew and Mark, in: *ARSR* 21/2 (2008), 175–187.
- MARSHALL, I. Howard, Uncomfortable Words VI. 'Fear Him Who Can Destroy Both Soul and Body in Hell' (Mt 10:28), in: *The Expository Times* 81 (1969–1970), 276–280.

- MILIKOWSKY, Chaim, Which Gehenna? Retribution and Eschatology in the Synoptic Gospels and in Early Jewish Texts, in: *NTS* 34 (1988), 238–249.
- MOSKALA, Jiří, The Current Theological Debate Regarding Eternal Punishment in Hell and the Immortality of the Soul, in: *Andrews University Seminary Studies* 53/1 (2015), 91–125.
- PAPAIOANNOU, Kim, *The Geography of Hell in the Teaching of Jesus. Gehenna, Hades, Abyss, the Outer Darkness Where There is Weeping and Gnashing of Teeth*, Eugene, Pickwick Publications, 2013.
- SCHAREN, Hans, Gehenna in the Synoptics. Part 1., in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 324–337.
- SCHAREN, Hans, Gehenna in the Synoptics. Part 2., in: *Bibliotheca Sacra* 149 (1992), 454–470.
- STENDAHL, Krister, *Matthew*, Peake's Commentary on the Bible, Edinburgh, Thomas Nelson, 1962.
- WOODINGTON, J. David, Crafting the Eschaton. The Second Death and the Lake of Fire in Revelation, in: *JSNT* 41/4 (2019), 501–518.
- WRIGHT, Nicholas Tom, *Matthew for Everyone*. Part 1., Louisville, Westminster John Knox Press, 2004.

## Odafent, a mennyei oltár alatt: A ψυχή a Jel 6,9-ben

### 1. Bevezetés

A Jel 6,9–11 a mű központi egységei között tartható számon. Ezt igazolja, hogy a Jel számos, a későbbiekben hangsúlyossá levő, ismétlődő szava és kifejezése a legelőször itt bukkan fel (θυσιαστήριον, ψυχή, κράζω, κρίνω, ἐκδικέω, αἷμα ἡμῶν, στολή, ἀναπαύω, χρόνος μικρός, σύνδουλος).<sup>1</sup> John Paul Heil a Jel 6,9–11-et görcső alá vevő írása azt igyekszik bebizonyítani, hogy e szakaszból kiindulva nyer értelmet a mű számos kulcsfontosságú gondolata.<sup>2</sup>

Jóllehet e tanulmány a Jel 6,9–11 több vonatkozását is érinti, de egy rövid írásban lehetetlen bemutatni a szakasz minden egyes hangsúlyát. A Jel 6,9–11 gazdagságát mutatja, hogy Patrice Allet úgy szentel egy doktori értekezést e három versre, hogy közben maga is arra kényszerül, hogy a szűkítés lehetőségével éljen.<sup>3</sup> Az előbbi megfontolások tehát kétségtelenül a tanulmány célirányosabbá tételére sarkallnak minket is. Jelen írás, igazodva a Patmosz-konferencia témájához, a Jel 6,9-beli ψυχή (lélek) mibenlétének a pontosabb megértésére tesz kísérletet. Ebből következően a Jel 6,9–11-nek azokat a kérdéseit vesszük sorra, amelyek segíthetik a szó megértését.

---

1 Stephen PATTEMORE, *The People of God in the Apocalypse Discourse: Structure and Exegesis*, SNTSMS 128, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004, 74–76.

2 John Paul HEIL, The Fifth Seal (Rev 6,9–11) as a Key to the Book of Revelation, in: *Biblica* 74/2 (1993), 220–243, ebben lásd 220.

3 Patrice ALLET, *Revelation 6:9–11. An Exegesis of the Fifth Seal in the Light of the Problem of the Eschatological Delay* (kézirat), Andrews University, 2015.

## 2. Kontextus

Az első négy (Jel 6,1–8) és az ötödik pecsét (Jel 6,9–11) leírása között több eltérés is látható. Az első pecsétek feltörése után egy-egy lovas lép színre, de a Jel 6,9–11 szakít e mintázattal. A Jel 6,1–8-ban Isten jogos büntetése jut érvényre, a Jel 6,9–11-ben pedig az igazságtalanul meggyilkoltak rehabilitációja kezdődik meg. Míg a Jel 6,1–8-ban egy-egy élőlény hangja hallatszik, addig a Jel 6,9–11-ben az oltár alatt lévők kiáltása tölti be a teret. Tanulmányunk szempontjából talán a legmarkánsabb különbség, hogy a Jel 6,8-ban a ἄδης (holtak hazája) jelöli az elhunytak gyűjtőhelyét, a Jel 6,9–11-ben pedig az oltár alatt (ὕποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου) lakoznak a meghaltak. Az ellentétek mellett a két szakasz közötti egyezések is ujjhegyre vehetők. Szembetűnő az ἐδόθη ’megadatott’ ismétlődése (Jel 6,2.4.11), illetve hogy az ἀποκτεῖναι (Jel 6,8) és az ἀποκτείνεσθαι (Jel 6,11) alakok annak ellenére is hidat vernek a két egység közé, hogy az igék eltérő összefüggésben szerepelnek. Míg a Jel 6,8-ban a megöletést kifejező ἀποκτείνω az ítélet következményét jelöli, addig a Jel 6,11-ben a hűséges bizonyoságtévők halálára mutat rá. Takács szerint az első négy pecsét feltörésekor a pusztulás, az utolsó három pecsét felnyitásakor a szabadulás, a helyreállítás és üdvözülés gondolata körvonalazódik.<sup>4</sup>

A Jel 6,9–11 eseményei a mennyei trónteremben játszódnak (vö. Jel 4–5). A Jel korábbi fejezetei feltárták, hogy kizárólag a Bárány méltó a hét pecséttel lezárt könyv feltörésére (Jel 5,9). Hangsúlyos, hogy elsőként nem a mártírok, hanem a Bárány halálára irányul a figyelem.<sup>5</sup> A Jel a Bárány halálának „minőségi” szempontból is elsődleges jelentőséget tulajdonít. A Bárány jóvoltából nyerhető el a mennyei papság és állampolgárság (Jel 12,11), illetve a hű tanúk a haláluk után a Bárány közelségét élvezhetik (Jel 6,9–11). Ezzel

---

4 TAKÁCS Gyula, *A Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus – Kairos, 2000, 159.

5 Már a Jel 1,5.7-ben is körvonalazódik ez.

együtt a Bárány és a bizonyágtevők halála között nyilvánvaló hasonlóságként jelentkezik, hogy mindkét esetben a σφάζω írja le a megölésüket (Jel 5,8; 6,9).<sup>6</sup>

E tanulmány szempontjából a Jel 20,4–6 megkülönböztetett figyelmet érdemel.<sup>7</sup> Hasonlóságot jelentenek a mindkét helyen felbukkanó „διά τὸν λόγον τοῦ θεοῦ” és „διά τὴν μαρτυρίαν” kifejezések (Jel 6,9; 20,4), illetve a κρίνω (Jel 6,10) és κρίμα (Jel 20,4) szavak is. Ami pedig a vizsgálatunk szempontjából a legfontosabb: a ψυχή mindkét helyen az elhunytakra mutat rá. Itt csupán jelezni tudjuk, hogy a Jel 20,4–6-re úgy tekintünk, mint ami betetőzi a Jel 6,9–11 ígéreteit. Míg a Jel 6,11 nyugalomra (vö. ἀναπαύω) inti az oltár alatti lelkeket, addig a Jel 20,5 a feltámadásukról (vö. ἀνάστασις) ad hírt. A Jel 6,10-ban a ψυχή-k Isten igaz és mielőbbi ítéletéért sóvárognak, a Jel 20,4-ben pedig a ψυχή-k kapnak felhatalmazást az ítélethozatalra.

### 3. Ψυχή

Harder szerint az antik görög, ószövetségi (és deuterokanonikus), illetve újszövetségi szövegek alapján a ψυχή háromféle főbb jelentése rajzolódik ki. Az antik görög előfordulásokban a ψυχή: 1) Azonos az étellel. Megmutatja ezt, hogy a tovaszálló ψυχή a halál körülírásaként is érthető (Hom. Od. XXII,444).<sup>8</sup> 2) A ψυχή-vel leírható a személyiség és az „én” is (Soph. Ant. 227). 3) A ψυχή a test halála után is tovább él (Pl. Rep. X,608d; Pl. Phd. 70c).<sup>9</sup>

6 A Jel-beli bárányról részletesebben: NÉMETH Áron, Vasvessző és logosz: Megjegyzések a Salamon zsoltárai és a Jelenések könyve messiásképeinek ambivalenciájához, in: Jaap DOEDENS – SZABÓ Előd (szerk.), *Coram Deo. Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2018, 142–151.

7 Joseph OSEI-BONSU, The Intermediate State in the New Testament, in: *Scottish Journal of Theology* 44/3 (1991), 169–194, ebben lásd 192.

8 Az ókori szerzőkre az alábbiak szerint utalunk: Herbert CANKIC – Helmuth SCHNEIDER, *Brill's New Pauly* 1, Leiden – Boston, Brill, 2006.

9 Günther HARDER, ψυχή, in: *NID* 3 (1978), 676–686, ebben lásd 676–679.

A harmadik lehetőség tehát azzal számol, hogy a ψυχή a halál után elválik a σῶμα-tól.<sup>10</sup> A ψυχή halál utáni útjával kapcsolatban több elképzelés is közzájön forgott. A ψυχή alászállhat a holtak hazájába, illetve felemelkedhet a magasságba is. Egy szmirnai, a Kr. u. 1–2. századra datálható felirat az utóbbi felfogásnak állít emléket: „De az én lelkem eltávozott a szívemből, mint egy buzáat az éterben fel-felé, / mialatt a könnyű szárnyaival a felbő homályában sietve felemelkedett.”

<sup>11</sup> Folytatva a sort, az intertestamentális és az apokrif iratokban, illetve Philó és Josephus írásaiban is találkozunk azzal a felfogással, hogy a ψυχή a halál után is megmarad (pl. Jos. BI. II,163).<sup>12</sup>

A LXX rendszeresen fordítja a שָׁרָף-t<sup>13</sup> ψυχή-ként. A görög-római példákhoz hasonlóan itt is körvonalazódik az előbbi három alapjelentés. 1) A שָׁרָף (ψυχή) az ember és az állatot éltetője (1Móz 1,30; 2,7). 2) Utalhat az egyénre (1Sám 20,4), az érzelmekre és vágyakra (2Sám 3,21).<sup>14</sup> 3) Ha a kanonikus szövegek nem is, de a deuterokanonikus iratokban látható a σῶμα és a ψυχή közötti fentebb említett különbségtétel (Bölcs 9,15).<sup>15</sup>

A Jel-ben a ψυχή hétszer is olvasható (Jel 6,9; 8,9; 12,11; 16,3; 18,13.14; 20,4). A ψυχή előbb ismertetett jelentései a Jel-ben is megfigyelhetők. 1) A ψυχή jelölheti a vegetatív életet. Találkozunk ezzel az állatok (Jel 8,9; 16,3)<sup>16</sup> és az ember vonatkozásában

---

10 Øistein ENDSJØ, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York, Palgrave Macmillan, 2009, 24.

11 „ψυχή δ' ἐκ<κ> κραδίης δράμ' ἐς αἴθερον εἵκελος αὔρηι / κοῦφον ἐπαιωροῦσα δρόμοι πτερὸν ἠέρι πολλῶι.” Werner PEEK, *Griechische Versinschriften: Grabtexte I*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955, N° 529.

12 Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, NIGTC, Cambridge – Grand Rapids, Eerdmans, 1999, 1001.

13 Vö. Hans Walter WOLFF, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, Harmat – PRTA, 2001, 26–45.

14 E csoportot akár két külön kategóriára is lehetne bontani. Mivel azonban a tanulmány nem ezekre összpontosít, ezért megmaradunk az elnagyoltabb felosztásnál.

15 HARDER, ψυχή, 680.

16 Edmondo F. LUPIERI, *A Commentary on the Apocalypse of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006, 145.



is (Jel 12,11).<sup>17</sup> 2) A ψυχή leírhatja a vágyakat (Jel 18,14). Emellett a Jel 18,13 szerint a föld kereskedői emberi ψυχή-k (ψυχὰς ἀνθρώπων), azaz személyek birtokosaiként tűnnek fel.<sup>18</sup> 3) Tanulmányunk szempontjából pedig a legfontosabb, hogy akik Krisztusért a ψυχή-jüket (’életüket’) sem kímélték (Jel 12,11), azok ψυχή-je (’lelke’) Isten közelében találja magát (Jel 6,9; 20,4).<sup>19</sup>

Ahogy az előbbi áttekintés is megmutatja, elengedhetetlen annak felismerése, hogy a ψυχή a Jel-ben is többféle összefüggésben láttatja magát. Azért is szükséges ezt hangsúlyozni, mert több magyarázó úgy értékeli ki az egyes előfordulásokat, hogy eközben mellőzik e szempontot. Ian Paul a Jel 6,9-ben lévő ψυχή-vel kapcsolatban amellet érvel, hogy ez nem a halál utáni állapotra értendő. Sajnálatos azonban, hogy az állítását a ψυχή Jel 8,9-beli előfordulására hivatkozva kísérli meg alátámasztani.<sup>20</sup> Egyetértünk abban Paullal, hogy a Jel 8,9 estében a ψυχή nem a halál után is továbbélő lélekre vonatkozik, viszont elvetjük, hogy e hely adná a kulcsot a Jel 6,9 megértéséhez. Folytatva e megkezdett sort, Green szerint mivel a Jel-beli ψυχή az „élet” és az „én” jelentéssel is bírhat, ezért szerinte a Jel 6,9 és a 20,4 előfordulásait is így szükséges megragadnunk. Véleménye szerint a Jel 20,4-ben lévő ψυχή azoknak a személyére mutat rá, akiknek a fejét vették, azaz nem számolhatunk itt a lélek jelentésével.<sup>21</sup> Green előbbi véleményével kapcsolatban is látható, hogy nem veszi figyelembe a ψυχή szerteágazó jelentését. Emellett a felvetését szintén gyengíti, hogy nem mérlegeli kellő

17 Eduard SCHWEIZER, ψυχή, in: *TDNT* 9 (1973), 635–657, ebben lásd 654.

18 E csoportot akár két külön kategóriára is lehetne bontani. Mivel azonban a tanulmány nem ezekre összpontosít, ezért megmaradunk az elnagyoltabb felosztásnál.

19 Vö. SCHWEIZER, ψυχή, 654; Brian K. BLOUNT, *Revelation. A Commentary*, NTL, Westminster, John Knox Press, 2009, 132.

20 Ian PAUL, *Revelation. An Introduction and Commentary*, TNTC, Downers Grove, InterVarsity Press, 2018, 149.

21 Joel B. GREEN, Three Exegetical Forays into the Body-Soul Discussion, in: *Criswell Theological Review* 7/2 (2010), 3–18, ebben lásd 15.

alapossággal a kontextusban fellelhető, és a meglátásával ellentétes irányba mutató szavakat (pl. θυσιαστήριον, ἀναπαύω).

A Jel 6,9–11 megértését egy további, eddig még nem ismertetett nézőpont is biztosabb mederbe terelheti. Több olyan szövegegyeség is elérhető, amelyek számos egyezést mutatnak az egységünkkel (1Hén 47,1–4, 4Ezsdr 4,35–37, 2Bár 23,4–5a).<sup>22</sup> Eme összevetésnek különös súlyt ad, hogy mindegyik irat közel azonos korban keletkezett, ráadásul ezek az apokaliptika műfajába is sorolhatók.<sup>23</sup> Példa gyanánt a 4Ezsdr 4,35-re utalunk, mely szerint az igazak *anima*-i az arra kijelölt helyen várakoznak.<sup>24</sup>

Lezárva az előbbieket, a Jel 6,9-beli ψυχή kiértékelésében a leginkább Craig R. Koester véleményét tudjuk a magunkénak is. Koester egy finom különbségtétellel élve rámutat, hogy a Jel 6,9–11-ben a testi elmúlást nem a lélek halhatatlansága követi, hanem az Isten közelében való várakozás köztes állapota rajzolódik ki.<sup>25</sup> Koester megállapítását a ψυχή-k összefüggésében szereplő és a megnyugvást kifejező ἀναπαύω ige okán is el tudjuk fogadni (Jel 6,11; vö. 14,13). Döntő jelentőségű, hogy a Dán 12,13 (LXX; Theod.) az ἀναπαύω-val írja le a próféta halála és feltámadása közötti időszakot. Az átmenetiséget az a Jel 6,11 is egyértelművé teszi, mely szerint eme állapot egy kis időt (χρόνον μικρόν) ölel fel (vö. Jel 20,4–6).

---

22 Vö. Wilhelm BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906, 272–273.

23 Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T&T Clark, 1993, 50. – a Jel esetében az apokaliptika a prófécia és a levél műfajával is számolhatunk. BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 2008, 289.

24 BAUCKHAM, *Prophecy*, 50.

25 Craig R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven – London, Yale University Press, 2014, 399, vö. SCHWEIZER, ψυχή, 654.

#### 4. Az oltár

A ψυχή-k az oltár (θυσιαστήριον) alatt várakoznak (Jel 6,9). Az oltárral kapcsolatban két, egymással ellentétes koncepció is említése is ide kívánczodik. Először is az oltár az isteni védelem helye, melynek szarvait megragadva kérhető az üldözőkkel szembeni oltalom (1Kír 1,49–53). Stevenson utal rá, hogy a görög-római világban is ismert volt, hogy az elnyomott, az üldözött és az igazságtalanul vád alá eső az oltár közelében keresett menedéket és védelmet (4Móz 5,25–26).<sup>26</sup> Másrészről pedig az oltár, különösen a Jel 6,9-ben lévő „oltár alatt” kitétel sejteti az áldozat vérének elfolyását, egyben pedig az állat halálát. Az Ószövetség több helye szerint az oltár alatti rész fogta fel az állatok vérét (2Móz 29,12; 3Móz 4,1–17.18.25.30.34).<sup>27</sup> A Jel 6,9–11-et olvasva tehát mindkét vonatkozással számolhatunk. Amellett, hogy az oltár alatti ψυχή-k Isten erőterében lehetnek, egyértelműnek tűnik, hogy meghaltakról olvasunk itt.

A Jel 6,9-beli oltárral kapcsolatban egy olyan problémával is találkozunk, mely esetben nem lehetséges a két szempont azonos nevezőre hozása. Néhány magyarázó szerint az oltár, és így a ψυχή-k is a földi szférában foglalnak helyet,<sup>28</sup> mások pedig amellett törnek lándzsát, hogy az oltár a mennyben<sup>29</sup> keresendő.

26 Gregory STEVENSON, *Power and Place. Temple and Identity in Book of Revelation*, BZBW 107, Berlin – New York, De Gruyter, 2001, 288–289.

27 Peter J. LEITHART, *Revelation 1–11*, ITC, London, Bloomsbury – T&T Clark, 2018, 302.

28 David MAY, *Interpreting Revelation with Roman Coins. A Test Case, Revelation 6:9–11*, in: *Review & Expositor* 106/3 (2009), 445–465, ebben lásd 453; Ranko STEFANOVIĆ, *Revelation of Jesus Christ. Commentary on the Book of Revelation*, Berrien Springs, Andrews University Press, 2002, 238.

29 M. Eugene BORING, *Revelation*, Louisville, John Knox Press, 1989, 12; DÉR Katalin, *A Jelenések könyve*, Budapest, Kairosz, 2014, 154; Heinz GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1997, 182; HARDER, ψυχή, 686; KOESTER, *Revelation*, 398; LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata I.*, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2016,

Kezdve az előbbi lehetőséggel, Ranko Stefanović szerint a Jel 6,9–11 azért a földön lévő oltárral számol, mert a Jel 6,9 oltárát égőáldozati oltárként azonosítja. Arra következtet ebből, hogy miként az áldozati oltár a templomtér előtt állt, úgy a Jel 6,9 szerinti oltár is odakint, így a mennyei szférán kívül helyezkedik el.<sup>30</sup> Stefanović kétszeres hipotézise azonban, ahogy erről lentebb is szólunk, közel sem kikezdehetlen. Először is, kérdéses, hogy a Jel ténylegesen ki szeretné-e itt domborítani az oltár égő-, vagy illatáldozati jellegét. Másodszor pedig hivatkozhatunk Jürgen Roloff okfejtésére, aki ugyan égőáldozattal számol itt, de úgy érti a Jel szavait, miszerint az oltár a mennyben található.<sup>31</sup>

Patrice Allet több feltételezett párhuzam mentén érvel amellett, hogy a Jel 6,9–11 oltára a földön áll. Az 1Móz 4,10 alapján azt feltételezi, hogy a Jel 6,9-beli ψυχή-k ugyan távol esnek Istentől, de őket ért igazságtalanság híre feljut a mennybe.<sup>32</sup> Álláspontját több rabbinikus példán keresztül is siet alátámasztani. Így hivatkozik Rabbi Akibára, aki szerint az Izrael földjén nyugvók olyanok, mint akik Isten oltára alatt lakoznak, és így az Ő dicsőségét és közelségét élvezhetik (Abot R. Nat. 26,111,1; bTalm. Sabb. 152B).<sup>33</sup>

A szintén e nyomvonalon elinduló David May szerint a Jel 6,9–11-ben a római kultikus gyakorlattal szembeni kritika körvonalai sejlenek fel. Arra emlékeztet May, hogy Augustustól Domitianusig számos pénzérmén kapnak helyet az oltár-ábrázolások.<sup>34</sup> Bevett

---

219; Ernst LOHMEYER, *Die Offenbarung des Johannes*, Handbuch zum Neuen Testament 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953, 63; J. Webb MEALY, *After the Thousand Years. Resurrection and Judgment in Revelation 20*, JSNT 70, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992, 21; OSEI-BONSU, *Intermediate State*, 191; Hubert RITT, *Offenbarung des Johannes*, NEB 21, Würzburg, Echter Verlag, 1986, 45; STEVENSON, *Power*, 286.

30 STEFANOVIĆ, *Revelation*, 238.

31 Jürgen ROLOFF, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürcher Bibelkommentare 18, Zürich, Theologischer Verlag, 1984, 83.

32 ALLET, *Revelation 6:9–11*, 112.

33 ALLET, *Revelation 6:9–11*, 98.

34 MAY, *Interpreting Revelation*, 452.

volt, hogy az érmékre a béke (*pax*) és az üdvösség (*salus*) szavait is felvitték. Ennek nyomán May szerint a Jel 6,9–11 a birodalmi oltárok valódi természetét tárja fel.<sup>35</sup> Azok ugyanis, akik tartózkodnak attól, hogy a rómaiak által emelt oltárokon áldozzanak, akár azzal is számolhatnak, hogy az ellenállásukért az életükkel fognak fizetni. Az elmélet szerint a Jel 2,13 e keretrendszerben utal a pergamoni oltárra és Antipász mártíriumára is (Jel 2,13).<sup>36</sup> May olvasata azonban több szempontból is kifogásolható. Itt csupán arra utalunk, hogy a görög kultúrában a leggyakrabban a βωμός jelölte az oltárt.<sup>37</sup>

Az előbbieken túl erős érvek hozhatóak fel amellet, hogy a Jel 6,9 egy mennyei oltárként tájolható be. Emlékezzünk rá, hogy a pecsétek a mennyben kerülnek feltörésre (vö. Jel 5; 6,1–8), és többen is hangsúlyozzák, hogy továbbra is a Jel 4,1-gyel kezdődő látomáson belül mozgunk.<sup>38</sup> Másodszor pedig a Jel szerint a mennyei szféra nincs elzárva az ember elől. Ha látomás formájában is, de a mű narrátora is beléphet a mennyei kapun. A mennyei látomásban részesülő János és a Jel 6,9–11-beli mártírok esetében is olvasható, hogy „Isten igéjéért és Jézus bizonyágtételéért” szenvedték el a hátratételt (Jel 1,9, vö. 20,4). Ugyancsak e lehetőség mellett szólhat esetleg a bizonyágot tevő két tanú példája is (Jel 11,3–14), akik a haláluk után annak a közelébe kerültek, akiről tanúságot tettek (Jel 11,12).<sup>39</sup> Nyilvánvaló továbbá, hogy a Jel számol a mennyei oltár (esetleg oltárok) meglétével. A Jel 16-ban a harag második és harmadik pohara azért öntetett ki, mert a föld lakói a szentek és próféták vérért vették. Az ítélet végrehajtása után a mennyei oltár megszólalt (!), és kiállt az ítélet jogossága mellett (Jel 16,6–7). A sort folytatva, Ian Paul és Heinz Giesen szerint a Jel 6,9–11 eseményei

35 MAY, *Interpreting Revelation*, 453.

36 MAY, *Interpreting Revelation*, 458.

37 STEVENSON, *Power*, 287.

38 PAUL, *Revelation*, 149, vö. James L. RESSEGUIE, *The Revelation of John. A Narrative Commentary*, Grand Rapids, Baker, 2009, 130.

39 A teljes képhez hozzátartozik, hogy a két tanú esetében előbb a feltámadással is találkozunk (Jel 11,11).

a mennyei templomban játszódnak (vö. Jel 7,15; 11,19; 14,15).<sup>40</sup> James L. Resseguie a Jel 20,4–6 lencséjén keresztül látja úgy, hogy a Jel 6,9-ben is a mennyei oltár jöhet számításba.<sup>41</sup>

Az előbb elmondottakat érdemes, ha futólag is, de tágabb teológiai kontextusba helyezni, hogy pontosabban érthessük a Jel 6,9 leírását. Először is, az Ószövetség általános vélekedése szerint az elhunytak a holtak hazájába távoznak el.<sup>42</sup> Főként hellenizmus korától változás figyelhető meg e felfogás tekintetében, pontosabban e koncepció mellett más elképzelések is teret kapnak. Itt csupán az Újszövetség azon helyeit tudjuk felvillantani, melyek szerint az elhunytak a mennyben vesznek lakozást (2Kor 5,1.8; Fil 1,23; 1Thessz 3,13; 4,14; 5,9; Jn 14,2–3; 17,24). David Aune ezt a fordulatot az „új kozmológia” megnevezéssel illeti.<sup>43</sup> E koordináta-rendszerben tehát mindenképpen számításba jöhet, hogy az oltár, és így az oltár alatt lévők a mennyben vettek lakozást.

### 5. *A ψυχή és a vér*

Az Ószövetség szerint a vér az élet  $\psi\chi\eta$  (LXX: ψυχή) hordozója. Az iratcsoport több esetben is kiemeli, hogy a vérben jelen van a  $\psi\chi\eta$ . Abból pedig, hogy az élet Isten ajándéka és tulajdona (3Móz 17,11–14; 5Móz 12,23),<sup>44</sup> számos további hangsúly következik. Elsőként megemlíthető a vérevés tilalma. Másodsor pedig, mivel az áldozat vére tabunak számított, ezért a földre, illetve az oltár

---

40 GIESEN, *Die Offenbarung*, 183; PAUL, *Revelation*, 149, vö. RESSEGUIE, *Revelation*, 130.

41 RESSEGUIE, *Revelation*, 130.

42 NAGY József, *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében*, Budapest, L'Harmattan, 2021, 62–64.

43 DAVID AUNE, *Revelation 6–16*, WBC 52b, Dallas, Word Books Publisher, 1998, 403–404.

44 CAROL J. ROTZ, *The Remedy for Vengeance. Blood in the Apocalypse*, in: RICHARD P. THOMPSON (ed.), *Listening Again to the Text. New Testament Studies in Honor of George Lyons*, Claremont, Claremont Press, 2020, 153–170, ebben lásd 154, vö. LUPIERI, *Apocalypse*, 145.

lábához kellett kicsorgatni ezt (5Móz 12,24). Szintén kiemelhető, hogy a vér és a lélek összekapcsolása a görög-római világban is ismert volt. Ritoók Zsigmond hívja fel a figyelmet, hogy a sztoikus felfogás szerint a ψυχή vérrrel táplálkozik.<sup>45</sup> Itt is az a gondolat figyelhető meg, hogy a vérré az élet hordozójaként tekintettek. E példák segíthetnek annak megértésében, hogy a Jel 6,9-et magyarázóknak miért is hívják fel oly gyakran a figyelmet a vér és a ψυχή kapcsolatára.<sup>46</sup>

Már érintettük, de ismét utalhatunk az 1Móz 4,10-re, mely szerint a szintén nemtelenül megölt Ábel (földre hullt) vére Istenhez kiált (1Móz 4,10). Az előbbi bekezdésben elmondottak fényében párhuzamként tartható számon, hogy az 1Móz 4,10-ben a vérré, a Jel 6,9-ben pedig a ψυχή-re történik utalás. Ugyancsak figyelmet érdemel, hogy a Jel 6,9-ben az oltár (θυσιαστήριον), az 1Móz 4,3.5-ben pedig az áldozat (LXX: θυσία) szava szerepel, illetve szintén nyilvánvaló egyezést mutat, hogy mindkét hely az ártatlanul megöltekre irányítja a figyelmet. Hangsúlyos azonban, hogy Jel 6,9 szerint nem egyszerűen a megöltek vére kiált Istenhez, hanem az ő ψυχή-jük a mennyei oltár alatt Isten közelében lehet. Látható tehát, hogy nem csupán a megöltek vére, hanem a ψυχή-je is a mennyei Atyához tartozik.

Szükséges látni továbbá, hogy a Jel 6,9 szóhasználatát átjárják kultikus hangsúlyok. 1) Míg a kultusz alkalmával az áldozati állatok vére csorgott az oltár alá, addig itt a megölt ψυχή-k vannak itt. 2) A σφάζω kultuszi szóhasználat területén is ismert lehet (LXX: 2Móz 12,6; 2Móz 29,11 stb). 3) A ψυχή-k által kapott fehér ruha akár papi öltözetet is felidézheti (vö. Jel 7,9).<sup>47</sup>

45 RITOÓK Zsigmond, *Vágy, költészet, megismerés: válogatott tanulmányok*, Budapest, Osiris, 2009, 383.

46 GIESEN, *Die Offenbarung*, 183; LENKEYNÉ SEMSEY, *Jelenések*, 221; MEALY, *After the Thousand Years*, 232–233; RITT, *Offenbarung*, 46; TAKÁCS, *Jelenések*, 160.

47 ALLET, *Revelation 6:9–11*, 277.

6. *Az oltár alatti ψυχή-k kiléte*

A Jel 6,9-ben lévő ψυχή-k kilétével kapcsolatban szintén több lehetőség látott napvilágot. A legfőbb kérdést a „διά τὸν λόγον τοῦ θεοῦ” („Isten igéjéért”) és a „διά τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον” („tanúságtételért, amit megtartottak”) kifejezések értelmezése adja (Jel 6,9). Peter J. Leithart szerint az előbbi kifejezés a Krisztus előtti prófétákra és bizonyágtévőkre utal, míg az utóbbi a Krisztusról bizonyágot tevőkre mutat rá.<sup>48</sup> E megkülönböztetés azonban nem indokolt, mivel János a μαρτυρία ’tanúságtétel’ mellett „τὸν λόγον τοῦ θεοῦ” szerkezetet is önmagára vonatkoztatja (Jel 1,2,9). Valószínűbb tehát, hogy a Jel 6,9 kifejezései egyazon csoportot, Krisztus követőit jelöli. Emellett szólnak a Jel 6,11-ben olvasható ἀδελφός ’testvér’ és σύνδουλος ’szolgatárs’ szavak is.<sup>49</sup>

Említést érdemel Gregory K. Beale meglátása, aki szerint az oltár alatt lévők nem feltétlenül szenvedtek mártírhalált, de a hitük felvállalásáért hátratétel érte őket (Jel 13,15–18; 18,24; 20,4).<sup>50</sup> Véleményünk szerint a σφάζω azt erősíti inkább, hogy mártírokra történik utalás.<sup>51</sup> Az eddigieken túl hangsúlyos, hogy a Jel nem általánosságban utal itt – akár a νεκρός szóval (vö. Jel 20,13) – a halottakra, hanem az elhunytak egy meghatározott csoportjára irányítja a figyelmet. Továbbá a Jel 20,4 fényében olvasva az egységünket, még inkább megerősödhet bennünk, hogy a mártírok várakoznak az oltár alatt, mivel e vers azokat mutatja be, akiknek a fejüket vették a bizonyágtételükért. Megemlíthető továbbá az 1Hén 22,7,

---

48 LEITHART, *Revelation*, 301, vö. LENKEYNÉ SEMSEY, *Jelenések*, 219; Beasley-Murray a Mt 23,35-re utalva hivatkozik rá, hogy minden kor mártírjával találkozzunk itt, lásd George R. BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, 135.

49 AKIRA SATAKE, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 221–222.

50 BEALE, *Revelation*, 390.

51 PL. DÉR, *Jelenések*, 154; GÁL Ferenc, A Jelenések Könyvének optimista hangulata, in: BENYIK György (szerk.), *Apokalipszis, a föltámadás*, Szeged, JATEPress, 1991, 23–28, ebben lásd 27; TAKÁCS, *Jelenések*, 160.



mely szerint a többszattatú ὄδης (holtak hazája) legelső üregében a meggyilkoltak tanyáznak (közöttük Ábel is). Nem analógia nélküli tehát, hogy a meggyilkoltak (esetleg a mártírok) elkülönített helyen várakozzanak, illetve hogy megkülönböztetett figyelmet kapjanak. Véleményünk szerint a Jel 6,9–11 azt a bátorítást fogalmazza meg, hogy az elhunyt mártírok a mennyei templom oltára alatt, Isten közelében lelnek védelemre.

### 7. *A fehér ruha*

A Biblia számos helye szerint a ruha önmagán túlmutató értelmet hordoz. Most csak a Jel előfordulásaira figyelve, az iratban a ἱμάτιον (pl. Jel 3,5.18; 4,4; 19,13.16) és a στολή (Jel 6,11; 7,9.13.14; 22,14) szavak utalnak a ruhákra. Beszéljünk bármelyik szóról, gyakran történik utalás a fehér ruhára. A fehér στολή-ről úgy olvastunk, hogy ez az Isten közelében lévő mártírok (Jel 6,11), a nagy sokaság (Jel 7,9.13.14) és az új Jeruzsálem lakóinak az öltözéke (Jel 22,14).

A Jel 6,9-ben szereplő fehér ruha mibenlétét a kutatók többféleképpen látják. 1) A fehér menny színe.<sup>52</sup> 2) A fehér ruha Isten közelségét jelzi.<sup>53</sup> A ψυχή-k Istennel való kapcsolatát is jelezheti, hogy fehér ruhában járhatnak (Jel 1,14.18; 3,4–5).<sup>54</sup> 3) Az öltözet a mártírok diadalát érzékelteti.<sup>55</sup> 4) A ruha Krisztusban való megigazulást jelzi (Jel 7,13).<sup>56</sup> 5) A fehér ruha a kipróbáltság jele (vö. 4Ezsdr 2,39–44).<sup>57</sup> 6) A fehér tisztaságot szimbolizálja. 7) A fehér ruha a papi öltözékre mutat rá (vö. Jel 7,9).<sup>58</sup> 8) A viselet a lelki test-

---

52 Mindez megerősíti, hogy a Jel 6,9-beli ψυχή-vel a mennyben találkozunk.

53 TAKÁCS, *Jelenések*, 163.

54 HEIL, *Fifth Seal*, 223.

55 ALLET, *Revelation 6:9–11*, 274; GIESEN, *Die Offenbarung*, 183.

56 BEASLEY-MURRAY, *Book of Revelation*, 137.

57 BEALE, *Revelation*, 394.

58 ALLET, *Revelation 6:9–11*, 277.

re vagy a feltámadásra is utalhat.<sup>59</sup> Ahogy érezhető is, e lehetőségek nem mindegyike zárja ki egymást.

A Jel 6,9-ben tehát azoknak a megölteknek a lelkeivel találkozzunk, akik fehér ruhát ölthettek magukra. Kétségtelen, hogy a mártírok vére és a fehér ruha éles kontrasztban áll egymással. Különösen a Jel 7,14 fényében szólhatunk erről, mely szerint a nagy nyomorúságból érkezők megfehéřítették (ἔπλυναν) ruhájukat a Bárány vérében. E párhuzamot ugyancsak megerősítheti, hogy a Jel 7,14 is a στολή-val utal a ruhára, akárcsak a Jel 6,11.

#### 8. *A holtak hazájába és az oltár alatt – Kitekintés és összefoglalás*

Összegezve az előbbieket, míg az első négy pecsétet követő csapásokban elhunytak a holtak hazájába (ἄδης-ba) kerülnek (Jel 6,8), addig a mártírok a mennyei oltár alatt várakoznak (Jel 6,9).<sup>60</sup> A két leírás között lényeges különbséget jelent, hogy a Jel 6,1-8 csapásai Isten ítéletének a következményeként nehezednek rá a föld lakóira, míg az oltár alatt lévőket „Isten igéjéért és bizonyágtételéért” („διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν”) adják halálra (Jel 6,9). A Jel vonalvezetése alapján sem zárható ki, hogy már a végítélet előtt, a köztes időben is eltérő sors várhat az elhunytak egyes csoportjaira (vö. 1Hén 22).

A ἄδης és az „oltár alatt” megjelölések között számos kapcsolópont fedezhető fel. Takács Gyula összehasonlítása szerint: „lelkeik a Hádész árnyaihoz valamelyest hasonló szituációban az *oltár alatt* vannak. Az *alatt*-iség jelenti a negatív vonást. Az oltár alatt való létük némiképp emlékeztet az alvilágban, a Hádészben bolyongó lelkek szomorú státusára. A kérésük is ezzel van összefüggésben – türelmetlenül várják helyzetük megváltozását. Mindazonáltal az

---

59 KOESTER, *Revelation*, 410; Massyngeberde FORD, J., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 38, Garden City, Doubleday, 1975, 111.

60 Vö. Simon J. KISTEMAKER, *Revelation*, Grand Rapids, Baker, 2001, 101.230; KOESTER, *Revelation*, 248.

oltár alatt való helyzetük nemcsak negatívumot fejez ki, hanem pozitívumot is, hiszen az oltár az Istennel való kapcsolatuk bizonyítéka. Isten szférájában vannak ők.”<sup>61</sup>

Végül pedig, a Jel ábrázolása szerint oltár alatt lévők halála nem hiábavaló. Resseguie kiemeli, hogy e földi valóságban ugyan a bizonyosságtevők szenvedésére és halálára is sor kerülhet, sőt még az is megtörténhet, hogy a meggyilkolt bizonyosságtevők holttestét közszemlére bocsátják, ezzel is tort üljenek felettük (Jel 11,9). A Jel 6,9–11 viszont a mennyei nézőpontból azt a bátorítást tolmácsolja, hogy a vértanúk ψυχή-je Isten közelében van,<sup>62</sup> akikre így nem a pusztulás és a megszégyenítés, hanem a fehér ruha, a győzelem és a dicsőség vár.

Dr. Nagy József

---

61 TAKÁCS, *Jelenések*, 160.

62 RESSEGUIE, *Revelation*, 130. Persze, a két leírás nem feleltethető meg egy az egyben, mivel a Jel 11 a két tanú feltámadásáról is tudósít.

*Felhasznált irodalom*

- ALLET, Patrice, *Revelation 6:9–11. An Exegesis of the Fifth Seal in the Light of the Problem of the Eschatological Delay* (kézirat), Andrews University, 2015.
- AUNE, David, *Revelation 6–16*, WBC 52b, Dallas, Word Books Publisher, 1998.
- BALLA Péter, *Az újszövetségi iratok története*, Budapest, Károli Egyetemi Kiadó, 2008.
- BAUCKHAM, Richard, *The Climax of Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh, T&T Clark, 1993.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation*, NIGTC, Cambridge – Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- BEASLEY-MURRAY, George R., *The Book of Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983.
- BLOUNT, Brian K., *Revelation. A Commentary*, NTL, Westminster, John Knox Press, 2009.
- BORING, M. Eugene, *Revelation*, Louisville, John Knox Press, 1989.
- BOUSSET, Wilhelm, *Die Offenbarung Johannis*, KEK, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1906.
- DÉR Katalin, *A Jelenések könyve*, Budapest, Kairosz, 2014.
- ENDSJØ, Øistein, *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*, New York, Palgrave Macmillan, 2009.
- FORD, J. Massyngberde, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 38, Garden City, Doubleday, 1975.
- GÁL Ferenc, A Jelenések Könyvének optimista hangulata, in: BENYIK György (szerk.), *Apokalipszis, a föltámadás*, Szeged, JATEPress, 1991, 23–28.
- GIESEN, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg, Friedrich Pustet, 1997.
- GREEN, Joel B., Three Exegetical Forays into the Body-Soul Discussion, in: *Criswell Theological Review* 7/2 (2010), 3–18.
- HARDER, Günther, ψυχή, in: *NID* 3 (1978), 676–686.

- HEIL, John Paul, The Fifth Seal (Rev 6,9–11) as a Key to the Book of Revelation, *Biblica* 74/2 (1993), 220–243.
- KISTEMAKER, Simon J., *Revelation*, Grand Rapids, Baker, 2001.
- KOESTER, Craig R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven – London, Yale University Press, 2014.
- LEITHART, Peter J., *Revelation 1–11*, ITC, London, Bloomsbury – T&T Clark, 2018.
- LENKEYNÉ SEMSEY Klára, *A Jelenések könyvének magyarázata I.*, Debrecen, MRE Doktorok Kollégiuma, 2016.
- LOHMEYER, Ernst, *Die Offenbarung des Johannes*, Handbuch zum Neuen Testament 16, Tübingen, Mohr Siebeck, 1953.
- LUPIERI, Edmondo F., *A Commentary on the Apocalypse of John*, Grand Rapids, Eerdmans, 2006.
- MAY, David, Interpreting Revelation with Roman Coins. A Test Case, Revelation 6:9–11, in: *Review & Expositor* 106/3 (2009), 445–465.
- MEALY, J. Webb, *After the Thousand Years. Resurrection and Judgment in Revelation 20*, JSNT 70, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1992.
- NAGY József, *Élet és halál, örök élet és örök halál a Jelenések könyvében: a ἄδης, ἄβυσσος és λίμνη τοῦ πυρός összefüggései*, Budapest, L'Harmattan, 2021.
- NÉMETH Áron, Vasvessző és logosz: Megjegyzések a Salamon zoltárai és a Jelenések könyve messiásképének ambivalenciájához, in: Jaap DOEDENS – SZABÓ Előd (szerk.), *Coram Deo. Tanulmányok a 60 éves Németh Tamás tiszteletére*, Pápa, PRTA, 2018, 142–151.
- OSEI-BONSU, Joseph, The Intermediate State in the New Testament, in: *Scottish Journal of Theology* 44/3 (1991), 169–194.
- PAUL, Ian, *Revelation. An Introduction and Commentary*, TNTC, Downers Grove, InterVarsity Press, 2018.
- PATTEMORE, Stephen, *The People of God in the Apocalypse Discourse: Structure and Exegesis*, SNTSMS 128; Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2004.

- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften: Grabtexte I*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955.
- RITT, Hubert, *Offenbarung des Johannes*, NEB 21, Würzburg, Echter Verlag, 1986.
- SCHWEIZER, Eduard, ψυχή, in: TDNT 9 (1973), 635–657.
- RESSEGUIE, James L., *The Revelation of John. A Narrative Commentary*, Grand Rapids, Baker, 2009.
- RITÓÓK Zsigmond, *Vágy, költészet, megismerés: Válogatott tanulmányok*, Budapest, Osiris, 2009.
- ROLOFF, Jürgen, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürcher Bibelkommentare 18, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.
- ROTZ, Carol J., The Remedy for Vengeance. Blood in the Apocalypse, in: Richard P. THOMPSON (ed.), *Listening Again to the Text. New Testament Studies in Honor of George Lyons*, Claremont, Claremont Press, 2020, 153–170.
- SATAKE, Akira, *Die Offenbarung des Johannes*, KEK 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- STEFANOVIĆ, Ranko, *Revelation of Jesus Christ. Commentary on the Book of Revelation*, Berrien Springs, Andrews University Press, 2002.
- STEVENSON, Gregory, *Power and Place. Temple and Identity in Book of Revelation*, BZBW 107, Berlin – New York, De Gruyter, 2001.
- TAKÁCS Gyula, *A Jelenések könyve*, Budapest, Paulus Hungarus – Kairoosz, 2000.
- WOLFF, Hans Walter, *Az Ószövetség antropológiája*, Budapest, Harmat – PRTA, 2001.

## A lélek születése a görög eszkatológiában\*

A lélek felfogása és értelmezése az antik görögöknél nem volt egyszerű folyamat. A görög szellemtörténetben voltak korszakok, amikor a lélek koncepcióját különbözőképpen fogalmazták meg.<sup>1</sup> Ehhez hozzájárultak főleg a különböző korban élő filozófusok, de a vallás és kultikus személyzet, a költők, de a népbölcsesség vagy egyszerű kegyes emberek is.

A lélek-szemlélet különbözősége abból is adódott, hogy az ókori embereknek az volt a benyomásuk, hogy az élet több mint csak hús, vér, csontok, és több mint csak az evés, ivás, munka, és alvás. Vagy, hogy az életnek többnek kell lennie, mint csak itt a földi világban mozogni, a halálon túli életre való kilátás nélkül. De hogyan tudna az ember tovább élni, ha szemük előtt leszáll a sírba? Mi marad az életből vagy az emberből a halálban? Ez egy igen régi és komplikált emberi probléma, amelyben pszichológiai, antropológiai, szociológiai és vallástörténeti hatás nyilvánul meg, és amelyből az út egyenesen ahhoz a kompakt emberi elképzeléshez vezetett, ami megteremtette a lélek (ψυχή) képét és fogalmát. Ez tárta fel vagy rejtette magába az emberi egzisztencia centrumát minden lelki-szellemi emberi princípiumával.

---

\* A tanulmány korábban megjelent, in: PERES Imre – LEDÁN M. István (szerk.), *Hellenisztikus antropológiai motívumok az újszövetségi eszkatológiában*, Patmosz Könyvtár 13, Debrecen, DRHE Patmosz Kutatóintézet, 2022, 167–177. Mivel az előadás eredetileg a 2020. októberi Patmosz-konferencián hangzott el, a tanulmányt itt újra közöljük. (A szerk.)

1 Vö. Johann FIGL, *Bilder für die Seele. Eine religionswissenschaftlich-vergleichende Perspektive*, in: Johann FIGL – Hans Dieter KLEIN (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, *Der Begriff der Seele* 1, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, 9–25.

Most annak szentelnénk figyelmet, hogy hogyan fejlődhetett a lélek-képzet az antik görögöknél az ún. szepulkrális eszkatológia hatáskörében, vagyis arra leszünk kíváncsiak, hogyan /honnan jött létre a lélek, és hogy a halál közelében milyen attribútumokat társítottak hozzá.

### 1. A görög lélek-szemlélet fejlődése

A kutatás szempontjából nem kedvező, de mégis eredmény, hogy a különböző lélek-teóriák ellenére nem találunk az antik sírfeliratokban teljesen egyező, egységes közös  $\psi\upsilon\chi\eta$ -képzetet. A szerzők, az epigrammaírók, a helyi sírkövesek, a haldoklók vagy a hátramaradt és a temetést, ill. sírt rendező családtagok eléggé *keverik a motívumokat*,<sup>2</sup> ahogyan azokat a maguk pluralitásában átvették a mitológia, az antropológia, pszichológia, filozófia, a túlvilághit képzeteiből, ahogy azokat egyes kultuszok propagálták.<sup>3</sup> Mindez ötvöződhetett aztán az ún. népi eszkatológiában, amiben megint csak szabadon keveredhettek a mennyei vagy alvilági lélekkutatások, elragadtatási történetek, metamorfózisok (transzfigurációk, átváltozások) egyes mozzanatai.<sup>4</sup> Ennek ellenére a temetői eszkatológiában és az epitáf antropológiában látni lehet bizonyos *fejlődést* a Kr. előtti 7–6. századtól egészen a hellenisztikus korig, vagy még tovább a korai császárság koráig (azaz a Kr. utáni 2–3. századig).<sup>5</sup> Egy nagyobb ugrást ebben a fejlődésben a Kr. előtti 4–3. században jön elő,

---

2 Erwin ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1921, 379–380. Hans-Hennig KUBUSCH, *Leib und Seele. Eine Studie auf der Grundlage inschriftlicher Grabepigramme der Griechen*, Erlangen – Nürnberg, Seminar für Geschichte und Medizin, 1973, 3–4.

3 Albrecht DIHLE,  $\psi\upsilon\chi\eta$ , in: *TbWNT* 9 (1973), 604–614.

4 Vö. HOMÉROSZ, *Iliász*, Budapest, Európa, 2012 (II. 9,408–409. 22,361–362; II. 14,518–519). Georgius KAIBEL, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, G. Reimer, 1878 = EG, N° 314.

5 Vgl. Radek CHLUP, Formování pojmu duše v Řecku, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, SAK 2, Praha, DharmaGaia, 2007, 39–88, itt: 44–45.



amikor színre lép és egyre jobban erősödik az orfikus mozgalom, amely aztán erősen befolyásolta Plátó filozófiáját és az ő tanítását a lélekről és a halhatatlanságról.<sup>6</sup> Ettől az időtől kezdve a görög eszkatológia igen gyorsan fejlődött egyre pozitívabb irányba, felfelé orientálva az égre és az istenekhez,<sup>7</sup> beleértve a posztmortális antropológiát is, amely egyre markánsabb vonásokat formál a lélek számára, hogy jobban és érzékibben élvezze a posztmortális létet az istenek közelében.

## 2. A lélek (*ψυχή*) jellemzése

A lélek létezését, formáját, lényegét és szerepét a szepulkrális antropológia szemszögéből a késő hellenisztikus és korai császárság idején most a következőkben próbáljuk röviden, áttekinthetően definiálni, összefoglalni:

a) A lélekkel való foglalkozás általában *csak az élet határánál, a halállal szembeülvé*, jön elő és kap formulációkat. Ez talán érthető is, mert az emberek és a sírfeliratok éppen akkor abba a szférába kénytelenek indulni, ahol a haláleset már megtörtént, vagy a halál már az ajtón kopog. A korábbi földi életre való visszautalás általában fájdalmas emlékeket tartalmaz, vagy igyekeznek összegyűjteni/kihangsúlyozni a halott rendkívüli tulajdonságait, kimagasló földi eredményeit.

b) A népi vallásosság és következzszerűen a sírkőfeliratok egy része szerint is egyszerűen a lélek úgy értelmeződik, mint élet, vagy mint a halálban megmaradó életprincípium. Ezzel az összefoglaló kifejezéssel lehetett kifejezni mindent, amit az élet a halál után je-

---

6 Vö. pl. Erwin SONDEREGGER, Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a-1-b3, in: *Museum Helveticum* 54 (1997), 211–218.

7 Vö. Imre PERES, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 269–284.

lenthet. Ez a megjelölés jellegzetes az ún. monisztikus antropológiai szemlélet számára.

c) Vannak szövegek és sírfeliratok, amelyek azt a képzetet hirdetik, hogy a *ψυχή*-kifejezés alatt egyszerűen csak (élet)lehetet vagy *légzést* kell érteni: ha a lélek a testből kirepül, bekövetkezik a halál. Valószínűleg összefügg ezzel az az elképzelés is, hogy a lélek könnyű, mint a szél/szellő, vagy étherikus anyagból áll. Ezért a lélek ki tud szállni az ember melléből/kebléből és a halál pillanatában valóban onnan kirepül, és pl. az istenekhez repül. Éppen ez jelenti a tulajdonképpeni halált. Egy sírfelirat ezt így fejezi ki:

*Lelked kirepült testedből, más démonokhoz került  
és te a boldogok tartományában laksz.  
Most tehát olyan életsorsod van, mely az istenekhez közel van.  
Én most megvigasztalódva boldognak nevezhetlek,  
te áldott az életben és áldott a halálban is.*<sup>8</sup>

d) A sírszövegekben, ahol antropológiailag nem monisztikusan van fogalmazva, jelent a pszükhé aránylag önálló kategóriát. A lélek a *korábbi személy képviselője*, ami minden vonatkozásában reprezentálja őt a túlvilágon: az alvilági bírók előtt (akik – Plátó szerint – vizsgálják az ember lelkén a foltokat vagy forradásokat, mint a bűnök maradványait), vagy esetleg a boldog eleusziszi létbe való belépés előtt kérdezik a jelszót, mielőtt az istenek beengedik maguk közé, hogy ott megistenüljön.

e) A görög eszkatológiában olyan irányzattal is találkozunk, amely a lélek-képzetekhez tartozó pluralisztikusabb elemeket mint a személy/személyiség különböző tulajdonságait és antropológiai

---

8 PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 108–109; Reinhold MERKELBACH – Josef STAUBNER, *Die Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I., Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1998 = SGO 1, N° 06/02/32 = EG, N° 243; GV, N° 2040. PERES Imre – LEDÁN M. István, *Ókori görög sírfeliratok*, A DRHE Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 2, Debrecen, DRHE, 2023, §. 4.2.

részeit *integrálja* és ezzel megint aránylag új *kompakt személyiséget alkot*, amely képes lesz a túlvilágon tovább élni. Így kap a lélek újra pl. kezét, szemet, száját, hátat, feneket vagy lábat stb., hogy ezek segítségével tudjon ülni, menni, látni, enni, inni, beszélni, emlékezni és más tevékenységet folytatni.<sup>9</sup> Általában ez így konkrétan nincs szó szerint minden egy sírszövegben kifejezve, de a feliratokat olvasva, elég könnyen lehet ezt a képet belőlük felismerni, és összeállítani.

f) Az egyes képzetek szerint a *ψυχή* olyan bank, doboz, *edény*, „trezor“ vagy „konzervátor“ is lehet, amelyben a földi élet során egy személy fontos volt és a lélek őt őrizte és egyben tartotta. A test, a csontok és tagok a földbe mennek vagy a tűzbe, ahol megsemmisülnek. Ezzel azonban a földi életből és az emberből tényleg minden totál megsemmisülne. Azonban ez ellen a megsemmisülés ellen tud a lélek az létből és az emberből valamit megőrizni, ill. átmenteni: a gyászoló hozzátartozók számára megőrzi az emléket – mivel a *ψυχή*-ben őt még létezőnek vélik - a halott számára viszont alapot ígér/őriz valamilyen túlvilági egzisztenciájához.

g) A lélek kvázi amolyan „élő“ (*remény*)*híd*, amely összeköti a földi életet a földalatti/túlvilági élettel, ill. a hátramaradt gyászolókat a halottal. Amikor a halálban már összetört minden összeköttetés ezzel a világgal, éppen a lélek az, amely az egyik sírfelirat szerint lehetővé tesz egy – mai szóval élve – „virtuális kontaktust“. A léleknek ez a képe vagy felfogása nyit kis kilátást a reményre, hogy a halott lelke tovább él, és valahol a túlvilágon létezik.

h) A lélek a legfontosabb *bordozó*<sup>10</sup> (németül: *Träger*), amely a földi élet pozitívumait átviheti a túlvilágra. Ez a „transzport“ átvihet mindent, amire a halottnak az alvilágban szüksége lehet, pl.

9 Vö. PERES Imre, *Sepulkralsche Anthropologie*, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETH 54, Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 2010, 169–182.

10 A szív, szellem/lélek, tudat, értelem stb. is olyan elemek, amelyek megőrizhetnek valamit a személyiségből a halálban, de éppen a lélek képzete a lélek-képről az, ami a legmarkánsabban dúsítja ezt a vágyat a túlvilági élet-egzisztencia után.

az ő szépségét, erényeit, kegyességét, szeretetét, jó cselekedeteit, érdemeit stb., ami majd jó alapot ad neki ahhoz, hogy szép sorsot kapjon, és jól élhessen a síron túli életben.

i) Maga a lélek minden attribútumával együtt az, ami a halálban is az embert „élő“ vagy „létező“ személynek/személyiségnek próbálja őrizni, hogy megismerhető legyen az identitása: tulajdonképpen amolyan „*identifikátor*“ a túlvilág számára, mint ahogy az a visszapillantásban az élők világa felé. A lélek viszi tovább az alvilágba a meghalt ember nevét, alakját, arcát, ezért az ő *identifikációja* könnyű, az ember pedig könnyen felismerhető. Így az ember lelke által az alvilági bírók számára is identifikálható, hogy megvizsgálása után definitív verdiktet hallhasson további túlvilági sorsára nézve (vö. d. pont).

j) A mitológia és az epigrammák költői szerint az emberi léleknek van *születése*. A pszüchének ez a genezise természetesen az istenekkel van összekötve: vagyis az istenektől születik. A sírfeliratok arról vallanak, hogy az embereknek a lelket az istenek küldik (ψυχαὶ θεόπεμπτοι). A mennyből, az istenektől száll alá (θεόφιν κατέβη) és ezért önmagában hordoz bizonyos isteni életprincípiumot (Existenzprinzip). „Szubsztanciájukban“ hasonlóak, mint a lehelet (αὔρη), levegő, szellő/szél. Ez azt is jelentheti, hogy a lélek a szepulkrális elképzelések szerint bizonyos értelemben *immateriális*, tehát csak „árnyék“: Ez teszi számára lehetővé, hogy túlvilágra menjen és ott abban a térben mozoghasson.

k) A ψυχή *elszakadása* az élő földi embertől vagy a lélek *transzmigrációja* a túlvilág felé a halál pillanatában kezdődik. A testből való kilépése automatikusan, szabadon vagy az alvilági lények sürgető nyomására történik. Általában ez egy „muszaj“-folyamat: a hádész urának földalatti szolgálói (Hermész, Kérek, Moirák, Szirének, Thanatosz, stb.) elvezetik vagy elrabolják a lelket a halottak birodalmába. Ez ellen semmilyen ellenállás nem létezik: ha a Moira elvágta az élet fonalát, azt már nem lehet újra összekötni. (Itt még Zeusznak, mint a legfőbb istennek is meg van kötve a keze.)

l) A lélek élete az egész örökkévalóságra van tervezve. Ez azt jelenti, hogy ő örökké élő lény (ἀείζωος), vagyis hogy *halhatatlan* (ἀθάνατος ψυχή), és mint olyan, halhatatlan is marad.

m) A görög eszkatológiai képzetek tudnak arról is, hogy a lelkek a halálban *mezítelenek* (γυμνός): nincs testük és húskákatuk, mezítelenül szállnak le a sírba és a hádészbe. Le vannak vetkőztetve, vagyis a halálban ki vannak vetkőztetve a testből, így láthatóbbakká és hozzáférhetőbbekké lehetnek a földalatti bírók számára a megvizsgálásra.

n) A túlvilági jövőben az emberi léleknek esélye van arra, hogy az isteneknél egy új státuszt nyerjen. Itt olyan metamorfózisról van szó, amelyben a lélek egy kvalitatív új, isteni egzisztenciaformát kap. Ebben a megistenülési processzusban (*divinisatio*) több kategória is van: 1. alacsonyabb isteni kategória az, amikor a lélek válik múzsává, nümfává, vagy hérosszá, de 2. magasabb isteni kategóriában válhat olyanná, is mint isten (ὦς θεός), hasonlóvá az istenekhez, istenivé (θεῖος), félistenné (ἡμίθεος), istenséggé (θεῖον, θειότης), vagy – s ez a legritkábban remélhető: egy önálló istenné (θεός). Sőt, egy egészen rendkívüli esetben akár olümposzi istenné is válhat (Ὀλύμπιος) – itt persze nem bonthatja meg a 12-es kört, de úgy lesz olümposzivá, hogy valamelyik isten mellé kerül, mint az ő társa, vagy szolgálja, aki az istenek asztalánál felszolgálja nekik a nektárt és az ambróziát. Az istenek uralmában vagy döntéseikben azonban nem részesülhet.

Most jöjjön egy görög sírszöveg illusztrációul:

*És most az istenek úgy tekintenek rám mint barátjukra,  
akiknek a háromlábú ambróziás asztaluknál boldogan ülök,  
ők mosolyognak rám halhatatlan fejük orcájával,  
amikor az istenek elé viszem az italáldozatot.<sup>11</sup>*

11 Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960 = GG N° 391 = Werner PEEK, *Griechische Versinschriften. I – Grabinschriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955 = GV N° 1765; EG N° 312; PERES – LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, §. 1.2.

Vagy még egy másik:

*Az Olümposz ... kapuira nézel és megtisztelő  
helyed van ott, mint az istenek asztaltársa, mert Tritonis maga  
vitt téged (az Olümposz) csarnokaiba, ahol az istenek laknak.  
Most a bősökenek kijáró tisztület övez téged a halbatatlanok körében.<sup>12</sup>*

o) A lelket, mint személyt, lényt, embert vagy egyszerűen élő “darabot” el lehet *rabolni, vinni, szállítani, vezetni vagy hajtani*. Az uralmat a hajtott vagy elrabolt lélek fölött a kiküldött alvilági istenség gyakorolja, és oda vezeti, ahova a megbízó parancsolja: leginkább azonban először az alvilági bírókhoz a földalatti útkereszteződéshez, ahol fehér bírói (ítélő)szék áll, hogy a tüzetes vizsgálat után a 3 bíró (Minosz, Aiakosz, Rhadamanthysz) eldöntse a lélek sorsát.

p) A *ψυχή* a halálban *nem veszíti el érző képességeit*: tud sírni, örülni, énekelni, boldog lenni, szenvedni, gyötrődni, gondolkodni, akarni. Részt vehet pl. a mennyei kórusban, ahol énekkel fogadhatja az oda érkező boldog lelkeket, vagy élvezheti a helikoni múzsák táncát-énekét, ill. segíthet az isteneknek az olümposzi udvartartásban, és az istenfiakról tud tanulni is.

q) A léleknek a halálban megmaradnak bizonyos *kommunikációs képességei* is: hall, tud beszélni, érti a szavakat, értelmezi a szavak jelentőségét – ha nem ivott a Léthé (felejtés-folyó) vizéből, akkor – emlékezik a földi életre, emlegeti férje-felesége-gyermekei szeretetét, stb.

r) A léleknek a halálban *szüksége van „nedvességre”* – ez a vérrel függ össze. Ugyanis ha a lélek elhagyja a testet, elhagyja a nedves környezetét is, és vér nélkül, nedvesség nélkül szomjazik. Száraz területen elbágyad, nem tud mozogni, ezért siet fölfelé a nedves éterbe, ahol akadálytalanul tud felfelé szállni. Más esetben az al-

---

12 SGO 1, N° 01/20/27. PERES – LEDÁN, *Ókori görög sírfeliratok*, §. 1.2.

világban vagy üdvlokálisokban mindenütt vannak élő hidegvízű források, folyók, tavak.<sup>13</sup>

s) A léleknek olyan képessége is megmarad, hogy tudja magát *irányítani*: tud mozogni, irányt tartani, felfelé vagy lefelé szállni, távolba menni, stb. Ezeket az irányokat nem téveszti el.

t) Mivel más „matériából“ áll (de van materiális része is), át *tud menni* a földi anyagokon, nem ütközik tárgyi akadályba. Ezért tud lemenni az alvilágba, vagy felszállni az égbe. Az anyag nem tartja őt vissza, akár csak az isteneket sem.

Az itt eddig felsorolt lélekjellemzések eléggé masszívak, mégsem lehet azt mondani, hogy mindenütt egyformán érvényesülhettek a temetői poézisben. A felsorolt és említett elképzeléseken kívül persze az antik görögöknél létezett olyan eszkatológiai képzet is, amely nem kötődött közvetlenül a  $\psi\upsilon\chi\eta$ -hez vagy más antropológiai részhez, hanem olyan reményt éltetett, amely az embert *egységesnek látta* az életben és a halálban is.<sup>14</sup> Ez a képzet azonban nem a dualisztikus, hanem a monisztikus antropológiával számol.

### 3. Újszövetségi kitekintés

Az újszövetségi eszkatológia szempontjából érdekes látni, milyen sok átfedés, recepció vagy hasonlóság található a görög eszkatológia és az újszövetségi eszkatológia között. Említsünk ebből legalább néhányat. Tehát:

- Lukács leírja a túlvilági *lélekszállítást*, vagyis azt, hogy Lázár lelkét *az angyalok viszik fel* ( $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\acute{\epsilon}\rho\omega$ ) Ábrahám kebelére (Lk 16,22).

---

13 Amikor Odüsszeusz megy az alvilági Nekiába anyja lelkéhez, le kell vágnia egy fekete bárányt a vér miatt, hogy feléledjen az anyja és a többi halott lelke, amely mint denevér lógott a hádész falán szárazságtól gyötrődve, és a vért érezve mindjárt mozogni kezdtek.

14 Vö. Matilda OBRYK, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, UALG 108, Göttingen, De Gruyter, 2012, 175.

- Azt is kifejti Lukács, hogy a csűröket építeni akaró gazdag ember lelkét *elkérlik tőle* (ἀπαιτέω) és *elvisziki* az éjjel (Lk 12,20).
- Lukács szerint az alvilágban a lelkek *képesek kommunikálni*: így bizonyos *párbeszéd* (sőt: alkudozás) folyik a gazdag ember és Ábrahám között az alvilágban (Lk 16,24kk).
- A túlvilágon a lelkek *étkeznek*, élvezhetik a finom ételeket, ahogy erre Lukács is utal, amikor Lázár Ábrahám kebelére (κόλπος) kerül, azaz Ábrahám vendégházába, vendégségébe (Lk 16,23.25)
- Máté azt mondja, hogy a pokolnak vannak *kapui* (πύλη), hogy onnan a lelkek nem szabadulhatnak ki (Mt 16,18).
- Péter azt mondja, hogy a lelkek *az alvilágban őriztetnek* (1Pt 3,19).
- Pál apostol arról értekezik, hogy a lélek *mezítelen* (γυμνός) a halálban (2Kor 5,3).
- Pál azt is mondja, hogy a halálnak (θάνατος) van *fullánkja* (κέντρον), amivel hajtja a lelket az alvilágba (1Kor 15,55).
- János Jelenéseiben említi, hogy a túlvilágon *friss vízzel források* lesznek, ahová a szomjas lelkek (megváltottak) érkeznek (Jel 7,17).
- Azt is említi a látnok János, hogy Isten trónusa alól egyre szélesebb *folyó árad* (ποταμός) (Jel 22,1–2), ahol gyümölcsfák vannak, s a levelek gyógyítást hoznak a megfáradt, megsebzett lelkeknek.
- Az apostoli eszkatológia beszél az élet könyvéről, amiben az ember *identitása* és élete rögzítve van. Nem vész el, nem oldódik fel, hanem mindenki saját magának és nevének megfelelően szerepel tovább a túlvilágon.
- A Jelenések könyve beszél a megváltottak *kórusáról és mennyei énekléséről* (ὠδῆ), (Jel 15,2–4) ahogy a görög eszkatológiában is a lelkek kórusban énekelnek az istenek előtt.



Talán ennyi motívum, analógia, hasonlóság vagy recepció is elég ahhoz, hogy lássuk, milyen hellenisztikus környezetben keletkeztek vagy fogalmazódtak a korai keresztyén eszkatológiai szemléletek, és honnan táplálkoztak ezek a motívumok (pl. judaizmusból vagy zoroasztrizmusból is). Természetesen, nem kell mindig a szóról szóra átvett szövegekre vagy képekre gondolni, hanem látni kell, hogy mennyire gazdagították a keresztyén túlvilághitét. Talán elég lesz egy példa is ennek illusztrálására. A sírfeliratokban találkozhatunk a hajlék/lakás képével: Pál apostol ezt spiritualizálja és pneumatizálja (2Kor 5,1), hogy maga az emberi lélek veszi fel a feltámadás után magára a hajlék(*oikía*)-állapotot. János pedig szó szerint akarja meghagyni a képet, amikor Jézus mondja, hogy elmegy, hogy helyet készítsen a tanítványoknak, mert az Atya házába sok hajlék van (*μοναί*, Jn 14,2).

#### 4. Befejezés

Mindezek a képek arra utalnak, hogy a lélekről és a posztmortális létről való képzetek az ókorban eléggé masszívak voltak, és hogy az apostoli eszkatológia sem mentes ezek átvételétől, használatától. Ma nem azon kell háborognunk, hogy az apostoli teológia milyen pogány elemeket épített be a hitbe, hanem azért kell hálát adnunk, hogy az apostoli egyháznak olyan nagyszerű képzett teológusai voltak, akik az emberiség bölcsességében, kultúrájában, vallásában megtalálták azokat az átjárható vagy összeköthető pontokat, amelyek által a keresztyén hit és eszkatológia is gazdagodott, és olyan sokszíniően fejtette ki a Krisztusban szerzett üdvösség eszkatológiai vonulatait. Én boldog vagyok, hogy az ókori görögség is a maga túlvilághitével és szepulkrális gyakorlatával jelentősen hozzájárult keresztyén teológiánk és eszkatológiánk nagyszerű kibontakozásához.

Dr. Peres Imre

*Felhasznált irodalom*

- CHLUP, Radek, Formování pojmu duše v Řecku, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, SAK 2, Praha, DharmaGaia, 2007, 39–88.
- DIHLE, Albrecht, ψυχή, in: *TbWNT* 9 (1973), 604–614.
- FIGL, Johann, Bilder für die Seele. Eine religionswissenschaftlich-vergleichende Perspektive, in: Johann FIGL – Hans Dieter KLEIN (Hg.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Der Begriff der Seele 1, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, 9–25.
- KAIBEL, Georgius, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, G. Reimer, Berlin, 1878 (= EG).
- KUBUSCH, Hans-Hennig, *Leib und Seele. Eine Studie auf der Grundlage inschriftlicher Grabepigramme der Griechen*, Erlangen – Nürnberg, Seminar für Geschichte und Medizin, 1973, 3–4.
- OBRYK, Matilda, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, UALG 108, Göttingen, De Gruyter, 2012.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960 (= GG).
- PEEK, Werner, *Griechische Versinschriften. I – Grabinschriften*, Berlin, Akademie-Verlag, 1955 (= GV).
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- PERES Imre, Positive griechische Eschatologie, in: Markus OEHLER – Michael BECKER (Hg.), *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie*, WUNT 214, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, 269–284.
- PERES Imre, Sepulkralische Anthropologie, in: Michael LABAHN – Outi LEHTIPUU (eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, CBETh 54, Leuven – Paris – Walpole, Peeters, 2010, 169–182.
- PERES Imre – LEDÁN István, *Ókori görög sírfeliratok*, A DRHE Újszövetségi Tanszék Kiadványai 2, Debrecen, DRHE, 2023.

- ROHDE, Erwin, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1921, 379–380.
- MERKELBACH, Reinhold – STAUBNER, Josef, *Die Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, I., Stuttgart – Leipzig, Teubner, 1998 (= SGO).
- SONDEREGGER, Erwin, Die Bildung der Seele in Platons *Timaios* 35a-1-b3, in: *Museum Helveticum* 54 (1997), 211–218.



---

## **II. Kozmikus eszkatológia (2021)**



## A teremtett világ sóvárgása

Istenfiúság az eszkatológiai feszültség erőterében

### 1. A páli *υιοθεσία*<sup>1</sup>

Amikor Pál apostol leveleiben a keresztény ember istenfiúságának keletkezéséről beszél, a *υιοθεσία* (a továbbiakban: *huiiothesia*) szót alkalmazza. Erre mindösszesen öt ízben kerül sor: Róm 8,15.23; 9,4; Gal 4,5 és a vitatott szerzőségű Ef 1,5-ben. Magát a kifejezést a páli *corpuson* kívül nem találjuk meg máshol sem az Újszövetségben, sem a Septuagintában. A szó két összetevőből áll: *υιός* (fiú) és *θέσις* = (helyezés, valamivé tétel). James M. Scott „Adoption as Sons of God” című monográfiájában több mint ötven oldalt szentelve a kérdésnek, igen részletesen megvizsgálja a *huiiothesia* szó szemantikai mezejéhez kapcsolódó szócsoportokat, az örökbefogadással kapcsolatos görög terminológiát.<sup>2</sup> Ennek során arra az egyértelmű következtetésre jut, hogy a páli *terminus technicus* jelentése „fiúvát tétel”, „fogadott fiúság.”

Különösen is az indoeurópai nyelvterületen a bibliafordításokban az inkluzív nyelvezetre való törekvés korát élve fontos itt megjegyeznünk, a „fiúként való örökbefogadás”-ban nem lehet a

---

1 Jelen tanulmánynak főként az első két fejezete vonatkozásában felhasználtam korábbi doktori disszertációm vonatkozó részeit. LÁSZLÓ Virgil, *A keresztény ember istengyermeiségének értelmezési formái az Újszövetségben*, Doktori (PhD) értekezés, Budapest, EHE, 2017, 44–56, 75–80. Digitális kiadvány, elérhető: [http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio\\_LV\\_watermark.pdf](http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio_LV_watermark.pdf), 2023.11.19.

2 Az örökbefogadás kapcsán a következő ide vonatkozó hat szócsoportot vizsgálta: *ειςποιεῖν, ἐκποιεῖν, ποιεῖσθαι, υιοποιεῖσθαι, τίθεσθαι, υιοθετεῖν*, lásd James M. SCOTT, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corpus*, WUNT 48, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992, 3–57.

„fiúságot”, egyfajta nem-semleges módon például „gyermekre” cserélni. A *huiothesia* formailag nem egy inkluzív metafora, hanem egy gender-exkluzív kifejezés. A nők öröklési jogai korlátozottak voltak, márpedig, mint látni fogjuk, Pál Róm 8-ban, hasonlóképpen Gal 3–4-hez, éppen az öröklési jogi hatásokat hangsúlyozza ki: a fogadott fiúság révén Krisztussal együtt örökösársak (*συγκληρονόμοι*) vagyunk. Éppen ezért, ahogy éppen a feminista exegeta Kathleen Corley megállapítja: „Mint a keresztény üdvösség privilégiumainak metaforáját, Pálnak a *huiothesia*-t választása nem egy egalitáriánus teológia középpontja, mivel a nőknek férfinak kell képzeljék magukat ahhoz, hogy magukra vonatkoztathassák a metaforát.”<sup>3</sup>

Pál a Római levél megelőző, 7. fejezetében a törvény szerepéről értekezik. Róm 7,7b szerint a bűnt nem ismerném, ha nem ismerem volna meg a törvény által, és a kívánságot sem ismerném, ha a törvény nem mondaná: „Ne kívánd!” A Róm 7,5 pedig így fogalmaz: „Mert amíg test szerint éltünk, a bűnök törvény által szított szenvedélyei hatottak tagjainkban, amelyek a halálnak termettek gyümölcsöt.” A bűn és a halál tehát partnerre talál a törvényben, ahogy arra 1Kor 15,56 is utal: „A halál fullánkja a bűn, a bűn ereje pedig a törvény.” Ezek könyörtelen tapasztalati törvényszerűségek. Ugyanakkor a Krisztusban nyert új élet komoly következményekkel jár e tekintetben. „Most azonban, miután meghaltunk annak a számára, ami fogva tartott minket, megszabadultunk a törvénytől, úgyhogy a Lélek új rendjében szolgálunk, nem pedig a törvény betűjének régi rendjében” (Róm 7,6). A törvény régi rendjéhez képest a Léleknek ez az új rendje az, aminek kifejtésére sor kerül a 8. fejezetben. Az első versekben Krisztus szabadítása kerül előtérbe. „...Isten... bűnért való áldozatként tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló formában, és kárhozatra ítélte a bűnt a test-

---

3 Kathleen E. CORLEY, Women's Inheritance Rights in Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption, in: Amy-Jill LEVINE (ed.), *A Feminist Companion to Paul*, London – New York, T&T Clark, 2004, 98–121, ebben lásd 99.



ben” (Róm 8,3). Ez az alapja mindennek, ami ezután következik. Ennek elérésére a Törvény képtelen volt. Akik Krisztus Jézusban vannak, azokat viszont megszabadította az élet Lelkének törvénye. Ugyanakkor a Lélek szerint járókban Krisztus által teljesül a törvény követelése is (Róm 8,4). Ahogy Trevor Burke fogalmaz: „A Lélek ajándéka azok tekintetében, akik a Krisztusban való hit által megigazultak, előhoz egy a szívből fakadó engedelmességet, amelyet a Törvény megkövetelt.”<sup>4</sup> A test szerinti élet következménye halál, azonban akik Lélek szerint élnek megölik a test cselekedeteit. S ezen a ponton jutunk el az istenfűség gondolatához: akiket Isten Lelke vezérel, azok Isten fiai (Róm 8,14). A Lélekben való részesedés az a pont, amely meghatározza az istenfűség meglétét. Nem elméletről, fikcióról van tehát szó, hanem a megélt valóságról.

## 2. Az eszkatológiai feszültség

Róm 8,15–17-ben a galata levélbeliekhez hasonló gondolatokat találunk: „Mert nem a szolgaság lelkét kaptátok, hogy ismét féljete, hanem a fűség Lelkét kaptátok, aki által kiáltjuk: „Abbá, Atyám!” Maga a Lélek tesz bizonyosságot a mi lelkünkkel együtt arról, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk.”

A szolgaság lelke (*πνεῦμα δουλείας*) éles kontrasztban áll a fogadott fűség Lelkével (*πνεῦμα υιοθεσίας*). Nem nehéz észrevennünk a törvény alatti lét és a Krisztusban való lét analógiáját, illetve a Galata levél 3. fejezetében található nevelő (*παιδαγωγός*) alatti gyer-

4 Ez utóbbi egyébként teljesen összhangban van az olyan ószövetségi ígéretekkel, mint például Ézs 11,1–10; 32,14–18; Jer 31,31–34; Ez 11,17–20; 36,27. Trevor J. BURKE, Adoption and the Spirit in Romans 8, in: *EQ* 70/4 (1998), 311–324, ebben lásd 313.

meki lét és az érett felnőttkorba lépett örökös pozíciója ellentétével kapcsolatos eszmefuttatás hasonlóságát.

Ekkor azonban egy látszólagos paradoxonhoz érkezünk el. Miközben a Krisztusban hívők istenfiúságával kapcsolatos pozitív kijelentések, a jelenre vonatkozó állítások elhangzottak, kiderül, hogy „a teremtett világ sóvárogva várja Isten fainak megjelenését... még azok is, akik a Lélek zsengejét kapták: mi magunk is sóhajtozunk magunkban, várva a fiúságra, testünk megváltására” (Róm 8,19.23b). Ennek a látszólagos ellentmondásnak a helyes megértéséhez meg kell vizsgálnunk Pál sajátos szemléletmódját, amit a „már igen” és a „még nem” együttes tételezéséből fakadó eszkatológiai feszültség jellemez.<sup>5</sup>

Pál üdvtörténeti korszakokban gondolkodik. Véget ért a bűn és halál hatalma által fémjelzett éra, és jött egy új, amelyet a kegyelem és hit jellemez. A törvényalattiság és törvény által való védettség zsidó privilégiuma véget ért, egy ősi ígéret beteljesedésével zsidók és pogányok immár egy megszentelt népként, fogadott fiakként egyaránt Istenhez járulhatnak. Az emberi irigységet, gonosztságot, istentelenséget hátrahagyhatják mindazok, akik válaszolnak Krisztus evangéliumára. Ennek a korszakátmenetnek az első Ádámtól az utolsó Ádámhoz (Róm 5,12–21), a halából az életbe, tükröződnie kell az egyéni életekben is. Ez olyan képekben is kifejeződik mint pl.: a halált követő élet (Róm 6,3–4); az éjszakát követő nappal (Róm 13,11–13); megszabadulás e gonosz világból (Gal 1,4);<sup>6</sup> új teremtés (Gal 6,15); immorális életvitelből egy új etika szerinti élet (1Kor 6,9–11); az értékek és prioritások teljes átrendezése (Fil 3,7–11) stb. Ez az átmenet az egyik korszakból a másikba azonban kettős természetű, nem egyszerre történik. Pál aoristos- és praesens-használata tükrözi ezt a jelenséget, ez az átmenet egy meghatározó esemény a múltban és ugyanakkor a jelenben is tartó

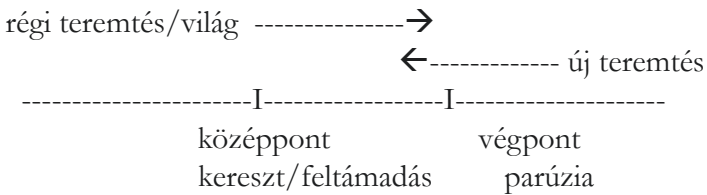
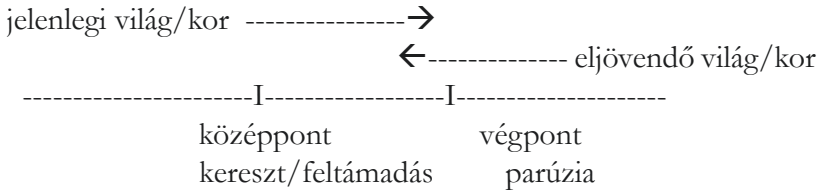
---

5 Ennek kifejtésénél James Dunn páli teológiájának „The Eschatological Tension” című fejezetét veszem alapul. James DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998, 461–498.

6 Itt vegyük figyelembe, hogy az αἰών elsősorban világkorszakot jelent!

folyamat. A hívő ember még nem tökéletes, még nem beérkezett, hanem úton lévő. A munka elkezdődött, de még nem teljesedett be. Úgy is mondhatnánk, hogy a hívők az üdvözülés folyamatában vannak. Ezt egyébként nagyon szépen leképezi a szentségek szimbolikája: keresztség egyszeri, ugyanakkor az úrvacsora folyamatosan ismételt. Ezt jelenti tehát a már említett eszkatológiai feszültség: a „már igen és még nem”

James Dunn három találó ábrával szemlélteti a páli gondolkodásnak az ezzel kapcsolatos sajátosságait:<sup>7</sup>



<sup>7</sup> DUNN, *Theology*, 464–465.

### 3. Istenfiúság az eszkatológiai feszültség erőterében

Az exegéták többsége (pl.: Cranfield, Fitzmyer, Dunn, Byrne)<sup>8</sup> folytonosságot lát a 14. és 16. valamint a 23. versek istenfiai között a 19. versen mint kapcsolóponton keresztül. Azaz, a jelen idejű és a jövő idejű megfogalmazásokban szereplő istenfiai ugyanazon személyi körre, a Krisztushoz tartozókra vonatkoznak. A különbség az eltérő idejűség vonatkozásában annyi, hogy a fogadott fiúság már most is valós, de még nem nyilvános, nem nyilvánvaló.<sup>9</sup> Dunn például egy isteni színdarab képével érzékelteti mindezt.<sup>10</sup> Az istenfiai ἀποκάλυψις-e ahhoz hasonló, mint amikor a színdarab legvégénvégén a zárófüggöny után újra elhúzzák a függönyt a színpadon, és a színészek valódi, saját személyes karakterükbe alakulnak vissza. Akik Isten fiai azok már most is azok, de ezen státuszuk majd annak nyomán válik nyilvánvalóvá, hogy testi feltámadásuk után osztoznak az isteni dicsőségben. Vannak azonban olyan írásmagyarázók is, mint például Susan Eastman,<sup>11</sup> akik szerint a futurikus 23. versben az istenfiai már egy tágabb, egy szélesebb kört jelentenek. Azokat is ideértve, akik még most nem tartoznak ide, ámde Isten igazságának (δικαιοσύνη) már Róm 1,16–17-ben említett felfedése, kinyilatkoztatása – szintén szó szerint: ἀποκάλυψις-e nyomán, mind zsidók, mind görögök, majd istenfiakká lesznek.

Ugyanígy izgalmas kérdést vet fel a Róm 8,22-ben szereplő κτίσις, a teremtés, a teremtett világ értelmezésének kérdése. Már

---

8 Charles Ernest Burland CRANFIELD, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. I, Edinburgh, T&T Clark, 1975, 419; Joseph A. FITZMYER, *Romans*, AB 31, Garden City, Doubleday, 1998, 499; James DUNN, *Romans 1–8*, WBC 38a, Dallas, Word Books Publisher, 1988, 492; Brendan BYRNE, „Sons of God-’Seed of Abraham’: A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background”, Rome, Biblical Institute Press, 1979, 100.109–110.

9 CRANFIELD, *Critical*, 419.

10 DUNN, *Romans 1-8*, 470.

11 Susan EASTMAN, Whose Apocalypse? The Identity of the Sons of God in Romans 8:19, in: *JBL* 121/2 (2002), 263–277, ebben lásd 265–267.

csak azért is mert ezen a ponton kapcsolódik igazán a konferenciakötet tágabb témájához a kozmikus eszkatológiához. Az írásmagyarázók többsége a kifejezés alatt a teremtettség emberiségen kívüli részét érti., amely az ember bukásával hiábavalóság alá vette. Gen 3,17-ben ezt olvassuk: „Az embernek pedig ezt mondta: Mivel hallgattál feleséged szavára, és ettél arról a fáról, amelyről megparancsoltam, hogy ne egyél, legyen a föld átkozott miattad, fáradsággal élj belőle egész életedben!” Így ennek az átoknak a visszafordításáról lehet szó.<sup>12</sup> Ugyanakkor Courtney Friesen vonatkozó tanulmányában számos akár Pál által is jól ismert vallástörténeti párhuzamot hoz a megszemélyesített sóhajtozó és vajúdo természet görög-római előfordulásaival kapcsolatban, külön kitérve az ezeket a zsidó hagyománnyal egyesítő Alexandriai Philónra.<sup>13</sup>

#### 4. Istenfiúság/istengyermekség és az eszkatológiai feszültség a páli *corpuson* kívül

Három olyan példát szeretnék még megemlíteni, amelyek álláspontom szerint a páli *corpuson* kívül az istenfiúság/istengyermekség vonatkozásában ugyancsak eszkatologikus perspektívát hordoznak.

Lk 20,34–36-ban a következőket olvashatjuk akkor, amikor a szadduceusok Jézust a feltámadás kérdésében a hét férjű asszony példájával úgymond „csőbe akarják húzni.” „Jézus így válaszolt nekik: „E világ fiai házasodnak és férjhez mennek, de akik méltónak ítéltetnek ama eljövendő világra, hogy részük legyen a halottak közül való feltámadásban, azok nem házasodnak majd, és férjhez sem mennek. Sőt meg sem halhatnak többé, mert az angyalokhoz lesznek hasonlók, és az Isten fiaivá lesznek, lévén a

12 Robert JEWETT, *Romans*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007, 516–518.

13 Courtney FRIESEN, *Birth of the Children of God: Echoes of Theogony in Romans 8.19-23*, in: *NTS* 63 (2017), 246–260.

feltámadás fiai.” Itt az Isten fiaivá válás oka tehát a feltámadás.<sup>14</sup> Részleges párhuzamként megemlíthetjük Jézus istenfiúságának az ő feltámadásával összefüggő kinyilvánítását. A Zsolt 2,7-et Jézusra alkalmazó ApCsel 13,33 szerint: „...azt az ígéretet, amelyet az atyáknak tett Isten, beteljesítette nekünk, az ő gyermekeiknek, amikor feltámasztotta Jézust. Ahogyan meg van írva a második zsoltárban is: „Fiam vagy te, ma nemzetelek téged.” Róm 1,4-ben pedig: „a halottak közül való feltámadásával Isten hatalmas Fiának bizonyult.”

A második példa az, hogy az új égről és földről szóló látomásban Jel 21,6–7 ugyancsak az eszkatonba helyezi az istenfiúságot. „És ezt mondta nekem: Megtörtént! Én vagyok az Alfa és az Ómega, a kezdet és a vég. Én adok majd a szomjazónak az élet vizének forrásából ingyen. Aki győz, örökölni fogja mindezt, és Istene leszek annak, az pedig fiam lesz.”

A harmadik példa az előző kettőnek éppen a fordítottja. Míg az előző két esetben az istenfiúság/istengyermekség vonatkozásában az eszkatológiai feszültség második, futurisztikus eleme érvényesül kizárólagosan, tehát hogy mi lesz majd, addig ehhez képest 1Jn 3,2-ben ezt olvassuk: „Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk. Tudjuk, hogy amikor ez nyilvánvalóvá lesz, hasonlóvá leszünk hozzá, mert olyannak fogjuk őt látni, amilyen valójában.” Ebben a gondolatrendszerben az istengyermekség nem a végső állapot, hanem csak a „már igen” fázis jellemzője. Azonban míg Pálnál Róm 8,19.23-ban azt láttuk, hogy a beteljesedett állapot is az istenfiúság képével írható le, addig 1Jn-ban az istengyermekség állapota meghaladódik az Istenhez való hasonlóság elérésével. Bolyki Jánossal szólva: „1Jn-ban a prezentikus eszkatológia nem szünteti meg a futurikus eszkatológiát [...] saját státusa megváltozását is várja a gyülekezet, amikor már

---

14 Ld. részletesen ezzel kapcsolatban egy korábbi tanulmányomat: LÁSZLÓ Virgil, A feltámadás és az istenfiúság kapcsolata a Lk 20,34–36-ban, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 10/1–2 (2018), 22–29.

nemcsak az „istengyermekség” rangját fogja hordozni, hanem az „Istenhez hasonlóság” dicsőségét is, amely az isteni természetből részesedést jelent.”<sup>15</sup>

### 5. *Konklúzió*

A Szentírással foglalkozva újra és újra rácsodálkozhatunk arra, hogy keresztény mivoltunk számos aspektusa, mint például a most rendkívül szőr mentén vizsgált istenfiúságunk/istengyermekségünk is mennyire nem egy statikus fogalmi absztrakció. Az egyszerűen a „már igen” és „még nem” feszültségében élő, a tér és az idő keresztjére feszített emberi egzisztenciánk paradoxnak tűnő ám mégis a beteljesedés ígéretét magában hordozó léthelyzete ez. S amíg ez a helyzet fennáll, míg az egész teremtettséggel együtt sóvárogva várakozunk arra, amikor Isten lesz minden mindenekben (1Kor 15,28). Addig pedig a zsoltáros imáját tehetjük magunkévá: „Taníts minket úgy számlálni napjainkat, hogy bölcs szívhez jussunk!” (Zsolt 90,12)

Dr. László Virgil

---

15 BOLYKI János, *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleibez*, Budapest, Osiris, 2008, 146.

*Felhasznált irodalom*

- BOLYKI János, *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleibez*, Budapest, Osiris, 2008.
- BURKE, Trevor J., Adoption and the Spirit in Romans 8, in: *EQ* 70/4 (1998), 311–324.
- BYRNE, Brendan, *Sons of God'-Seed of Abraham': A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background*, Rome, Biblical Institute Press, 1979.
- CORLEY, Kathleen E., Women's Inheritance Rights in Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption, in: Amy-Jill LEVINE (ed.), *A Feminist Companion to Paul*, London – New York, T&T Clark, 2004, 98–121.
- CRANFIELD, Charles Ernest Burland, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, Vol. I., Edinburgh, T&T Clark, 1975.
- DUNN, James, *Romans 1–8*, WBC 38a, Dallas, Word Books Publisher, 1988.
- DUNN, James, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 1998.
- EASTMAN, Susan, Whose Apocalypse? The Identity of the Sons of God in Romans 8:19, in: *JBL* 121/2 (2002), 263–277.
- FITZMYER, Joseph A., *Romans*, AB 31, Garden City, Doubleday, 1998.
- FRIESEN, Courtney, Birthing the Children of God: Echoes of Theogony in Romans 8.19-23, in: *NTS* 63 (2017), 246–260.
- JEWETT, Robert, *Romans*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2007.
- LÁSZLÓ Virgil, A feltámadás és az istenfiúság kapcsolata a Lk 20,34–36-ban, in: *Studia. Debreceni Teológiai Tanulmányok* 10/1–2 (2018), 22–29.
- LÁSZLÓ Virgil, *A keresztény ember istengyermeiségének értelmezési formái az Újszövetségben*, Doktori (PhD) értekezés, Budapest, EHE, 2017.



Digitális kiadvány, elérhető: [http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio\\_LV\\_watermark.pdf](http://real-phd.mtak.hu/537/19/Disszertacio_LV_watermark.pdf), 2023.11.19.

SCOTT, James M., *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of Huiiothesia in the Pauline Corpus*, WUNT 48, Tübingen, Mohr Siebeck, 1992.



## Túlvilági lokalitások és állapotok a zsidó sírfeliratokon

### 1. Bevezető gondolatok

A múlt század derekán Felix Aber „*Sírfeliratok – a zsidó élet tanúbizonyosságai*” című rövid tanulmányában azt írta, hogy a zsidó irodalom arra tanított, hogy miképpen *kell élnie* a zsidónak, a sírfeliratok pedig arról tanúskodnak, hogy miképpen *élt* a zsidó.<sup>1</sup> Ebben sok igazság van: a sírfeliratok valóban tanúskodnak. Ám nem csupán arról, hogy hogyan *élt* a (jó) zsidó, hanem arról is, hogy hogyan szeretett volna *tovább élni* a halál után, vagy milyen perspektívákkal készült a halálra.

Tanulmányomban négykötetnyi felirat-forrás alapján vázolni fogom a zsidó halál-és túlvilágszemlélet, úgy amint az megjelenik ezekben a Mediterráneum különféle vidékeiről (Palesztina, Szíria, Egyiptom, Itália, Kis-Ázsia) származó szövegekben. Ami az időintervallumot illeti, a sírfeliratok a Kr. e. 2–3. század – Kr. u. 2–3. század közötti időszakból, azaz a hellenizmus és a római császárság korából valók. A zsidó sírfeliratok nyelve túlnyomórészt görög (70%), kisebb részük pedig héber/arámi (18%), illetve latin (12%) nyelvű.

Viszonylag kevés az olyan sírszöveg, melyben így vagy úgy megjelenik valamilyen elképzelés a halálon túli étellel kapcsolatban, vagy egyáltalán hordoz bármiféle információt arról, hogy a sírfelirat készítői miként szemlélték a halált. A továbbiakban ezeket a halállal, illetve a halál utáni étellel kapcsolatos különféle elképzeléseket, elgondolásokat és viszonyulásokat tematizálom.

---

1 Felix ABER, *Epitaphs: testimonies to Jewish living*, in: *Judaism* 6 (1957) 311–318.311. Idézi Pieter Willem van der HORST, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1996, 11 (a továbbiakban: AJE).

## 2. *Alvás*

Főleg Rómában (az Urbsban) és Itáliában számottevőek azok a feliratok, melyek a halál állapotát alvásként szemlélik: *meghalni annyi, mit aludni/elaludni*. Ez az elképzelés ritkábban jelenik meg a palesztinai vagy egyiptomi sírfeliratokon.

Gyakoriak az olyan viszonylag rövid sírszövegek, melyek szűkszavú életrajzi adatok említésével vagy azok nélkül, a szentekkel, igazakkal vagy a jókkal való (békés) alvásról beszélnek. Az alvás ideája olykor jókívánságként fogalmazódik meg, vagy a hozzátartozók arra kérik az élőket, hogy imádkozzanak a halott békés alvásáért.

ἐνθάδε κῆτε Ἰακώβ μετὰ τῶν ὁσίων ἢ κύμησις ὑτιοῦ (αὐτοῦ).<sup>2</sup>  
*Itt fekszik Jákób. Aludjon a szentekkel együtt!*

ἐνθάδε κεῖτε Μ[... ]να Πετρωνία· ἔζησεν ἔτη νε´ · γυνὴ  
Ὀνωρατοῦ·  
καλῶς κοιμοῦ μετὰ τῶν δικέων.<sup>3</sup>  
*Itt fekszik M...ina Petrónia. 55 évet élt. Honóratossz felesége.  
Aludj szépen az igazakkal!*

L(ucius) Domitius Abbas Appidiae Leae  
coniux fec(it),  
et Domitia Felicitas filia fec(it). (v)ae, Lea,  
dormitio tua in b[onis].<sup>4</sup>

---

2 Itália, Kr. u. 3. sz. David NOY (ed.), *Jewish Inscriptions of Western Europe, The City of Rome*, vol. 2, Cambridge University Press, 1995 (a továbbiakban JIWE II), 46.

3 Itália, Kr. u. 3. sz., JIWE II, 276.

4 Itália, Kr. u. 3. sz., JIWE II, 317. Az *in bonis* értelmezhető így is: legyen alvásokban, i.e. miközben alszol, jó dolgokban legyen részed.

*Lucius Domitius Abbas, a férj készítette  
Appidia Leának,  
És Domitia Felicitas, a lánya készítette.  
Jaj, Lea, aludj együtt a jókkel!*

εἶτε σε Ἰουῖστε, τέκνον, ἐδυνάμην σο-  
ρῶ χρυσέῳ θεῖναι θρεψάμενος νῦν δέσ-  
ποτα ἐν εἰρήνῃ κοίμησιν αὐτοῦ· Ἰουῖστον  
νήπιον ἀσύγκριτον ἐν δικαιώματί σου·<sup>5</sup>

*Bárcsak arany koporsóba fektethettek volna  
fiam, Jusztosz, én, aki felneveltelek téged.  
De te, Uram, adj Jusztosznak, a páratlan gyermeknek  
békés alvást a te igaz ítéleted szerint.*

Az ilyen típusú szövegek esetében az a kérdés, hogy az igazakkal, szentekkel, jókkal való alváshoz kapcsolódik-e valamilyen eszkatológiai reménység vagy a békés alvás egyszerűen háborítatlan pihenést jelent a sírban/temetőben, az igazak, szentek, jók pedig valójában a korábban elhalálozott hitsorsosokat jelentik? Tény, hogy bizonyos szövegekben eléggé egyértelműen fogalmazódik meg az a gondolat, hogy az alvás semmi többet nem jelent, mint a test nyugvását a kegyes földben. Ám az is tény, hogy a (pogány) görög sírszövegekben az alvás nem ritkán azt jelenti, hogy az ember nem hal meg egészen, mi több, folytatja az életét valamilyen túlvilági helyen, mely egyaránt lehet a kegyesek mezeje vagy éppen a Hádész.

Dániel könyvében (*azok közül, akik a föld porában alszanak, sokan felébrednek majd*, 12,2), a Makkabeusok 2. könyvében (*a legdicsőbb jutalom vár azokra, akik istenfélelemben aludtak el*, 2Makk 12,45), a *Tizenkét pátriárka testamentuma* című iratban egyértelműen összekapcsolódik az alvás és a sírontúli élet perspektívája, egészen pontosan a felébredés/feltámadás reménysége. Ugyancsak összekapcsolódik

---

5 Róma, császárkor. AJE, 145.

az alvás és a feltámadás reménysége a zsidó apokaliptikus irodalomban, kiegészülve azzal az elképzeléssel, hogy a feltámadásig a lelkeket mennyei kamrákban őrzik (4 Ezsd. 7,32). Az alvás az Újszövetségben is magától értetődően implikálja a felébresztést/feltámadást. Az alvó Lázárt, Jairus elaludt lányát Jézus felébreszti (Jn 11,11–15; Mk 5,39 és párhuzamos helyek), és ugyancsak felébresztés/feltámadás vár azokra, akik Pál gyülekezeteiben elaludtak (i.e. meghaltak, 1Thessz 5,10; 1Kor 15,18.20).

Az alvás és a sírontúli élet/feltámadás összekapcsolódását tovább erősíti az a tény, hogy holtakról alvókként beszélő sírszövegek alatt vagy a sorok között, szepulkrális díszítőelemként gyakran látható sófár<sup>6</sup> és/vagy etrog.<sup>7</sup> Az 1Móz 19, 16-ban a sófár (és a felhő) Isten megjelenését jelzi, és ugyancsak a sófár (σάπιγξ) jelzi Jézus parúziáját és a feltámadást az 1Thessz 4, 16-ban. Az etrog a 3Móz 23, 40-ben említett nemes fa gyümölcse, mely a pálmaággal együtt hozzátartozott a lombsátor ünnepének a rendjéhez. Nem elhanyagolható szempont az sem, hogy a lombsátor-ünnep az Úr előtti örvendezésről szólt. Mind a sófárról, mind pedig az etrogról az ünnepre, az összegyülekezésre, a pihenésre, és feltehetően

---

6 A sófár használatos volt Ros Hasana és Jóm Kippúr ünnepén, valamint a templom fennállása idején sabbátkor, a templomban is megfújták. A templom pusztulása után szombatoként csak az olyan városokban fújták, ahol rabbinikus törvényszék működött (*bet din*). Bizonyos értelmezések szerint ébresztő hangszerként jelezni fogja az utolsó ítéletre való összehívást, Izrael elszéledt törzseinek összegyűjtését, illetve a feltámadást. Lásd Albert L. LEWIS, Shofar, in: Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Vol. 18, Jerusalem, Keter Publ. House, 2007, 506–508.

7 Az etrog voltaképpen egy citromfajta, melyből illatszert (illóolajat) is készítettek. Ezt alkalmasnak vélték kígyómarás gyógyítására. A második templom idején gyakori díszítőelem pénzérméken, zsinagógákon, mozaikokon egyaránt. Lásd Jehuda FELIKS, Etrog, in: Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6, Jerusalem, Keter Publ. House, 2007, 540–541.

az eszkatológiai nagy ünnepre, az összegyülekezésre, és a végső örömteli nyugalomra is asszociálni lehetett.

### 3. Jó osztályrész

*A beszárái sírfeliratokban gyakran találkozunk egy különös jókívánsággal. A halottnak azt kívánják, hogy legyen jó sora vagy legyen (osztály)része a jóban. Ez a jókívánság fogalmazódik meg az alábbi sírszövegben is:*

Οὐμύρι.

ἐγὼ Ἡσύχις ἐνθάδε κίμε σὺν τῇ ἐμῇ συνβίῳ·  
πᾶς τολμῶν ἀνῶξε ἐφ' [ἡ]μᾶς μὴ ἔχη μέρος εἰς τὸν  
βίον] ἀόνιον.<sup>8</sup>

*Legyen jó sorod/ legyen (osztály)részed jóban!*

*Én, Hészükbiosz fekszem itt, nejemmel együtt.*

*Aki fel merészeli nyitani felettünk e sírt, - annak ne legyen része az örök életben!*

A diaszpóra zsidóság körében népszerű volt a Beth She'arim-ban (Beszará) való temetkezés, azaz fontosnak tartották, hogy halottjaik csontjai a Szentföldben pihenjenek.<sup>9</sup> Ez a szokás önmagában is jelzi, hogy az ősi földben való nyugváshoz kapcsolódhatott valamilyen eszkatológiai elképzelés.

A jó (osztály)rész egyébként eléggé félreérthetetlen utalás az örök életre. A Misna egyik traktátusában azt olvassuk, hogy minden zsidónak, még a bűnösöknek is, része (*beleg*) lesz az eljövendő világban. Nem lesz viszont részük az eljövendő világban azoknak, akik – bár sok parancsolatot megtartanak – nem hisznek abban,

8 Beszará, római idők. SEG 20, N° 439. Lásd Arthur G. WOODHEAD (ed.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vols. 12–25, Leiden, [k.n.], 1955–1971. Lásd még Pieter William van der HORST, *Saxa Judaica Loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden – London, Brill, 2014, 105.

9 Lásd AJE, 120.

hogy a Tóra tanítja a feltámadást.<sup>10</sup> A felirat azokat is kizárná az örök életből, akik szentségtelen módon háborgatni merészelik a holtak nyugalmát. Az ilyeneknek Hészükhiosz és neje azt kívánják, hogy ne legyen részük (μέρος) az örök életben. A „rész” (μέρος) két ízben az Újszövetségben is a feltámadáshoz, illetve az eljövendő ítélethez kapcsolódik. Boldog az, akinek része van az első feltámadásban (Jel 20,6), illetve a különféle bűnösök (osztály)része a tűzzel és kénkövel égő tóban lesz (Jel 21,8).

#### 4. *A feltámadásban való hit explicit(ebb) megfogalmazásai*

Eleddig olyan sírszövegeket idéztem, melyekhez nagy valószínűséggel köthető ugyan a feltámadáshit (vagy valamilyen túlvilághit), ám a szövegek lakonikussága nem teszi azt egyértelművé és cáfolhatatlanná. Bármennyire meglepően is hangozzon, viszonylag kevés az olyan zsidó sírfelirat, melyben egyértelműen (vagy legalább explicitebb módon) fogalmazódna meg a feltámadásban való hit. Az egyik ilyen hosszabb terjedelmű, emocionálisan is „töltött” sírszöveg egy Kr. u. 2. századi itáliai síremléken olvasható. A sírfelirat latin nyelvű.<sup>11</sup>

hic Regina sita est tali contacta sepulcro  
quod coniunx statuit respondens eius amori.  
haec post bis denos secum transsegerat annum  
et quartum mensem restantibus octo diebus;  
rursum victura reditura ad lumina rursum.  
nam sperare potest ideo quod surgat in aevom  
promissum, quae vera fides, dignisque piisque  
quae meruit sedem venerandi ruris habere.  
hoc tibi praestiterit pietas, hoc vita pudica,  
hoc et amor generis hoc observantia legis,

---

10 Misna, Szanhedrin 10,1. Idézi AJE, 120. Lásd még HORST, *Saxa Judaica*, 105.

11 JIWE II, 85.



coniugii meritum cuius tibi gloria curae.  
horum factorum tibi sunt speranda futura,  
de quibus et coniunx maestus solacia quaerit.

*Regina fekszik itt. Oly sír takarja be,  
melyet férje emelt iránta való szeretetből,  
miután kétszer tíz évet és nyolc nap híján  
négy hónapot élt vele.  
Újra élni fog, újra vissza fog jönni a fényre.  
Remélheti ő, hogy feltámad a megígért örökkévalóságban,  
együtt a méltókkal és kegyesekkel, ő, aki maga volt az igaz hit,  
mert megérdemelte, hogy helye legyen a dicsőség országában.  
Záloga ennek kegyeséged, tiszta életed,  
a családod iránti szeretet, a törvény megtartása,  
a tisztességes házasság, melynek ékes volta oly fontos volt neked.  
E cselekedetek jelentik neked a jövőbeli reményt,  
melyekből bánatos férjed is vigasztalást merít.*

Regina sírfeliratában a fényre való visszajövetel, a megígért örökkévalóság, a *surgo* (felkelni, feltámadni) ige használata, a vigaszadó jövőbeli remény mind-mind azt jelzik, hogy a szövegben minden kétséget kizáróan a feltámadáshit erős reménysége szólal meg. Ebben a megígért eljövendő világban Regina együtt lesz a méltókkal és a kegyesekkel. A mondat úgy is értelmezhető, hogy *a méltóknak és kegyeseknek megígért örökkévalóságban fog feltámadni*. Reménységének alapja Isten ígérete, ám ugyanakkor mintegy kezeskedik, jótáll (*praesto*) a feltámadás biztos voltaért az asszony életvitele (tisza élet, család iránti szeretet, törvénytisztelet). Nem kizárt az sem, hogy a feliratban megszólal az az elképzelés is, hogy az ember (lelke) rögvest a halál után a Paradicsomba kerül, ahol a többi kegyessel együtt várja a feltámadást. A *sedes venerandi ruris* (szó szerint: a dicsőséges mező helye), és főleg a *rus* egy bukolikus táj, bukolikus birtok képzetét kelti bennünk.<sup>12</sup>

---

12 Lásd JIWE II, 87.

5. *Asztrális halhatatlanság/mennyei terek*

A zsidó sírfeliratok között egyetlen olyan szöveget találunk, mely a görög-római világban nagy népszerűségnek örvendő asztrális halhatatlanságról beszél. A szöveg ugyanakkor arról is tanúskodik, hogy ez a hiedelem a zsidóktól sem volt teljesen idegen. Az asztrális vallás szerint a lélek rokon a csillagokkal. Könnyű, tiszta, tűzszerű anyagból való, mint a csillagok. Ezért aztán magától értetődő, hogy a halál után a lélek a csillagok közé emelkedik, vagy maga is csillaggá lesz. A lélek elválása a testtől eszerint egy egészen természetes folyamat, melynek során a test minden alkotóeleme oda tér vissza ahonnan való: a csillagok közül való lélek a csillagok közé megy. Egyedülálló szövegpéldánk Korükoszából (Kis-Ázsia), a császárkorból való:

μη ἄθυ]μῆτε, οὐδὶς γὰρ ἀθάνατος, εἰ μόνος εἶς,  
ὁ τοῦτο προστάξας γενέσθε ὅς καὶ ἰς σφαῖραν  
πλανήτων κατ᾽άστησεν ἡμᾶς.<sup>13</sup>

*Ne féljete! Senki sem halhatatlan, csak egyedül Ő, aki megparancsolta, hogy így legyen és minket is a bolygók körforgásába helyezett.*

A sírfelirat szerint az egyedül halhatatlan Isten a családi sírboltban lévőket csillaggá tette. Így a család elhalálozott tagjai a fényes mennyei testek közé kerülnek (vö. 1Kor 15,40–41). Isten az, aki elrendelte a halált (*megparancsolta, hogy így legyen*), de ő is teszi a halandó embert a dicsőséges mennyei testekhez hasonlóná, azaz halhatatlanná. Az ember a földi körforgásból, a földi pályáról, égi körforgásba, égi pályára kerül. Ennek az elképzelésnek a visszhangja szólal talán meg Dániel könyvének a végén, ahol arról olvasunk,

---

13 Margaret H. WILLIAMS, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 239 = HORST, *Saxa Judaica*, 130.

hogy azok, akik a porból az életre ébrednek fel, fényleni fognak, mint a fénylő égbolt és ragyogni, mint a csillagok (Dán 12,3). Ez az elképzelés sejlik fel a Makkabeusok 4. könyvében, ahol a mártírhaltalt halt hét fiú anyja azt a bátorítást kapja, hogy biztos helye van az égen, együtt a csillagokhoz hasonló fiaival (4Makk 17,5). Sőt Máté evangéliumában is megtaláljuk a nyomát, midőn Jézus arról beszél, hogy az igazak fényleni fognak az Atya országában, mint a nap (Mt 13,43). Persze, ezekben a bibliai és extrakanonikus textusokban (lásd még 1Énók 104,2) a napként, csillagként való ragyogás inkább metaforikusan értendő, mint a szó szoros értelmében, mégis azt mondhatjuk, hogy az asztrális halhatatlanság képze, még ha elhalványulva és metaforikusan is, ám mégiscsak beférkőzött a zsidó (és keresztény) eszkatológiai gondolkodásba.

#### 6. *Lemenetel a Hádészba és a keserű halál*

Zsidó sírfeliratokban nem találjuk nyomát annak a nihilista szemléletnek, miszerint az ember a semmiből jött és a semmibe tér vissza. Ezzel a szemlélettel viszonylag gyakran találkozunk viszont a (pogány) görög sírszövegekben, és még gyakrabban a latin nyelvű sírfeliratokban. Az utóbbiakban olyannyira gyakori, hogy többnyire rövidített formában találjuk: **n(on) f(ui), f(ui) n(on) s(um)**. Azaz: nem voltam, lettem, nem vagyok.<sup>14</sup> Olykor hozzáteszik: *non curo* (nem érdekel) vagy *non desidero* (nem hiányzik, ti. az élet).<sup>15</sup> A halál pökhendien nihilista szemlélete egyáltalán nem jellemző vonása a

14 Görög formájában pl. egy Rómából való, Kr. u. 2–3. századi sírfeliratban olvashatjuk: *Nem voltam, lettem. Voltam, nem vagyok. Ennyi!* (οὐκ ἦμην, γενόμεν' ἦμην, οὐκ εἰμί' τοσαῦτα). Werner PEEK, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960 (GG, N° 453). PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003, 27.

15 Lásd Richmond LATTIMORE, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois Press, 1962, 83–85.

zsidó sírfeliratoknak, ám a halál és a halálon túli élet pesszimista szemlélete már egyáltalán nem ismertetlen a zsidóság számára sem. Több feliratban is találkozunk azzal az elképzeléssel, hogy a halál annyi, mint lemenetel a Hádészba. Példaként egyetlen szöveget idézek (Beszará, Kr. u. 3. sz.):

Κεῖμαι Λεοντείδης νέκυς Σαφοῦς υἱὸς Ἰοῦστος  
ὄς πάσης σοφίης δρεψάμενος καρπὸν  
λεῖψα φάος, δειλοὺς γονέας ἀκαχημένους αἰεῖ,  
αὐτοκασιγνήτους τε οἴμοι ἐν οἷς Βεσάρους  
καὶ γ' ἐλθὼν εἰς Ἄδην Ἰοῦστος ... αὐτόθι κεῖμαι,  
σὺν πολλοῖσιν ἐοῖς, ἐπὶ ἧθελε Μοῖρα κραταίη.  
Θάρσει, Ἰοῦστε, οὐδεὶς ἀθάνατος.<sup>16</sup>

*Leontiosz és Szapphó fia, Jusztosz fekszem boltan,  
aki minden bölcsesség gyümölcséből szakítottam.  
Elbogytam a fényt, örökké bánatos szerencsétlen szüleimet,  
és – jaj – fivéreimet is Beszarában hagytam.  
Itt fekszem, én Jusztosz sok rokonommal együtt  
miután a hádészba mentem. Így akarta a kemény végzet.  
Bátorság, Jusztosz! Senki sem halhatatlan!*

Nyilvánvaló, hogy Jusztosz számára meghalni – mint oly sok (pogány) görög sírszövegben – azt jelenti, hogy az ember elhagyja a napfényt, és lemegy a sötét alvilágba.

De meg kell jegyeznünk, hogy a Hádészba való lemenetel természetesen nem jelenti azt, hogy az ilyen típusú sírszövegek tagadnák a halálon túli létezés bármilyen formáját. A Hádészba történő költözés a (pogány) görög sírszövegekben sem jelent feltétlenül megsemmisülést. A Hádész emlegetése nem jelenti azt sem, hogy az ilyen zsidók egyszerűen átvették volna a hellenista (olümposzi) vallási elképzeléseket, már csak azért sem, mert a Hádész a Septua-

---

16 Kr. u. 1. sz. AJE, 151.

gintában bevett fordítása a Seolnak, az ószövetségi holtak országának. A Hádész az olyan sírszövegekben, mint amilyen a Jusztoszé is, egy vigasztalan, sötét hely, olyan, mint a sírgödör. Az a tény, hogy az ember vagy az, ami belőle marad, ott is létezhet valamiképpen, semmiféle vigaszt nem jelent.

### 7. Összegzés, kiértékelés

A zsidó sírfeliratok szoros tematikai- és motívum-rokonságot mutatnak a (pogány) görög sírfeliratokkal. A zsidó sírszövegekben is találkozunk Hádésszel (és hádésszel mint alvilági lokalitással), a Léthével, a Moirával, a csillaggá válás és a lélek halhatatlanságának gondolatával, valamint a halál mint alvás elképzeléssel. Két szembetűnő különbség van. Az egyik az, hogy a görög sírfeliratok még elvétve sem beszélnek a (testi) feltámadásról, a másik pedig az, hogy a görög (és főleg a latin nyelvű) sírszövegekre eléggé jellemző cinikus nihilizmus, vagyis az a gondolat, hogy az ember a születése előtti semmiből a halála utáni semmibe megy, a zsidó sírfeliratokban gyakorlatilag hiányzik.

A szövegekből jól látszik az is, hogy – legalábbis a Kr. e. 3. – Kr. u. 3. századokban – a feltámadás-hit egyáltalán nem volt monopólium-helyzetben a zsidóság körében. A feltámadás-hit mellett opció volt a lélek halhatatlansága (esetleg kombinálva a feltámadáshittel), az asztrális halhatatlanság (a csillaggá válás), sőt a Hádészba való lemenetel gondolata is, melynek háttérében az ószövetségi Seol-elképzelések állhattak, nyilvánvalóan „kontaminálódva” némileg a görög elképzelésekkel. Az Újszövetségben tetten érhető szadduceus feltámadás-tagadás egyáltalán nem volt tehát elszigetelt jelenség, illetve a feltámadásban való hit sem volt egyértelműen a „jó zsidó” ismérve.

A feltámadáshit explicit módon kevés sírfeliratban jelenik meg, bár hozzá kell tennünk, hogy nagy valószínűség szerint „hallgatólagosan” jelen van azokban az sírszövegekben, melyek alvás-

ról, jó osztályrészeről beszélnek. Feltűnő, hogy a halálról alvasként beszélő szövegek leginkább Rómára (Itáliára), és kisebb arányban Palesztinára jellemzőek, és szinte egyáltalán nem jelenik meg ez a gondolat az egyiptomi diaszpórában (vagy amennyiben mégis, az alvás egyszerűen a sírban való fekvést jelenti). Ez utóbbi helyen a sírszövegekben jobbra a lélek halhatatlanságáról, illetve a Hádészba való szomorú lemenetelről olvashatunk.

Végül ezek a sírfeliratok egyfajta nekrológok is. A szövegekben megjelenő erények és „erénylisták” jelzik, hogy miként élt a jó zsidó, milyen életideálok jellemezték a zsidó közösségeket (törvénytisztelet, tisztességes házasság, tiszta/kegyes élet, bölcsesség). Ám ezek a sírszövegek elsősorban talán mégis azt mutatják, hogy zsidó férfiak és nők hogyan szeretettek volna *tovább élni* a halál után, vagy milyen perspektívákkal készültek a halálra.

Dr. Ledán M. István

*Felhasznált irodalom*

- FELIKS, Jehuda, Etrog, in: Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6, Jerusalem, Keter Publ. House, <sup>2</sup>2007, 540–541.
- HORST, Pieter Willem van der, *Ancient Jewish Epitaphs*, Kampen, Kok Pharos Publishing House, 1996.
- HORST, Pieter Willem van der, *Saxa Judaica Loquuntur: Lessons from Early Jewish Inscriptions*, Leiden – London, Brill, 2014.
- LATTIMORE, Richmond, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana, University of Illinois Press, 1962.
- LEWIS, Albert L., Shofar, in: Fred SKOLNIK (ed.), *Encyclopedia Judaica*, Vol. 18, Jerusalem, Keter Publ. House, <sup>2</sup>2007, 506–508.
- NOY, David (szerk.), *Jewish Inscriptions of Western Europe, The City of Rome*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- PEEK, Werner, *Griechische Grabgedichte*, Berlin, Akademie-Verlag, 1960.
- PERES Imre, *Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie*, WUNT 157, Tübingen, Mohr Siebeck, 2003.
- WILLIAMS, H. Margaret, *Jews in a Graeco-Roman Environment*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.
- WOODHEAD, G. Arthur (szerk.), *Supplementum Epigraphicum Graecum*, vols. 12–25, Leiden, [k.n.], 1955–1971.





## A vég közel

Eszkatológiai megfontolások 1Pt 4,7–11 nyomán

### 1. A kozmikus eszkatológia és a történeti jelen

A Magyarországi Evangélikus Egyház perikópa-rendjében Péter első levelének fent említett szakasza a Húsvét ünnepe utáni 6. vasárnap (Exaudi vasárnap) egyik ógyházi lekiója, illetőleg igehirdetési alapigéje. Az alapige kiválasztása ebben az esetben a *lectio selecta*, vagyis az egyházi esztendő adott szakaszához illeszkedő tárgykör jegyében történik és nem a *lectio continuat*, a Szentírás folyamatos istentiszteleti felolvasását és magyarázását követi.

Mennybemenetel és Pünkösöd ünnepe között a vasárnap névadó *introitus* zsoltárát idézve mintha magunk is a mennybe emelkedő Jézus után kiáltanánk: *Exaudi Domine vocem meam*, „Halld meg a hangom, Uram!” (Zsolt 27,7). A bevezető zsoltár szavai egyben az ősegyház Krisztus utáni vágyakozását is visszhangozzák a két ünnep közötti átmeneti időben, mígnem azután egy hét elteltével a kiáradó Szentlélek pünkösdi ajándékaképpen megérkezik a már korábban megígért válasz: „Az utolsó napokban, így szól az Isten, kitöltök Lelkemből minden halandóra. Fiaitok és leányaitok prófétálni fognak, és ifjaitok látomásokat látnak, véneitek pedig álmokat álmodnak; még szolgálaimra és szolgálóleányaimra is kitöltök azokban a napokban Lelkemből, és ők is prófétálnak. És csodákat teszek az égen fenn, és jeleket a földön lenn: vért, tüzet és füstszlopot. A nap elsötétül, és a hold vérvörös lesz, mielőtt eljön az Úr nagy és fenséges napja. De megmenekül mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét” (Jóel 2,28–32; ApCsel 2,17–21).

Krisztus követőinek, egyház népének interim helyzetére vonatkozóan – némiképpen régies stílusban, de találóan –, Jánossy Lajos a következőképpen fogalmaz: „1Pt 4,7–11 azt a helyzetet

világítja meg, amelybe Krisztus egyháza a mennybemenetel ténye (a váltászműnek e földön végbemenő, közvetlen Krisztus-tettekkel befejeződése) után került, s amelyben sohasem némulhat el a figyelmeztetés: Krisztus hívei a Szentlélekkel lelki papságra szenteltetnek, ennek kettős dicsősége pedig az imádság és a mártírság szolgálata.”<sup>1</sup>

Egyeseknek ez a gondolattársítás játéknak tűnhet a napokkal és az ünnepekkel, a liturgiában méltán tükröződő bibliai értelemben azonban a tér és az idő dimenziói megváltoznak. Jézusnak a feltámadása utáni távozása, más szóval a mennybemenetele történeti viszonylatban mintha a kronológiai idő rövidségére utalna, amint arról Péter első levele is tanúskodik („Mindennek a vége pedig már közel van” /1Pt 4,7/). Szokatlan képpel fogalmazva az első keresztény nemzedékek eszkatológiai időprésben éltek. Az evlági élet végének kiszámíthatatlansága, de a mennyei létforma kezdetének kronológiai időzíthetetlensége is azt mondatta velük, hogy a mennybe emelkedett Krisztus ismét megjelenik, mi több, már az ajtó előtt áll (Jel 3,20). Egy XVIII. századi finn egyházi ének szövege szerint: „Lankadni nincs idő életnek útján, Vészben is járni és vállalni kell. Könny pereg porba hullt percek múltán. Restek a pálmát nem érhetik el” (EÉ 449,2).<sup>2</sup> A „vég közel” (τὸ τέλος ἤγγικεν /1Pt 4,7/)<sup>3</sup> tömondat állítmányának jelen idejű perfektumában – immár kétezer év távlatában – az a mindenkori keresztény felismerés szólal meg, hogy nemcsak kevés a történeti idő, de egyáltalán nincsen idő, mert itt a vég. A mai napon, a mostani órán, a jelen pillanaton múlik, hogyan tovább, mind erre a világkorszakra, mind pedig a jövőre vonatkozóan. Ez a sorsdöntő hitbeli tapasztalat lehet a péteri szakasz első tanulsága, vagyis más szóval az, hogy az

---

1 JÁNOSY Lajos, *Az egyházi év útmutatása*, Javított második kiadás a szerző jogutódjának engedélyével, Veszprém, Fraternitás Magyarországi Evangélikus Lelkészek Közössége, 2008, 38–39.

2 *Evangélikus Énekeskönyv*, Budapest, A MEE Sajtóosztálya, 1998.

3 Mark DUBIS, *1 Peter – A Handbook on the Greek Text*, BHGNT, Waco, Baylor University Press, 2010, 139–140.

eszkatológia – lett légyen az akár kozmikus távlatú –, mégis mindenkor a történeti jelennel szembesíti az embert. Az isteni jövődó egyrészt titokzatos és el van zárva a történelemben élő ember számára, másrészt azonban a kozmikus eszkatológia az ember hite által már a jelen időben és az adott történelmi körülmények között realizálódik.

## 2. *Sürgető jelek – feszült, de reményteljes várakozás*

A mai úgynevezett nyugati kereszténységtől általában – ha egészen pontosan nem is határozható meg, hogy mikor, de – egy ideje eltávolodtak az első évszázadok keresztényeinek félelmei és várakozásai. Péter első levelét még a kitartó imádság és a józan helyzetfelmérés igénye, a benső, lelki nyugalom megőrzésének szándéka valamint a kevés hátralévő – történeti – idő, illetőleg a Krisztus közeli megjelenése miatti sürgető várakozás feszültsége háttértezte. Ez az ellentmondásos és kiszámíthatatlan, a kronológia segítségével maradéktalanul fel nem mérhető tartalom adott egyrészt aggodalmakkal és szorongással teli, másrészt mégis reményekben bővelkedő lüktetést a keresztények életének annak idején.<sup>4</sup> Péter első levelének tanúsága szerint a keresztények egyidejű evilági és eszkatologikus kötődésének feloldása nem képzelhető el másként sem közösségi, sem pedig egyéni értelemben, mint a krisztusi szeretet gyakorlásával a mindenkor történelmi jelenben. A kölcsönös keresztény szeretet különböző területeit Péter első levele meg is nevezi: ezek a vendégszeretet, a lelki ajándékokkal való szolgálat és az igehirdetés. Az ég és a föld, a jelen és a jövő, az idő és az időtlenség kapcsolatának teológiai meghatározottságára a levél említett soraiban egy rövid határozószó utal. Ez a szócska, a *ὥς* (úgy,

4 John H. ELLIOTT, *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37B, New York – London – Toronto et al., Doubleday, 2000, 743–766.

mint)<sup>5</sup> első olvasásra jelentéktelennek tűnhet ugyan, mégis kiválóan alkalmas arra, hogy a mélyebb összefüggésre rámutasson. „Amilyen lelki ajándékot kaptatok, úgy szolgáljatok azzal egymásnak, mint Isten sokféle kegyelmének jó sáfárai: ha valaki prédikál, úgy mondja szavait, mint Isten igéit, ha valaki szolgál, úgy szolgáljon, mint aki azt Istentől kapott erővel végzi” (1Pt 4,10–11).

### *3. Egy határozószó titka*

A kereszténység a krisztusi szeretet mindennapi gyakorlásával az időben és a történelemben, mintegy elébe megy a pontosan nem ismert, ellenben a hitben elfogadott eszkatológiai eseményeknek. Krisztus népe számol ugyan az utolsó időkkel, ámde mégsem képes önmagában feloldani a történelmi idő és az eszkatológia feszültségét; a kettő közé azonban képes hidat építeni, és pedig a testvéri szeretet hídját. E hídépítés nem egyszerűen humanitárius, emberbaráti cselekedet, ugyanis szüntelenül tekintetbe veszi Isten akaratát, döntését és ítéletét, és mint olyan, a keresztény meghatározottságot valószínűsíti (lásd a doxológiát a szakasz végén, 1Pt 4,11!). A válaszára készítő eszkatológiai kihívás ugyanakkor nem ösztönzi a keresztényeket a világból való kivonulást szorgalmazó vallásos rajongásra. A történelmi jelen és az isteni jövő közötti hídverés az Istenbe vetett bizalom mellett az egymásnak, a teljes közösségnek való karizmatikus (*χάρισμα*, 1Pt 4,10) és erőteljes (*ἐξ ἰσχύος*, 1Pt 4,11) szolgálatot és igehirdetést is feltételezi (*λαλεῖν – ὡς λόγια θεοῦ, διακονεῖν – ὡς ἐξ ἰσχύος* /1Pt 4,11/).<sup>6</sup>

---

5 DUBIS, *1 Peter*, 143–144.

6 DUBIS, *1 Peter*, 142–145.

#### *4. Az eszkatológia mint történelmi vigasz*

A lelki ajándék, a tehetség, a megajándékozottság nem evilági erény, hanem Isten kegyelmének a jele. Eszkatológiai értelemben az egyéni karizmák adottsága nem jelent egyúttal földi rangsort és nem emel senkit a másféle kegyelmi ajándékkal rendelkezők fölé. A talantumok egyik szerepe az, hogy rácsodálkoztasson az ajándékozóra és távlatot adjon a hívő ember küldetésének a mindenkori jelen történelmi körülményei között, vagy nem ritkán azok ellenére. Ezen az úton-módon lehet a – méltatlan – emberi szóból Ige, a mindennapok erőtlenségeinek, nyomorúságainak kiszolgáltatott ember pedig így lehet mégis erős és reménységgel teljes. Az „úgy” határozó titka az, hogy mindennapi szolgálatunk, tanításunk, igehirdetésünk során, túl tudunk-e mutatni önmagunkon? Képesek vagyunk e, minden külső és benső késztetés, érdek, tényállás ellenére nemcsak a történelmi, az időbeli eseményekkel, de egyidejűleg az isteni jövővel is számolni? Életünk eszkatológiai távlatát igen kifejezően szemlélteti Jn 3,30: „Neki növekednie kell, nekem pedig kisebbé lennem.”

Dr. Bácskai Károly

*Felhasznált irodalom*

DUBIS, Mark, *1 Peter – A Handbook on the Greek Text*, BHGNT, Waco, Baylor University Press, 2010.

ELLIOTT, John H., *1 Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 37B, New York – London – Toronto et al., Doubleday, 2000.

*Evangélikus Énekeskönyv*, Budapest, A MEE Sajtóosztálya, <sup>10</sup>1998.

JÁNOSSY Lajos, *Az egyházi év útmutatása*, Javított második kiadás a szerző jogutódjának engedélyével, Veszprém, Fraternitas Magyarországai Evangélikus Lelkészek Közössége, <sup>2</sup>2008.

## Hol vagy, új ég és új föld?

Kitekintés 2Péter levelére és eszkatológiai tanítására

Az első századi szövegeket aligha tekinthetjük monokulturálisaknak. Paul Barnett a *Q-forrás* kapcsán rögzíti ezt a ma már egyre inkább elfogadott álláspontot, hogy a Második Templom idején született szövegekben rutinszerűen keveredett a bölcsesség, prófécia, eszkatológia és apokaliptikus nyelvezet, különös tekintettel a messiási váradalmakkal foglalkozó írásokban.<sup>1</sup> Álláspontja szerint tévedés lenne ezeket a kategóriákat rétegződésként értelmezni. 2Péter esetében is hasonló megfontolásokra lesz szükségünk. Az a sokféle hang, amely megszólal e rövidke levélben, különösképpen az eszkatológiai passzusban, felveti annak kérdését, hogy teológiai fordulatokat, transzformációkat, bizonyos jellegű fejlődést tükröző *rétegekről* vagy a görög-római és zsidó kultúrkör sajátos *nyelvezetéről* van szó? Ahhoz, hogy minél közelebb kerüljünk a felvetett kérdéshez szükséges, hogy röviden elidőzzünk Péter második levelének keletkezési körülményeinél és az irodalmi sajátosságok értékelésénél.

### 1. A levél háttere

#### 1.1. Többismeretlenes egyenlet

Péter második levele olyan az újszövetségi irodalomban, mint egy *többismeretlenes* egyenlet: szinte minden együttható mellé odatapad egy ismeretlen, aminek megfejtéséhez rengeteg gyakorlat, előre és visszaszámolás, behelyettesítés, ellenőrzés szükséges. És még így is, a sok kalkulálás, dedukció és indukció eredménye az, hogy vagy

---

<sup>1</sup> Paul BARNETT, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years, After Jesus*, Vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 157.

sok megoldásával találkozunk ennek a többismeretlenes egyenletnek vagy azzal, hogy nincs egyetlen egy megoldása se. Ben Witherington III talán az utóbbira jött rá, amikor azt mondta: „Péter második levelének misztériuma egy rejtvénybe burkolt rejtély”.<sup>2</sup> Mégis mi teszi olyan rejtélyessé az Újszövetségnek eme levelét? A 2Péterrel kapcsolatos jellegzetes kérdéskörök, amelyek uralják a bibliakutatók értekezéseit:

- irodalmi (műfaj/testamentum/levél/pszeudonimitás; 1Péterrel, *Júdással* és Pál leveleivel való kapcsolata, katolikus levél, zsidó és hellenista toposzok);
- teológiai (eszkatológia-apokaliptika, kanonicitás/γραφάς, pszeudonimitás), illetve
- történeti (tévtanítók azonosítása/gnosztikusok/epikureusok/pszeudonimitás, kanonicitás) jellegűek. A kategóriákban ismétlődő koncepciók arról vallanak, hogy bizony elég sok átfedés van, és egyik koncepcióról sem lehet úgy értekezni, hogy egy másik ne vonódjon be és ne jöjjön létre róla is egy „automatikus” értékelés. Arkhimédész mondja: „adatok nekem egy biztos pontot és kibillentem tengelyéből a világot”. Nos, 2Péter esetében így igaz ez: amíg nem lelünk rá egy *fix pontra*, addig ez a rejtélyesség az évek múlásával egyre inkább csak nő és az a rengeteg bizonytalan hang, ami a recepciótörténet repertoárjában megszólal, elidegenítheti tőlünk 2Péter világát. De lehet ennek az állapotnak egy *pedagógiai* célja is: kimunkálni a kutatókban az *alázatosságot*, *megszelídíteni* a tudós ambíciót.

Úgy tartja a hagyomány, hogy Origenész (Kr. u. 185–253) volt az első olyan keresztyén író, aki úgy említi 2Pétert, mint ami

---

2 Ben WITHERINGTON III., *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, Vol. 2, Illinois, InterVarsity Press, 2007, 264.



hozzátartozik a „hivatalos” újszövetségi gyűjteményhez.<sup>3</sup> Jerikóról szóló homíliájában, Origenész a város falait az emberi érveléshez hasonlítja és leírja, ahogyan a próféták után az apostolok is „megfűjják trombitájukat”. Péter trombitája is felharsog, mégpedig kétszeresen.<sup>4</sup> Az alábbiakban arra összpontosítunk, hogy ennek a „második trombitának” a sajátos péteri hagyományhoz köthető hangját meghalljuk és tovább visszhangozzuk.

A levél megírásának oka többnyire belső tényezőkkel függ össze, a külső, társadalmi-politikai tényezőkről nagy a hallgatás. A levél bevezetőjéből csupán annyit tudunk meg, hogy Simeon Péter (a héber Simon görög formája – Συμεὼν Πέτρος),<sup>5</sup> Jézus Krisztus szolgája és apostola szólítja meg azokat, akik „ugyanabban a drága hitben részesültek” (1,1). A 3,1 utal arra, hogy ez „már a második levél, amelyet hozzátok írok”, és ebből kifolyólag Péter

3 Vele egyetemben említik még Alexandriai Kelement (Kr. u. 150–215) és Tertullianuszt (Kr. u. 155–240). Ld. Karen H. JOBES, *Letters to the Church: A Survey of Hebrews and the General Epistles*, Grand Rapids, Zondervan, 2011, 443.

4 ORIGEN, *Homilies on Joshua* (ed. Cynthia White, trans. Barbara J. Bruce), Washington, The Catholic University of America Press, 2002, 74. Ld. még Rob van HOUWELINGEN, *The Authenticity of 2 Peter: Problems and Possible Solutions*, in: *European Journal of Theology* 19/2 (2010), 119–129, ebben lásd 120.

5 A Simeon jól dokumentált olvasat, komoly és nagyszámú szövegtanú áll mögötte: **8**, A, K, P. A Simon változat többnyire *minusculus* kéziratok által képviselt. Metzger szerint mivel ritkább és nehezebb a Simeon olvasat, ezért eredetinek tekinthetjük. A Simeon név Péternek a palesztinai származásával függ össze, ezért valószínűleg a zsidókeresztyén munkatársak szólították így. Az ApCsel 15,14-ben fordul elő még ebben a változatban, a jeruzsálemi zsinaton így emlegette őt Jakab (legalábbis a lukácsi hagyomány szerint). Sem az apostoli atyáknál, sem a keresztyén pszeudonim iratokban nem találkozunk ezzel a változattal, éppen ezért megnő a jelentősége a szerzői kérdések mérlegelésekor. Elképzelhető, hogy az apostol ezzel kívánta hitelesíteni és aláírni a testamentumát. Richard J. BAUCKHAM, *2 Peter, Jude*, WBC 50, Dallas, Word Books, 2002, 165; Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Societies, 1971, 699.

első levelének külső tényezőit a második levél háttéréhez sok kutató automatikusan hozzárendeli.<sup>6</sup> Hogy Kis-Ázsia középső része, Pontusz, Galácia, Kappadócia, Ázsia és Bitinia szórványában élő „jövevények és idegenek” azok, akik olvassák 2Pétert talán mindvégig talány marad, és biztosat erről nem közölhetünk.<sup>7</sup> Viszont 2Péter jelentőségét ez nem befolyásolja vagy mérsékeli, másrészt ez a levél eleji illetve záró „hallgatás/némaság” tartalmilag kevésbé függ össze a ráaggasztott „korai katolicitással”, mint azt a korábbi századok kutatói vélték.<sup>8</sup> A levél konkrét, akut élethelyzetre reagál, konkrét címzetteknek, akiket egy konkrét tévtanítás fenyeget illetve belső hitismereti válság. Olyan címzetteknek, akik a „szeretett testvérünk”, Pál apostol által írt levelekből is néhányat bizonyára forgattak és ismertek (3,15),<sup>9</sup> akárcsak „más írásokat” is (γραφάς – 3,16).<sup>10</sup>

6 JOBES, *Letters to the Church*, 625.

7 Ismert a kutatók között az az elgondolás, hogy 2Péter szerzője egy ún. „ázsiai” stílust, új-attikai retorikai beszédváltozatot alkalmaz. Ez utalhat a kis-ázsiai háttérre, amennyiben igaznak bizonyul az, hogy a szerző a hallgatósághoz igazította mondanivalóját. Ld. JOBES, *Letters to the Church*, 609; Donald Arthur CARSON – Douglas J. MOO, *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 2005, 647; Duane F. WATSON, *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104, Atlanta, Scholars Press, 133.

8 CARSON–MOO, *Introduction*, 650.

9 Többek között az alábbi páli levelek jönnek szóba: Efézus, Kolossé, 1–2Timóteus, Filemon, Galata.

10 Terrance Callan az alábbiak szerint summázza a 2Péterrel kapcsolatos datálásokat: kb. 60 (Bigg 1901, 242–47); 63 (Wohlenberg 1915, xxxvii); 60-as évek közepe (Mounce 1982, 99); 64–110 (Davids 2006, 130–31); kb. 65 (Moo 1996, 24–25); 65–68 (Harvey and Towner 2009, 15); kb. 70 vagy 80 (Chaine 1939, 34); 80–90 (Bauckham 1983, 157–58); kb. 90 (Reicke 1964, 144–45; Spicq 1966, 195); késő első és kora második század (Perkins 1995, 160; Harrington 2003, 237); kb. 100 (Schelkle 1961, 178–79); 100–110 (Kelly 1969, 237; Knoch 1990, 213); 100–125 (James 1912, xxx; Paulsen 1992, 94; Vögtle 1994, 128–29); 110–50 (Grundmann 1974, 65); 130 (Sidebottom 1967, 99). Lásd bővebben Duane F. WATSON – Terrance D. CALLAN, *First and*

## 1.2. *A jégbe gy csúcsa*

Az alábbiakban három pontban vázoljuk a 2Péter-ben felmerülő gondokat és problémákat, amelyek összességében *a jégbe gy csúcsának* tekinthetők, ugyanis, amint már az előzőekben is kiderült, a felszín alatt több olyan tényező és áramlat húzódik meg, amelyek számunkra nehezen meghatározhatóak.

### 1.2.1. *Emlékezem, tehát vagyok*

A háromfejezetnyi levélszöveg egyik kulcskifejezése az *emlékezés* (1,12.13.15; 3,1), illetve negatívan a *felejtés* motívuma (1,9; 3,5). A levél létrejöttének motivációja a szerzőnek az a vágya, hogy „amíg ebben a földi porsátorban vagyok, emlékeztetéssel ébresztgessek titeket” (1,13; 3,1). Ez a fajta pásztori viszonyulás a halál után is kifejti hatását a levélben közölt „szellemi örökség” révén. A keletkezési körülményekben tehát sok tragikum is pulzál, amennyiben tényleg Péter írta a levelet, hiszen egy rendkívüli élettől lassan búcsút vevő apostol „igyekszik” (1,15) megtenni, ami még megtehető részéről. Mennyire kontrasztos ez a gesztus: az, aki lassan örök álmra hajtja fejét, ébresztgetéssel foglalkozik (3,1). A halálos ágy missziója.

Kiderül a levélből, hogy az emlékezés fő célja *Jézus Krisztus ismeretében való növekedés*. Való igaz, hogy nincs ismeret emlékezés nélkül, és nincs emlékezés ismeret nélkül. A levelet inkluzív módon öleli körül az ismeret (*ἐπίγνωσις*) motívuma (1,2; 3,18) és ez a keretezés is azt ábrázolja, hogy a címzettek *ismeretkrízisbe sodródtak* vagy legalábbis ennek a krízisnek a veszélye igen fenyegető számukra.

A gyarapodás, növekedés gondolata is hangsúlyos és az emlékezés-ismeret dialógusában arra utal, hogy a megismerés állandó fejlődést, egzisztenciális dinamizmust jelent, állandó úton levést, és nem megérkezést. Ezt tükrözi 2Péter gyöngyszeme is, az, amit az 1,5–7-ben olvasunk: „hitetekben mutassátok meg az igaz ember-

---

*Second Peter*, Paideia Commentaries on the New Testament, Grand Rapids, Baker, 2012., 136–137.

séget, az igaz emberségben ismeretet, az *ismeretben az önuralmat*, az önuralomban az állhatatosságot, az állhatatosságban kegyességet, a kegyességben testvéri szeretetet, a testvéri szeretetben pedig minden ember iránti szeretetet”. Az ismeretben a fokról fokra való haladás elve érvényesül, lásd a hozzá társított önuralom erényének jelentőségét. A túlbuzgóság adott esetben az ismeret kárára is mehet.

Az ismeret ellentéte-ellensége 2Péter kontextusában a (teológiai) *feledékenység* (3,5), hiszen az elfelejtett vagy régi tanítások helyére könnyedén más, új ismeretek kerülnek. Az új ismeret, noha kívánatos, mégis tele van rizikóval: veszedelmes és kárhozatos is lehet és kihatással van a mindennapi életmódra is (lásd a levél markáns bűnlajstromát). Ám az isteni ígéretek nem avulnak el, és a rájuk való folyamatos *emlékezés* az Istenbe vetett bizalom már-már kultikus kifejeződése (lásd a zsidók hitvilágában az emlékezés mozzanatát). Éppen ezért a szerző az új ismeret (eretnekségek?) és az ígéretek (régis ismeret) egymáshoz való viszonyának tisztázására igyekszik és ezzel az utókor számára is lényeges perspektívákat ajánl fel.

### 1.2.2. *Eretnek-csempészek*

Az ismeretkrízis a *hamis tanítók* tévelygéseit és invázióját eredményezi. Egy olyan válság ez, amelyben az ismeret decentralizálódik és kontrollálatlanul hömpölyög, kissé úgy, mint manapság a *fakenews*. Teológiai illetve eszkatológiai fakenews. A szerző nem nevezi néven ezeket a tévtanításokat, de annál inkább lelepleződik a bűnös életvitelük és a rájuk váró ítélet, „gonoszságuk bére” (2,13). Az ószövetségi apparátus elrettentésre szolgál, de ezen túl arra is, hogy bizonyítsák: *rend* van Isten világában: Ő megszabadít a „világ förtelmeitől”, de igazságossága azt mutatja, hogy haragszik a rosszért, a káromlásokért. A szerző vehemenciája jelzésértékű: komolyan szerveződő eretnekségi lavina indult, illetve van elindulóban (ἔσονται („lesznek” – 2,1). Erre utalhat a ψευδοδιδάσκαλος (ha-

mis tanítók – 2,1), mint vezető felidézõ kifejezés.<sup>11</sup> Akár egy olyan csempész hálózatra is gondolhatunk, amely a tévtanításokat a *trójai faló* mintájára a keresztyén közösségek berkeibe, szívébe kívánja belopni, ezzel is a tiszta hitet és gondolkodást megrontani, a szent próféták és apostolok iránti bizalmat kikezdeni, valamint az írásokhoz való tiszteletlen magatartást (lásd „kitalált mesék” – 1,16) és az önkényes írásmagyarázatot invazív módon népszerűsíteni.

Hogy milyen fajta eretnekségnek a fenyegetõ árnyéka vetül rá a péteri keresztyénekre, arra legalább két javaslat terjedt el a kutatók között. Vannak, akik a második században elterjedt *gnoszticizmusra* gondolnak, annak egy korai stádiumára (pl. Ernst Käsemann).<sup>12</sup> A levélben viszont nem találjuk nyomát annak a dualizmusnak, amire a gnosztikusok az egész tanítási rendszerüket felépítették. Mindemellett, „Jézus Krisztus ismeretének” (γνῶσις) hangsúlyozása, az „ismeretre-émlékezésre” épülő retorika (1,5.6; 3,18) a γνῶσις „evangelizálásának” is tekinthetõ. Talán tudatos teológiai szándék áll emögött, mely próbál szembemenni az „idõben”, még csirájában felismert, a keresztyénséget és a keresztyén ismeretet szekularizáló és hellenizáló (gnosztikus) tendenciákkal.<sup>13</sup>

A gnosztikus vallásfilozófiai irányon túlmenõen egy sokkal nyilvánvalóbb filozófiai áramlatra emlékeztetõ elemek találhatók a levélben. A feslett, dõzsölõ életvitel, ami különösen a 2,13–19-ben illusztrálódik, az *epikureusok* életvitelével cseng össze.<sup>14</sup> Az epikureusokkal (és sztoikusokkal) Pál apostol is nyíltan szembeszáll az athéni Aeropágoszon (ApCsel 17,18), tehát valós veszélyt jelentettek az elsõ század közepén szervezõdõ, terjedõ keresztyénség-

11 JOBES, *Letters to the Church*, 653.

12 Ld. ennek a kérdéskörnek a tárgyalását CARSON–MOO, *Introduction*, 644–645.

13 BOLYKI János, *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998, 63–64. Vö. BAUCKHAM, *2 Peter, Jude*, 182.

14 Az epikureus-elmélet Jerome Neyrey közvetítésével lett népszerű a bibliatudósok körében. Lásd Jerome H. NEYREY, *2 Peter, Jude*, New Haven – London, Yale University Press, 2008, 122–128; Everett FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 348–356.

re nézve. Az epikureizmusra jellemző az élvezetek keresése, ami kicsapongáshoz, hedonizmushoz és felelőtlenységhez vezetett.<sup>15</sup> Epikurosz fizikájában megjelenik egy olyan gondolat is, ami a 3,4-ben megjelenő váddal is asszociálható: „hol van az ő eljövételének ígérete? Mert mióta az atyák elhunytak, minden úgy maradt, amint a teremtés kezdetétől fogva van”. Az *atomista filozófia* egyik alapelve, hogy a világmindenség mindig is így létezett, mint ahogyan ma is látható, és örökké is ilyen fog maradni. A világvégi prófécia képiséget akár ennek az atomista filozófiának a cáfolataként is tekinthetjük: világégés, az elemek (*στοιχεῖα*) felbomlanak, az egek recsege-ropogva elmúlnak (vö. 3,10–12). A világmindenségre gyökeres változások várnak az Úr napjának eljövetelekor.

Noha itt megemlítettünk két lehetséges (vallás)filozófiai áramlatot, tudni kell azt, ezek nem vegytisztán jelentkeztek. Az első század derekára jellemző volt egy szellemi, spirituális szinkretizmus, és nagy a valószínűsége annak, hogy a péteri keresztyéneket is több irányból érte el a különböző nézetek és ideológiák hullámmása.

### 1.2.3. *Hermeneutikai deficit*

2Péter szerzője eszkatológiai következtetéseit váratlan fordulattal Pál leveleire hivatkozva zárja és ezzel mintegy apropót teremt arra, hogy röviden bár, de mégis tematizálja Pál levelei és más írások (*λοιπὰς γραφᾶς* – 3,16) által okozott értelmezési nehézségeket. A tekintélyhiány (2,10), a fragmentált, decentralizált ismeret hermeneutikai deficitet okozott már ezekben a korai időkben is. Noha a 2. fejezet hamis tanítóit nem azonosíthatjuk egy az egyben a gnosztikusokkal, a szövegforgatók (*στρεβλόω*) esetében nem kizárt, hogy éppen róluk van szó. A „*nehézen érthető dolgok*” (*δυσνόητά* – 3,16) egyre nagyobb nyilvánosság (tanulatlanok és állhatatlanok) előtt

15 Epikurosz, görög atomista filozófus, Kr. e. 341–270 között élt, de hatása sokáig fennmaradt. Athénban megalkotta „a kert filozófiája” nevezetű iskolát. Ld. még BAUCKHAM, *2Peter, Jude*, 174.

való elterjedése olyan hermeneutikai tendenciát idéz elő, amelynek kiküszöbölésében fáradhatatlanul harcolnak az apostoli kort követő hitvédők és egyházatyák generációi.

## 2. *A levél irodalmi sajátosságai – a műfaji besorolás és hitelesség kérdése*

### 2.1. *Levél és testamentum*

2Péter két műfaj, nevezetesen a levél és a testamentum jellegzeteségeit mutatja. A 3. fejezet első verse konkrétan utal arra, hogy ez „már a második levél, amelyet hozzátok írok.” A görög levélminta elemei jól körülhatárolhatóak: 1,1–15 a bevezetés (exordium), az 1,16–3,13 a főrész (argumentum), a 3,14–18 pedig a befejezés (peroratio). A *bevezetés* tartalmazza az üdvözlést, eszerint Simon Péter, Krisztus szolgája és apostola köszönti azokat, akik az Üdvözítő Jézus Krisztusba vetett hitben résztársak. Az üdvözlés áldás-formulaként van megfogalmazva és előre vetíti a levél egyik központi témáját, a Jézusról való ismeretét: „Kegyelem és békesség adassék nektek bőségesen...Jézusnak megismerésében”. A korabeli újszövetségi leveleknél a köszöntést hálaadás követi, ettől viszont eltér 2Péter. A szerző hamar rátér a buzdításra, de ez a buzdítás is az isteni ajándékok és ígéretek megbecsülésére hívja fel a figyelmet. A *főrész* a következő alegységekre bomlik: az apostoli próféciaokban *kétkedők* elleni beszéd: 1,12–21, a közösség egységét és a tanítás tisztaságát erkölcstelen életvitellel beszennyező *tévtanítók* elleni beszéd: 2,1–22, valamint az Úr napja eljövételének bizonyosságát *kétségbeesők* elleni beszéd: 3,1–13. A levél *befejezésének* a végső buzdítás és a doxológia szokványos elemein túl, meglepő adaléka a Pál leveleire tett utalás. A körülhatárolt egységek kiasztikusan szerveződnek: az 1,1–15 és 3,14–18 szakaszban a szerző arra biztatja a címzetteket, hogy „teljes igyekezettel” törekedjenek a gyümölcsöző életre. A σπουδάζω/σπουδή (igyekezet, fáradozás, buzgalom) névszói és igei alakban az 1,5.10-ben és a 3,14-ben is előfordul. A másik keretezés az 1,16–21 és 3,1–13 szakasz egybevetéséből

adódik. A megszólítottaknak nem szabad elbátortalanodniuk az eszkatológiai meggyőződésükben: egyszer minden bizonytal „felvirrad a nap” az „új égre, és az új földre”. Mindkét kiazmus a második fejezetet fogja közre, így a szerkezeti képlet alapján a tév-tanítók elleni beszéd válik a levél központi részévé.

A *testamentum*, mint műfaj az 1,12–21 szakasz kapcsán merül fel. A főrész első alegységében olvasunk a szerzőnek egy személyes vallomásáról: úgy érzi, „hamar leteszem porsátoromat” (1,14), közel van halálának órája. A szakaszban a búcsúbeszédnek nyelvezete reflektálódik: „emlékeztetek titeket”, „elköltözésem után is mindig megemlékezhetek ezekről”. Hasonló búcsúbeszédet másutt is találunk az Újszövetségben. Az ApCsel 20,17–34 és 2Timóteus kiemelkedik a sorban. Pál apostol szellemi örökségét foglalják össze, akkor, amikor búcsúzik az efézusi vénektől, illetve amikor Timóteust bátorítja a szolgálatban való kitartásra. Ide sorolható még Jézus búcsúbeszéde (Jn 14–16), és a Jn 21. fejezete, ahol a szeretett tanítvány sorsáról kapunk közvetett tudósítást. Ugyanakkor a testamentum fontos mozzanata egy jelentős múltbeli esemény kiemelése. Így hivatkozik a szerző Jézus megdicsőülésére, amelynek maga is szemtanúja volt, és fültanúja az atyai szózatnak: „Ez az én szeretett Fiam, akiben gyönyörködöm.” Kérdés viszont az, hogy tekinthető-e a testamentum 2Péter műfajának, vagy pontosabb, ha csupán erre a szakaszra vonatkoztatjuk és alműfajként utalunk rá?

A *testamentum* kiterjeszhetősége a következő két egység/fejezet összefüggéseiben tárul fel. A jobb megértés érdekében érdemes a műfaj irodalmi párhuzamaira is odafigyelnünk. Az intertestamentális korban elterjedt zsidó apokrif testamentumok két fontos ismérvet hordoztak: egyrészt etikai intelmeket tartalmaztak, amikor a pátriárka a gyermekeinek, vagy vezető a népének erkölcsi és vallási útmutatásainak összefoglalását nyújtotta.<sup>16</sup> Ez felelne meg az 1,3–11-nek. Ezt viszont követte a jövőről való kinyilatkoztatás.

---

16 Zsidó apokrif testamentumok: 1 Énók 93; 2Báruk Apok. 81,4; Lévi Test 2–5,8; Ádám és Éva 25–29; 2Énók 39,2; Bib. Ant. 28,4;



Elterjedt képzet volt, hogy a nép úgy tekintett hősére, szellemi-lelki vezetőjére, mint aki rendkívüli tudással rendelkezik az elkövetkezendőkről, és mint aki képes megjósolni a nép/utód sorsának alakulását, a bekövetkező eseményeket.<sup>17</sup> Ezek a hősök gyakran egy mennyei utazásról számolnak be, amelynek során kinyilatkoztatásban részesülnek. Bauckham szerint ennek a mennyei utazásnak felelne meg a megdicsőülés hegyére történt „utazás”, amikor a szinoptikus evangéliumok tudósításai szerint Péter és társai egy különleges kinyilatkoztatásban részesültek, és csak a feltámadás után beszélhettek tapasztalataikról (Mk 9,2–8).<sup>18</sup> Ennek fényében jóval összetettebb a testamentum keletkezésének körülménye: látszólag a halálos ágy sürgeti közlésre, buzdításra a szerzőt, másrészt ennél jóval korábbi esemény, a megdicsőülés hegyén történtek teszik indokolttá egy testamentum valamikori, jövőbeni születését. 2Pt 2,1–2-ben arról olvasunk, hogy úgy ahogy korábban a nép körében voltak hamis próféták, közöttetek is „lesznek” hamis tanítók (ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι), akiknek (tisztátalan) életvitelük példa lesz sok keresztyén számára, követni fogják őket (ἐξακολουθήσουσιν). A szerzőben megmutatkozik tehát egy olyan képesség, amely a múlt mintájára jövőbeni eseményeket rajzol meg. A második fejezet ítélet-fantáziája viszont oly erőteljes és konkrét, hogy egyenesen kétségessé válik: valóban jövőről van itt szó vagy a már megtapasztalt valóság hiperbolikus ábrázolását szemléljük?

A 3,3 is hasonlóan azt a benyomást kelti, hogy távolabbi időkről ad jelenést: utolsó napokban csúfolódók támadnak (ἐλεύσονται). A jövőt megidéző utalások, az apokaliptikus látomások kétség nélkül bizonyítják, hogy 2Péter teljes egészében levélként stilizált testamentum. Maga ez a megállapítás és a jövő megidézésének ambivalenciái viszont azt mutatják, hogy a szerző öntörvényűen, mondhatni intertextuálisan fonta össze a két műfaji keretet elhajolva a vallástörténeti analógiáktól. Szakít a hagyománnyal egyrészt

17 BAUCKHAM, 2 *Peter, Jude*, 131.

18 BAUCKHAM, 2 *Peter, Jude*, 204.

azáltal, hogy a testamentumának levél formát tulajdonít. Ezzel eltávolodik a zsidó hatástól és közelít a keresztyén episztoláris tradícióhoz. A zsidó apokrif gyűjteményben csupán Báruk szír apokalipszise (kb. Kr. u. 130) esetében fordul elő a két műfaj összefűzése: Báruk levelet ír a babiloni foglyoknak, amibe belefoglalja testamentumát (2Báruk 78–86). Fontos megjegyezni, hogy bár a legtöbb Biblián kívüli párhuzam esetén fikcióról van szó, ezt nem lehet reflektálás nélkül egy az egyben 2Péterre vonatkoztatni.<sup>19</sup> Másrészt, a jövőre tett utalásai egy sajátos idő-koncepciót követnek: a múlt-jelen-jövő koordinátáit „elmaszatolja”, az időhatárokat tulajdonképpen elmossa. Úgy beszél a jövőről, amely már most tapasztalható, másrészt úgy beszél a múltról, amely a jövőben tapasztalható. A sejtelmes nyelvezet tovább fokozódik abban, hogy a megdicsőülés hegye és a halálos ágy, mindkettő, mint a testamentum kontextusa, a múlt és a jelen egyidejűségét érzékelteti. Az idősíkok meghatározhatatlanságának teológiai háttere a zsoltáirodalomból vett parafrázis: „Az Úr előtt egy nap annyi, mint ezer esztendő, és ezer esztendő annyi, mint egy nap” (3,9/Zsolt 90,4).

## 2.2. 2Péter és Júdás – az Újszövetség szíamí ikrei

Az irodalmi elemzés rendjén szót kell ejtenünk még 2Péternek Júdással való kapcsolatáról is. A tévtanítók elleni felszólalás feltűnő egyezéseket mutat a két levél szövegében.

2Péter		Júdás
2,3	A tévtanítók Isten ítélete alatt vannak	4
2,1	Megtagadják a mindenható Urat	4
2,4	Angyalok, akikre ítélet vár	6

19 Ld. a kérdéskör tárgyalását VAN HOUWELINGEN, *Authenticity*, 119–129.

2,6	Sodoma és Gomora, a teljes romlottság feletti ígéret példája	7
2,10	Isten hatalmának megvetése és káromlása	8
2,11	Mihály arkangyal sem mert káromló ítéletet kimondani	9
2,13	A tévtanítók szennyfoltok	12
2,17	Víztelen források, forgószéltől sodort ködfoszlányok/szélodorta, víz nélküli fellegek	12
3,3	Saját kívánságaik szerint élnek/isten-telen dolgokra irányuló szenvedélyeik	18

A fenti egybeeső tartalmakra legalább ötféle magyarázat született: (1) 2Péter idézi Júdást és közben kibővíti az idézett anyagot (ami rövidebb, az vélhetően korábbi)<sup>20</sup>, (2) Júdás idézi 2Pétert (egyházatyák többsége szerint, a „kisebb” a „nagyobbat”), (3) Júdás és 2Péter közös forrást használnak, ám ez időközben elveszett, (4) mindkét levél önálló irat és semmiféle irodalmi, történeti kapcsolat nem áll a kettő között, csupán véletlen egybeesés és az első századi keresztyénség köztudatában általánosan elterjedt és ismert gondolatok visszhangját halljuk belőlük, és végül (5) a két levél kölcsönösen<sup>21</sup> alakítja, inspirálja egymást (intertextuális viszony). Alkema találoan ráérezett a két levél rendkívüli kapcsolatára, amit a szíami ikrekéhez hasonlóan sebészeti pontosságú hozzáértéssel lehet szétszálazni.<sup>22</sup> A keletkezési

20 Több kutató ezt az elméletet az imitációval (“imitation” - μιμησις, mimēsis, imitatio) magyarázza, amely elterjedt írói gyakorlatnak számított az ókorban, és amely ma a másolás, a plagizálás megfelelője is lehet akár. Ld. bővebben JOBES, *Letters to the Church*, 654; Gene L. GREEN, *Jude and 2 Peter*, BECNT, Grand Rapids, Baker, 2008, 230.

21 Ld. John Norman Davidson KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC, New York, Harper, 1969, 225–227; GREEN, *Jude and 2 Peter*, 231.

22 Roelof ALKEMA, *The Pillars and the Cornerstone: Jesus Tradition Parallels in the*

sorrendről nincs módunkban végleges választ adni, ám a 2Pt 3,3 és Júd 17–18 összevetése azt mutatja, hogy igen halvány a választóvonal a két átvétellel kapcsolatos elmélet között:

2Pt 3,3

Júd 17–18

Tudjátok meg elsősorban azt, hogy az utolsó napokban csúfolódók támadnak, akik mindenből gúnyt űznek, akik saját kívánságaik szerint élnek.

Ti azonban, szerettem, emlékeztek meg azokról a beszédekről, amelyeket a mi Urunk Jézus Krisztus apostolai előre megmondtak. Azt mondták ugyanis, hogy az utolsó időben csúfolódók támadnak, akik istentelen vágyaik útján járnak.

Az egyértelmű állásfoglalást tovább árnyalja például az ószövetségi események sorrendje, ahogy az alábbi táblázat is mutatja:<sup>23</sup>

2Péter	Júdás
–	Izráel a pusztában
Bukott angyalok	Bukott angyalok
Nóé és az özönvíz	–
Sodoma és Gomora	Sodoma és Gomora
–	Kain
Bálám	Bálám
–	Kóráh lázadása

A fenti összehasonlításból látjuk, hogy 2Péter esetében az események kronologikusan követik egymást, míg Júdásnál a kronológia nem szempont Isten ítéletének ószövetségi ábrázolásában. Ezt a

*Catholic Epistles*, Delft, Eburon, 2018, 238.

23 JOBES, *Letters to the Church*, 654; BAUCKHAM: *2 Peter, Jude*, 247.

logikát sokan 2Péter elsőbbségével hozzák kapcsolatba, itt viszont azért említjük, mert a hagyományok vizsgálatában fontos szem előtt tartanunk, hogy Júdással való sajátos kapcsolata ellenére 2Péter önálló, független iratnak tekinthető.

### 3. *A levél eszkatológiai tanítása*

Péter második levele leplezetlenül beszél a végidőkről. Nincs finomkodás, érzékenyítés, éppen ezért a 3. fejezettel való találkozás könnyen az *eszkatomania* ill. az *eszkatofóbia* irányába sodorhatja az olvasót. Ez így is maradna, ha az itt kifejtett kozmikus eszkatológiát nem kerekítené le a 3,11–13-ban lejegyzett etikai konzekvencia, amely *emocionálisan* valamennyire feloldja ezt a polarizáltságot, bár teológiailag annál bonyolultabbá teszi. Az összegzés rendjén fontos lesz az, hogy a tartalmi magyarázat rendjén megkíséreljük a végidőkre néző egységnek a levél egészébe való beágyazódását, különben a spektrum két szélé között ide-oda suhanó, „lebegő eszkatológiáról” beszélünk.

A tanulmány a háttér és irodalmi elemzést követően a *nagy tűzvész* kapcsolatos irodalmi, szövegértelmezési, és teológiai kérdésekre reflektál. A levél nemcsak a tévelygőkkel foglalkozik, akik a trójai faló mintájára próbálják becsempészni az idegen, megsemmisítő, közösséget átrendező eszméket, hanem egy másik kategóriával is, nevezetesen a csúfolódokkal (*ἐμπαίκτης*). Röviden azt lehet mondani, hogy a megszólítottak teológiakrízise az eszkatológiai szkepticizmusban kulminál. Ezt a kulminációt vesszük most görcső alá.

#### 3.1. *Utolsó napok csúfolódói*

Az utolsó napok csúfolódóinak profilja sablonosan megalkotott: mindenből gúnyt űznek, saját kívánságaik szerint élnek (öntörvényűek) és van egy konkrét, metsző kérdésük: *Hol van az ő eljövetel-*

*lének ígérete? Mert mióta az atyák elhunytak, minden úgy maradt, amint a teremtés kezdetétől fogva van.*

A görög szövegben egy *hapax legomenon* beékelésével kettőződik meg a csúfolódokra való hivatkozás: *ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται*.<sup>24</sup> A fordítások eltérően értelmezik a *hapax legomenon* szerepét. A Károli féle fordítás mellőzi a kettőződést, egyszerűen csak „csúfolódokat” említ. A MBT egy mellékmondatlal írja körül az eredeti szöveg értelmét: „...csúfolódók, akik mindenből gúnyt űznek”. Más fordítások is jelzik a bizonytalanságot: „csalárdságban járó gúnyolódók fognak jönni” (KNV) és „csúfondáros gúnyolódók fognak jönni” (SzIT). A szó szerinti fordítás így hangzik: „csúfolódók csúfolódással” fognak jönni. Bauckham szerint a szerző itt a LXX stílusát utánozza, amely a héber infinitívusz abszolútumokat rendszerint rokonértelmű főnév és ige összekapcsolásával adja vissza (pl. *ἐπιθυμία... ἐπεθύμησας*/1Móz 31,30; 2Móz 21,20 stb).<sup>25</sup> Gondolhatunk arra, hogy a szerző ezzel a kettőzéssel egyszerre illeti kritikával az emberi szív szándékát és azt a tanítást is, amely az ilyenfajta hozzáállásból ered. A judaizmus mártírkegyességében a csúfolódás az igaz ember próbája. Magába foglalja a szent város, Jeruzsálem, a templom és a szent nép, Izrael ellen elkövetett szóbeli és tetteges gyalázkodásokat. Az Újszövetségben a csúfolódók igei formában csak a szinoptikusoknál fordul elő, és szorosan kötődik a passió-narratívákhoz (Mk 15,26kk.; Mt 27,27kk).

A levélben szereplő keresztkérdés azért problematikus, mert nem egyértelmű, hogy ki a kérdező, ill. a kérdés szándékáról sincsenek egyértelmű adataink. Másrészt a ma hívője könnyen a holnap csúfolódója lehet, és fordítva, a ma csúfolódója a holnap hívője. Ezek természetesen nem fix kategóriák. A vehemens stílus

24 BERTRAM, *ἐμπαίζω*, in: *TDNT* 5 (1995), 625–636.

25 BAUCKHAM, *2 Peter, Jude*, 288.

is talán idegen mai világunktól, hiszen az agnosztikusokkal és az ateistákkal való szimpatizálás, párbeszéd korát éljük.

A kérdés nyelvezete zsidó hátteret sugall, ez esetben az atyák a pátriárkákra utaló kifejezés és az ószövetségi ígéretek beteljesületlenségére néz. A kérdés viszont nem újkeletű, hiszen több ószövetségi analógiát is mellé tudunk rendelni.<sup>26</sup>

Ez 12,22	Jer 17,15	Mal 2,17	Zsolt 42,4
Emberfia! Miféle szóbeszéd az, amelyet mondogattok Izrael földjéről: Telnek-múlnak a napok, de nem teljesült semmi a sok látomásból?	Lásd, ők ezt mondogatják nekem: Hol van az Úr igéje? Teljesedjék már bel!	Fárasztjátok beszédekkel az Urat... amikor ezt kérdezgetitek: Hol van az igazságos Isten?	Egész nap ezt mondogatják nekem: Hol van a te Istened?

A kérdés ott problematizálódik, hogy egy keresztyén iratnak a részét képezi. Éppen ezért 2Péter értelmezéstörténetét olyan elméletek kezdték meghatározni, amelyek Krisztus második visszajövetelének, a parúzia késésének kontextusába helyezik a felvetett kérdést. Ez esetben az atyákat az apostolokra és a keresztyénség első generációjára vonatkoztatják. Ennek az értelmezésnek a nehézsége abban áll, hogy Péter második levele krisztológiai fókusz nélküli eszkatológiai tanítást ad. Azaz nem egy tipikusan újszövetségi esz-

26 A csúfolódók/ἐμπαίκτης a bölcsesség irodalom bolondjaival is analógiát mutatnak (Zsolt 1,1; Péld 1,22; 9,7–8; 13,1; Ámós 9,10 – fegyvertől hálnak meg népem vétkesei, akik azt gondolják: nem ér el minket és nem talál ránk a veszedelem). Ez 12,22; Zsolt 41,4–11; Jer 17,15; Péld 9,7–8: „Aki meginti a csúfolódót, maga fog pironkodni, aki megfeddi a bűnöst, magát szennyezi be”; a csúfolódó nem hallgat a dorgálásra” – pofátlan, szemtelen, flegma.

katológiával van dolgunk. Az érvelésben a hangsúly az Úr napjának/ ἡμέρα κυρίου eljövetelén és nem Krisztus visszajövetelén van. Általánosabb, semlegesebb stílusban polemizál a szerző.

Itt meg kell említenem még egy harmadik tézist, mely a levél extratextuális dimenzióját is bekapcsolja, ti. a kor közkedvelt hellenista világképzeteit. Az értelmezésnek ez az ablaka az epikureusok azon hiedelmeire nyit rá, miszerint a világmindenség mindig is így létezett, mint ahogyan ma is látható, és örökké ilyen fog maradni.<sup>27</sup> Amint korábban említettük az ún. atomista természetfilozófia alapelve ez, hogy az istenek nem avatkoznak be a Föld természeti folyamataiba, sem az emberi kapcsolatokba.

Tehát legalább három lehetséges háttér, három különböző forrásból felfakadó szkepticizmus konstellációjáról lehet itt szó, a szakirodalomban is ez reflektálódik: mindegyiknek megvan a maga jogosultsága az első század teológiai – társadalmi körülmények kontextusában: az ószövetségi ígéretekben csalatkozó csúfolódók, az epikureusok világszemléletét követők, és Jézus késlekedő parúziáját értelmezni kívánó keresztyének számára így születik meg egy együttes, integrált, központosított/centralizált eszkatológia – szembe menve akár a decentralizáló tendenciákkal. Ez bizonyos értelemben egy eufemizált vagy klasszikusabb percepciója a szerző indítékaival kapcsolatos kérdéskörnek, a kritikusabb hangok a centralizációt a dogmatizmus előképének tekintik. Meghatároztuk tehát a keresztkérdés genézisének lehetséges körülményeit, most pedig következzenek ennek az eszkatológiai reflexiónak legfontosabb pontjai.

### *3.2. Recsegő-ropogó eszkatológia*

Szembetűnő és sajátos az, hogy 2Péter eszkatológiája a kezdetek kezdetéhez repít vissza, a teremtéshez. A tűzről való beszédet a vízről szóló beszéd vezeti be. Az analógiát pedig az Isten szava/

---

27 Ld. FERGUSON, *Backgrounds*, 350–352.



τοῦ θεοῦ λόγος, (3,5) teremti meg: „Mert rejtve marad előttük, szándékosan meg is feledkeznek róla, hogy egek régóta voltak, és föld is, amely vízből és víz által állt elő az Isten szavára. Ez által az isteni szó által az akkori világ özönvízzel elárasztva elpusztult, a mostani egek és a föld pedig ugyanezen szó által megkímélve megmaradtak, hogy tűznek tartassanak fenn az ítéletnek és az istentelen emberek pusztulásának napjára” (3,5–7).

Előállt/ *συνεστῶσα* – elpusztult/ *ἀπόλετο* – megmaradt/ *τηρούμενοι* – pusztulás/ *ἀπώλεια* – az isteni logosz, az isteni beavatkozás miatt. Hangsúlyos, hogy az isteni szándék perspektívájából beszélhetünk teremtésről, pusztulásról, megmaradásról és még egyszer a nagy végső tűzvészről. Az emberi perspektíva túl szűk ahhoz, hogy a változást ilyen távolságokban megfelelően érzékelje. Tehát a szerző a világtörténelmet három nagy periódusban szemlélzeti, amelyet a két nagy kataklizma szakaszol: az özönvíz előtti világ, a jelenlévő világ, amely az eszkatológiai konflagrációban fog bevégeződni (3,7) és az új föld és új ég világa (3,13).<sup>28</sup> Az özönvízre való utalás a kis-ázsiai háttérrel harmonizál, ugyanis úgy vélték, hogy a bárka a Kis-Ázsia hegyvidékén feneklett meg.

A tűz/*πῦρ/ῥῆ* fogalomnak gazdag hagyománya van a biblia világában.<sup>29</sup> A teofániák, az isteni jelenlét, a szentség, a Lélek és tűz általi keresztség mind-mind részei ennek a hagyománynak. Az idők során az istentelenek ítélete és büntetése is teljesen összefonódott a tűz képzetével, amelynek párhuzamait az Ószövetségből jól ismerjük, és amelyek gyakran a haragvó, büntető, az igazságos, a kifaka-

28 BAUCKHAM, *2 Peter, Jude*, 299.

29 Lk 12,49: „azért jöttem, hogy tüzet bocsássak a földre, és mennyire szeretném, ha lángolna”. Jak 3,5–6: „Íme, egy parányi tűz milyen nagy erdőt felgyújthat: a nyelv is tűz, a gonoszság egész világa. Olyan a nyelv tagjaink között, hogy egész testünket beszennyezi, és lángba borítja egész életünket, miközben maga is lángba borul a gyehenna tüzétől”. Értékes megfigyeléseket nyújt a tűz motívum újszövetségi áttekintéséről KÓKAI-NAGY Viktor, *Tűz az Újszövetségben*, in: KUSTÁR Zoltán (szerk.), *Orando et Laborando*, Debrecen, DRHE, 2006, 77–88.

dó, a lesújtó Istent jelenítik meg.<sup>30</sup> A tűz egyfajta (mitikus, mitologizált) istenképpel függ össze. Ha Isten haragszik, azt a holtak hazája, és a hetedik ég egyaránt megérzi. Kozmikus eszkatológia mögött kozmikus harag van. Az Isten haragszik, ez pedig elsősorban az istentelenekre néző megsemmisítő harag, de a Földre is kiterjed, mint járulékos áldozatra. A fenyegető proféciaák nyúlványát látjuk a kozmikus eszkatológiai képzetben.<sup>31</sup>

5Móz 32,22	Náhum 1,6	Zof 1,18
Mert tűz lobbant fel haragomtól, perzselve lecsap a holtak hazájáig, megemészti a földet és ami azon termett, felgyújtja a hegyek alapjait.	Ha megharagszik, ki állhat meg előtte, izzó haragjának ki állhat ellene? Lángoló haragja árad, mint a tűz, még a sziklák is szétporladnak tőle.	Sem ezüstjük, sem aranyuk nem mentheti meg őket az ÚR haragjának napján, amikor <b>felindulásának tűzében elpusztítja az egész földet.</b> Bizony, hamarosan végezni fog a föld összes lakójával!

30 „Te vetettél hajdan alapot a földnek, az ég a te kezéd alkotása. Azok elpusztulnak, de te megmaradsz, ők változnak, de te ugyanaz maradsz.” 5Móz 32,22; Zsolt 97,3; 102,28; Ézs 30,30; 66,15–16; Náh 1,6; Zof 1,18; 3,8.

31 „Eljön az a nap, amely olyan lesz, mint az izzó kemence. Olyan lesz minden kevély és minden gonosztevő, mint a polyva, és elégeti őket az az eljövendő nap – mondja a Seregek Ura –, nem marad sem gyökerük, sem águk. De fölragyog majd az igazság napja számotokra, akik nevémet félték, és sugari gyógyulást hoznak. Úgy ugrándoztok majd, mint a hizlalóból kiszabadult borjak.” (Mal 3,19–20); „Sem ezüstjük, sem aranyuk nem mentheti meg őket az ÚR haragjának napján, amikor felindulásának tűzében elpusztítja az egész földet. Bizony, hamarosan végezni fog a föld összes lakójával! [...] Azért várjatok rám – így szól az ÚR –, arra a napra, amikor előlépek mint vádló! Mert úgy döntöttem, hogy összegyűjtöm a népeket, egybegyűjtöm az

A recsegő-ropogó eszkatológia előtt egy exkurzusban szót halunk arról, mintegy késleltetve az eszkatológiai katarzist, hogy: „az Úr előtt egy nap annyi, mint ezer esztendő és ezer esztendő annyi, mint egy nap” (Zsolt 90,4), és ez a nap tolvajként fog eljönni. Az ó- és újszövetségi koncepciók egymásba fonódását látjuk itt. Minden csúfolódás, cinizmus, szorongás, frusztráció két kibékíthetetlen időszemléletből fakad. Abból, hogy az én időm, nem a ti időtök, az én gondolataim nem a ti gondolaitok,

Hol vagy új ég és új föld? Meddig kell rád várni? Milyen messze vagy tőlem? A kezdet, a teremtés is messze van tőlünk, és a vég is. A vég messzesége Isten hosszútűrésének jele: nem késlekedik az ígérettel, hanem türelmes hozzátok, mert nem azt akarja, hogy némelyek elvesszenek, hanem azt, hogy mindenki megtérjen (3,9). Miközben folyamatosan pusztulásról, büntetésről van szó, csirájában megjelenik egy másik üzenet is. Ez egy nagyon szép, patetikus lezárása, teológiai konkludálása is lehetne a szakasznak. De ehelyett az, ami következik a „siettetés” lecsillapítására néz: „De el fog jönni az Úr napja,, amikor az egek recsegve-ropogva elmúlnak, az elemek égve felbomlanak, a föld és a rajta levő alkotások is megégnék” (3,10).

Honnan ered ez a kozmikus eszkatológia? Biblikus-e egyáltalán? Hiszen 2Péter szerzőjére jellemző, hogy olyan kétes forrásokra támaszkodik, amelyek az idők során folyamatosan kompromittálták kanonicitását. A világ tűz általi pusztulása, a világégés, az eszkatológiai tűzvész műszava a *konflagráció* (ἐκπύρωσις). Az Újszövetségben nem találunk rá párhuzamot.

A Biblián kívüli források közül mindenképp be kell ide emelnünk a Második Templom zsidó apokaliptikát, amelyben a sztoikus

---

országokat, és kiöntöm rájuk bosszús haragomat, haragom egész hevét. Bizony, felindulásomnak tüze pusztítja majd az egész földet!” (Zof 1,18; 3,8); „Azon a napon olyanokká teszem Júda törzsfőit, amilyen a tüzes serpenyő a fahasábok közt, és amilyen a fáklya a kévék közt: jobbra-balra égetik a körülöttük levő népeket, de Jeruzsálem továbbra is békében marad a maga helyén” (Zak 12,6).

és az ősi iráni vallás/zoroasztrianista hatásra, a tűz eszkatológiai koncepciója átalakuláson ment át és már nemcsak ezzel a mitologizált istenképpel asszociálódik. Ebben a szellemi szinkretizmusban az Ószövetség megmaradt kiindulási pontnak (ezek a közismert tűz-narratívák mint Sodoma és Gomora, vagy a tűz-próféciaák ld. Ézs 66,5–16; Ez 39,6; Zof 1,18; 3,8; Zak 12,6; Mal 4,1), de az idegen források hatására továbbfejlődött, eltérő tanról, képzetről beszélhetünk. Ez a sajátos képzet (is) tekinthető 2Péter közvetlen szellemi környezetének, amely az 1. és 2. század fordulójától kezdve a keresztyén iratok magasan frekvenciált képzetévé válik.

Vagyis nagy a valószínűsége annak, hogy nem a sztoikusok és zoroasztrianusok hatottak közvetlenül, direkt módon 2Péter szövegére, hanem ezeknek eszmeiségét bizonyos szintig magába olvasztó és értelmező zsidó apokaliptika. A zoroasztrianus eszkatológia<sup>32</sup> szerint a világot elborító tűzözönből csak a jók menekülnek meg, hogy új teremtsében részesüljenek. (*Oracle of Hystaspes*, Justin, *1 Apol.* 20,1). A purifikáló tűz a későbbi apokrif keresztyén iratokban is megjelenik, mint olyan áradó tűzfolyó/folyam, amelyen a jóknak és a gonoszoknak egyaránt át kell menniük (1Pt 1,7 – „tűzben kipróbált arany”).<sup>33</sup> A tűz nemcsak a gonoszokat éri el tehát, hanem mindenkit, ám vannak, akik kiállják a tűzpróbát. A sztoikusok szemlélete talán ennél jóval népszerűbb és megközelíthető volt, hiszen nem egy vallásos rendszeren belül terjedt. Ők úgy vélték, hogy a világegyetem időszakonként feloldódik, felbomlik és megújul egy tűzvész által, amikor is minden visszatér a legelső,

32 Istentiszteletük legjellemzőbb vonása az ún. tűztemplomokban a szent tűz őrzése; a templomok középpontjában az Áhura-Mazdát jelképező tűzoltár állt, itt mutatták be a vértelen áldozatokat himnuszok éneklése közepette. Emiatt a világ tűzimádóknak tartja őket. Úgy tekintik a tüzet, mint a ragyogásnak, dicsőségnek és fényességnek a jelképét, mint Istennek a legtökéletesebb szimbólumát, mint az ő isteni fenségének legjobb és legmagasztosabb képviselőjét.

33 Apoc. Pet. E 5–6; Sib. Or. 2,196–205, 315; Jakab Apocryphon, 90–91; LAC-TANTIUS, *The Divine Institutes: Books I–VII* (trans. Mary Francis McDonald), Washington, Catholic University of America Press, 1964 (*Div Inst.* 7.21).

legősibb elemhez: a tűzhöz.<sup>34</sup> Tehát ők egy naturalista-determinista – a *pusztulás és megújulás* ciklikusságában szemlélték a világ sorsát: poli-kozmozgóniákkal és poli-eszkatológiákkal (föld reinkarnációja).<sup>35</sup> A földnek van egy belső órája, programozása, amely megszabja ennek a kettőnek a váltakozását. Talán éppen ezzel a háttérrel szemben említi a szerző a teremtésről alkotott bibliai szemlélet. A 2. századi apologéták nagy erőfeszítéseket tettek ezekkel a sztoikus nézetekkel szemben, igyekezve amortizálni ezeknek befolyását (ld. Jusztinusz mártír, Ireneus, Origenész). Példának okáért Origenész Kelszosz elleni művében (178/2,11-21;4,13) arról beszél, hogy a bűn miatt beszélhetünk világégésről, ezért a kozmikus konflagráció, amely a tűz által végrehajtott isteni ítéletre vonatkozik, az istenteleneket érinti súlyosan. A föld nem annihilálódik, nem semmisül meg, hanem megtisztul az ítélet tüze által. A purifikáció jelenti a great reset-et, az újjáteremtést purifikáció által.<sup>36</sup> A teljes megsemmisülés teológiai korrekciójának tekinthetjük azt is, hogy bizonyos kéziratok a *κατακαήσεται* (megégnek) helyett a *εὑρεθήσεται*-t (feltárulnak) javasolja.<sup>37</sup> Később a végső buzdításban újra előjön

34 Gale Z. HEIDE, What Is New about the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3, in: *JETS* 40 (1997), 37–56.

35 DIOGENÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedőké élete és nézetei* (ford. Rokay Zoltán), Budapest, Jel Kiadó, 2005 (7.134); CICERO, *Az istenek természete* (ford. Havas László), Szeged, Lazi Kiadó, 2004 (*De Nat. Deorum*. 2.118); John J. COLLINS, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, SBL, 1974, 102.

36 Moltmann szerint a totális megsemmisülést az orthodox lutheránusok, a totális átalakulást a patrisztikai és kálvinista hagyományok és a föld dicsőséges deifikációját/megistenülését az orthodox teológia képviseli. Kérdés, hogy ezek a megközelítések mennyire tekinthetőek egymás kritikájának és mennyire komplementárisak a keresztyén eszkatológia szemszögéből. Ld. bővebben Jürgen MOLTSMANN, *The Coming of God: Christian Eschatology*, London, SCM Press, 1996, 267.

37 Bauckham a *εὑρεθήσεται*-t tekinti eredetinek, mivel ez képezi a *lectio difficilior*-t. A *εὑρεθήσεται* olvasatot a Sínai és a Vatikáni Kódex szövegei támogatják, a *κατακαήσεται*-t az alexandriai variáns. Minden más variációt korrekciónak lát. BAUCKHAM, *2 Peter, Jude*, 303.

a εὐρίσκω kifejezés: εὐρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ– „tisztának és feddhetetlennek találjon” (3,14). Továbbá a pusztulás görög megfelelője a λυθῆσονται magában hordozza a darabokra hullatni, darabokra törni (Jn 2,19) ill. eloldani (Mk 1,7) jelentéseket is, amely tovább árnyalja a teljes megsemmisülés gondolatát.

#### 4. Összegzés – a bőséges kegyelem félreértései

2Péter levele komolyan veszi a keresztyén közösségeket ért külső és belső kihívásokat. A szerző egyértelműen a hamis tanítók és a gúnyolódók ellen lép fel, akiket a szövegösszefüggés alapján mégsem tekinthetünk abszolút értelemben kívülállóknak. Továbbá arra is rávilágít, hogy a külső próbák mellett a belső elbizonytalanodásoknak (2,9) és bűnös késztetéseknek (1,4) is súlya van.

A szerző a köszöntés után elsőként arra mutat rá, hogy az isteni hatalomnak ajándékozó volta miként nyilvánul meg a címzettek körében. Az élethez és a kegyességhez szükséges minden tudást/ ismeretet (ἐπίγνωσις – 1,2.3.8; 2,20) megtalálunk annál, aki elhívott minket. Az egyes szám, többes személyű beszédmód utal arra, hogy Isten ajándéka mindenkire érvényes és kiterjed. Az ő elhívása nem személyválogató (vö. ApCsel 10,34: „Most értem meg igazán, hogy Isten nem személyválogató”). Jézusnak régi és új/egykori és mai tanítványai ugyanazt a lelki örökséget kapják, amely felvértezi őket ellenállással a romboló kívánságok és támadások ellen. Kegyelme sohasem lesz egy maguk mögött hagyott állomás, hanem az a forrás, amelyhez ismételten visszatérnek, és amelyből egyre tudatosabban merítenek.<sup>38</sup>

A Krisztust befogadó embernek látnia kell, hogy mennyi mindent kapott Urától és aktuális harcaiban nemcsak saját erejére, erőforrásaira támaszkodhat, hanem az isteni ígéretekre, kijelentésekre is.

---

38 Gijsbert VAN DEN BRINK – Cornelis VAN DER KOOIJ, *Keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2021, 753.

A szerző különösen fejezi ki a megváltás eseményének következményét: isteni természet részeseivé lesznek. A megállapítás az istenképűség helyreállítására tett célzásként is olvasható, krisztológiai értelemben pedig a „Krisztusban lenni” vagy „Krisztus élte bennünk” ismertebb formulák analógiájaként értelmezhető (ἐν Χριστῷ – Róm 8,1; Gal 2,19; 3,26.28; 2Kor 5,17). Itt is hangsúlyos a levél indításának központi témája: Isten hatalmának ajándékozó volta (Ef 1,3). Péter második levelének ez képezi a teológiai magvát. Ezzel az ajándékozó hatalommal az ember kétféleképpen is visszaélhet. A levél törzse ezeket a visszaéléseket és azoknak következményeit mutatja be.

#### 4.1. *A bőséges kegyelem rövidlátókká tesz?*

*Először* arról hallunk, hogy a *bőséges kegyelem lelkileg puhányokká, könnyelművé tehet*. Az apostol óva inti hallgatóságát, hogy nehogy tétlenséget és terméketlenséget eredményezzen hitük. Isten munkálkodásába nekik is be kell kapcsolódniuk. A részesedésre, az üdvösségre adott emberi válasz nem a passzivitás, hanem az igyekezet és törekedés, ahogyan az a levélben többször is hangsúlyossá válik (1,5.10).<sup>39</sup> A passzivitás vakká, rövidlátóvá és feledékennyé tesz (vö. Jak 1,24; Jer 18,15). Ez a beszűkült keresztyénség éppen rövidlátása miatt nem képes az örök ország (1,11), az új ég és új föld világának az érzékelésére (3,13). A tétlenség azért is veszélyes, mert a testi vágyak a megtérés után is veszélyeztetik a tiszta és szent életet (1Pt 4,1). Ezért válik hangsúlyossá a Jézus ismeretében való növekedés (vö. 1Pt 2,2), amely képes ellenállással felvértezni az elemi ösztönökkel szemben (értelem és ösztön). A részesedés és törekedés diskurzusába a szerző beékel egy erénylistát: hit, igaz emberiség, ismeret, önuralom, állhatatosság, kegyesség, szeretet (1,5–7). A hit és szeretet által keretezett felsorolás nemcsak keresztyén jel-

39 A participáció mint híd a megigazulás és megszentelődés között. VAN DEN BRINK – VAN DER KOOL, *Keresztyén dogmatika*, 742.

legű, hanem univerzális: az egész teremtett világra néz. A minden ember iránti szeretetünk alapja a megváltás univerzalitása: „nem azt akarja, hogy némelyek elvessenek, hanem azt, hogy mindenki megtérjen” (3,9). Az Atyának ez a Jézusban nyilvánvalóvá vált szeretete minden emberrel összeköt minket, a régiekkel és az eljövendőkkel is. A lukácsi hagyomány szerint Kornéliusz házában Péter hasonlókról prédikált: „Jézus Krisztus mindenknek Ura” (vö. ApCsel 10,36; Róma 10,12: „mindenknek ugyanaz az Ura”). Az *igazság*, vagyis a péteri *kériigma* az, hogy az ember a megváltásban a teremtés és természetének helyreállítását szemlélheti (vö. a megváltás és teremtés összekapcsolását a 3,13-ban). Az igazság az, ami idő és tér felett áll, pontosabban a történelem felett áll. Az új égen és földön az igazság fog lakni, azaz a *kériigma* túléli az ítéletre váró történelmet is. Ehhez az igazsághoz szilárdan ragaszkodnak a megszólítottak, mégis az apostol szükségét érzi, hogy személyes vonatkozású buzdítással emlékeztesse őket, így tovább árnyalva keresztyén életvitelük teológiai alapjait (1,12–15). A megdicsőülés hegyén történtek jól illenek a „kitalált mesék/mítosz” kategóriába (μύθοις), akárcsak Jézus keresztelésének és feltámadásának körülményei (1Tim 1,4). De éppen az immanens és transzcendens határán történő tapasztalatok, a *félreérthető, ambivalens* tapasztalatok lesznek a természetfeletti világnak a bizonyosságai. Ezek mind olyan események, amelyekben a legtisztábban tükröződött Jézus isteni volta. A szerző többször is használja a teljes krisztológiai formulát: Urunk/Üdvözítőnk Jézus Krisztus/ ὁ κύριος/σωτήρ ἡμῶν Ἰησοῦς χριστὸς (1,1.8.11.14.16; 2,20; 3,2.18). Azaz: Jézus istensége nem mítosz, hanem valódi volt egész földi tartózkodása idején. Ez az istenség sokkal inkább megtapasztalhatóvá kívánt lenni, mint láthatóvá. A megdicsőülés hegyén elhangzott mennyei szózat megerősíti azt, hogy az ószövetségi messiási próféciák Jézusban teljesedtek be, de ennek bizonyításában nem elegendő az emberi logikára és tapasztalatra támaszkodni. Miért? Azért, mert a próféciáknak nemcsak tárgyi aspektusa van. Az apostol teológiai meggyőződése szerint azok, akik lejegyezték a jövendöléseket Lélektől



indíttatva szóltak (1,21), így a megértés is ugyanannak a Léleknek a munkáját feltételezi. A pneumatológiát nélkülöző hermeneutika „önkéntes magyarázat” és nem kompetens az összefüggések megfelelő feltárására. A prófétai beszéd szavatossága viszont nem jár le a megváltás eseményével. Húsvét után is érvényes mondanivalót hordoz, egészen addig, amíg felvirrad a nap és felkel a hajnalszillag a szívetekben (1,19). A transzfiguráció csattanója lesz majd az, amikor „felvirrad a nap”, tehát ez a múltbeli jelenet proleptikusan a parúzia bizonyosságát is előre vetíti,<sup>40</sup> így munkálva az eszkatológiai hitet a hallgatóság körében. A keresztyén embernek azonban nemcsak Jézus visszatérése felől lehet meggyőződése, hanem abban is, hogy „felkel a hajnalszillag a szívetekben”. Ez utóbbi az ember személyes feltámadásának eufemizált képe (vö. 4Móz 24, 17; Jel 22,16).

#### 4.2. *A bőséges kegyelem az ítélet eltorlása?*

Másodszor a bőséges kegyelem *az ítéletre nézve* is félreértéseket szül (1,3). A szerző a levélben amellet érvel, hogy a Jézusban való próféciák beteljesedése nem törölte el az (utolsó) ítéletet. A levél 2. és 3. fejezete arra törekszik, hogy bemutassa a kegyelem-ítéletnek a történelmi tapasztalatokban megmutatkozó rendkívül összetett dinamikáját. A hamis tanítók, mint a hamis próféták utódai, ugyanúgy félreértik Isten munkálkodását. A szerző inkluzív megfogalmazásában egyszerre érvényesül a teista és a krisztológiai elem: *megtagadják az Urat (δεσπότη), aki őket megváltotta*, megvetik Isten felségét (2,1.10). Még ebben a szűkszavú közlésben is összefonódik Istennek Jézus Krisztusban való igaz megismerése.<sup>41</sup> A tagadás ellenére ők megmaradnak Isten teremtményeinek (lásd a *ὁ κύριος* helyett használt *δεσπότη*; vö. Ézs 45,9), és ez a negáció a megváltást sem érvényteleníti. A két fejezet erőteljes polémiája elsősorban szemé-

40 BAUCKHAM, *2Péter, Jude*, 221.

41 KÁLVIN János, *A katolikus levelek magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013, 307.

lyes önvizsgálatra kíván eljuttatni: vigyázzak, nehogy én magam váljak hamissá és csúfolódóvá (vö. „a nép köréből”, „közöttetek lesznek” utalásokat). Mivel a történelem részint ismétli önmagát, ezért nagyon jó tanítómester is. A próféciaák, az Írások, az apostol szemtanúsága mellé sorakozik a történelem is, mint Isten kijelentésének hordozója. Az ószövetségi ítélet-narratívák felsorakoztatása az első fejezetben már érintett *mitosztalanítás* célját szolgálja. Nóé és az özönvíz, Sodoma és Gomora, Bálám és szamara történetei mind azt mutatják, hogy a büntetés, akárcsak a bűn nem illúzió, hanem konkrét tény. A teremtett ember Isten nélkül csak tévelygő lesz, olyan, akinek semmi sem lesz szent. Aki megtagadja istenképűségét, valódi emberségéről is lemond. A teológiai tévedések tehát nemcsak morális, hanem antropológiai torzulásokhoz is vezetnek. Nem véletlenül vonatkoztat a szerző két állat-példabeszédet az istentelenekre: „A kutya visszatér a maga okadására”, valamint „A megfürdött disznó sárban hempereg” (2,22). Az említett narratívák fontos jellemzője, hogy az egész materiális, teremtett világra néz: a föld, az ember és állat egy egységet alkot (vö. 2,12.16.22). A bűn innen kezdve nemcsak személyes jellegű. Azoknak, akiknek életében eluralkodnak a tisztátalan ösztönök, azoknak tobzódása, paráznsága, kapzsisága az önpusztításon túl a teremtett világ kizsákmányolását is maga után vonja. A bűn az egész teremtett világot eltorzítja, ezért az isteni beavatkozás kozmikus jellegű: az egek recsegve-ropogva elmúlnak, az elemek égve megolvadnak (3,7.12.13). A keresztyén közösségeket eláraszthatják a rossz hatások, de Istennek gondja van az „elvetemültek kicsapongó viselkedésétől” szenvedő igazra, ahogyan Lótra is gondja volt (2,7–8; 1Pt 5,7). A kísértésekkel a megtérteknek továbbra is számolniuk kell (vö. ordító oroszlán képét – 1Pt 5,8), de ugyanúgy Isten szabadító hatalmával is (2,9). A pusztulás és szabadítás viszont túlmutat önmagán. Mindkettő előíze a jövőbeni eseményeknek. Mégis az idősíkok konstellációjában óhatatlanul felértékelődik a *jelen*. A 3. fejezet eszkatológiája a jelenre nézve hordoz lényegi üzenetet: mivel mindezt tudjátok, mennyire szentül és kegyesen kell nektek

életnek (3,11). A jövőkép annyiban fontos, amennyiben a jelenre nézve tud változást előidézni. Ha nincs jövőkép, az a jelenre nézve lesz végzetes. Szépen feltárul ebben a gondolatban az, hogy a keresztyén ember időképét elsősorban istenképe keretezi: „Jézus tegnap és ma és mindörökké ugyanaz” (Zsid 13,8), ill. „Vagyok, aki vagyok” (2Móz 3,14). Az élők Isteneként a *jelenlévők* Istene (Mt 22,32). Az őskeresztyén üzenet ezen a ponton is behívja a hallgatót és a szemlélőt Jézus jelenébe.<sup>42</sup> A csúfolódók számára az önmagát ismétlő történelem *hamis tanítómester* lesz. Az ismétlődésben nem látják meg csak az anyag állandóságát. Ami az értelmüket meghaladja, arra ítéletet mondanak. Igazat mondanak, de nem a teljes igazságot. Az ember és környezetének állandói éppen arról adnak bizonyosságot, hogy a teremtés munkája nem szűnt meg. A szentíró a teremtéstörténet nyelvezetét használja ennek kifejezésére: Isten szava által (διὰ τοῦ θεοῦ λόγῳ - 3,5). Isten szavában megmutatkozó *szuverenitás* felette áll az emberi időpercepcióknak, számításoknak, csúfolódásoknak, vagyis az emberi reakciók széles spektrumának. Ez a szuverenitás fejeződik ki a következő elemekben: „nem késlekedik”, „előtte egy nap annyi, mint ezer esztendő, és ezer esztendő annyi, mint egy nap”, az utolsó nap „tolvajként”, azaz váratlanul fog megérkezni (3,8–9). A szuverenitás továbbá nem jelent szeszélyességet, ellenkezőleg: „nem azt akarja, hogy némelyek elvesszenek, hanem azt, hogy mindenki megtérjen” (3,9). A büntől megromlott világ egyszer majd teljesen meg fog újulni, akkor fog a megváltás is beteljesedni: „új eget és új földet várunk, amelyben igazság lakik” (3,13; vö. Jn 1,14). A szerző Jézus és Pál eszkatológiai kijelentéseihez csatlakozik, így jelezve, hogy az eltérő hangsúlyok stilisztikai és hermeneutikai eredetűek („neki adatott bölcsesség szerint” – 3,15), kérügmájuk viszont megegyezik.

Éles Éva

42 Ld. Martin HENGEL, *Őskeresztyén történetírás*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010, 81.

*Felhasznált irodalom*

- ALKEMA, Roelof, *The Pillars and the Cornerstone: Jesus Tradition Parallels in the Catholic Epistles*, Delft, Eburon, 2018.
- BARNETT, Paul, *The Birth of Christianity: The First Twenty Years, After Jesus*, Vol. 1, Grand Rapids, Eerdmans, 2005.
- BAUCKHAM, J. Richard, *2 Peter, Jude*, WBC 50, Dallas, Word Books, 2002.
- BERTRAM, ἔμπαίζω, in: *TDNT* 5 (1995), 625–636.
- BOLYKI János, *Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1998.
- BRINK, Gijsbert van den – KOOI, Cornelis van der, *Keresztyén dogmatika*, Kolozsvár, Exit Kiadó, 2021.
- CARSON, Donald Arthur – MOO, Douglas J., *An Introduction to the New Testament*, Grand Rapids, Zondervan, 2005.
- CICERO, *Az istenek természete* (ford. Havas László), Szeged, Lazi Kiadó, 2004.
- COLLINS, J. John, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, SBL, 1974.
- DIOGÉNÉSZ LAERTIOSZ, *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* (ford. Rokay Zoltán), Budapest, Jel Kiadó, 2005.
- FERGUSON, Everett, *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- GREEN, Gene L., *Jude and 2 Peter*, BECNT, Grand Rapids, Baker, 2008.
- HEIDE, Gale Z., What Is New about the New Heaven and the New Earth? A Theology of Creation from Revelation 21 and 2 Peter 3, in: *JETS* 40 (1997), 37–56.
- HENGEL, Martin, *Őskeresztyén történetírás*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2010.
- HOUWELINGEN, Rob van, The Authenticity of 2 Peter: Problems and Possible Solutions, in: *European Journal of Theology* 19/2 (2010), 119–129.
- JOBES, Karen H., *Letters to the Church: A Survey of Hebrews and the General Epistles*, Grand Rapids, Zondervan, 2011.
- KÁLVIN János, *A katolikus levelek magyarázata*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2013.

- KELLY, John Norman Davidson, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, HNTC, New York, Harper, 1969.
- KÓKAI-NAGY Viktor, Tűz az Újszövetségben, in: KUSTÁR Zoltán (szerk.), *Orando et Laborando*, Debrecen, DRHE, 2006, 77–88.
- LACTANTIUS, *The Divine Institutes: Books I–VII* (trans. Mary Francis McDonald), Washington, Catholic University of America Press, 1964.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, United Bible Societies, 1971.
- MOLTMANN, Jürgen, *The Coming of God: Christian Eschatology*, London, SCM Press, 1996.
- NEYREY, H. Jerome, *2 Peter, Jude*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- ORIGEN, *Homilies on Joshua* (ed. Cynthia White, trans. Barbara J. Bruce), Washington, The Catholic University of America Press, 2002.
- WATSON, Duane F. – CALLAN, Terrance D., *First and Second Peter*, Paideia Commentaries on the New Testament, Grand Rapids, Baker, 2012.
- WATSON, Duane F., *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*, SBLDS 104, Atlanta, Scholars Press, 1988.
- WITHERINGTON, Ben III., *Letters and Homilies for Hellenized Christians*, Vol. 2, Illinois, InterVarsity Press, 2007.



## Nem a ruha teszi a keresztényt – vagy mégis?

Fehér ruha mint identitásjelző az eljövendő világban

„Ruha teszi az embert” – mondja a világszerte ismert közmondás. Eredetét sokszor kötik Erasmus nevéhez<sup>1</sup>, de a gondolat már Homérosz Odüsszeiájában is előkerül.<sup>2</sup> A mesebeli Máttyás király is ezt állapítja meg egy kávéházi látogatása alkalmával: mikor rongyos ruhában volt, nem akarták kiszolgálni, amikor viszont királyi ruhát öltött magára, versengtek a pincérek, hogy ki szolgálja ki.<sup>3</sup> Pszichológiai kutatások ugyancsak bizonyítják, hogy sok mindent tulajdonítunk embertársaink kinézetének, öltözetének.<sup>4</sup>

Keresztényekként törekednünk kellene arra, hogy ne a külső megjelenés határozza meg, hogyan vélekedünk valakiről. Ezt tanítja nekünk Sámuel esete is, mikor Isai legidősebb fiát akarja királlyá kenni. Az ÚR azt mondja neki: „Ne tekints a megjelenésére, se természetes növéseire (...) Mert nem az a fontos, amit lát az ember...” (1Sám 16,7). Mégis el kell ismernünk, hogy gyakran tényleg sokat elmond a ruha az emberről, és látni fogjuk, hogy az sem mindegy,

---

1 ERASMUS, *Opera Omnia, ordinis secundii, tomus quintus*, Amsterdam – Oxford, North-Holland Publ. Company, 1981 (Adagia, 3.1.60).

2 Hom. Od. VI, 25–30. HOMÉROSZ, *Odüsszeia*, Budapest, Európa, 2021.

3 KRÍZA Ildikó (gyűjt.): A ruha teszi az embert, in: SUDÁR Annamária (szerk.): *Mesék Máttyás királyról*, digitális kiadvány, elérhető: [http://matyasmesek.oszk.hu/main.html?mu=hangzo\\_mese\\_83\\_a\\_ruha\\_teszi\\_az\\_embert.xml](http://matyasmesek.oszk.hu/main.html?mu=hangzo_mese_83_a_ruha_teszi_az_embert.xml), 2023.11.15.

4 Ld. pl. DongWon Oh, Eldar Shafir és Alexander Todorov kutatását, melynek eredménye szerint valakinek az öltözetéről automatikusan következtetést vonunk le nemcsak társadalmi helyzetére, de intellektusára, kompetenciáira nézve is. A legtöbb ember egy „szegényebb” hatást keltő személyt kevésbé hozzáértőnek talál, mint azt, akiről az látszik, hogy jómódban él. DongWon OH – Eldar SHAFIR – Alexander TODOROV, *Economic Status Cues from Clothes Affect Perceived Competence from Faces*, in: *Nature Human Behaviour* 4/3 (2020), 287–293

hogy mi van a keresztény emberen – nem testi, sokkal inkább lelki-szellemi értelemben.

Ehhez először a ruházat és az identitás kapcsolatát vizsgáljuk meg, aztán nagy vonalakban áttekintjük az egész Bibliát átszövő öltözködés-átöltöz(tet)és – motívumot. Így jutunk el a Jelenések könyvének fehér ruhájáig, mely azoknak adatik, „akik győznek” (ld. pl. Jel 3,5). Ennek a jelentését, eredetét fogjuk alaposabban megvizsgálni, és kitérünk arra is, hogy mennyiben keretezi az Istentől kapott ruha az egész bibliai narratívát. Végül megpróbáljuk megválaszolni a kérdést, hogy vajon ruha teszi-e a keresztényt.

### 1. *A ruházat üzenete*

Ma már klasszikusnak számít John C. Flügel elmélete<sup>5</sup>, mely szerint a ruházat alapvetően három célt szolgál: véd (az időjárás viszontagságaitól), eltakar és díszít (vagy ahogy a német találóan összefoglalja: Schutz, Scham und Schmuck)<sup>6</sup>. Ezt még ki lehet egészíteni az apotróp funkcióval (az ártó szellemek és sötét mágia elleni védelemmel) és a szociális céllal, amely szerint a ruha jelzi a csoporthoz/törzshöz tartozást.<sup>7</sup> Ez utóbbi miatt vélik sokan, hogy az öltözködés mindig identitáskérdés, mindig megmutatja, hová tartozunk – ezért mondja Linda Arthur, hogy a ruha „ablak a szociális világra”.<sup>8</sup> Vajon akkor keresztényekként sem mindegy, hogyan öltözködünk?

Valamilyen szinten nem, hiszen a szemérmesség alapvető norma az ószövetségi idők óta, és a túlzott díszítgetés, ruházattal való kérkedés sem kívánatos (ld. 1Pt 3,3–4; Jak 5,2). De alapvetően Is-

---

5 John C. FLÜGEL, *The Psychology of Clothes*, London, Hogarth Press, <sup>2</sup>1940.

6 Robert ROSS, *Clothing: A Global History*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2008, 6.

7 Pl. Larissa BONFANTE, Nudity as a Costume in Classical Art, in: *American Journal of Archaeology* 93/4 (1989), 543–570.

8 Linda B. ARTHUR (ed.), *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective*, Oxford – New York, Berg, 2000, 6.



ten „azt nézi, ami a szívben van” (1Sám 16,7). Így az számít igazán, ami lelki-szellemi értelemben van rajtunk. Pál apostol szerint a Krisztusba kereszteltettek Krisztust öltötték magukra (Gal 3,27), a Jelenések könyvében pedig Jézus arra figyelmezteti a laodiceaiakat, hogy hiába gondolják, hogy fel vannak öltözve, mert Előtte meztelennek számítanak, és szégyenüket csak a Tőle kapott fehér ruhával takarhatják el (Jel 3,18).

Ahhoz, hogy megértsük, miért olyan fontos ez a lelki-szellemi ruha, látnunk kell, hogy mennyire meghatározta már Izráelt és a körülötte élő népeket is a ruházat milyensége, vagy épp a hiánya. A ruha már ekkoriban is összefonódott az identitás kérdésével, talán még jobban, mint ma. Ezért a bibliai öltözködés-motívum áttekintése előtt tegyünk néhány általánosabb megállapítást arról, hogy hogyan vélekedtek az ókori Keleten a ruháról és a meztelenségről.

## 2. *Ruha és ruhátlanság az ókori Keleten és a görögöknél*

A régészeti leletek azt mutatják, hogy az ókori Keleten mindenhol a szemérmes öltözködés volt jellemző. A nemi szerveket mindenképp takarták, de általában ennél jóval többet.<sup>9</sup> Mezopotámiában talált ókori ábrázolásokon mind a férfiak, mind a nők szoknyaszerű ruhadarabokat viselnek, és a nőké mindig többet takar. A férjezett szabad nőknél elvárt volt a fátyol. A Földközi-tenger keleti partvidékén élő népek férfi tagjai térdig érő tunikát, a nők a válluktól a bokájukig érő ruhát hordtak.<sup>10</sup> Egyiptomban a férfiak leginkább az altestüket borították. A nők laza köpenyt viseltek. Egyes ábrázolásokon a szolgák és a rabszolgák kevés ruhát viselnek vagy meztelenek – az azonban nem tisztázott, hogy ez megszégyenítésük miatt volt így, vagy praktikus okokból. Az Újbirodalom idejére már

---

9 Ryan C. HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery as Theological Language in the Old Testament*, Doktori (PhD) értekezés, Southern Baptist Theological Seminary, 2019, 52.

10 HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 53–54.

minden társadalmi osztály viselt valamilyen ruhát, és a nők az egész testüket eltakarták.<sup>11</sup>

Vannak olyan ókori keleti képzőművészeti alkotások és irodalmi példák, amelyekben pozitív módon jelenik meg a meztelenség (pl. vallási rítusokban – ld. istenábrázolások). Ezekben az esetekben elfogadott a ruhátlanság, de ez semmiképp nem jelenti azt, hogy ettől általánosan kívánatos jelenséggé vált volna.<sup>12</sup> Sőt, a ruhátlanság a legtöbb esetben tabu volt, és számos negatív jelentés tapadt hozzá. A meztelenség összekapcsolódott a civilizálatlansággal,<sup>13</sup> a szégyennel<sup>14</sup> és az identitásvesztéssel.<sup>15</sup>

A meztelen férfitest ideálját a görögök teremtették meg. Ez máshol nem terjedt el, inkább kivétel volt – egyfajta megkülönböztető jel, amellyel elhatárolták magukat a barbároktól.<sup>16</sup> Általános meztelenség-ideálról azonban nem beszélhetünk. A hellén társadalomban a keleti népekhez hasonlóan csak bizonyos esetekben volt megengedett a ruhátlanság, és a női test meztelensége a nyilvánosság előtt ugyanúgy tabu volt, mint Keleten. A legyőzött ellenség levetkőztetéssel való megszégyenítését is alkalmazták a görögök.<sup>17</sup>

---

11 HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 55–56.

12 HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 58.

13 A *Gilgames* eposzban Enkidu nem visel ruhát, míg az állatokkal él. A társadalom tagjává akkor válik, mikor ruhát kap, ld. HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 56.

14 Bibliai igehelyek (pl. Ézs 20,1–4; 2Sám 10,1–7) és akkád agyagtáblatöredékek bizonyítják, hogy a közel-keleti hadseregek általános gyakorlata volt, hogy lemeztelenítéssel szégyenítették meg a legyőzött ellenfelet, lásd HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 73–76.

15 Sebastian BROCK, *The Robe of Glory: a Biblical Image in the Syriac Tradition*, in: *The Way* 39 (1999), 247–259.

16 BONFANTE, *Nudity as a Costume*, 544.

17 HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 68–69.

### 3. A bibliai átöltözés- és ruha-motívum rövid áttekintése

Izrael ruházatáról csak elvétve akadnak képi emlékek, és ezek valóságához való hűsége is vita tárgya. Talán a faragott képek tilalma miatt (2Móz 20,4) nem ábrázoltak embert az izraeliták, de így csak a velük kapcsolatba kerülő népek fennmaradt emlékeire támaszkodhatunk – de kérdés marad, hogy ezek mennyire felelnek meg a valóságnak.<sup>18</sup>

Valószínűsíthetjük azonban, hogy az izraeliták hasonló erkölcsi nézeteket vallottak a ruházkodás terén, mint a körülöttük élő népek, és számukra is az identitás megtestesítője volt a ruha. Ezt a rengeteg ruházkodással kapcsolatos igehely is alátámasztja.

Már a Biblia első lapjain találkozunk egy öltöztetéssel: a bűnbe esett Ádámot és Évát az Úr bőrruhába öltözteti (1Móz 3,21). Aztán Józsefet az apja tarka ruhával ajándékozza meg szeretete jeleként (1Móz 37,3) Később Isten a Sínai-hegynél a papi ruhára nézve ad rendelkezéseket (2Móz 28). Jósua főpap a megkegyelmezés jeléül új ruhát kap (Zak 3), Jézus példázatában az elveszett és hazatért fiút pedig díszes ruhába öltözteti az apja örömeiben. A páli levelek is a régi és az új élet szemléltetésére használják a ruha és az átöltözés motívumát (pl. Ef 4,22–24; Kol 3,9–10), az utolsó iratban, a Jelenések könyvében pedig végigvonul a ruha-szimbólum.<sup>19</sup>

Ez a felsorolás csupán egy gyors felvillantás volt, hogy lássuk, mennyire átszövi ez a kép a Biblia egészét. Mindegyik esetben a ruha több, mint egy anyagdarab, amely a testet takarja. Az emberi életet, annak lényegét jelenti. A hozzá kapcsolódó átöltözés-szimbólum pedig nem csupán ruha, hanem identitáscsere.

Sebastian Brock ezért nemcsak, hogy kiemelkedő szerepet tulajdonít az öltözködésnek a bibliai narratívában, hanem azt mondja, hogy a teljes üdvtörténet leírható az öltözködés nyelvezetével.<sup>20</sup>

---

18 HANLEY, *The Use of Nakedness Imagery*, 54–55.

19 Az egész Biblia ebben az iratban említi legtöbbször a fehér ruhát (ld. Függelék)

20 ROSS E. WINKLE, „*Clothes Make the (One Like a Son of) Man*”: *Dress Imagery*

Brock bibliai és extrakanonikus iratok szír magyarázata alapján alapítja meg, hogy ugyanazzal a ruházattal kapcsolatos nyelvezettel írja le az a hagyomány Ádámot, Krisztust mint a második Ádámot, a keresztényeket és az eljövendő mennyei királyságot.<sup>21</sup> Az egész történetet pedig mintegy keretbe foglalja „a dicsőség palástja”, mely egykor az emberé volt, és újra az lehet.<sup>22</sup>

Az, hogy az igazak jutalma a dicsőség ruhája lesz, elterjedt gondolat lehetett Jézus idejére.<sup>23</sup> Nem véletlen tehát, hogy az Apokalipszisben is ennyire hangsúlyosan jelenik meg a fehér ruha, amelyet csak a győztesek kaphatnak meg.

#### 4. *A fehér ruha az ókorban*

Mielőtt azonban rátérnénk a Jelenések fehér ruhájának vizsgálatára, nézzük meg, a környező népeknél mit jelentett a fehér szín és ruha, hiszen így talán mélyebben megértjük ezt a képet.

Bár a színszimbolika mindig komplex, és időben is változik, mégis van olyan jelentése egy-egy színnek, amely hosszú idő elteltével is érvényes.<sup>24</sup> Ilyen a fehéré, mely már az ókorban univerzális jelentést hordozott Egyiptomtól Rómáig, a görögöktől Mezopotámiáig, térben és időben.<sup>25</sup>

Egyiptomban a szín nem csak a külső megjelenést jelentette, hanem valaminek a természetét, létét.<sup>26</sup> A fehér (*'bedj'* vagy *'shesep'*)

---

*in Revelation 1 as an Indicator of High Priestly Status*, Doktori (PhD) értekezés, Andrews University, 2012, 78.

21 Uo.

22 BROCK, *The Robe of Glory*, 249.

23 Uo.

24 Cynthia S. COLBURN, *A Proposal for Interpreting the Role of Colour Symbolism in Prepalatial Cretan Body Adornment*, in: Megan CIFARELLI (ed.), *Fashioned Selves: Dress and Identity in Antiquity*, Oxford, OxbowBooks, 2019, 75–88, ebben lásd 79.

25 COLBURN, *Colour Symbolism*, *passim*.

26 Richard H. WILKINSON, *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London, Thames and

a fizikai és rituális tisztaságot fejezte ki náluk, és különösen szimbolikusként számított a papok fehér öltözete. A rituális tárgyak (pl. kanópuszok vagy a balzsamozóasztalok) gyakran készültek fehér alabástromból, és különleges tiszteletnek örvendtek a fehér színű állatok (fehér ökör, fehér víziló). Érdeemes megemlíteni, hogy az egyiptomiak ugyancsak a *'bedj'* szóval fejezték ki az ezüstöt is.<sup>27</sup>

Mezopotámiában a *'pesu'* a fehér mellett a fényt, ragyogást, szentséget, tisztaságot fejezte ki. Itt is asszociálták az ezüsttel, és ez volt Nanna (Sin) holdisten és lánya, Inanna égitestnő színe.<sup>28</sup>

Az ókori görögöket illetően sokakban él az a kép, hogy ruhájuk alapvetően fehér volt, pedig ez nem így van.<sup>29</sup> A fehér ruha a kultuszokhoz kapcsolódott szervesen – a szentélyekbe csak mezítláb és fehérben lehetett belépni.<sup>30</sup> Ezen kívül az istenek ruhája volt fehér.<sup>31</sup>

A rómaiak *toga virilis* ceremóniája szintén egy fehér ruhadarabhoz kapcsolódik: a fiúból férfivá érés jele volt a fehér tóga ünneplés felvétele. Nem csoda, ha van olyan kutató, aki ezt látja a keresztelési öltözet előképének.<sup>32</sup>

Ha a Jelenések fehér ruhájának ószövetségi előképeit keressük, meg kell említenünk az ÚR parancsát a Sínai-hegynél: mindenkinek meg kell mosnia a ruháját, mielőtt Isten felhőben leszáll a hegyre (2Móz 19,10.14).<sup>33</sup> Ugyancsak az Ószövetségben találjuk Dániel próféta látomását az öregkorúról, aki hófehér ruhát visel (Dán 7,9).

---

Hudson, 1994, 104.

27 WILKINSON, *Symbol & Magic*, 109.

28 COLBURN, *Colour Symbolism*, 82.

29 Mireille M. LEE, *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2015, 93.

30 LEE, *Body*, 215.

31 David E. AUNE, *Revelation 1–5*, WBC 52a, Grand Rapids, Zondervan, 1997, 223.

32 J. Albert HARRILL, *Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians*, in: *Novum Testamentum* 44/3 (2002), 252–277.

33 Matthijs DEN DULK, *The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation*, in: *Biblica* 87/4 (2006), 516–522, ebben lásd 520.

Az Újszövetségben Jézus megdicsőülésekor olvasunk fehér ruháról (Mt 17,2 és párhuzamos igehelyei), valamint a feltámadás után megjelenő mennyei küldöttek viselnek ilyen öltözetet (Mt 28,3 és párhuzamos helyei; ApCsel 1,10).

David Aune kiemeli, hogy Jézus korában az esszénusok ruházata volt fehér a rituális tisztaság jegyében, valamint görög-római gyakorlat alapján fehérben temetkeztek az emberek, mely a remélt mennyei fényességet, jutalmat vetítette előre.<sup>34</sup>

### 5. *A fehér ruha a Jelenések könyvében*

Ahogy látjuk, a fehér jelentése mindenütt pozitív volt, és mindenhol a rituális és erkölcsi tisztasággal volt kapcsolatban.<sup>35</sup> Ebbe a sorba illeszkedik bele a Jelenések könyve is, kiegészülve még egy szemponttal: a világtól való éles elkülönüléssel.

Az egyik címzett, Szárdisz a lydiai gyapjú összegyűjtésének és feldolgozásának központja volt,<sup>36</sup> híres vörös kelmefestékéről,<sup>37</sup> egy másikban, Laodiceában pedig különleges fekete gyapjút árultak. A fehér ruha mindkét városban a vágyott és elismert színes kelmének az ellentéte, amely egyértelműen kifejezi, hogy aki hordja, nem a világhoz, hanem Istenhez tartozik.

A 'fehér' azonban nem csak a színt jelenti. Ahogy láttuk, több nyelvben és kultúrában is ugyanez a szó fejezi ki a fényességet, a ragyogást, a szentséget. A görög szó, a λευκός tulajdonképpeni értelme is „világos, értelmes, ragyogó”, és csak másodlagos értelme a „fehér”.<sup>38</sup> Éppen ezért a győzteseknek járó ruha fehérsége a

---

34 AUNE, *Revelation 1–5*, 223.

35 Uo.

36 VARGA Zsigmond József, *Jelenések könyve 1–10. rész*, Debrecen, DRTA, 1986, 60.

37 Leonard L. THOMPSON, *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1990, 152.

38 VARGA Zsigmond József, *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996, 580–581.

ragyogó dicsőségre utal, mely Isten ruhájának a sajátja,<sup>39</sup> – vagyis aki győz, az hasonlít Istenre.

6. *A dicsőség ruhája – nem csak a Jelenésekben?*

A bibliai narratíva szerint az ember csak az idők végén kapja meg a dicsőség ruháját. Vagy mégsem? Egy zsidó exegetikai hagyomány szerint (melyet szír írók, majd Aranyszájú Szent János örökítettek tovább) Ádám és Éva nem meztelenek voltak Édenben, hanem a dicsőség ruháját viselték.<sup>40</sup> Akik így gondolkodnak, az öltöztetés aktusát régmúltú igének (plusquamperfektnek) értelmezik, tehát úgy, mint ami már a bűneset előtt megtörtént, és azt mondják, hogy a ruha nem ’bőrből’ volt (héberül עור, hanem ’dicsőségből’ אור).<sup>41</sup> Azaz Ádám és Éva az elbukásuk előtt Istenhez hasonlóan „dicsőséget hordtak”, és ezt vesztették el engedetlenségükkor. Ha ebből indulunk ki, valóban keretbe foglalja a Biblia egész ívét a dicsőség öltözete, és az öltözködés megadja a megváltás főbb pontjait, ahogy azt Sebastian Brock állítja.<sup>42</sup> Az ezt valló keresztény tanítás szerint ugyanis az isteni gondviselés elkészítette annak módját, hogy az ember visszakaphassa a dicsőség ruháját: Krisztus embervoltot „vett magára”, sőt, ő maga a keresztén ruhátlanul, azaz a sémi látás szerint identitását vesztetten függött, hogy az Övéinek ezt ne kelljen megtapasztalnia. Ezért lehetséges, hogy aki a keresztység szentségében részesül és újonnan születik, földi értelemben felveheti a fehér ruhát, amely jelképezi a dicsőség ruháját (páli terminológiával magára öltheti Krisztust).<sup>43</sup> A dicsőség ruhája

---

39 Ld. Zsolt 104,1–2; Dán 7,9–10; Mt 17,2; Jel 1,13–16.

40 Herbert R. BRODERICK, A Note on the Garments of Paradise, in: *Byzantion* 55/1 (1985), 250–254, ebben lásd 252.

41 BROCK, The Robe of Glory, 248.

42 BROCK, The Robe of Glory, 248–249.

43 A kereszténységben hamar kialakult a frissen megkereszteltek fehérbe öltöztetése (ld.pl. Janelle PETERS, Robes of Transfiguration and Salvation

itt a földön még csak potenciálisan az emberé – az eszkatonban teljeseedik be a hívő dicsőségbe öltöztetése. Brock azt is megjegyzi, hogy ez viszont nem csupán a paradicsomi állapot helyreállítása, mert a menny dicsősége sokkal nagyobb.<sup>44</sup>

Meggyőző és szép a dicsőség ruhájának ilyenfajta végigvonulása az egész Biblián, azonban néhány kritika megfogalmazódhat bennünk ezzel a magyarázattal kapcsolatban.

Az eredeti héber szövegben, de még a szír fordításban is 'bőr' szerepel, nem 'dicsőség'.<sup>45</sup> Az 1Móz 2,25-ben pedig explicit módon megjelenik, hogy Ádám és Éva meztelenek voltak, de nem szégyellték magukat. Helyénvalónak tűnik Ryan Hanley megállapítása is, mely szerint a meztelenség és a felöltözés szimbóluma közötti különbség érzékelteti igazán, hogy a bűneset előtti és a mennyei állapot között óriási különbség van. Míg a dicsőség ruhája elvesztése, majd visszakapása csak azt sugallja, hogy helyreállt a kapcsolat Isten és ember között, a dicsőség ruhájába öltöztetés arra is rámutat, hogy Isten nem egyszerűen helyreállítja az eredeti állapotot, hanem minőségileg mást ad. Egyúttal azt is kifejezi ez az állapotváltás, hogy Isten mindezért hatalmasan és kegyelmesen cselekedett.

### 7. Konklúzió: fehér ruha teszi a keresztényt

Nehéz, sőt lehetetlen feladatunk van, mikor a mennyei valóságot próbáljuk szavakba önteni. Ilyen módon a mennyei ruházatról is

---

in Early Christian Texts, in: Alicia J. BATTEN – Kelly OLSON /eds./, *Dress in Mediterranean Antiquity: Greeks, Romans, Jews, Christians*, New York – London, T&T Clark, 2021, 279–289, ebben lásd 279.) A régi ruha levetésének és az új felöltésének egyaránt nagy jelentősége volt, ahogy annak a gondolatnak is, hogy ez jelképezi a majdani mennyei öltözetet. Az apokrif iratok tanúsága szerint a fehér ruhába öltöztetést széles körben alkalmazták a Kr. u. első századok során (Robin SCROGGS – Kent I. GROFF, *Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ*, in: *JBL* 92/4 (1973), 531–548, ebben lásd 537).

44 BROCK, *The Robe of Glory*, 249.

45 Uo.



csak a nekünk adatott szimbólumokban tudunk beszélni, ezért mondjuk azt, hogy fehér ruhát kap az, aki a halálig kitartott Krisztus mellett. De hogy milyen lesz ez a dicsőséges öltözet, azt pontosan nem tudjuk elképzelni sem. Az azonban bizonyos, hogy ez olyan, amelyre minden keresztény embernek szüksége van. *A fehér ruha teszi a keresztényt* – ez az az identitásjelző, amely már jellemzi a szenteket, de még nem lett nyilvánvalóvá. Összekapcsolódik ez minden keresztény elhívásával: folytatni kell a nemes harcot, és hűségesen kitartani a végsőkig. Minden Krisztusban hívő így tudja megőrizni identitásának egyértelmű jelét. Ha bepiszkolódna, van esély a tisztulásra: a Bárány vérében (ld. Jel 7,14). A küzdelem közepette pedig minden hívőnek szól a biztatás a dicsőségbe öltözött Úrtól: „Eljövök hamar: tartsd meg, amid van” (Jel 3,11).

Riczingerné Garai Szilvia

*Felhasznált irodalom*

- ARTHUR, Linda B. (ed.), *Undressing Religion: Commitment and Conversion from a Cross-Cultural Perspective*, Oxford – New York, Berg, 2000.
- AUNE, David E., *Revelation 1–5*, WBC 52a, Grand Rapids, Zondervan, 1997.
- BONFANTE, Larissa, Nudity as a Costume in Classical Art, in: *American Journal of Archaeology* 93/4 (1989), 543–570.
- BROCK, Sebastian, The Robe of Glory: a Biblical Image in the Syriac Tradition, in: *The Way* 39 (1999), 247–259.
- BRODERICK, Herbert R., A Note on the Garments of Paradise, in: *Byzantion* 55/1 (1985), 250–254.
- COLBURN, Cynthia S., A Proposal for Interpreting the Role of Colour Symbolism in Prepalatial Cretan Body Adornment, in: Megan CIFARELLI (ed.), *Fashioned Selves: Dress and Identity in Antiquity*, Oxford, OxbowBooks, 2019, 75–88.
- DULK, Matthijs den, The Promises to the Conquerors in the Book of Revelation, in: *Biblica* 87/4 (2006), 516–522.
- ERASMUS, *Opera Omnia, Ordininis Secundi, Tomus Quintus*, Amsterdam – Oxford, North-Holland Publ. Company, 1981.
- FLUGEL, John C., *The Psychology of Clothes*, London, Hogarth Press, 1940.
- HANLEY, Ryan C., *The Use of Nakedness Imagery as Theological Language in the Old Testament*, Doktori (PhD) értekezés, Southern Baptist Theological Seminary, 2019.
- HARRILL, J. Albert, Coming of Age and Putting on Christ: The Toga Virilis Ceremony, Its Paraenesis, and Paul's Interpretation of Baptism in Galatians, in: *Novum Testamentum* 44/3 (2002), 252–277.
- HOMÉROSZ, *Odüsszeia*, Budapest, Európa, 2021.
- KRÍZA Ildikó (gyűjt.): A ruha teszi az embert, in: SUDÁR Annamária (szerk.): *Mesék Máttyás királyról*, digitális kiadvány, elérhe-

- tő: [http://matyasmesek.oszk.hu/main.html?mu=hangzo\\_mese\\_83\\_a\\_ruha\\_teszi\\_az\\_embert.xml](http://matyasmesek.oszk.hu/main.html?mu=hangzo_mese_83_a_ruha_teszi_az_embert.xml), 2023.11.15.
- LEE, Mireille M., *Body, Dress, and Identity in Ancient Greece*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2015.
- OH, DongWon – SHARIF, Eldar – TODOROV, Alexander, Economic Status Cues from Clothes Affect Perceived Competence from Faces, in: *Nature Human Behaviour* 4/3 (2020), 287–293.
- PETERS, Janelle, Robes of Transfiguration and Salvation in Early Christian Texts, in: Alicia J. BATTEN – Kelly OLSON (eds.), *Dress in Mediterranean Antiquity. Greeks, Romans, Jews, Christians*, New York – London, T&T Clark, 2021, 279–289.
- ROSS, Robert, *Clothing: A Global History*, Cambridge – Malden, Polity Press, 2008.
- SCROGGS, Robin – GROFF, Kent I., Baptism in Mark: Dying and Rising with Christ, in: *JBL* 92/4 (1973), 531–548.
- THOMPSON, Leonard L., *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1990.
- VARGA Zsigmond József, *Jelenések könyve 1–10. rész*, Debrecen, DRTA, 1986.
- VARGA Zsigmond József, *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Kálvin Kiadó, 1996.
- WILKINSON, Richard H., *Symbol & Magic in Egyptian Art*, London, Thames and Hudson, 1994.
- WINKLE, Ross E., „*Clothes Make the (One Like a Son of) Man*”: *Dress Imagery in Revelation 1 as an Indicator of High Priestly Status*, Doktori (PhD) értekezés, Andrews University, 2012.

*Függelék: A fehér ruha említései a Jelenések könyvében*

<b>Igehely</b>	<b>A ruhát viselő</b>	<b>Ruházat</b>
Jel 1,13	Az Emberfia	Hosszú palást (valószínűleg fehér), arany öv
Jel 3,4	Szárdisziak	Fehér, be nem szennyezett ruha
Jel 3,17	Laodiceaiak	Meztelenek → fehér ruhába kellene öltözniük
Jel 4,4	24 vén	Fehér ruha, arany korona
Jel 6,11	Mártírok	Fehér ruha
Jel 7,9.13–14	Nagy sokaság	Fehér ruha
Jel 19,7	Menyasszony	Fényes, tiszta gyolcs
Jel 19,14	Mennyei seregek	Tiszta, fehér gyolcs

---

### **III. Eszkatológiai tárgyak, eszközök és folyamatok (2022)**



## A kakas-szimbólum lehetséges jelentései\*

### 1. Egy tanúskodó bronzkakas. Felvezetés

Egy Kiosz szigetén felfedezett, Kr. e. 2. századból való síremléken egy idős, hetvenhét éves, magát parasztnak (γεωργός)<sup>1</sup> nevező férfi sírszövegét olvashatjuk. Az idős parasztember pihenésként, nyugalomként, felüdülésként beszél a maga haláláról. Halottként ἀναπαυόμενος, azaz nyugalomra lelt, akárcsak a Jelenések könyvében azok a boldogok, akik az Ūrban, azaz Jézusban halnak meg, mert megnyugszanak fáradozásaitól (ἀναπαύσονται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν, Jel 14,13). A szöveg azonban nem csupán ezért vagy elsősorban nem ezért érdekes. A görög sírszövegek ugyanis gyakran beszélnek arról, hogy a halál – rendszerint édes, mély vagy hosszú álmoként megjelenítve – gondtalanságot, nyugalmat, pihenést, az élet terheitől, a mindennapi bosszúságoktól való megszabadulást jelenti.<sup>2</sup> Igazán érdekessé, különlegessé és egyúttal unikálissá az teszi, hogy a szöveg említést tesz egy bronzkakasról, melyet a síremlékre helyeztek. Pontosabban – miként alább majd látni fogjuk – nem a kakas említése teszi a sírszöveget egyedivé, hanem az *abogyan* a kakasról beszél. Ismerkedjünk meg a sírfelirattal.

[εἶ σοι] μὴ βαρὺ τοῦτο παραστείχοντι πυθέσθ[αι,]  
[ἴσθι μ]ε Νικίεω παῖδα ἀναπαυόμενον  
[....]να· ζωὴν δὲ ἔλιπον γηραιὸς, ὀδῖτα,  
[ἔνδε]κα πληρώσας ἑβδομάδας βίτου·  
[ἰδρυθεῖ]ς? δὲ ἐπ' ἐμῶ τύμβωι χάλκειος ἀλέκτ[ωρ]  
[μάρτυ]ς ἐφέστηκεν σῶφρονος ἀγρυπνίης·

\* Ez a tanulmány időközben megjelent „Ha megszólal a kakas – Egy szepulkurális szimbólum lehetséges jelentései” címmel a Collegium Doctorum 2023/2 számában (pp. 32-44). Jelen írás a már megjelent tanulmánynak kissé kibővített és egy másik sírszöveget is hasznosító változata.

1 A szó fordítható gazdaembernek is.

2 LEDÁN M. István, *A halál mint álm. Az újszövetségi álm-eszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 1, Debrecen, DRHE, 2021., 241–243.

[ἦα μὲ]ν ἐκ προγόνων ἀγαθῶν ἐπὶ πολλὰ γεωργό[ς·]  
[νῦν δ' εἴπ]ας χαίρειν μνησαί οδοιπορίας.<sup>3</sup>

*Ha nem esik nebezédre megtudni, neked, ki erre lépsz el,  
tudd hát meg: Nikiász fia pihen itt.*

*Öregen hagytam el az életet, vándor:  
tizzenegyszer hét évet töltöttem be.*

*A síromra állított bronzkakas  
tanúként áll itt: a bölcs éberség tanúja.*

*Tisztes őseitől származom, ki parasztként élte le életét.*

*Most pedig mondd: "légy üdvöz!"- és folytasd utatad, vándor.*

Szövegünk szerint a kakas tanú. Tanúja a hosszú életű és immár a síron túli nyugalmat élvező parasztember bölcs éberségének (μάρτυς σώφρονος ἀγρυνίης). Miért tarthatta vajon fontosnak ez a kioszi idős parasztember, hogy a síremlékére kakast állíttasson? És mit jelenthet az enigmatikus megfogalmazás, hogy ti. a kakas a bölcs éberség tanúja, amit nemigen érthetünk másként, mint úgy, hogy a sírra állított kakas nem általában a bölcs éberségről, hanem éppen a sírban nyugvó bölcs éberségéről tanúskodik? Lehetséges persze, ennek egy „földhözragadt” – mondjuk így – „realisztikus” értelmezése. Eszerint ez a késő öregkort megérő paraszt egész életében korán, vagyis kakaskukorékoláskor kelt, kemény munkában, szüntelen fáradozásban telt az élete, a minden hajnalban megszólaló kakas pedig folyton arra emlékeztette, hogy nincs idő a semmittevésre. Az sem zárható ki, hogy a kakas azért került a síremlékre, mert szemben az új hajnalt jelző szárnyassal, a síremléken álló néma bronzkakas már nem képes megzavarni a halott örök pihe- nését. Ébresztőből az álom őre lett. Csakhogy a parasztok nem csupán korán keltek, hanem korán is kellett kelniük. Semmi különleges, következésképpen semmi dicsekvésre okot adó nincs abban,

---

3 Jeanne ROBERT, Épigramme de Chios, in: *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 282–291.



hogy Nikiász fia korán kelt és korán látott a munkához. Miért lenne bölcs éberség/virrasztás az, hogy azt tette, amit minden parasztember tett? Minden okunk megvan hát arra, hogy ne elégedjünk meg ezzel a „realisztikus“, magától értetődő, önmagát szinte felkínáló értelmezéssel. Ám más értelmezések felvetésére bátorít egy másik sírfelirat is, melyben ugyancsak szó esik egy a síremlékre állított kakasról. Ebben a Meleagrosztól származó párbeszédese irodalmi sírfeliratban például a kakas több dolognak is a szimbóluma lehet. A szerző játékosan találgatja, hogy mit jelképezhet a síremlékre állított kakas. Először arra gondol, hogy egy győztes hadvezér szimbóluma, aztán meg arra, hogy egy szegény emberre utalhat, aki kakaskukorékoláskor kelt, míg végül „rájön“, hogy a szerelemben való jártasságot jelképezi.

ἄ στάλα, σύνθημα τί σοι γοργωπὸς ἀλέκτωρ  
 ἔστα, καλλιᾶνα σκαπτοφόρος πτέρυγι,  
 ποσσὶν ὑφαρπάζων νίκας κλάδον; ἄκρα δ' ἐπ' αὐτᾶς  
 βαθμῖδος προπεσῶν κέκλιται ἀστράγαλος.  
 ἦ ῥά γε νικάεντα μάχα σκαπτοῦχον ἄνακτα  
 κρύπτεις; ἀλλὰ τί σοι παίγνιον ἀστράγαλος;  
 πρὸς δέ, τί λιτὸς ὁ τύμβος; ἐπιπρέπει ἀνδρὶ πενιχρῶ,  
 ὄρνιθος κλαγγαῖς νυκτὸς ἀνεγρομένῳ.  
 οὐ δοκέω: σκάπτρον γὰρ ἀναίνεται. ἀλλὰ σὺ κεύθεις  
 ἀθλοφόρον, νίκαν ποσσὶν ἀειράμενον.  
 οὐ ψαύω καὶ τῆδε: τί γὰρ ταχὺς εἵκελος ἀνὴρ  
 ἀστραγάλῳ; νῦν δὴ τῶτρεκὲς ἐφρασάμαν  
 φοῖνιξ οὐ νίκαν ἐνέπει, πάτραν δὲ μεγαυχῆ  
 ματέρα Φοινίκων, τὰν πολύπαιδα Τύρον  
 ὄρνις δ', ὅτι γεγωνὸς ἀνὴρ, καὶ που περὶ Κύπριν  
 πρᾶτος κῆν Μούσαις ποικίλος ὑμνοθέτας.  
 σκάπτρα δ' ἔχει σύνθημα λόγου: θνάσκειν δὲ πεσόντα  
 οἰνοβρεχῆ, προπετιῆς ἐννέπει ἀστράγαλος.

καὶ δὴ σύμβολα ταῦτα τὸ δ' οὖνομα πέτρος αἰίδει,  
Ἀντίπατρον προγόνων, φύντ' ἀπ' ἔρισθενέων.<sup>4</sup>

*Ó, síroszlop, miért áll jelképként rajtad ez a vad  
tekintetű kakas, ki jogart tart ragyogó szárnyai közt,  
és sarkantyúja győzelmi ágat markol? Sőt, a talapzat  
szélére egy kockát is formáztak!  
Talán harcokban győztes, jogaros fejedelmet rejtessz?  
De akkor minek játékszerűl a kocka?  
És hogy-hogy egyszerűl kőoszlop vagy?  
Szegény emberhez illene ez inkább,  
ki kakaskunokorékoláskor, még éjszaka ébredt.  
Ám nem hinném, hogy az vagy. Ellentmond ennek a jogar.  
Akkor hát atlétát rejtessz, ki futásban lett győztes?  
Ez sem talál. Mi közre egy fürge lábú férfinak a kockához?  
Megvan már, értem: a pálma nem a győzelmet jelenti,  
hanem a pálmák büszke anyját, a szapora Türoszt,  
a megholt szülőföldjét. A kakas meg jelzi, hogy e férfi járatos volt  
Küpris tudományában, Múzsák kegyeltje: ügyes mestere a dalnak.  
A jogar ékesszólását jelzi, a kocka pedig azt mondja el,  
hogy készakarva, borba fúlva lelte halálát.  
Jelképek ezek mind; ám a kő a nevet is elmondja:  
Antipater ő, hatalmas ősök ivadéka.*

Tanulmányunkban megpróbáljuk megszólaltatni a kioszi sírfelirat a bronzkakasát, azaz megkísérlünk a kézenfekvőn túl, más, plauzibilis magyarázatokkal szolgálni arra nézve, hogy miért állhatott a kakas ezen a kioszi síremléken, és mit jelenthet az, hogy a bölcs éberség tanújaként állt ott. Tesszük ezt úgy, hogy megvizsgáljuk: milyen szimbolikát hordoz a kakas az ókori görög irodalomban, illetve a mitológiában. Végül vetünk egy pillantást a nagycsütörtöki történetre is, melyben egy megszólaló kakas emlékezteti Pétert a tagadására.

---

4 Hermann BECKBY (Hg.), *Anthologia Graeca*, I–XVI, München, Heimeran, 1957–1958, N° 428.

## 2. A kakas az antik irodalomban

Plátón *Phaidón* c. dialógusának a végén Szókratész Kritón lelkére köti, hogy halála után áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak: „Kritón, egy kakással tartozunk Aszklépiosznak; adjátok meg, és el ne mulasszátok”.<sup>5</sup> Miért gondolta úgy Szókratész, hogy tartozik egy kakással Aszklépiosznak? Aszklépiosznak a különféle betegségektől megszabadulók áldoztak kakast, Szókratész pedig sem bírától, sem pedig a mérge halálos következményétől nem szabadult meg. Ha a kakas feláldozása hálaáldozat a gyógyulásért, miért tartozna vele Szókratész? Az Aszklépiosz-kultuszban, pontosabban a gyógyulásos beszámolóiban, ellentétben a kígyóval, kutyával, sőt a lúddal, a kakas soha nem szerepel a gyógyítás eszközeként (ágenseként). A kakas áldozat, méghozzá a leggyakoribb áldozat az istenség számára. Feltehetően a hajnalt jelző szárnyasként játszott fontos szerepet a kultuszban. A gyógyulást ugyanis éjjel, álomban kapták a gyógyulást keresők, ám mindaz, amit álomban láttak, ébredés után, hajnalban realizálódott, melynek érkezését a kakas, a hajnali madár jelezte.<sup>6</sup> Több epidauroszi csoda-beszámolóban is találkozunk azzal a motívummal, hogy az álomban látott, mintegy anticipált gyógyulás, ébredéskor, hajnalban válik valósággá. Példaként egy félszemére teljesen vak férfi gyógyulási feliratát idézem:

*Az istenhez egy félszemű férfi érkezett könyörögve, akinek csak a szemhéjai voltak meg, a szemhéjai között pedig semmi sem volt, hanem teljesen üres volt szemürege. A szentélyben levők közül néhányan kinevették együgyűségét, hogy azt gondolja, látni fog, holott egyáltalán nincs szeme, csak a helye van meg. Amíg benn aludt, álomképet látott. Álmában az isten valamilyen gyógyszert forralt, majd széthúzta szemhéját, és beleöntötte az orvosságot. Miután felvirradt, úgy távozott, hogy mindkét szemével látott.<sup>7</sup>*

5 PLÁTÓN, *Összes művei*, 1, Budapest, Európa, 1984 (Phaidón, 66).

6 Mabel LANG, *Cure and Cult in Ancient Corinth*, Princeton, ASCSA, 1977, 28.

7 CZETI István – SERES Dániel, Az epidauroszi gyógyulási feliratok, in: *Vallástudományi Szemle* 11/2 (2015), 62–73, ebben lásd 64.

Ha Szókratész úgy gondolta, hogy tartozik egy kakassal Aszklépiosz-  
osznak, azt úgy érthette, hogy a halála egyfajta „kigyógyulás” a földi  
életből, szabadulás a testből. Az Apológiában arról beszél, hogy  
a halálra minden esetben nyereségként (κέρδος, vö. Fil 1,21) lehet  
tekinteni. Akkor is, ha a halál álomtalan álmhoz, egyetlen nagy  
éjszakához hasonlít, és akkor is, ha a halál átköltözés (ἀποδημῆσαι,  
vö. 2Kor 5,6.8) a hádészba, ahol az ember együtt lehet a holtakkal, és  
többek között Orpheusszal és Homérosszal társaloghat. Minden-  
estre Szókratész azzal zárja eszmefuttatását, hogy nem tudható: az  
élet és a halál közül melyik jobb, minthogy azt csak az istenség  
tudhatja.<sup>8</sup> A Phaidón c. dialógusban ugyancsak ódzkodik minden  
határozott kijelentéstől a túlvilági életet illetően. Azt mondja, hogy  
bölc emberhez nem illik határozottan állítani azt, hogy a jámboran  
élők, a börtönből, tehát a testből megszabadulva, feljutnak a tiszta  
lakóhelyekre (καθαρὰ οἰκησις), azok pedig, akik a bölcsesség sze-  
retete által kellőképpen megtisztultak, még az előbbieknél is szebb  
lakóhelyeken élnek. Mégis, amennyiben a lélek halhatatlan, szép  
és illő megkockáztatni ilyen elképzeléseket, mert valahogy mégis  
ilyenformán áll a dolog. Az erényes életnek ugyanis szép a díja és  
nagy a reménysége (καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη).<sup>9</sup>  
Az mondhatjuk tehát, hogy Szókratész a kakas felajánlásával abbéli  
reményét fejezi ki, hogy a pohár kiivása után felébred, mintegy  
kigyógyul a földi életből, lelke egy tiszta helyre költözik.<sup>10</sup> A kakas  
pedig mint átmeneti lény (minthogy az éjszaka és a nappal határán  
szólal meg) a földi élet éjszakájából a túlvilági világosságba való  
átmenetet jelképezheti. Az Aszklépiosz-kultuszban egészen bizo-  
nyosan jelzi, hogy az éjszakai, álomban megelőlegezett gyógyulás a  
kakaskukorékolást követően, nappal valósággá válik.

---

8 PLÁTÓN, *Szókratész védőbeszéde – Lakoma*, Budapest, Európa, 1998 (Apológia, 32–33).

9 PLÁTÓN, *Összes művei*, 1 (Phaidón, 62–63).

10 LANG, *Cure and Cult in Ancient Corinth*, 29.

Egy másik ókori görög műben egyenesen főszerepet játszik a kakas. Lukianosz egyik szatirikus humorral átszótt, ám komoly mondanivalójú dialógusában egy Mikülloz nevű vargát igen édes álomból riasztja fel a kakasa. A varga éppen arról álmodott, hogy hatalmas vagyont örökölt. Vagyonos emberként lakomát rendezett, ám alighogy hozzákezdtek volna a lakomázáshoz, a kakas kukorékolása szétfoszlatta a kellemes álmot. Ezt követően filozófikus beszélgetés veszi kezdetét a varga és a beszélő kakas között, aki nem más, mint a szárnyasban testet öltött Püthagorász. A szegénységben élő varga panaszára, hogy ti. a kakas egy igen szép álomból ébresztette a rideg valóságra, a kakas azt válaszolja: azért kurtította meg az álmát, hogy korábban munkába állhasson, és így meneküljön meg a szegénységtől és az éhezéstől, ne az álmok révén. A kakas nem csupán bölcs (σοφώτατος ἀλεκτρυών), hanem az idők során több átváltozáson is átesett. Volt király és hetéra, többféle állat, és így pontosan tudja (mivel a különféle létformákban megtapasztalta), hogy az állatok boldogabbak, mert a természet szab határt vágyaiknak: nincs ló-vámszedő, besúgó-béka, de még csak kéjenc kakas sincs. Az örök körforgásban folyton új alakot öltő lényként a kakas tudja, hogy a királyok, a gazdagok élete olyan, mint az istenszobrok: kívül fenségesek, belül viszont szögek tartják össze, és egerek futkosnak a belsejükben. A gazdagság állandó aggodás, nyugtalanság és álmatlan forgolódás. A varga végül belátja, hogy szegényként boldogabb, gondtalanabb az élete. Az irigységére és a meggazdagodás utáni vágyára kijózanítóan hat, hogy láthatja: miként élnek a gazdagok. A kakas láthatatlanná teszi, így az éjszaka alatt bepillanthat a gazdagok sorsába. Láthatja, hogy beteges aggodásban virrasztanak vagy éppen parázna vágyak rabszolgái. A kakas a dialógusban tulajdonképpen morális ébresztő. Az álmodozó vargát felébreszti a valóságra. A látszatok világából bevezeti az igazság világába. Azt is mondhatnánk, hogy a dialógusban beavatás történik: a vágyak rabszolgaságából megszabaduló varga most már annak és olyannak látja a dolgokat, amilyenek azok valójában. A kakas a változások madaraként a gondolkodás megválto-

zásának, a metanoiának, a lelki/szellemi ébredésnek a szimbóluma. Az irigykedő, gazdagságról álmodozó, azt a legfőbb jónak tartó, és attól teljesen elcsábuló és elkábuló varga észhez tér és kijózanodik.<sup>11</sup>

### 3. *A kakas a mitológiában*

A kakas több görög istenséggel is kapcsolatba hozható. Láttuk, hogy Aszklépiosznak való áldozatként milyen szimbolikát hordoz, ám kakast nem csupán Aszklépiosznak, hanem Hádésznek, az alvilág urának is áldozhattak. Egy kis-ázsiai (Xanthosz) síremlék reliefjén a trónoló alakban Hádészt ismerhetjük fel, akinek valaki (feltehetően maga a halott) egy kakast mutat fel.<sup>12</sup> Hádész hatalmas, szinte teljesen kitölti a relief terét, a kakast felmutató alak egészen eltörpül mellette. A jelenetet áldozatként tudjuk leginkább elképzelni. Az ún. *pinakes*eken<sup>13</sup>, melyeket leginkább antik ikonok-

---

11 A művet lásd LUKIANOSZ, *Összes művei*, 2, Budapest, Magyar Helikon, 1974 (Az álom vagy a kakas, ford. Détsy Mihály). Témánk szempontjából kevésbé releváns, ám érdekes epizódot találunk a kakassal kapcsolatban Plautus „Curculio” c. darabjában, ahol egy álomfejtő kakassal találkozunk. A főhős Aszklépiosz szentélyében az inkubáció során azt álmodja, hogy az istenség távol áll tőle. Mítán az álmot senki nem képes értelmezni, egy kakas fejtí azt meg. Szerinte az álom azt jelenti, hogy a főhősnek kérnie kell Aszklépiosz bocsánatát. A jelenet erősen parodisztikus. Valószínűleg az inkubáció gyakorlatát gúnyolja ki. Lásd Chrysanti DEMETRIOU, Wonder(s) in Plautus, in: Maria GEROLEMOU (szerk.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2018, 153–179, ebben lásd 171. A komédia szövegét angolul lásd Henry T. RILEY, *The Comedies of Plautus*, London, G. Bell and Sons, 1912 (Plaut. Curc. 216–267).

12 Augusto COSENTINO, Persephone’s Cockerel, in: Patricia A. JOHNSTON – Attilio MASTROCINQUE – Sophia PAPIOANNOU (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 189–212, ebben lásd 200.

13 A *πίναξ* deszkát jelent, melyre különféle (általában kultikus) jeleneteket fes-

nak nevezhetnénk, ugyancsak gyakran tűnik fel a kakas Hádész és Perszephoné társaságában. Ezeken az ábrázolásokon azonban a kakas inkább Perszephonéhoz, mintsem Hádészhoz köthető. Ismerünk olyan pinakeszt is, mely Aphroditét ábrázolja, amint egy fáról Perszephonéval együtt gyümölcsöt szed, a gyümölcsfa alatt pedig Perszephoné lábánál egy kakas látható. Aphroditével kapcsolatban más vonatkozásban is találkozunk a kakassal. Lukianosz fentebb ismertetett dialógusában szóba kerül egy mítosz, miszerint Alektrüön (kakas) korábban szép ifjú volt, aki mindig elkísérte Árész istent valahányszor Aphroditével enyelgett. Az volt a dolga, hogy virrasztva jelezze, ha közeledik Héliosz. Ám egyszer elbóbiskolt, Héphasztosz (a férj) pedig meglepte a házasságtörőket. Árész ezért bosszúból kakassá változtatta Alektrüönt. Ugyancsak szerelmi jelenet „kellékeként” látható a kakas egy Kr. e. 4. századi terrakotta-szobron, melyen a bal kezében kakast tartó Ganümedészt hátulról karolja át az őt elrabló Zeusz. Kedvenc madara a kakas Létónak is, Apolló és Artemisz anyjának. A hajnal madaraként ott volt az oldalánál, amikor világra hozta az ikreket. Aelianus szerint ezért a vajúdó asszonyok mellé kakast helyeznek, hogy az megkönnyítse szülésüket.<sup>14</sup> Végül a kakas eléggé gyakori szepulkrális szimbólum is. Ezzel állhat kapcsolatban az a tény, hogy Hermészt, a lelkek kísérőjét gyakorta ábrázolják kakassal a lábánál.<sup>15</sup> Lukianosz szerint is a kakas Hermész oldalán, az égiek között ül.

---

tettek. Ezeket fogadalmi ajándékoknak szánták különféle szentélyek számára, de kegyeleti célokot is szolgálhatott, amennyiben sírkamrákban helyezték el. A festményeket/rajzokat nem csupán fára/deszckára, hanem kerámiára, márványra vagy bronzlemezre is festhették. Ez utóbbiakat ugyancsak pinakeszeknek nevezzük. Lásd John BOARDMAN, *The Classical Period*, in: John BOARDMAN (ed.), *The Oxford History of Classical Art Oxford*, Oxford University Press, 1997, 83–150, ebben lásd 127.

14 AELIANUS, *De natura animalium*, London, W. Heinemann, 1958 (De Nat. Animal. 4,29). Idézi COSENTINO, *Persephone's Cockerel*, 196.

15 COSENTINO, *Persephone's Cockerel*, 192.

Feltűnő, hogy a kakas a születéssel (Létó szülése), a házassággal/szexuálisával<sup>16</sup> (Perszephoné elrablása) és a halállal kapcsolatban (Hermész) jelenik meg a leginkább a fenti mitológiai utalásokban. A kakas az éjszaka végét, a nappal kezdetét jelző szárnyasként afféle tranzit-madár, ezért lehet szimbóluma a különféle tranzicionális történéseknek, és hozható kapcsolatba a születéssel, a házassággal, a halállal és az újjászületéssel/gyógyulással.<sup>17</sup> Születéskor, házasságkötéskor, a halálban vagy a gyógyulás során az ember maga mögött hagyja életének egyik korábbi szakaszát/fázisát és új fázisba lép. Az újszülött az anyaméh sötétjéből a világosságra jön. A beteg a halál közeléből visszajön az életbe. A menyasszony kilép a gyermekkorból és asszonnyá válik. Perszephoné mítoszában nem csupán az történik, hogy Koré, a lány asszonnyá válik, hanem egy sokkal drasztikusabb változásra is sor kerül. Perszephonének a világosságból a sötétségbe, az alvilágba kell lépnie, hogy annak királynőjévé váljon. A kakas tehát egyrészt a változás szimbóluma, de ugyanakkor Hermész madaraként, mintegy őt helyettesítve a lélek alvilági vezetője (pszükhopomposz), is lehet.<sup>18</sup> Másrészt alvilági óraként is működik. A nappal madaraként az alvilágban is kukorékol hajnalonként, ezzel jelezve a napok múlását. Mivel a hádészban a nap nem világít, a kakas jelzése nélkül Perszephoné nem tudná, hogy meddig kell még az alvilágban maradnia, és mikor jöhet fel a fényre.<sup>19</sup> Nem zárható ki, hogy a kakas a változás, az átmenet és az ébresztés szimbólumaként az orfikus vallásossággal, illetve a Dio-

---

16 Az antik világban a szeretők (szerető a szeretett nőnek vagy fiúnak) kasket ajándékoztak egymásnak. Lásd Attilio MASTROCINQUE, *Birds and Love in Greek and Roman Religion*, in: Patricia A. JOHNSTON – Attilio MASTROCINQUE – Sophia PAPIOANNOU (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 213–217, ebben lásd 216.

17 Eric CSAPO, *Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight (Part I)*, in: *Phoenix* 47 (1993), 1–28, ebben lásd 16.

18 COSENTINO, *Persephone's Cockerel*, 196.

19 COSENTINO, *Persephone's Cockerel*, 201.



nüszosz-misztériummal is kapcsolatba hozható. Ne feledkezzünk meg arról, hogy mindkettő erősen köthető Perszephoné alakjához. Az orfizmus a halálra (következésképpen annak ikertestvérére az álomra) úgy tekintett, hogy az megszabadítja a lelket a test béklyóitól, ennél fogva a halált követően az ember egy magasabb tudatszintre emelkedik. Míg az ember testben él, a lélek alszik, a halált követően azonban felébred.<sup>20</sup> Az orfikus aranylemezkéken gyakori motívum a halott köszöntése, ünnepélyes fogadtatása az alvilágban. Az ilyen „halott üdvözlése” típusú szövegekben az alvilágban azért üdvözlik a halottat, mert a halál révén elérte az újjászületést, és így része lehet abban a privilégiumban, hogy pl. bort ihasson. A halottnak el kell mondania Perszephoné előtt, hogy Dionüszosz szabadította meg a lelkét. Ezekben a szövegekben igen fontos elem a tej (*lepke, te, tejbe röppentél*), mely feltehetően utalás arra, hogy a beavatott a tejjel élő csecsemőhöz hasonlóan ártatlan és szeplőtelen. Olyan, mintha ma született volna.<sup>21</sup> Mindezek ismeretében talán nem túl nagy merészség megkockáztatni, hogy a kakas mint az egész görög világban, széltében-hosszában ismert khthonikus szimbólum<sup>22</sup> akár a lélek túlvilági ébredésére is célozhat.

De térjünk vissza a tanulmányunk elején megismert sírfeliratunkra. A fentebb vázolt irodalmi és mitológiai vonatkozásokat tekintetbe véve, állítható-e komolyan, hogy a síremlékre állított bronzkakas csupán csak arra célozna, hogy az idős kort megért paraszt egész életében korán kelt, vagy arra, hogy ez a néma kakas már nem képes megzavarni kukorékolásával a halott örök álmát/pihenését? Aligha zárhatjuk ki a plauzibilis értelmezések sorából azt a lehetőséget, hogy az idős paraszt úgy tekinthetett a saját halálára mint a földi életből való kigyógyulásra, a fáradságos munkától

20 James G. S. S. THOMSON, Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology, in: *VT* 5/4 (1955), 421–433, ebben lásd 431–432.

21 Kyriakos TSANTSANOGLOU – George M. PARASSOGLU, Two Gold Lamellae from Thessaly, in: *Ελληνικά* 38 (1987), 3–15, ebben lásd 3.

22 Christiane SOURWINOU-INWOOD, The Young Abductor of the Locrian Pinakes, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20 (1973), 12–21, ebben lásd 12–13.

való szabadulásra, felüdülésre (ἀναπαυόμενος), egy tisztább helyre való költözésre (vö. Szókratész halálszemléletével). A bölcs éberség is többet jelenthet annál, hogy a paraszt nem adta át magát a henyelésnek. A kakas mint tanú (μάρτυς σώφρονος ἀγρυπνίης) nem csak annyit látott, hogy Nikiász fia minden reggel korán kelt; talán inkább annak lehetett a tanúja, hogy a paraszt nem vált hiábavaló vágyak rabszolgájává, jó lelkiismerettel és józanul élte le az életét (vö. Lukianosz kakasával). Mi több, az sem zárható ki teljességgel, hogy a bölcs éberség/virrasztás a beavatott tiszta életvitelére vonatkozik, a sírra állított bronzkakas pedig arról tanúskodik, hogy Nikiász fia a túlvilágon újjászületett, mintegy felébredt abból az álomból, amit a földi élet jelent. A bölcsen virrasztó öregember akár valamelyik misztérium beavatottja is lehetett. Mindenesetre a kakas túl komplex szimbólum annál, hogy az előbbi értelmezési kísérleteket legalább fontolóra ne vegyük.

#### 4. Újszövetségi kitekintés

Mind a négy evangélium viszonylag terjedelmesen foglalkozik Péter tagadásával, és mind a négy beszámoló megemlíti, hogy Péter a kakas megszólalásakor emlékezett vissza Jézus szavára, miszerint háromszor tagadja meg őt, mielőtt a kakas megszólalna. Márk két kakasszóról tud (Mk 14,30), a többi evangélista csupán egy kakasszóról beszél. Lukácsnál nem csupán a kakasszó juttatja eszébe Péternek, hogy megtagadta Mesterét, hanem az is, hogy a kakas kukorékolásával egy időben Jézus megfordul és Péterre tekint (Lk 60–61). A kakas megszólalásának epizódját az élvonalbeli vagy jelentős kommentárok eléggé rövidre zárják, vagy egyáltalán nem foglalkoznak vele.<sup>23</sup> Régebben inkább arról folyt vita,

---

23 Godet János-kommentárjában egyetlen megjegyzést sem fűz a kakashoz. Frederic Louis GODET, *Commentary on the Gospel of John*, Vol. 3, Edinburgh, T&T Clark, 1900, 242. Nem foglalkozik a kérdéssel Morris sem a Lukács evangéliumához írt kommentárjában. Lásd Leon L. MORRIS, *Luke: An Intro-*

hogy egyáltalán voltak-e kakasok Jeruzsálemben, mivel a Misna tiltotta a baromfik tartását a szent városban. A tiltás háttérében az a megfontolás állt, hogy a tyúkok által kikapart férges tisztátalanná tesznek.<sup>24</sup> A kakas megszólalását általában úgy értelmezik, hogy az egyszerűen a hajnalt jelzi.<sup>25</sup> Luz szerint a kakas az ókoriak számára afféle éjszakai óraként működött: jelezte éjjel az időt. Mivel vízórát ritkán és kevesen használtak, a kakas kukorékolása után tájékozódtak. A megszólaló kakas az éjszaka közepét jelezte, jóval hajnalhasadás előtt.<sup>26</sup> Eszerint a kakas megszólalása semmi egyebet nem jelent, csupán annyit, hogy Péter valamikor az éjszaka közepén vagy hajnalhasadás előtt ébredt rá tagadására.<sup>27</sup> A Makkabeusok 3. könyve talán az egyetlen zsidó irodalmi szöveg, ahol még szó esik kakaskukorékolásról. Ám ott valóban nem jelent mást, mint kora reggeli időpontot: *azonnal pedig, amikor korán reggel a kakas megszólalt, Hermon a vadakat, mintegy páncélba öltöztetve a nagy oszlopcsarnokba indította* (3Makk 4, 23). A nagycsütörtöki elbeszélések minden történetiségük mellett azonban olyannyira telítettek szimbolikával, hogy komolyan fontolóra kell vennünk: nem céloz a kakas megszólalása esetleg másra is, mint pusztán a hajnal közeledtére? Mindannak ismeretében, amit az irodalmi és mitológiai utalásokból megtudtunk a kakas szimbolikájáról, erős a késztetés, hogy ennek a szárnyasnak

---

*duction and Commentary*, Vol. 3, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, 334. A Kittel féle TDNT-ben pedig nincs szócikk a kakasról.

24 Joachim GNILKA, *Márk*, Szeged, Agapé, 2000, 787. Gnilka ugyanakkor megjegyzi, hogy ezt a rendelkezést nem mindenki vette komolyan. Megfontolandó Bolyki János megjegyzése is, akik figyelmeztet arra, hogy a Misna több mint két évszázaddal Jézus kora után íródott. Lásd BOLYKI János, *Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001, 465.

25 GNILKA, *Márk*, 787.

26 Ulrich LUZ, *Matthew 21–28*, Hermenia, Minneapolis, Fortress Press, 2005, 389.

27 Spinetoli egyenesen az elbeszélés hétköznapiságát emlegeti, mint ami fenntartásokat támaszthat az olvasóban az elbeszélés történetiségét illetően. Ha az elbeszélés hétköznapi, a kakaskukorékolás még inkább az. Lásd Ortensio da SPINETOLI, *Máté. Az egyház evangéliuma*, Szeged, Agapé, 1998, 730.

a jelenlétét Péter tagadásának (és bűnbánatának) történetében ne csupán idői utalásnak vegyük. Ha a tanulmányunk elején megismert sírszövegben a bronzkakas többre célozhat annál, hogy az időős paraszt egész életében korán kelt, ez esetben is feltételezhető, hogy a kakas többről „tanúskodik”, mint a hajnal érkezéséről.

Péter „kakaskodását” követően, hogy ti. kész a halált is vállalni mesteréért, Jézus figyelmezteti, hogy háromszor is megtagadja, mielőtt megszólalna a kakas (Mt 26,34; Mk 14,30; Lk 22,34; Jn 13,38). Noha mind Péter, mind a tanítványtársai fogadkoznak, hogy kitartanak Jézus mellett, többször is elalszanak. Jézus felébreszti őket, figyelmezteti mindannyiukat a virrasztás szükségességére, ám a tanítványok újra és újra visszaalszanak. Az az éjszaka a sötétség hatalmának az ideje, Jézus ellenségeinek az órája, árulások és tagadások órája (Lk 22,53). A kakas kukorékolásakor Péter valójában egy gonosz kábulatból ébred. A kakas megszólalása felriasztja abból az álomból, mely már voltaképpen tagadása előtt, a Gecsemáné kertben meglepte. Akár azt is mondhatnánk, hogy Péter – eszkatológiai távlatból – halott volt. A tagadásának ugyanis – ha megmaradt volna benne – az lett volna a következménye, hogy majd Jézus is megtagadja őt az eszkatónban, a mennyei Atya előtt (Mt 10,33; Lk 12,9). A keserű sírásban voltaképpen új életre támadt. A kakas Péter lelkének vagy felébredő lelkiismeretének a szimbóluma. A változások madaraként Péter esetében is jelzi, hogy a mesterét megtagadó tanítvány megváltozott.<sup>28</sup> A sötétségből átlépett a világosságba, tagadóból bűnbánó lett, újjászületett. A kakas emlékezteti is Pétert. Talán nem csupán arra a jövődőlésre, mely a tagadására vonatkozott, hanem azokra a jövődölésekre is, melyekben Jézus szenvedése mellett a feltámadásáról is beszélt (Mt 16,21 etc). Amint Jézus a kakasszókor rátekint (Lk 22,61), Péter újra felismeri benne azt, akiről korábban vallást tett (Mt 16,13 kk és párhuzamos helyek) és akit a főpap udvarán megtagadott.

---

28 Gnilka óvatosan megjegyzi, hogy a kakas talán szimbolikus utalás Péter változására, amely azonban túl későn következett be. GNILKA, *Márk*, 787.

A kakas itt is, akárcsak a tanulmányunk elején idézett sírszövegben az éberség (ἀγρυπνίη) tanúja. Túl azon, hogy jelzi az új nap érkezését, finoman céloz a Péter lelkében végbemenő változásokra. A kakas ugyan a Péter tagadását elbeszélő evangéliumi híradásokon kívül másutt nem jelenik meg az Újszövetségben, ám az éberségnek (ἀγρυπνία), amiről ez a szárnyas tanúskodik, különösen az „eszkatológiai magatartás” vonatkozásában igen fontos szerepe van. Éberségre inti Jézus a tanítványokat a parúzia időpontjával kapcsolatban. Ébereknek kell lenniük, mivel sem a napot, sem az órát nem tudhatják (Mk 13,33; Lk 21,36). Továbbá az éberség/virrasztás, a szó szoros értelmében is, hozzátartozik az apostoli léthez. Pálnak a verések, bebörtönzések, különféle nyomorúságok mellett virrasztásban (átvirrasztott éjszakákban) is gyakorta volt része (2Kor 6,5). A gyülekezeti vezetők a zsidókhoz írt levél szerint is, éberon vigyáznak a rájuk bízottak lelkére (αὐτοὶ γὰρ ἀγρυπνοῦσιν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, Zsid 13,17), és erről az éber vigyázásról számot is kell adniuk. Ám az éberség nem csupán apostoli (előljárói) feladat, elválaszthatatlanul hozzátartozik a tanítványsághoz, a hívő ember mindennapjaihoz is. Az efézusi levél szerint a hívőknek egymás érdekében éberon ki kell tartaniuk az imádkozásban és a könyörgésben (Ef 6,18). Ennek az állandó készenlétnek, éberségnek, továbbá a (meg)változásra való készségnek és a lelkiismeret felébredésének – mint láthattuk – a kakas kézenfekvő szimbóluma lehet.

### 5. Összefoglalás. Kiértékelés

Tanulmányunkban egy Kr. e. 2. századból való kiozi sírfelirat volt a kiindulópontunk, melyben szó esik egy bronzkakasról. Ezt a síremlékre állított kakast a halott sírszövege tanúnak nevezi. A kakas az ő bölcs éberségéről tanúskodik. Ez jelentheti pusztán azt, hogy a halott, aki parasztnak nevezi magát, egész életében korán, vagyis kakaskukorékoláskor kelt. Miután azonban megvizi-

gáltunk, hogy milyen szimbolikát hordoz a kakas az ókori görög irodalomban, illetve mitológiában, lehetőségünk nyílt arra, hogy értelmezési alternatívákat tudjunk kínálni. A bölcs éberség tanújaként álló bronzkakas másról is tanúskodhat, mint arról, hogy a halott minden nap hajnalban ébredt.

Plátón Phaidón c. dialógusában Szókratész azzal bízza meg tanítványait, hogy halála után áldozzanak egy kakast Aszklépiosznak. Láttuk, hogy a kakas felajánlásával a filozófus annak a reménynek adhat hangot, hogy a pohár kiívása után felébred, mintegy kigyógyul a földi életből, lelke egy tiszta helyre költözik. A kakas átmeneti lényként a földi élet éjszakájából a túlvilági világosságba való átmenetet jelképezheti. Az Aszklépiosz-kultuszban ugyanis mindenképpen átmenetet jelez, lévén, hogy az éjszakai, álomban megelőgezett gyógyulás a kakaskukorékolást követően, nappal vált valósággá. Lukianosz dialógusában a kakas morális ébresztő. Az álmodozó vargát felébreszti a valóságra. A látszatok világából bevezeti az igazság világába. A kakas a változások madaraként a gondolkodás megváltozásának, a metanoiának, a lelki/szellemi ébredésnek a szimbóluma. A mitológiai utalásokban a kakas leginkább a születéssel (Létó szülése), a házassággal/szexuálisással (Perszephoné elrablása) és a halállal kapcsolatban (Hermész) jelenik meg. A kakas tranzit-madár, ezért aztán szimbóluma lehet a különféle tranzicionális történéseknek. Kapcsolatba hozható a születéssel, a házassággal, a halállal és az újjászületéssel/gyógyulással. Láthattuk, hogy a kakas a változás, az átmenet és az ébresztés szimbólumaként akár az orfikus vallásossággal, illetve a Dionüszosz-misztériummal is kapcsolatba hozható, és a lélek túlvilági ébredésére is célozhat.

Mindezek ismeretében jogosan gondolhatunk arra, hogy a sírfeliratunkban szereplő időse paraszt úgy tekinthetett a saját halálára mint a földi életből való kigyógyulásra, a fáradságos munkától való szabadulásra, felüdülésre (*ἀναπαύομενος*), egy tisztább helyre való költözésre (vö. Szókratész halálszemléletével). A bölcs éberség jelentheti azt is, hogy a paraszt nem vált hiábavaló vágyak rabszolgájává, jó lelkiismerettel és józanul élte le az életét (vö. Lukianosz

kakasával). Az sem zárható ki, hogy a halott beavatott volt, és a bölcs éberség/virrasztás tiszta életvitelére vonatkozik, a sírra állított bronzkakas pedig arról tanúskodik, hogy a túlvilágon újjászületett, mintegy felébredt abból az álomból, amit a földi élet jelent.

A kakas komplex szimbolikájával való megismerkedés segített abban is, hogy a Péter tagadásáról szóló elbeszélésben se csupán idői utalásnak vegyük a kakas megszólalását. A kakas Péter lelkének vagy felébredő lelkiismeretének a szimbóluma lehet. A változások madaraként Péter esetében is jelzi/jelezheti, hogy a mesterét megtagadó tanítvány megváltozott: a sötétségből átlépett a világosságba, tagadóból bűnbánó lett, újjászületett. Ezt az értelmezést alátámasztja az a tény is, hogy az Újszövetségben az éberség (amiről a kakas tanúskodik), különösen az „eszkatológiai magatartás” vonatkozásában igen fontos szerepet kap. Az éberség/virrasztás hozzátartozik az apostoli és tanítványi léthez, és nélkülözhetetlen előjárói kvalitás (2Kor 6,5; Ef 6,18; Zsid 13,17).

Természetesen mindaz, amit újszövetségi kitekintésünkben vázoltunk nem jelenti azt, hogy Péter tagadásának történetében a megszólaló kakas semmi esetre sem egy bizonyos órát jelez. Nyilván egyfajta „óráként” is funkcionál az elbeszélésben. Emellett viszont – nem lehet nem észrevennünk – erősen szimbolikus töltete is van, melyet szem előtt tartva lehetőségünk nyílik a történet finomabb és árnyaltabb olvasatára/értelmezésére.

Dr. Ledán M. István

*Felhasznált irodalom*

- AELIANUS, *De natura animalium*, London, W. Heinemann, 1958.
- BECKBY, Hermann (Hg.), *Anthologia Graeca*, I–XVI, München, Heimeran, 1957–1958.
- BOARDMAN, John, The Classical Period, in: John BOARDMAN (ed.), *The Oxford History of Classical Art Oxford*, Oxford University Press, 1997, 83–150.
- BOLYKI János, *Igaz tanúvallomás. Kommentár János evangéliumához*, Budapest, Osiris, 2001.
- COSENTINO, Augusto, Persephone's Cockerel, in: Patricia A. JOHNSTON – Attilio MASTROCINQUE – Sophia PAPIOANNOU (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 189–212.
- CZETI István – SERES Dániel, Az epidaurosi gyógyulási feliratok, in: *Vallástudományi Szemle* 11/2 (2015), 62–73.
- CSAPO, Eric, Deep Ambivalence: Notes on a Greek Cockfight (Part I), in: *Phoenix* 47 (1993), 1–28.
- DEMETRIOU, Chrysanti, Wonder(s) in Plautus, in: Maria GEROLEMOU (ed.), *Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond*, Berlin – Boston, De Gruyter, 2018, 153–179.
- GNILKA, Joachim, *Márk*, Szeged, Agapé, 2000.
- GODET, Frederic Louis, *Commentary on the Gospel of John*, Vol. 3, Edinburgh, T&T Clark, 1900.
- LANG, Mabel, *Cure and Cult in Ancient Corinth*, Princeton, ASCSA, 1977.
- LEDÁN M. István, *A halál mint álom. Az újszövetségi álom-eszkatológia az ógörög sírfeliratok tükrében*, A Debreceni Református Hittudományi Egyetem Újszövetségi Tanszékének Kiadványai 1, Debrecen, DRHE, 2021.
- LUKIANOSZ, *Összes művei*, 2, Budapest, Magyar Helikon, 1974.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 21–28*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 2005.



- MASTROCINQUE, Attilio, Birds and Love in Greek and Roman Religion, in: Patricia A. JOHNSTON – Attilio MASTROCINQUE – Sophia PAPIOANNOU (eds.), *Animals in Greek and Roman Religion and Myth Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza) 5–7 June 2013*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2016, 213–217.
- MORRIS, Leon L., *Luke: An Introduction and Commentary*, Vol. 3, Tyndale New Testament Commentaries, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- PLÁTÓN, *Összes művei*, 1, Budapest, Európa, 1984.
- PLÁTÓN, *Szókratész védőbeszéde – Lakoma*, Budapest, Európa, 1998.
- RILEY, Henry T., *The Comedies of Plautus*, London, G. Bell and Sons, 1912.
- ROBERT, Jeanne, Épigramme de Chios, in: *Revue des Études Grecques* 80 (1967), 282–291.
- SOURWINOU-INWOOD, Christiane, The Young Abductor of the Locrian Pinakes, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20 (1973), 12–21.
- SPINETOLI, Ortensio da, *Máté. Az egyház evangéliuma*, Szeged, Agapé, 1998.
- THOMSON, James G. S. S., Sleep: An Aspect of Jewish Anthropology, in: *VT* 5/4 (1955), 421–433.
- TSANTSANOGLOU, Kyriakos – PARASSOGLU, George M., Two Gold Lamellae from Thessaly, in: *Ελληνικά* 38 (1987), 3–15.



## Rejtélyes találkozások

A börtönben levő lelkek az 1Pt 3,18–22 kontextusában\*

A Szentírásnak vannak olyan passzusai, kinyilatkoztatásai, amelyek határtextusokként kényelmetlen kérdésekkel szembesítenek: megnyit bír felfogni az emberi értelem az isteniből, az isteni cselekvésből? Mi az, amire akár konszenzuálisan azt mondjuk: ez meghaladja a megértést, a cizellált, tūpontos hermeneutikánkat, a fényes logikánkat, de akár a hitünk konvencióit is? Az 1Pt 3,18–22 is egyfajta határtextus. Miért nem maradt lepel alatt, lepecsételt tudásként, hogy Jézus a börtönben levő lelkeknek prédikált? S ha ennek a kijelentésnek mégis úgy alakult a sorsa, hogy olvashatjuk, kutathatjuk, és lelki örökségként generációról generációra továbbadjuk, hogyan szötte bele az egyház hite szövetébe? Mi az, amit integrált tanításába, és mi az, ami feledésbe merült? Mivel perikópánk a recepciótörténet során több újszövetségi igével összeszálazva maradt ránk, szükségszerű a „szétszalazás”, a szálak kibogozása, hogy valamiképp eljuthassunk ahhoz az ősfonalhoz, amely a szövetben is felismerhetőként és összetéveszthetetlenként őrizi meg saját színét és formáját. Ebben a tanulmányban három kérdés mentén keressük az utat ehhez az ősfonalhoz, és tárjuk fel a lehetséges értelmezéseket, magyarázatokat. Kik ezek a lelkek? Miről prédikált nekik Jézus? Mikor történt ez a találkozás?

### 1. *Kik ezek a lelkek?*

Amikor ezt kérdezzük, legalább két szinten keresünk választ: emberekről, illetve holtak lelkeiről vagy pedig angyalokról van-e szó itt? Ennek megválaszolását követheti a további identitásponosítás. Többféle elmélet született az idők során. Mivel a perikópában a börtönben levő lelkek meglátogatása a Nóé-narratíva elemei-

---

\* A tanulmány korábban megjelent in: *Református Szemle* 115/3 (2022), 247–258.

vel fonódik össze, első látásra úgy tűnik, hogy ezek a lelkek Nóé kortársai, akik miatt nagy lett Isten szomorúsága és megbánta, hogy embereket alkotott (1Móz 6,5–6), s akik végül az özönvíz által pusztultak el. Vajon ezeknek prédikált-e Krisztus? Az 1Móz 6 nem mondja ki explicit módon, hogy Nóé kortársai voltak ezek az „engedetlenek”, hanem a Teremtővel szemben tanúsított általános, a földi dimenziókat meghaladó kozmikus engedetlenségről beszél, aminek az istenfiai (בְּנֵי־הָאֱלֹהִים) és az emberek leányainak (בְּנוֹת הָאָדָם) a házassága, vegyülése volt közvetlen előzménye (1Móz 6,1–4).<sup>1</sup> Ezt Walter Brueggemann úgy értelmezi, hogy ez a házasság a teremtett rend felborítását jelentette, amelyet újfent

1 Többféle magyarázat született arról, hogy kiknek tekinthetőek „Istennek fiai”. A legkorábbi értelmezés szerint ez a megfogalmazás angyali lényeket jelentett. Az Ószövetségtől valóban nem idegen ez a szemlélet, hiszen több helyen az angyalokat Isten fiaiként nevezik (Zsolt 29,1; Jób 1,6; 2,1). Közel áll ehhez a szemlélethez az ugariti párhuzam is azzal, hogy az Istennek fiait olyan természetfeletti lényekként említi, amelyek az istenek panteonjához tartoznak. Az elméletről több részletet lásd: Simon B. PARKER, Son(s) of (the) God(s), in: *DDD* (c1999), 794–799; Paul D. HANSON, Rebellion in Heaven: Azazel and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6–11, in: *JBL* 96 (1977), 195–233. Egy másik elmélet az ún. királyi perspektíva szerint Isten fiai a hatalmas és erős emberi vezetők vagy uralkodók voltak. Kb. a Kr. u. 2. század közepétől datálják ennek a szemléletnek a kezdetét. A zsidó exegéták így próbálták enyhíteni az isteni lények és és emberek közötti szexuális kapcsolat megértéséből adódó nehézségeket és botrányokat. Lásd bővebben Philip S. ALEXANDER, The Targumim and Early Exegesis of Sons of God in Gen. 6, in: *JJS* 23 (1972), 60–71; David J. A. CLINES, The Significance of the Sons of God Episode (Gen. 6:1–4) in the context of the Primeval History (Gen. 1–11), in: *JSOT* 13 (1979), 33–46; Meredith G. KLINE, Divine Kingship and Gen. 6:1–4, in: *WTJ* 24 (1963), 187–204. Egy harmadik megközelítés az Isten fiait Sét leszármazottjaival azonosítja, közülük Nóé emelkedik ki. Ennek a megközelítésnek is célja, hogy elterelje a figyelmet arról az elképzelésről, hogy valamikor a történelem egy pontján angyalok, vagy természetfeletti lények emberekkel vegyültek volna. Végül megemlíthetjük azt is, hogy a Tóra többször nevezi Izraelt Isten fiainak (2Móz 4,22; 5Móz 14,1). Lyle ESLINGER, A Contextual Identification of the *bene ha elohim* and *benoth ha adam* in Gen 6:1–4, in: *JSOT* 13/4 (1979), 65–73.

az ősbűn motivált: olyanok legyünk, mint ő.<sup>2</sup> A felborított rend visszaállításának első lépése az özönvíz volt, és ez a visszaállítás teljesedett majd ki a megváltás eseményében. Az ezzel kapcsolatos hagyományt az apokrif Énók első könyvében (12,1–6) örökítette meg, ahol az istenfiaknak mint isteni lényeknek a bukott angyalokkal történő azonosítása lehetséges háttérként szolgálhat 1Pt 3,19–20 megértéséhez.<sup>3</sup> A görög szövegben a *ἐν φυλακῇ πνεύμασιν* kifejezést olvassuk. A Szentírásban a *πνεύματα*, a lelkek általában természetfeletti erőkre vagy angyali erők jelenlétére utal többnyire minősített konstrukciókban. Ezek lehetnek tisztátalan lelkek (Mt 8,16; Lk 10,20; Ef 2,2), de szolgáló lelkek is, ahogy a Zsid 1,14-ben látjuk: *Vajon ezek nem mind szolgáló lelkek?* A Jelenések könyve

2 Walter BRUEGGEMANN, *Genesis, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta, Westminster John Knox, 1982, 72.

3 Ld. DOBOS Károly Dániel (ford.), Henok első könyve, in: FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Hénok könyvei*, Ószövetségi apokrifek 1, Piliscsaba, PPKÉ BTK, 2009, 20–188, ebben lásd 36–37.

12.1. Mindezen dolgok előtt Henok rejtve volt, és senki sem tudta az emberek fiai közül, hogy hol van elrejtve, hol található, vagy hogy mi történt (vele). 2. Minden cselekedetében a szentekkel és a Virrasztókkal (járt) együtt (abban) az időben. 3. Én, Henok éppen a hatalmas Urat és a Mindenség Királyát áldottam, midőn a Virrasztók hívtak engem, Henokot, az írástudót. 4. Így beszéltek hozzám: „Henok, igazság írnoke, menj, és szólj az égi Virrasztókhöz, akik elhagyták a magasságos eget és az örök szentség helyét, bezennyezték magukat az asszonyokkal, és úgy tettek, ahogyan az emberek fiai tesznek, feleséget vévén maguknak, s nagy romlásba taszították magukat a földön. 5. (Add tudtukra, hogy) nem lesz számukra békesség a földön, sem bűnbocsánat, 6. mert nem lelnek örömet fiaikban. Végig kell nézniük szeretteik halálát, s fiaik pusztulása miatt sóhajtoznak (majd). Örökké könyörögni fognak, mégsem lesz számukra sem irgalom, sem béke.”

13.1. Így beszélt Henok midőn Azázélhez ment: „Nem lesz békesség a számodra! Szigorú ítélet hozatott felőled, hogy megkötözve légy. 2. Nem lelsz nyugalmat, s nem lesz számodra sem irgalom, sem közbenjárás, az erőszak miatt, ami tanítottál, s mindazok miatt az istenkáromló, elnyomó és bűnös cselekedetek miatt, amit az emberek fiainak mutattál.” 3. Akkor elmentem és szóltam hozzájuk. Mindnyájan igen-igen féltek. Félelem és reszketés fogta el őket.

többször is hivatkozik az angyalokra mint lelkekre, akik *Isten hét lelke* (Jel 1,4; 3,1; 4,5; 5,6). Az 1Pt 4,6-ban arról olvasunk, hogy a *boltaknak is... hirdettetett az evangélium*, viszont itt nem a *πνεῦμα*, hanem ennek elterjedtebb és természetesebb formája, a *νεκρός* áll a görög szövegben.<sup>4</sup> A 4,6 szerkezetileg, de tartalmilag is elkülönül a 3,19-től. A közvetlen kontextusban, a 20. versben arról olvasunk, hogy Nóé idejében *nyolc lélek menekült meg a vízzen át*. Itt egyértelmű, hogy a lélek Nóéra és családjára vonatkozik. A szerző úgy kívánja megkülönböztetni a börtönben levő lelkeket a nyolc lélektől, hogy külön görög fogalmakat használ. De nem a változatosság kedvéért, stilisztikai okokból, hanem azért, mert valóban más, eltérő lényekről beszél. Ugyanis a 3,20-ban nem a *πνεῦμα*, hanem a *ψυχή* szót használja (*ὄκτὼ ψυχαί*; vö. 1,9,22; 2,25; 3,20; 4,19), amelyhez az újszövetségi előfordulások fényében a teljes ember, illetve az emberi élet asszociálható. A börtön, a *φυλακή* képzete is, amelyből később a purgatórium doktrínája fejlődött ki, inkább angyalokhoz kötődik, és kevésbé az emberekhez (ld. Jel 20,1–3.10).<sup>5</sup> A passzus megfogalmazásában is ez a visszaszorító, leigázó isteni erő, hatalom dominál: *alávetettek neki angyalok, hatalmasságok és erők* (3,22). 2Péter és Júdás levele is, az Énok-hagyomány alapján utal azokra az angyalokra, akiket nem kímélt meg Isten, hanem *az alvilág sötét mélységébe taszította őket, hogy őrizetben maradjanak az ítéletig* (2Pt 2,4).<sup>6</sup>

4 Igaz ugyan, hogy a Zsid 12,23 az „igazak lelkeiről” (*πνεύμασι δικαίων*) beszél, ám a szövegkörnyezet világossá teszi, hogy ott emberekre vonatkozik.

5 A börtön problematikájához lásd LEDÁN M. István, *Prédikáció a börtönben lévő lelkeknek*, avagy az 1Pt 3,19 értelmezésének nehéz keresztje, in: *Reformatus Szemle* 111 (2018), 484–508, ebben lásd 487–493.

6 Júdás levele nemcsak utal Énok könyvére, hanem egyenesen idézi azt: „Azokat az angyalokat is, akik nem becsülték meg a maguk fejedelemségét, hanem elhagyták saját lakóhelyüket, örökkévaló bilincsekben és sötétségben tartja fogva a nagy nap ítéletére.” (Júd 6, vö. még 14). Az említett példák azt mutatják, hogy az 1Pt Júdás levelétől és a 2Pt-től eltérően és eredetien, öntörvényűen bánik ezzel az apokrif hagyománnyal, ugyanis nem egy tévelygőket elriasztó polemikus beszédben érvényesíti, hanem egy ősi keresztény hitvallásba építi be. És ezt nem az elriasztás, polémia szándékával teszi, hanem a perikópa

### 1.1. Az értelmezések kiértékelése

A „vagy-vagy” megközelítés helyett több kutató arra a következtetésre jutott, hogy azok, *akik egykor engedetlenek voltak*, egyszerre lehetnek a bukott angyalok és az istentelen, gonosz emberek, vagyis Nóé kortársai.<sup>7</sup> A megengedő exegézis leginkább annak tudható be, hogy már az egyházatyák kora, például Alexandriai Kelemen, Cyrill, Athanasius/alexandriai olvasat<sup>8</sup> óta elterjedt volt az az értelmezés, hogy Krisztus halála és feltámadása között elment a Hadészbe, és prédikált a megholtaknak. Ezek a holtak idővel már nemcsak az engedetleneket jelentették, hanem az elhunyt igazakat is, akik még nem ismerték Krisztust, de bánkódtak bűneik miatt. Vagyis a „börtönben levő lelkek gyülekezete” egyre meghatározhatatlanabbá lett. Luther és Kálvin szerint Krisztus az ószövetségi szenteknek prédikált, de annyi különbséggel, hogy nem halála és feltámadása között, hanem feltámadása után.<sup>9</sup> Az időpont összefüggéseire később még visszatérünk.

Érdekes Karen Jobes megfigyelése, aki arra emlékeztet, hogy Énok első könyve a 2. században eltűnt, és csak néhány arám, görög és latin nyelvű töredékben élt tovább a 18. századig, amikor egy etióp verzióra bukkantak rá, amely a teljes Énok könyvét tartalmazta (1773, J. Bruce). Ezzel a felismeréssel Jobes azt kívánja ér-

---

indítékának megfelelően a megnyugtatás és a vigasztalás gesztusával azok számára, akik igazságtalan szenvedésekben részesülnek (1Pt 3,13–14.17).

7 Bo REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1946, 52–92; Hans WINDISCH, *Die katholischen Briefe*, Handbuch zum Neuen Testament 15, Tübingen, Mohr Siebeck, 1930, 71; Edward Gordon SELWYN, *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London, Macmillan, 1958, 198–199.

8 Craig S. KEENER, *1 Peter. A Commentary*, Grand Rapids, Baker, 2021, 225; Leonhard GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 260–263.

9 John CALVIN, *Commentaries on the First Letter of Peter*, Calvin’s Commentaries 22, Grand Rapids, Baker, 1999, 293–294; *Institutio* II.16,9. Vö. John H. ELLIOTT, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 37B, New York, Doubleday, 2000, 650.

zékelteni, hogy Énok könyvének eltűnése 1Pt 3,19–20 eredeti hátterének az eróziójával járt. A keresztyénség átszíneződése a zsidó hagyományok megfakulását vonta maga után, és az egyház aktuális teológiai kérdései túlfeszítették a szöveg határait, s így jelentőségét veszítette az a kis-ázsiai kontextus, amelyben egy első századi, erőteljes Énok-Nóé kultusz fedezhető fel, mivel úgy hitték, hogy a bárka Kis-Ázsia hegyvidékén feneklett meg.<sup>10</sup> Hogyan nyertek üdvösséget az ószövetségi idők szentjei? Mit tett Jézus halála és feltámadása között? Mi lesz azoknak a sorsa, akik Jézus előtt születtek, s így nem hallhatták az evangéliumot? Alexandriai Kelemen (Kr. u. 150–220) éppen az 1Pt 3,19–20 alapján hirdette a postmortem megtérést, és ezzel évszázadokra meghatározta az egyház exegézisének irányát. Augustinus, mivel óvakodott a postmortem megtérés gondolatától, erre adott ellen-exegézisként fejtette ki azt a nézetét, amely szerint a preexisztens Krisztus Lelke működött Nóéban, és általa prédikált a gonosz világnak, mindenesetre azoknak, akik még éltek, és így védte azt a teológiai koncepciót, hogy az ember sorsa földi életében dől el (vö. 1Pt 1,10–11; 1Kor 10,4).<sup>11</sup>

Az 1Pt 3,19–20 azonban nem alkalmas ezeknek a nagy horderejű teológiai kérdéseknek megválaszolására. Jelentősége inkább abban áll, hogy kérdéseket indít el az olvasókban. A megengedő exegézis éppen azért veszélyes, mert elősorban arra kell választ adnia, hogy miért csak ez a nemzedék, Nóé napjainak engedetlen,

10 A törökországi modern Dinar városa helyén egykor Apamea Kibotos település állt. Nevében a bárka (הַבָּרְכָה) görög fordítása, a κιβωτός jelenik meg, valószínűleg az LXX közvetítésével. Kis-Ázsiához köthetők még a Nóé-érmék is. Nóé története volt az első (és egyetlen?) olyan bibliai történet, amely a római művészetben megjelent. A Nóé-érmék bő fél évszázadában, Kr. u. 193 és 253 között voltak népszerűek öt római császár uralkodása alatt. A téma részletesebb kifejtését és, az adatok értékelését illetőleg lásd Paul R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSMS 69, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 90–91. Karen H. JOBES, *1 Peter*, Grand Rapids, Baker, 2005, 306–307.

11 KEENER, *1 Peter*, 225.



bűnös emberei részesültek abban a kiváltságban, hogy Krisztussal találkozzanak?

Ha az ószövetségi túlvilági képzetekre gondolunk, akkor valamelyest helyére kerülnek gondolataink. Például a túlvilági jutalom vagy büntetés képzetének hiánya volt az, amiért az igazak a földi életben akarták elnyerni jutalmukat, s arra számítottak, hogy a gonoszok is haláluk előtt fognak meglakolni tetteikért.<sup>12</sup> Felfogásuk szerint Isten csak így lehet igazságos. Izráel Istene az élők Istene volt, és népének is a földi életben kellett hűnek lennie hozzá. Vagyis a zsidók számára nem maradt nyitott kérdés Nőé kortársainak sorsa, akik felett Isten már végrehajtotta az ítéletet. Kerek, lezárt történet. Az istenfiak története viszont ezzel ellentétben nyitott maradt, nemcsak a Szentírás lapjain, hanem a zsidó nép köztudatában is.<sup>13</sup> Őket nem pusztította el az özönvíz, hiszen nem ehhez a világhoz, nem a földi dimenzióhoz tartoztak. Nagy volt a hallgatás körülöttük. Mi lett az ő sorsuk?<sup>14</sup> Énok könyve azokat a némileg mítikus hagyományokat szintetizálja, vagy kanonizálja, amelyeket a népi vallásosság alakított évszázadokon át narratíva hiátusának kitöltése érdekében. Vagyis nem Énok könyvével indult útnak egy hagyomány, hanem éppen fordítva: Énok szövege hosszú útról érkezett hagyománynak ad otthont. Az 1Pt 3,19–20 háttérében tehát sokkal inkább a kor apokaliptikus színezetű vallásos/teológiai köztudata áll, amely szerint az istenfiak, azok a bukott angyalok, akiket Isten fogva tart, és bilincsbe kötve várakoznak. De mire? Arra, hogy történetük befejeződjék. Ez a pont vezet el a másik két kérdéshez: miről prédikált nekik Jézus, és mikor történt a találkozás?

12 Philip S. JOHNSTON, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002, 199.

13 Érdekes megfigyelni az Ószövetség nyitott történeteit, Énok elragadtatását, Mózes halálát, Illés elragadtatását, és azt, ahogyan ezek Jézus megdicsőülésében krisztologizálódnak az Újszövetségben (Lk 9,28–36; 1Pt 3,19; 2Pt 1,17–18).

14 Például A Jubileumok könyve és 2Bárúk is az ő sorsukkal foglalkozik.

## 2. Miről prédikált Jézus?

A görög szöveg a κηρύσσω igével utal Jézus tevékenységére. Itt megint erőteljes a nyelvi analógia az Énok-hagyománnyal. Énok, Isten igaz embere, újból és újból beszélt a Virrasztókhoz, hírt vitt nekik Isten ítéletéről, arról, hogy minden esedezésük ellenére sem részesednek bűnbocsánatban. Általánosabb, semlegesebb értelemben a κηρύσσω *hirdetni, kijelenteni, hírt vinni* jelentéssel bír (vö. Lk 12,3; Róm 2,21; Jel 5,2).<sup>15</sup> Amikor az 1Pt a történelemben folyó evangélium hirdetéséről beszél, nem ezt a kifejezést használja, hanem a megszokott εὐαγγελίζω-val (*jó hírt adni*). Az 1Pt 1,12-ben ehhez a fogalomhoz csatlakozik még az ἀναγγέλλω (*hirdetni, kijelenteni*). Ugyanez a vers utal arra, hogy *angyalok vágyakoznak beletekinteni* az evangéliumba, amelyet a Lélek által hirdetnek a megszólítottak között Kis-Ázsia tartományaiban. A 3,19 pedig azt mondja, hogy maga Krisztus viszi a hírt oda, ahova az emberi prédikálás/szó már nem juthat el. Itt azonban azt érzékeljük, hogy kétféle prédikálásról van szó: az egyik az üdvösség prédikálása, amely megtérésre szólít fel, a másik pedig a kinyilatkoztató, amely egy bizonyos hírt, üzenetet tesz nyilvánossá.

Vannak olyan értelmezések, amelyek szerint sürgősen arra gondolnunk, hogy Jézus személyesen ment ezekhez a lelkekhez, és hogy ezt inkább úgy kell értenünk, hogy maga az üzenet jutott el hozzájuk. Bárhogy is történt, ezt az üzenetet már nem kell tovább kutatni, keresni, és nem kell várni rá, illetve vágyakozni utána, mert ez tért és időt meghaladva vált nyilvánvalóvá mind az emberek világában, mind pedig a láthatatlan világban. De vajon melyik üzenet ez? Krisztus győzelmének, a Szentháromság összehangolt győzelmének üzenete, amelyet a megváltás hármasságában szemlélhetünk: halálra adatott test szerint – megelevenített Lélek szerint

---

15 Magyar bibliakiadásokban a következő átültetéseket találjuk: „prédikált” a revideált Károliban és a Magyar Bibliatársulat fordításában; „megváltást hirdesse” a Káldy-féle Neovulgátában; „hírt vitt” a Szent István Társulat fordításában.

– és mennybe emelkedett. Ez a hír ítéletet jelent az engedetlenek, az Isten ellen lázadók számára, viszont örömhír azoknak, akik a vele való szövetségben – lásd a keresztségre történő utalást – az engedelmségre vágnak és azt keresve kívánnak élni. Az 1Móz 6,1–3-nak, az istenfiak történetének végére az 1Pt 3,19–20 közvetítésével került pont. A történet végre befejeződött.

### 3. Mikor történt a találkozás?

A szakirodalomban a következő három elmélettel találkozunk.

a) A legelterjedtebb és évszázadokon keresztül uralkodó nézet szerint Krisztus *halála és feltámadása között* ment el a fogvatartott lelkekhez (Leonhard Goppelt, Bo Reicke).<sup>16</sup> A *triduum mortis, sacrum triduum, paschalis triduum*, a három szent nap teológiai hagyományát az a fajta exegézis határozta meg, amely a börtönben fogva tartó lelkeket a pokolban (Hádeszben, Seolban, Tartaroszban) várakozó és bűnhődő lelkekre fordította le. Miután Jézus meghalt a kereszten, a pokolba szállt alá (lásd a nagyszombat sötétségének és csendjének teológiai vetületeit, illetve azt, hogy milyen nagy kihívás elé állítja a nagyszombat az egyházi igehirdetést). Miről prédikáljunk nagyszombaton?<sup>17</sup>

Az 1Pt 3,19 viszont nem arról beszél, hogy Jézus alászállt volna a pokolra. Az itt olvasható *πορεύομαι* ige egyszerűen így fordítandó: *elment*. Ha alászállásról szeretett volna írni a szerző, sokkal természetesebb lett volna a *καταβαίνω* használata (vö. Róm 10,7;

16 GOPPELT, *A Commentary on I Peter*, 259; REICKE, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 118.

17 A nagyszombat homiletikai megközelítése szükségszerűen az alábbi történetekre és témákra irányítja a figyelmet: a sír őriztetése, Jézus sírban pihenése, a nyugalom napjának megszentelése (Mt 27,62–66; Lk 23,56). Lásd FEKETE Károly, A nagyhét homiletikuma, in: FEKETE Károly – LITERÁTY Zoltán – STEINBACH József (szerk.), *Igehirdetők kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2021, 389–391.

Ef 4,9).<sup>18</sup> Az Újszövetségben a *πορεύομαι* minden esetben Jézus mennybemeneteléről, azaz eltávozásáról szól (Mt 11,23; Lk 10,15; Jn 14,2.3.28; 16,28; ApCsel 1,10–11; Róm 10,7; Ef 4,9–10), és az 1Pt 3,18–22 szövegegység kiasztikus szerkezete sem támogat két külön helyváltoztatást, hanem abban ugyanannak az egyetlen utazásnak a „haladványáról” kapunk leírást, ahol a *πορεύομαι* szorosán összefonódik a feltámadás eseményével.

b) *Nóé idejében*. Azok a bibliatudósok, akik szerint *a börtönben levő lelkek* Nóé kortársai, és ők mondják azt, hogy a preexisztens Krisztus ment hozzájuk és miközben épült a bárka, Nóé által hirdettetett a megtérés evangéliuma.<sup>19</sup> Ez a megközelítés kevésbé számol azzal, hogy az özönvíz hagyománya összenőtt a bukott angyalokról alkotott elképzelésekkel, hitvilággal.

c) A harmadik elmélet képviselői *Jézus feltámadása után* tartják valószínűnek e rendkívüli találkozást.<sup>20</sup> Ennek értelmében a börtönben levő lelkek a bukott, gonosz angyalok, akikről már szó

18 Williams J. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits*, Róma, Pontifical Biblical Institute, 1965, 160; Paul ACHTEMEIER, *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermenia, Minneapolis, Fortress Press, 1996, 257.

19 Wayne GRUDEM, *1 Peter: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentary Series, Grand Rapids, Eerdmans, 1988., 209–210; Edmund CLOWNEY, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1988, 154–168; John S. FEINBERG, *1 Peter 3:18–20*, *Ancient Mythology, and the Intermediate State*, in: *WTJ* 48/2 (1986), 303–336.

20 SELWYN, *First Epistle of St. Peter*, 198–200; ACHTEMEIER, *1 Peter* 245–246; John Norman D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, Harper's New Testament Commentaries, New York – Evanstra, Harper & Row, 1969, 152–156; ELLIOTT, *1 Peter*, 648–650; Peter DAVIDS, *The First Epistle of Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, 138–141; Edmond HIEBERT, *Selected Studies from 1 Peter Part 2: The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18–22*, in: *Bibliotheca Sacra* 139/2 (1982), 146–158; Andrew J. BANDSTRA, *Making Proclamation to the Spirits in Prison: Another Look at 1 Peter 3:19*, in: *Calvin Theological Journal* 38/2 (2003), 120–124; Thomas R. SCHREINER, *1-2 Peter, Jude*, *New American Commentary* 37, Nashville, Broadman & Holman, 2003, 186. Howard MARSHALL, *1 Peter*, *IVP New Testament Commentary Series* 17, Downers Grove, InterVarsity Press, 1991, 125.

esett, és akik számára Krisztus az ő feltámadása és mennybemene-tele után hirdette ki győzelmét. A jelenlegi Péter-kutatás többnyire ezt az értelmezést támogatja.

A korabeli túlvilági képzetek szerint a börtönt nem a föld mélyén lokalizálták, hanem a föld és a firmamentum között. A 2Énok szerint ez a második ég tartományához tartozik (2Énok 7,1–3). Kálvin a börtön helyett őrtornyot említ, ahol a megváltásra várakozó ószövetségi szentek találtak menedéket a holtak birodalmában.<sup>21</sup> Viszont érvényes lehet az az olvasat is, amely a börtönt nem helyként azonosítja, hanem állapotjelzőként.<sup>22</sup>

#### 4. Összegzés

Az Apostoli hitvallás és az Atanáz-féle hitvallás azon mondata, hogy „alászállt a poklokra”, illetve „leszállt a pokolba”, noha szigorú értelemben véve nem bibliai eredetű, mégis ugyanabból az őshitből fakadt, mint az a hitvallás, amelyet 1Pt szerzője a kis-ázsiai címzettekhez igazítva kanonizál, és amelyet a Zsolt 139,5–12 szavaival így tolmácsolhatunk:

*Minden oldalról körülfogtál,  
kezedet rajtam tartod.  
Csodálatos nekem ez a tudás,  
igen magas, nem tudom felfogni.  
Hova menjek lelked elől?  
Orcád elől hova fussak?  
Ha a mennybe szállnék, ott vagy,  
ha a holtak hazájában fekédnék le, te ott is ott vagy.*

21 CALVIN, *Commentaries on the First Letter of Peter*, 293.

22 Ramsey J. MICHAELS, *1 Peter*, WBC 49, Dallas, Word Books, 2002, 120.

*Ha a hajnal szárnyaira kelnék,  
és a tenger túlsó végén laknék,  
kezed ott is elérne,  
jobbod megragadna engem.  
Ha azt gondolnám, hogy elnyel a sötétség,  
és éjszakává lesz körülöttem a világosság:  
a sötétség nem lenne elég sötét neked,  
az éjszaka világos lenne, mint a nappal,  
a sötétség pedig olyan, mint a világosság.*

Valószínű, hogy az egyház a legpontosabb, leleplező exegézis ellenére sem fog lemondani a hitvallás eme mondatáról, amelynek jelentősége nem a kognitív megértésben, hanem annak hatásfokában nyilvánul meg. Az Énok-Nóé hagyományt, amely Kis-Ázsiában nagy tekintélynek<sup>23</sup> örvendett, az 1Pt szerzője formailag és tartalmilag is bekeretezte az ősgyülekezetben meghonosodott himnuszba, a kegyesség titkába, úgy ahogyan azt az 1Tim 3,16-ban olvashatjuk a legtisztábban, és ahogyan a grafikon is illusztrálja:

*Valóban nagy a kegyesség titka:  
aki megjelent testben,  
igaznak bizonyult lélekben,  
megjelent az angyaloknak,  
hirdették a népek között,  
hittek benne a világon,  
felhívetett dicsőségben.*

Az egyedüli Igaz, aki Istenhez tud vezetni bennünket nem Énok, sem Nóé, hanem Jézus Krisztus. Az ő győzelme nem maradt véka alá rejtve, mégis rengeteg titok övezi. Az 1Pt 3,18–22 olyan határtextus, amely a győzelem határtalanságáról tesz bizonyosságot. Ez a győzelem vizsgálatul szolgál azoknak a megpróbált keresztyének-

---

23 JOBES, 1 Peter, 303–305.

nek, akiket nagyobb hatalmak fenyegetnek és szorongatnak. Noha nem test és vér ellen van tusakodásuk, a keresztyének igazi hatalma az Istenhez való szüntelen könyörgésben nyilvánul meg, vagyis – a péteri koncepcióhoz híven – engedelmisségben (ὕποτάσσω – 1Pt 2,13.18; 3,1.5; 5,5) és a jó lelkiismeretben (συνείδησις/συνείδησις ἀγαθή – 1Pt 2,19; 3,16.21).

Éles Éva

*Felhasznált irodalom*

- ACHTEMEIER, Paul J., *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Hermeneia, Minneapolis, Fortress Press, 1996.
- ALEXANDER, Philip S., The Targumim and Early Exegesis of Sons of God in Gen. 6, in: *JJS* 23 (1972), 60–71.
- BANDSTRA, Andrew J., Making Proclamation to the Spirits in Prison”: Another Look at 1 Peter 3:19, in: *Calvin Theological Journal* 38/2 (2003), 120–124.
- BRUGGEMANN, Walter, *Genesis, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, Atlanta, Westminster John Knox, 1982.
- CALVIN, John, *Commentaries on the First Letter of Peter*, Calvin’s Commentaries 22, Grand Rapids, Baker Academic, 1999.
- CLINES, David J. A., The Significance of the Sons of God Episode (Gen. 6:1–4) in the Context of the Primeval History (Gen. 1–11), in: *JSOT* 13 (1979), 33–46.
- CLOWNEY, Edmund, *The Message of 1 Peter: The Way of the Cross*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1988.
- DALTON, Williams J., *Christ’s Proclamation to the Spirits*, Róma, Pontifical Biblical Institute, 1965.
- DAVIDS, Peter, *The First Epistle of Peter*, The New International Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1990.
- DOBOS Károly Dániel (ford.), Henok első könyve, in: FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Hének könyvei*, Ószövetségi apokrifek 1, Piliscsaba, PPKE BTK, 2009, 20–188.
- ELLIOTT, John H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 37B, New York, Doubleday, 2000.
- ESLINGER, Lyle, A Contextual Identification of the bene ha elohim and benoth ha adam in Gen 6:1–4, in: *JSOT* 13 (1979), 65–73.
- FEINBERG, John S., 1 Peter 3:18–20, Ancient Mythology, and the Intermediate State, in: *WTJ* 48/2 (1986), 303–336.
- FEKETE Károly: A nagyhét homiletikuma, in: FEKETE Károly – LITRÁTY



- Zoltán – STEINBACH József (szerk.), *Igehirdetők kézikönyve*, Budapest, Kálvin Kiadó 2021, 389–391.
- GOPPELT, Leonhard, *A Commentary on I Peter*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993.
- GRUDEM, Wayne, *1 Peter: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentary Series, Grand Rapids, Eerdmans, 1988.
- HANSON, Paul D., Rebellion in Heaven: Azazel and Euhemeristic Heroes in I Enoch 6–11, in: *JBL* 96 (1977), 195–233.
- HIEBERT, D. Edmond, Selected Studies from 1 Peter Part 2: The Suffering and Triumphant Christ: An Exposition of 1 Peter 3:18–22, in: *Bibliotheca Sacra* 139/2 (1982), 146–158.
- JOBES, Karen H., *1 Peter*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005.
- Johnston, Philip S., *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2002.
- KEENER, Craig S., *1 Peter: A Commentary*, Grand Rapids, Baker Academic, 2021.
- KELLY, John Norman D., *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, Harper's New Testament Commentaries, New York – Evanstra, Harper & Row, 1969.
- KLINE, Meredith G., Divine Kingship and Gen. 6:1–4, in: *WTJ* 24 (1963), 187–204.
- LEDÁN M. István, Prédikáció a börtönben lévő lelkeknek, avagy az 1Pt 3,19 értelmezésének nehéz keresztje, in: *Református Szemle* 111 (2018), 484–508.
- MARSHALL, I. Howard, *1 Peter*, IVP New Testament Commentary Series 17, Downers Grove, InterVarsity Press, 1991.
- MICHAELS, J. Ramsey, *1 Peter*, WBC 49, Dallas, Word Books, 2002.
- PARKER, Simon B. Son(s) of (the) God(s), in: *DDD* (21999), 794–799.
- REICKE, Bo, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, 1946.
- SCHREINER, Thomas R., *1-2 Peter, Jude*. New American Commentary 37, Nashville, Broadman & Holman, 2003.

- SELWYN, Edward Gordon, *The First Epistle of St. Peter: The Greek Text with Introduction, Notes and Essays*, London, Macmillan, 1958.
- TREBILCO, Paul R., *Jewish Communities in Asia Minor*, SNTSMS 69, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- WINDISCH, Hans, *Die katholischen Briefe*, Handbuch zum Neuen Testament 15, Tübingen, Mohr Siebeck, 1930.

## Ardā Wīrāz Könyvének eszkatológiája

### 1. *A könyv keletkezése és kapcsolata a zoroasztrizmus főbb irataival*

Az Ardā Wīrāz/Arda Viraf könyve, a pehlevi irodalom egyik kiemelkedő írott anyaga, amely a kései zoroasztrizmus főbb iratai közé tartozik. Ebben a kései korszakban sokkal mélyebben határozta meg a papság és a laikusok életét, mint a Gathák vagy az Aveszta.<sup>1</sup> Ebből kiderül, hogy a zoroasztrizmus nem merül ki az Avesztában, hanem évszázadokon át gyarapodott a vallási irodalma.<sup>2</sup> Többek között ide sorolható a Denkard<sup>3</sup>, ami az összegyűjtött vallási tudás kilenc könyvből álló gyűjteménye, ami Zarathustra életrajzát is magában foglalja.<sup>4</sup> Emellett ide tartozik még a Bundahishn<sup>5</sup> és Zandspram<sup>6</sup> antológiája; mindkettő kiemelkedő, mivel több fejezeten keresztül tárgyalják a kozmogóniát, kozmológiát és az eszkatológiát, akárcsak a vizsgálatnak alávetett Ardā Wīrāz könyve.<sup>7</sup> Az Ardā Wīrāz könyve a Kr. u. 9. század apokaliptikus irodalom kiemelkedő darabja lett, terjedelmesen mutatja be a lelkek túlvilági életét. Ezzel kiemelkedő helyet foglal el a különböző vallások égi utazási és pokoljárásai beszámolóí között. Viszonylag hamar elterjedt Keleten, így több fordítása is elkészült: perzsa, szanszkrit, pázand, gudzsarati.<sup>8</sup> A könyvben található motívumok és isteni szereplők alapján kijelenthető, hogy gyökerei

---

1 Maneckji Nusservanji DHALLA, *History of Zoroastrianism*, New York, Oxford University Press, 1938, 562.

2 KÜHÁR Flóris, *Egyetemes vallástörténet I.*, Budapest, Szent István Társulat, 1936, 259.

3 Denkard a végső formáját Kr. u. 9. században nyerte el.

4 KÜHÁR, *Egyetemes vallástörténet I.*, 259.

5 Bundahishn a Kr. u. 9–10. században került lejegyzésre.

6 Zandspram a Kr. u. 9. században nyerte el végleges formáját.

7 Carlo Giovanni CERETI, *Zarathustra/Zoroastrianism*, in: RPP 13 (\*2012), 685–668, ebben lásd 685.

8 SIMON Róbert, *Etűdők a halálról. Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlám-ban*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013, 173.

korai időkre mutatnak, és Zarathustrához, Vistáspához kapcsolódó elemeket használ fel. A Vendidad 19. fejezetét parafrázeálja, és a lélek túlvilági sorsának a bemutatása az Avesztával vág egybe, ám a megfogalmazása és lejegyzése később történt.<sup>9</sup> A könyv három történelmi alakot említ meg, az első Nagy Sándor, a második Ádrubádi Márašzpand, azaz II. Sábúr (Kr. u. 309–379), a harmadik pedig Wéh-Sábuhrra, azaz Khuszró Anóšarwán (Kr. u. 531–579), aki móbed, vagyis főpap és az Aveszta magyarázója volt.<sup>10</sup> A könyv 101 összefüggő fejezetből áll. Az 1–2. fejezet bevezető fejezet, ami a megírás körülményeit tárgyalja, itt derül ki, hogy kicsoda Arda Wiraz és milyen feladat áll előtte. A 3–4. fejezetben Wiraz találkozik Szróssal és Ádurral, akiknek a segítségével megkezdí az utazását. Az 5. fejezet a Csinvad hidat írja le, a következı 6. pedig a Hamesztágát. 7–16. fejezetekben a mennybeli utazását találhatjuk, a 17. fejezetben ismét visszajut a Csinvad-hídhoz, ahonnan Szróš és Ádur a pokolba viszi; a pokolbeli utazásáról szólnak a 18–99. fejezetek. A 100. fejezetben a Gonosz Szellemmel, az utolsó, 101. fejezetben pedig magával Óhrmazddal találkozik, aki megbízta, hogy a látottakat mondja el. Kijelenthetı, hogy a könyv nagy részét a pokolban töltött idı teszi ki, ahol különbözı büntetéssel sújtott lelkeket látogat meg, és Szróš és Ádura segítségével megtudja, hogy miért is szenvednek azok a lelkek.

A könyv a nevét a zoroasztrizmus egyik jeles alakjáról kapta, aki beszámol lelkének utazásáról. Szellemi alakban bejárja a mennyet és a poklot.<sup>11</sup> Wiraz utazása azt a célt szolgálta, hogy bebizonyítsa, léteznek a földöntúli láthatatlan világok, valamint, hogy a zoroasztrikus közösség rituáléi mőködnek Wiraz kiválasztása az Adur Farnbag tűztemplomban történt, ahol meg kellett innia a narkotikus

---

9 SIMON, *Etűdök a balábról*, 174, vö. Mary BOYCE, Visionary and Apocalyptic Literature, in: Wilfred Hugo VAN SOLDT – Gary BECKMAN – Christian LEIZ (eds.), *Handbuch der Orientalistik (= Handbook of Oriental Studies)*, Leiden–Köln, Brill, 1968, 48–51.

10 SIMON, *Etűdök a balábról*, 174–175.

11 Philippe GIGNOUX, Ardā Wirāz, in: *Encyclopaedia Iranica* 2 (2016), 356–357.

hatású *mang* italt. Az ital elfogyasztása után hét nap és hét éjszakán át nem volt a tudatánál; ekkor hagyta el a testét a lelke. A hét napos utazás után, amikor a lelke visszatért a testébe, elmondja az utazás alatt megtapasztaltakat. Fontos megjegyezni, hogy az Ardā Wīrāz-ban található beszámolóknak számos paralleljeit találhatjuk meg a Denkart hetedik könyvében; minden bizonnyal közös anyagnak tekinthető a Zarathustráról szóló beszámolókkal, és Kirdir papról származó leírásokkal. Kirdir pap is részt vett abban az utazásban, amelyben Ardā Wīrāz is részt vett.<sup>12</sup>

Számos kutató, többek között Ph. Gignoux, számol azzal, hogy az Ardā Wīrāz könyve, mint számos zoroasztrikus irat, több redakción esett át. Feltételezések szerint végleges formáját a szöveg Kr. u. 9–10. században nyerte el.<sup>13</sup> M. Boyce is megerősíti ezt a keletkezési időpontot, mivel a könyv bevezető részében a megemlített Farnbag, a teremtés kezdetétől létező legfenségesebb tűz templomában indul a történet.<sup>14</sup> A megírás közvetlen indítékával kapcsolatban számos hipotézis keletkezett, de mindegyik megegyezik abban, hogy valamiféle krízis, vagy válsághelyzet idézhette elő.<sup>15</sup> M. Molé szerint az Ardā Wīrāz Könyve egyfajta katechetikus könyvként keletkezett, amely az újonnan létrejött közösség használatára készült. A túlvilági utazás egyben az új vallás rituális és etikai előírásait is tartalmazza.<sup>16</sup> Simon Róbert megjegyzi, hogy az Ardā Wīrāz könyve a kasztrendszer társadalmi rendjét tartja követendőnek és ezt igyekszik szabályozni.<sup>17</sup> Tavadia szerint az Ardā Wīrāz prólogusa nem egy idegen vallás által okozott zűrzavart feltételez, hanem a valláson belüli harcokat. Az egyik párt a tisztasági és rituális kérdéseket hangsúlyozta,

12 GIGNOUX, Ardā Wīrāz, 356–357.

13 GIGNOUX, Ardā Wīrāz, 356–357; Philippe GIGNOUX, Notes sur la rédaction de l’Ardāy Virāz Nāmag, in: ZDMG 1 (1969), 998–1004.

14 BOYCE, Visionary and Apocalyptic Literature, 48–51.

15 SIMON, *Etűdők a balárlól*, 175.

16 Marian MOLÉ, Les implications historiques du prologue du livre d’Artá Viráz, in: *Revue de l’histoire des religions* 148 (1951), 36–44.

17 SIMON, *Etűdők a balárlól*, 175.

míg a másik párt a dogmatikai kérdéseket tartotta fontosnak.<sup>18</sup> Tavadia szerint az Ardā Wīrāz könyvében az idegen mágus párt igyekezett érvényesíteni maga álláspontját, a hivatalos zoroaszteriánus hagyományokkal szemben.<sup>19</sup> Az Ardā Wīrāz könyve a zoroasztrizmus egyik kiemelkedő apokaliptikus és eszkatologikus irata, amely egy személyes beszámolón keresztül igyekszik életben tartani a mazda-hitet, illetve mazda-hívőket a pusztítás ideje alatt.

## 2. *Eszkatologikus és apokaliptikus folyamatok*

Ardā Wīrāz könyvében számos folyamat zajlik le a büntetéstől egészen a jutalmazásig. Kiemelendő az a kezdő folyamat, amely elindította Ardā Wīrāz-t a túlvilági utazására. A könyv a gonosz szellem által félrevezetett Alexandroszt (Nagy Sándort) okolja Irán lerohanásáért, aki az Avesztát és a Zandot elégette, és számos bölcsét, papot megöletett.<sup>20</sup> Ebben a zűrzavarban számos jogtalanság történt. Ekkor a papságnak a helyes irányt követő ága hét embert választott ki, akik közül Ardā Wīrāz vállalta magára, hogy elfogyasztja a mang italt. Ekkor Wīrāz révületbe esett és hét feleségére volt bízva, hogy gondot viseljen róla. A vallási vezetők, hét napon és éjszakán keresztül recitálták az Aveszta és a Zend vallási formuláit.<sup>21</sup> Ardā Wīrāz könyvének bevezetője jól tükrözi az apokaliptikus folyamatok megindulását. Az apokaliptikus beszámolóból eljut az eszkatologikusig, ami a túlvilági folyamatokat mutatja be, majd innen tér vissza az apokaliptikába. Ez a felépítés annak a számos redakciónak köszönhető, ami az évek alatt végbement a könyvön. Gignoux megjegyzi, hogy a könyvben található nagyon is fizikális jellemzést egy mazda-hítű szerkesztő megpróbálta erkölcsi szem-

---

18 Jehangir Cowasji TAVADIA, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, Harrassowitz, 1956, 119.

19 Uo.

20 SIMON, *Etűdök a balátról*, 180–185.

21 SIMON, *Etűdök a balátról*, 189–190.

pontok szerint finomítani.<sup>22</sup>

A bemutatni kívánt eszközök és folyamatok jól tükrözik, hogy a lelkek a halál után sem maradnak passzívok, hanem a megérdemelt helyen folytatják „életüket”. Ehhez az élethez vagy szenvedéshez hozzájárulnak speciális eszközök, amik segítik, illetve kényelmessé teszik a léleknek a túlvilági létet, valamint megnehezítik és büntetik a bűnös lelkeket. Látni lehet, hogy minden szférának megvan a külön eszköze, amellyel végzi a rá kirótt feladatot. A pokolban található tárgyak maguktól is képesek büntetni a halott lelkeket. Míg a mennyben minden eszköz a fényes, a ragyogó, az arany jelzőket viseli, ami azt jelenti, hogy ezek az eszközök nem ember által elkészítettek, addig a pokolban található eszközökről nem olvashatunk ilyen jelzőket. Ezek mindennapos használati tárgyak megváltozott funkcióval; az ember által jóra és munkára készített tárgy most az ember lelke ellen szegül és kínozza őt.

### 3. *Eszkatologikus tárgyak*

#### 3.1. *Az ítélet eszköze, a Csinvad-bíd*

Több vallási képzetben él az a gondolat, hogy a halott lelkének a halál után utaznia kell. Gondolhatunk itt a görög mitológiára, ahol Kharón várja a holt lelkeket és szállítja át ladikjában a Sztüxön keresztül.<sup>23</sup> A zoroasztrizmusban sincs ez másképpen. A lélek a halál után nem maradhat a földön, hanem el kell jutnia a túlvilágba. Hogy melyikbe, az tettei alapján kerül eldöntésre.<sup>24</sup> Ahogyan a görög mitológiában is megtalálható egy tárgy az átjutásra, ami nem más, mint Kharón csónakja, itt is felfedezhető egy tárgy, és

22 Philippe GIGNOUX, *Le Livre d'Ardā Wirāz. Traduction du texte pehlevi par Ph. Gignoux*, Paris, Eitions Recherche sur les Civilisations, 1984, 156.

23 TÓTFALUSI István, *Ki kicsoda az antik mítoszokban?*, Budapest, Móra Kiadó, 1993, 148.

24 SZIMONIDESZ Lajos, *A világ vallásai*, Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1988, 162–163.

ez nem más, mint a Csinvad-híd. A Csinvad-híd a zoroasztrizmus egyik legjelentősebb üdv vagy kárhozat-tárgya, amely már a korai Avesztában is megtalálható volt.<sup>25</sup> Az átkelés előtt a halott lélek találkozik tettei megszemélyesítőjével. Ha megfelelően élt akkor egy szépséges fiatal lány fogadja, ha bűnösen élt akkor egy büzlő boszorkány.<sup>26</sup> A híd méretei is változtak az ítélet szerint, ha igaz volt a lélek, akkor kiszélesedett, ha bűnös volt akkor elvékonyodott, olyanira, hogy a bűnös lélek leesett róla.<sup>27</sup> Ardā Wīrāz Könyvének 5. fejezete beszámol arról, hogy Arad Wiraznak is át kellett kelnie a Csinvad-hídon. Mivel Ardā Wīrāz tiszta életű volt, és mivel őt Ahura-Mazda választotta ki, számára az átjutás nem volt nehézkes: „ezután a Csinvad-híd kilenc lándzsa szélességre kinyílt. Én, Szűrés, a Szent és Ádúr isten segítségével boldogan, sikeresen, bátran és győztesen haladtam át a Csinvad-hídon Míbr isten, az igaz Rasz, a jó Vay, az erős Vabráam isten, a világgyarapító Astád isten és a mazdab-hívők jó vallásának Xvarrája biztos támogatásával.”<sup>28</sup> A hídon áthaladva Ardā Wīrāz eljut a paradicsomba, és annak három fokozatán áthaladva eljut a negyedik legfőbb helyre, az örök fényesség és a nem teremtett fény honába, Ahura-Mazda birodalmába.<sup>29</sup>

---

25 DARABOS Pál, *A perzsa halottaskönyv*, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1999, 164.

26 SIMON, *Etűdök a halálról*, 196–197.

27 PERES Imre, Eschatológia judaizmu a parsizmu [A judaizmus és párszizmus eszkatológiája], in: PERES Imre, *Eschatologické motívy apoštolskej doby* [Az apostoli kor eszkatológiai motívumai], BAB 2, Bratislava, Academia Christiana, 2014, 14; SIMON Róbert, *Etűdök a halálról, Túlvilági utazás a mazdaizmusban és az iszlámban*, 149–150.

28 SIMON, *Etűdök a halálról*, 197–198.

29 DARABOS, *A perzsa halottaskönyv*, 162.



### 3.2. *A jutalom eszközei és a jutalmazottak*

A Csinvad-híd mellett megjelenik még az aranyló ruha képe, ami azoknak a lelkeknek járt, akik kiemelkedően teljesítettek a földi életük alatt. Például ilyenek voltak azok, akik elvégezték a *yazisin* ceremóniát, vagy akik harcosok voltak. Ők kiemelkedő helyet foglaltak el: „és láttam a harcosok lelkeit, akik a legnagyobb örömben és elégedettségben vonultak, a kormányzók fényes ruházatában, és a hősök szépen formált, arannyal bevont, ékkövekkel díszített, remekbe szabott, díszes fegyverzetét, csodálatot kiváltó harci szekereken, nagy dicsőségben, hatalomban és győzedelmesen.” (Ardā Wīrāz 14)<sup>30</sup>

A földműves és a pásztor képe is megjelenik mennyben, akik folytatják a földi tevékenységüket. Ezek a tevékenységek kiemelkedőek voltak, mivel művelték a földet és gondozták a földön élő állatokat. A zoroasztrizmusban ezek a tevékenységek mindig kiemelkedő helyet foglaltak el, mivel akik művelték a földet azok a Gonosz ellen harcoltak. Egy korai szöveg, a Videvdád így fogalmazza meg: „*ki gabonát vet, az igaz hitet vet.*”<sup>31</sup> Ezen emberek lelkei, akik a földön sokat dolgoztak, most méltó helyen pihenhetnek. Kényelmes fekhelyen, ragyogó öltözékben pihenhetnek és végezhetik a munkájukat: „és láttam a földművesek lelkét ragyogó fekhelyen, dicsőséges takaróval, fényes ruhákban, amint a *Víz, a Föld, a Növények és nyájak szellemei előttük álltak, dicsérték őket...*” (Ardā Wīrāz 15)<sup>32</sup>

Ardā Wīrāz a Menny bejárása és megismerése után, Szrós és Ádur jóvoltából visszajutott a Csinvad-hídhöz. Ott találkozott olyan lelkekkel, akik még az átkelés előtt álltak és keresték, hogy merre menjenek. Ezután az utazás egészen a pokolig tartott. A pokol bejáratánál már iszonyatos bűz és rengeteg csúszómaszó fogad-

30 SIMON, *Etűdök a halálról*, 207.

31 Izrael Joszif Szamuļovics BRAGINSZKIJ – Leonyid Arkagyevics LELKOV, Iráni mitológia, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Joszif Szamuļovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 107–146, ebben lásd 108.

32 SIMON, *Etűdök a halálról*, 208.

ta. A zoroasztrizmusban jótettnek számított, ha az ember csúszómászókat és egyéb kártevőket pusztít el. A számos kízó démon, csúszómászó mellett megtalálhatók azok az eszközök, amelyekkel a démonok büntették a gonosz lelkeket, de az is megfigyelhető, hogy ezek az eszközök maguktól végzik el a feladatukat a bűnös lelken: „és láttam egy ember lelkét, akin [különböző] kízóeszközöket helyeztek el, és ezér dév püfölte őt erősen, nagy fájdalmat okozva.” (Ardā Wirāz 31.)<sup>33</sup>

#### 4. Párhuzamos képek Péter apokalipszisével

Az Újszövetség kanonikus irataiban visszafogottan jelenik meg a pokol ábrázolása, illetve az ott zajló események, esetleges kízások. Ellenben a Kr. u. 2. században keletkezett Péter apokalipszisében, mely az öröklét történéseit mutatja be, egészen más kép tárul föl. Megfigyelhető, hogy Péter apokalipszise<sup>34</sup> is beszél üdvözültek, illetve kárhozottak helyéről. Az üdvözültek helye, fényes és illatos: „akkor az Úr a legnagyobb térséget mutatta meg nekem, kívül ezen a világon, fényvel beragyogva, s az ottani levegőt a Nap sugarai ragyogták be és az ottani földet is, mely hervadhatatlan virágokat virágozott és telve volt a jóillatú ültetvények illatával...” (V.15).<sup>35</sup>

Péter látomásában megjelenik a kárhozat helye is: „ezzel átellenben láttam egy másik helyet is [...] ez volt a büntetés helye” (VI.21). A bünt szorosán összekapcsolja a büntetéssel, a kárhozatra ítélte bűnök súlyosságuk szerint jelennek meg. Az elsők, akik a hit és Isten ellen követtek el bűnöket. Majd ezt követi az emberek ellen elkövetett bűnök: házasságtörés, paráznság (7), gyilkosság (7), gyer-

---

33 SIMON, *Etűdök a halárról*, 215.

34 Mivel Péter apokalipszisének több variánsa maradt ránk ezért, az idézeteknél jelöljük, hogy melyik szöveg tanút idézzük. A római számmal jelölt, az akhimini töredékből származik, az arab számmal jelölt pedig, az etióp variánsból származik.

35 D. TÓTH Judit, Az örökkévalóság történései. A Péter-apokalipszis túlvilágképe, in: *Idő és emlékezet* 14 (2005), 41–42.

mekgyilkosság (8), fösვნénység, (9), uzsora (10), engedetlen szolgák: „[...] férfiaik és nők szüntelenül rágták a nyelvüket és örökké tartó tűzzel kínoztattak. Ezek azok a szolgák, akik nem voltak engedelmesek az uruknak...” (10) Az etióp szöveg anyagában még szerepelnek a bálványok, képmások készítői (10), a szülőket, idősebbeket nem tisztelők (11), a szüzességüket házasságuk előtt elvesztő hajadonok (11), az alamizsnát sajnálók (12), varázslók és boszorkányok (12). Ezek mellett megjelenik a kínzás is. A leggyakoribb kínzóeszköz a tűz, de vannak tárgyak, illetve állatok is, amelyek fokozzák az emberek fájdalmát. Az is megfigyelhető, hogy a büntetést aszerint kapják a kárhozottak, hogy a földi életükben miként viselkedtek: „a szenvedés mindenki számára örök a cselekedeteiknek megfelelően.” (13).

##### 5. Büntetést szolgáló tárgyak és a szenvedők

Arda Viraf könyvét tovább vizsgálva több olyan eszközt és tárgyat találhatunk, amelyek a lelkeket gyötörték. Ilyen volt például a vassű, a nyilak, a rézüst, a faszög, az akasztófa, a forró kemence és a vasbőr. A kínzóeszközök szorosan kapcsolódtak a földi világban elkövetett bűnökhöz. Például akit a vassű kínozott azok a földi életben, közeli rokonaikkal voltak rosszak: „és láttam egy férfi lelkét, akinek a húsa ki volt tépve vassűvel a testéből, és azt adták neki enni. És én megkérdeztem? Ez a személy miféle büntetést követett el, hogy ilyen súlyos büntetést kell elviselnie? Szűrs, a Szent és Adur isten így felelték: Ez egy bűnös férfi lelke, aki az anyagi világban hamis kezeséget tett az embereknek.”<sup>36</sup>

A faszöggel történő megvakítás azoknak járt, akik irigyek, vagy paráznák voltak a földi életben: „és láttam azoknak a lelkét, akiknek szemébe egy faszög fűródott. És én megkérdeztem: Ez a személy miféle büntetést követett el, hogy a lelkének ilyen súlyos büntetést kell elszenvednie? Szűrs, a

36 SIMON, *Etűdők a haláról*, 222.

*Szent és Ádur isten így felelték: Ezek azoknak az irigyeknek a lelkei, akik az anyagi világban megfosztották az embereket a jóságtól.*” (Ardā Wīrāz 90.)<sup>37</sup>

A rézüstbe helyezett lélek házasságtörésre csábította a férjes asszonyokat. Ennél a szenvedő léleknél megfigyelhető, hogy nem az egész testét érte a büntetés, mivel az üstből az egyik lába kilóghatott, amellyel sok csúszómászót és skorpiót taposott el: „és láttam egy férfi lelkét, akinek a testét egy rézüstben helyezték és főzték. A jobb lába kívül volt az üstön. És én megkérdeztem: Ez a személy miféle bünt követetett el? Szűrés, a Szent és Ádur isten így felelték: Ez egy bűnös férfi lelke, aki az élők között kéjszóvárán és fajtalan módon koslatott a férjes asszonyok között. És noha az egész teste bűnös volt, a jobb lába számos békát, hangyát, kígyót, skorpiót és egyéb csúszómászót taposott agyon, ölt meg és pusztított el.” (Ardā Wīrāz 91)<sup>38</sup>

A forró kemence és a vasbőr általában együtt jelent meg a büntetésnél.<sup>39</sup> A forró kemence számos alkalomkor jelenik meg magában, ám a vasbőr sosem. Itt arra következtethetünk, hogy a vasbőr azt a célt szolgálta, hogy még elviselhetlenebbé tegye a lélek szenvedését a kemencében. A büntetésnél is megfigyelhető, hogy a forró kemencébe olyan lelkek kerültek, akik házasságot törtek, a vasbőr pedig csak akkor jelent meg extra büntetésként, amikor a megcsalt férfi vagy nő bölcs és jó volt, akivel viszont elkövettek a parázna tettet, az gonosz és rossz.<sup>40</sup>: „és láttam egy nő lelkét, akinek a testére vasbőrt helyeztek, kifeszítették a száját, és egy forró kemencére helyezték. És én megkérdeztem: Ez a nő miféle bünt követett el? Szűrés, a Szent és Ádur isten így felelték: Ez egy bűnös nő lelke, aki az élők között egy bölcs, jó természetű férfiú felesége volt, ám ő megsértette a házastársi szerződést, és egy gonosz, rossz természetű férfivel hált.” (Ardā Wīrāz 86)<sup>41</sup>

37 SIMON, *Etűdök a halálról*, 235.

38 SIMON, *Etűdök a halálról*, 225.

39 Uo.

40 Uo.

41 SIMON, *Etűdök a halálról*, 233.

## 6. Összegzés

Kijelenthető, hogy az eszközök és a tárgyak elengedhetetlenek a túlvilágon. Megfigyelhető, hogy a felsorolt eszközök a földön is használatos eszközök. A mennyben ezek az eszközök tökéletesek lesznek és segítik a jó lelkeket. Bizonyítják, hogy ezek a földön megfelelően viszonyultak a vallási előírásokhoz. A pokolban pedig számos eszköz, ami a földi életben megkönnyítette a mindennapokat, az emberi lélek szenvedését fokozza. A pokolban ezek még önállóan is tudnak tevékenykedni, amit a földi életben nem tapasztalhattak meg a lelkek.

Ardā Wīrāz könyvében számos apokaliptikus folyamatot figyelhetünk meg, ilyen például a túlvilágba történő betekintés, és az ott látottakról való bizonyoságtétel. Ezáltal a szorongattatásban lévő hívek erőt kapnak ahhoz, hogy hűek legyenek hitükhöz még a legnehezebb időszakban is, mivel aki hű marad, az a jó emberekkel, angyalokkal és magával Ahura-Mazdával élhet a Mennyben. A könyv igyekszik megnyugtatni őket, hogy akik a hívő közösség ellen törnek, azokra nem várhat más, csak a pokol. Ardā Wīrāz-t az utazása végén maga Ahura-Mazda, vagy ahogyan itt szerepel Óhrmazd várja: „mert én, aki Óhrmazd vagyok, veled vagyok. Bárki, aki helyesen és igaz módon szól, azt én ismerem, és tudomással bírok [arról].” (Ardā Wīrāz 101)<sup>42</sup>

Debreczeni Ákos József

42 SIMON, *Etűdök a halálról*, 238.

*Felhasznált irodalom*

- BOYCE, Mary, Visionary and Apocalyptic Literature, in: Wilfred Hugo VAN SOLDT – Gary BECKMAN – Christian LEIZ (eds.), *Handbuch der Orientalistik* (= *Handbook of Oriental Studies*), Leiden – Köln, Brill, 1968, 48–51.
- BRAGINSZKIJ, Izrael Joszif Szamujlovics – LELKOV, Leonyid Arkagyevics, Iráni mitológia, in: Szergej Alekszandrovics TOKAREV – Izrael Joszif Szamujlovics BRAGINSZKIJ – Igor Mihajlovics GYJAKONOV – Vjacseszlav Vszevolodovics IVANOV (szerk.), *Mitológiai Enciklopédia II.*, Budapest, Gondolat Kiadó, 1988, 107–146.
- CERETI, Carlo Giovanni, Zarathustra/Zoroastrianism, in: *RPP* 13 (42012), 685–668.
- D. TÓTH Judit, Az örökkévalóság történései. A Péter-apokalipszis túlvilágképe, in: *Idő és emlékezet*, 14 (2005), 35–47.
- DARABOS Pál, *A perzsa halottaskönyv*, Budapest, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, 1999.
- DHALLA, Maneckji Nusservanji, *History of Zoroastrianism*, New York, Oxford University Press, 1938.
- GIGNOUX, Philippe, Ardā Wirāz, in: *Encyclopaedia Iranica* 2 (2016), 356–357.
- GIGNOUX, Philippe, *Le Livre d'Ardā Virāz. Traduction du texte pehlevi par Ph. Gignoux*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1984.
- GIGNOUX, Philippe, Notes sur la rédaction de l'Ardāy Virāz Nāmag, in: *ZDMG* 1 (1969), 998–1004.
- KÜHÁR Flóris, *Egyetemes vallástörténet I.*, Budapest, Szent István Társulat, 1936.
- MOLÉ, Marian, Les implications historiques du prologue du livre d'Artá Viráz, in: *Revue de l'histoire des religions* 148 (1951), 36–44.
- PERES Imre, Eschatológia judaizmu a parsizmu [A judaizmus és párszizmus eszkatológiája], in: PERES Imre, *Eschatologické motývy*

*apoštolskej doby* [Az apostoli kor eszkatológiai motívumai], BAB 2, Bratislava, Academia Christiana, 2014, 7-19.

SIMON Róbert, *Etűdők a halálról. Túvilági utazás a mazdaiizmusban és az iszlámban*, Budapest, Corvina Kiadó, 2013.

SZIMONIDESZ Lajos, *A világ vallásai*, Budapest, Könyvértékesítő Vállalat, 1988.

TAVADIA, Jehangir Cowasji, *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig, Harrassowitz, 1956.

TÓTFALUSI István, *Ki kicsoda az antik mítoszokban?*, Budapest, Móra Kiadó, 1993.





## A klíma mint eszköz Isten és az ember kapcsolatában

### 1. Bevezetés

A Szentírásban számos helyen találunk olyan időjárási jelenségeket, amelyeket akkor figyeltek meg, amikor Isten jelenlétét feltételezték. Lehet ez látomás, vagy történeti leírás is, ezt nevezzük epifániás jelenségeknek. Az esetek nagy részében ezek a jelek akkor tűntek fel, amikor Isten kapcsolatba akart lépni az emberrel, vagyis eszközként használta a klímát. Fontos elmondanom, hogy a klímát ugyan kétféleképpen értelmezhetjük (átvitt, illetve szó szerinti értelmezés), ebben a tanulmányban a szó szerinti értelmében használok, tehát azokat az időjárási és éghajlati jelenségeket vizsgálom meg, amelyekkel a Bibliában találkozunk.

Ezek az isteni kinyilatkoztatások nem voltak idegenek a görögök számára sem, hiszen például Homérosz műveiben is találunk olyan történeteket, amikor egy istenség az éghajlati komponenseket eszközként használja. Az időjárási elemek az ember számára bonyolult, sokszor érthetetlen folyamatok során jönnek létre, ez nem csak az akkori világra volt igaz, hanem a maira is, talán ezért is érdekes, hogy az Úr ezeket használta eszközként, hiszen Ő maga is érthetetlen számunkra. Sokszor találunk olyan leírásokat is, főleg az Ószövetségben, melyekben Isten nem csak jelez az adott időjárási elemmel, hanem eggyé is válik vele, és annak képében jelenik meg.

### 2. Az ószövetségi epifániás jelenségek

Nézzük meg elsőként az Ószövetségben megjelenő epifániás jelenségeket, amelyekkel Isten az embert akarja megszólítani. Számos helyen találkozunk olyan égi jelenségekkel, mint a szél, a füst, a felhő, a vihar, vagy a különböző optikai jelenségek. Ezek mind Isten hatalmasságához kapcsolódnak. De mondhatnánk a tűz és a föld-rengés megjelenését is. Hol találkozunk ezekkel a klíma elemekkel?

*Szél:* Mózes második könyvében a 10. fejezet 13. versében azt olvassuk: „*Mózes tehát kinyújtotta a botját Egyiptom földje fölé, és az ÚR keleti szelet hozott az országra egész nap és egész éjjel. Reggel aztán a keleti szél meghozta a sáskákat.*” Itt az Úr eszköze a szél, de nem a kapcsolatteremtés a célja, hanem az egyiptomiak engedetlenségének megbüntetése. A tíz csapás közül több is, szélsőséges időjárási jelenség; csapásra használja Isten például a jégesőt is.<sup>1</sup> A szél a legtöbb esetben negatív eszközként jelenik meg, így van ez a Királyok első könyvében is, amikor az Úr azt mondja Illésnek: „*Gyere ki, és állj a hegyre az ÚR színe elé! És amikor elvonult az ÚR, nagy és erős szél szaggatta a hegyeket, és tördelte a sziklákat az ÚR előtt; de az ÚR nem volt ott a szélben.*” (1Kir 19,11). Itt egyértelműen kimondja a bibliai szöveg, hogy az Úr nincs ott a szélben, tehát ami pusztít és sziklákat tör össze, az nem azonos Istennel.

*Füst, felhő, tűz:* Ez a három elem egészen másképp válik Isten eszközévé, mint ahogyan az előzőekben a szelet láttuk. Többször is előfordul, hogy Isten úgy használja fel őket, hogy azonosul velük. Így volt ez az Egyiptomból való kivonulás és a pusztai vándorlás során is, és így el is érkezünk a vándorlási, illetve tábori klímajelenségekhez. Mózes második könyvében, a 13. fejezet, 21. és 22. versében van megírva: „*Az ÚR pedig előttük ment nappal felhőoszlopban, hogy vezesse őket az úton, éjjel meg tűzoszlopban, hogy világítson nekik, és éjjel-nappal mehessenek. Nem távozott el a felhőoszlop nappal, sem a tűzoszlop éjjel a nép elől.*” Isten tehát ezeket a látványos időjárási elemeket arra használja, hogy a nép előtt menjen és vezesse őket, ezzel is jelezve, hogy közöttük van és nem hagyta el őket.<sup>2</sup> Ezékiel könyvében az Úr dicsőségéről szóló látomásban is találkozunk a felhő jelenséggel: „*Láttam, hogy forgószél jött észak felől, nagy felhővel és egymást érő*

1 Vö. Everett FOX, *The five books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Vol. 1., New York, Schocken Books, 1995.

2 Lásd Thomas B. DOZEMAN, *Commentary on Exodus*, ECC, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, 309. Lásd még Thomas W. MANN, *The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative*, in: *JBL* 90 (1971), 19–24.

villámlással, körülötte fényözönnel. *A közepéből, a villámlások közül mintha ezüstös csillogás tündöklött volna.*” (Ez 1,4).

A tűzzel kapcsolatban pedig érdekes lehet, hogy általában negatív jelentést fűzünk hozzá. A Szentírásban is sokszor találkozunk vele negatív értelemben, hiszen alapvetően a tűz pusztító jellegű. Például a Jelenések könyvében a kárhozat helye a tűz tava (Jel 19, 20), illetve Máté evangéliumában is olvashatunk az örök tűzről. A 25. fejezet 41. verse így hangzik: *„Akkor szól a bal keze felől állókhoz is: Menjetek előlem, átkozottak, az ördögnek és angyalainak elkészített örök tűzre!”* A prófétai könyvekben és a Királyok könyvében is megjelenik a megemésztő tűz motívuma, itt azonban, a kivonulás történetében, olyan pozitív jelenséget látunk, ami nem csak vezeti a népet, hanem a fényt, a világosságot jelenti az éjszakában. Tehát ez az eredetileg pusztító elem, azzal, hogy Isten azonosul vele, életető elemmé válik. Már a szélnél láttuk, hogy ha Isten nincs benne, akkor sziklákat tördel és hegyeket szaggat, a tűznél is igaz, hogy ha Isten nem válik eggyé vele, akkor éget, megemészt, de amikor Ő Maga a tűz, akkor világosságot ad és az életben maradást jelenti. Az életető tűz pedig az Újszövetségben a pünkösdi eseményekhez kapcsolható, a Szentlélek kitöltetéséhez. Az Apostolok cselekedetei 2. fejezetében lángnyelvekről olvasunk: *„Amikor pedig eljött a pünkösöd napja, és mindnyájan együtt voltak ugyanazon a helyen, hirtelen hatalmas szélrohamból hasonló zúgás támadt az égből, amely betöltötte az egész házat, ahol ültek. Majd valamilyen lángnyelvek jelentek meg előttük, amelyek szétoszlottak, és leszálltak mindegyikükre”* (ApCsel 2,1–3). Továbbá Mózes második könyvében is azzal találkozunk, hogy ha az Úr angyala ott van a tűzben, akkor az nem éget és nem pusztít. A 3. fejezet 2. verse így hangzik: *„Ott megjelent neki az ÚR angyala tűz lángjában egy csipkebokor közepéből. Láttá ugyanis, hogy a csipkebokor tűzben ég, de mégsem ég el a csipkebokor.”*

*Füst:* A füst is több bibliai versben megtalálható, de sokszor hasonlatként vagy metaforaként. Ez a jelenség természetesen szorosan kapcsolódik a tűzhez, ezért a legtöbb igehelyen a két elemet együtt találjuk meg. Szinte soha nem jelenik meg önmagában, ál-

talában valamelyik másik, vagy több elemmel párosítva írják le, így találunk olyan leírást is ahol a mennydörgés, villámlás és földrengés elemei is megjelennek. A tűzhöz és a felhőhöz hasonlóan a füst is a vándorlással kapcsolatos klímajelenségekhez köthető. A Mózes második könyvében a füstben, illetve a tűzben Isten jelenik meg és így teremt kapcsolatot Mózesrel. A 19. fejezet, 18. versében ezt olvassuk: „*Az egész Sínai-hegy füstbe borult, mert leszállt rá tűzben az ÚR. Füstje úgy szállt föl, mint az olvasztókemence füstje, és az egész hegy erősen rengett.*” Ézsaiás látomásában is füst tölti be a templomot, mielőtt meghallja az Úr szavát, aki elhívja őt (Ézs 6,4).

*Vihar.* A vihar képét is sokszor megtaláljuk a Szentírásban, főképpen olyan történetek kapcsán, amikor az ember Isten ellen cselekszik és így haragra gerjeszti. A mennydörgés, villámlás, heves szél és óriási hullámok, mind olyan elemek, amelyek felett az ember nem lehet úrrá, ezért egyértelműen Isten hatalmasságát fejezi ki. Ilyen kontextusban találkozunk Jónás történetével is, aki nem akart engedelmeskedni Isten akaratának, ezért Isten a vihart használja eszközéül, hogy elindítsa Jónást a neki tetsző úton. Az Újszövetségben is találunk hasonló történeteket. Amikor a tanítványok viharba kerülnek, Jézus csendesíti le a tengert. A viharnek és minden elemének egyedüli Ura Isten.

*Légekori optikai jelenségek:* Az optikai jelenségek közül a szivárvány a legkiemelkedőbb, ugyanis a Noéval kötött szövetség után, olyan látomásokban látjuk leírva, amelyek Isten dicsőségéről tanúskodnak. Ezékiel így írja le ezt a látomást: „*A körülötte levő fényözön olyan-nak látszott, mint a szivárvány, amely a felhőkön szokott lenni esős napon. Ilyen volt az Úr dicsőségének látványa* (Ez 1,28). A Jelenések könyvében a szivárvány tulajdonképpen egy fénykoszorú, aureola, mely zöldesen, a smaragd fényéhez hasonlóan ragyog. Az Ószövetségben a büntetés végét, a szövetségekötést jelenti. A smaragd megjelenésével kapcsolatban érdemes megemlíteni Idősebb Plinius *Historia Naturalis* c. művét, melyben Plinius szerint a smaragd szín a legkellemesebb, legintenzívebb zöld. Gyönyörködtet, anélkül, hogy elkápráztatna, sőt a fáradt szemet pihenteti, megnyugtatja a smaragd

nézése. Néro császár például a véres gladiátorjátékokat egy csiszolt smaragdon át nézte.<sup>3</sup> Tehát ha a szivárványt eszköznek tekintjük, főképpen az ószövetségi vonatkozásban, akkor talán azt mondhatjuk, hogy Isten egyfajta jelként használja, ezzel tudatva, hogy kegyelmes lesz az ő népéhez, a választottjaihoz az ítélet idején.

*3. Az utolsó idők klímája. A parúziát megelőző időjárás elemek a szinoptikus evangéliumokban*

Az Ószövetségben tehát azt láthattuk, hogy Isten több esetben is azonosul az időjárás elemekkel, vagy ténylegesen olyan eszközöknek használja, amelyekkel kapcsolatot teremt az emberrel, vagy megbünteti engedetlenségéért. Az Újszövetségben ezzel szemben inkább olyan körülmények között találkozunk a klíma komponenseivel, amelyek jelek formájában érvényesülnek, főképpen az eszkatológiai beszédek, látomások, illetve példázatok kontextusában. Az Újszövetségben Máté evangéliumában olvashatunk először Krisztus eljövételéről. A 24. fejezetben a tanítványok megkérdézik Jézust, hogy milyen jelei lesznek az Emberfia eljövételének. Jézus háborúkról, éhínségről és földrengésekről beszél, illetve a 21. versben azt mondja: „Mert olyan nagy nyomorúság lesz akkor, amilyen nem volt a világ kezdete óta mostanáig, és nem is lesz soha.” A 29. versből pedig már arról szól, hogy mi fog történni az eljövetele után. Ez a vers így hangzik: „Közvetlenül ama napok nyomorúsága után pedig a nap elsötétedik, a hold nem fénylik, a csillagok lebulanak az égről, és az egek tartóoszlopai megrendülnek.”<sup>4</sup> Tehát azok az égitestek, amelyek a fényt jelentették, Krisztus eljövetele után megszűnnek létezni, így a világ sötétségbe borul. A sötétség pedig egy olyan motívum, ami a Bibliában mindig negatív képekhez kötődik. Máté evangéliumá-

---

3 PLINY, *Natural History* (trans. D. E. Eichholz) Vol. 10, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1962, 16.37.

4 Vö. Ulrich LUZ, *Matthew 21–28: A commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2005, 198.

ban többször megjelenik a külső sötétség fogalma, a 8. fejezetben például ezt írja: „*De mondom nektek, hogy sokan eljönnek napkeletről és napnyugatról, és asztalhoz telepednek Ábráhámmal, Izákkal és Jákóbbal a mennyek országában; akik pedig a mennyek országa fiainak tartják magukat, kivettetnek a külső sötétségre, ott lesz majd sírás és fogcsikorgatás*” (Mt 8,11–12).

Az előzőekben már láttuk, hogy Isten a sötétségben is vezeti az Ő népét, úgy hogy Ő maga lesz a világosság, tehát a sötétséget értelmezhetjük úgy is, mint Istennélküliséget. Amikor Jézust keresztre feszítik, sötétség támad. Márk evangéliuma így ír erről: „*Amikor tízenkét óra lett, sötétség támadt az egész földön három óráig* (Mk 15,33). Majd Jézus felkiált a kereszten: „*Elói, elői, lámá sabaktáni! – ami ezt jelenti: Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engem?*” (Mk 15,24). Ézsaiás könyvében, a 9. fejezetben a próféta kimondja azt, amit később maga Jézus is elmond: Ő a világ világossága, aki az Isten nélküli állapotból világosságot támaszt. „*A nép, amely sötétségben jár, nagy világosságot lát, a homály földjén lakókera világosság ragyog*” (Ézs 9,1). Ez az, amit később János evangéliuma így fogalmaz meg: „*Minden általa lett, és nélküle semmi sem lett, ami létrejött. Benne élet volt, és az élet volt az emberek világossága. Az Ige volt az igazi világosság, amely megvilágosít minden embert: ő jött el a világba*” (Jn 1,3–4.9). A korábban már említett apokaliptikus beszédben is Krisztus visszajövele után elsötétülnek a fényt adó égitestek. Tehát a sötétség Isten hiánya és azért kellett eljönnie Jézusnak, hogy amit Isten elkezdett a teremtésnél, az itt beteljesedjen, mindemellett pedig ott van az az ígéret, az a látomás, amit a Jelenések könyve tár elénk, amikor megszűnik a sötétség.

#### *4. Klímajelenségek a görög irodalomban*

Miként a bevezetésben is említettem, ezek az epifániás jelenségek megjelennek a görög irodalomban is. Homérosz többször is a Szentíráshoz hasonló kontextusba helyezi műve szereplőit.

A sötétség motívuma megjelenik az Iliászban és az Odüsszeiában is. Az Iliászban, a tizenegyedik énekben ezt olvashatjuk: „...s küldött a magasból véres harmatozást, mert már tervelte, hogy oly sok bátor férfit Hádészra vet ebben a harcban...”<sup>5</sup> Tehát Zeusz rettentő jelként véres harmatot küld az égből, mely azt jelenti, hogy sokan fognak a Hádészba kerülni a harcok után. A tizennyolcadik énekben, Patroklosz halála után olvashatunk arról, hogy Héra a harcok hevében Élioszt, a napot, a világoceánba, Ókeanoszba küldte, vagyis gyakorlatilag előre hozta az éjszakát.<sup>6</sup> Az Odüsszeiában pedig Pallasz Athéné éppen ellenkezőleg, visszatartja a hajnal érkezését, amikor Odüsszeusz és Penelopé találkoznak. Ez a rész így hangzik: „... föltartotta a bosszú éjt pályája határán, s Ókeanoszban aranytrónú Hajnalt: paripáit fogni székéerbe se hagyta, a fényt bordó rohanókat...”<sup>7</sup>

A szivárvány is megjelenik a Biblián kívüli irodalomban, mint jel. Az Iliászban Irisz (az isteni szivárvány) Zeusz hírnökeként mindig békítő vagy mentő, óvó szándékkal jelenik meg. Például kimentti Aphroditét a csatatérről,<sup>8</sup> visszaküldi a haragvó Posszeidont a tengerbe,<sup>9</sup> amivel az a célja, hogy fegyverszünet álljon be a trójaiak és a görögök között.<sup>10</sup>

---

5 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1992 (Hom. Il. XI, 53).

6 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász* (Hom. Il. XVIII, 239).

7 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Odüsszeia*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003 (Hom. Od. XXIII, 241–243).

8 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász* (Hom. Il. V, 353 kk).

9 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász* (Hom. Il. XV, 144 kk).

10 HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász* (Hom. Il. XVIII, 192 kk). A homéroszi költemények csodáinak feltérképezéséhez kiváló segítséget nyújtott: William Ewart GLADSTONE, *Studies on Homer and the Homeric Age*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 361–362.

5. *A mennyei Jeruzsálem klímaviszonyai*

Mindezeket után nézzük most meg a Jelenések könyvét. Számos helyen találunk leírást Isten országáról és az ott uralkodó klímáról. A 21. fejezetben megjelenik az új ég és új föld motívuma. Ez a rész leírja, hogy az első ég és az első föld elmúlik és nem lesz tenger sem. Tehát minden megszűnik létezni az általunk ismert környezetből és éghajlatból, vagyis mindaz, ami a mi ismereteink szerint szükséges az élethez. Első olvasatra ez egy igen félelmetes jövőkép, azonban a következő versekben az új Jeruzsálem alászállásáról olvashatunk, amikor egy hang szól a trónus felől és kiderül, hogy nem csak az ég és a föld fog elmúlni, hanem az emberek fájdalma is, sőt halál sem lesz többé. Ha pedig mindezeket együttesen vizsgáljuk, akkor elmondható, hogy az élethez nem lesz szükség sem földre, sem égre, tehát légkörre sem, amelyek az ember tudása szerint szükségesek lennének az élet létrejöttéhez és fennmaradásához.

A mennyei Jeruzsálemről is pontos leírást találunk a Bibliában: a szerző tündöklő drágakövek ragyogásához hasonlítja, amelyet Isten dicsősége tölt be. Ami pedig az előzőek alapján nagyon érdekes, hogy a városnak nincs szüksége templomra, hiszen maga az Úr a temploma, továbbá kiderül, hogy napra és holdra sincs szükség, sem semmilyen világító égitestre, mert maga az Úr világítja azt meg, az Isten dicsősége. Ez azt jelenti, hogy napszakok sem lesznek többé, nem lesz éjszaka, vagyis Isten leszámol a sötétséggel, ahogyan a teremtés első napján is tette. Ha továbbra fenntartjuk, hogy a sötétség az Istennélküliséget jelenti, akkor elmondható, hogy Isten az Ő új teremtésében mindig jelen van és az ember nem szenved semmiben hiányt, épp ellenkezőleg. Peres Imre a következőket írja: „...a mennyei városban nem lesz éjszaka, nem lesznek bezárt kapuk, és nem lesz benne semmi, ami zavaró lenne. Ez azonban nem hiány, hanem éppen hogy gazdagabb teljesség: nincs szükség olyan valaminek, amit már még magasabb élet túlszárnyalt.”<sup>11</sup> Az új világban tehát

---

11 PERES Imre, *A Jelenések könyve* (kézirat), Debrecen, DRHE, 2021, 335.



az Isten által használt időjárási jelenségek, amelyek eszközei voltak, hogy kapcsolatot teremtsen az emberrel, megszűnnek létezni, hiszen már nincs szükség rájuk, mert Isten mindig ott van velük; már nem a természeti jelenségekben, hanem szemtől szemben.

## *6. Konklúzió*

Összességében tehát elmondható, hogy a klíma számos alkalommal vált Isten eszközévé és a görög emberek számára sok minden ismerős lehetett abból, amit a Biblia leír az Isten megtapasztalásáról. Az Ószövetségben több olyan történetet is találunk, ahol az Úr a szelet, a tüzet, a füstöt, vagy a földrengést használja, hogy megvédje, vezesse, vagy éppen megbüntesse az embert. Ezek közül a tűz kettős értelemben jelenik meg: mint pusztító és mint éltető elem. Az Újszövetségben is találkozunk hasonló jelenségekkel Jézus apokaliptikus beszédében. A különbség az Ó-és Újszövetségben abban van, hogy míg az Ószövetségben az Úr többször azonosul az adott időjárási elemmel, addig az Újszövetségben ilyenekkel nem találkozunk. Más értelemben válik eszközzé a klíma, inkább jelek formájában érvényesül. Isten új teremtésében, a mennyei Jeruzsálemben pedig mindezek megszűnnek, nem lesz rájuk szükség, ahogyan a további kapcsolatfenntartásra sem, mert Isten szemtől szemben, mindig jelen van.

Záhorszki-Hangó Viola Réka

*Felhasznált irodalom*

- DOZEMAN, Thomas B., *Commentary on Exodus*, ECC, Grand Rapids, Eerdmans, 2009.
- FOX, Everett, *The five books of Moses: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy*, Vol. 1., New York, Schocken Books, 1995.
- GLADSTONE, William Ewart, *Studies on Homer and the Homeric Age*, Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Iliász*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1992.
- HOMÉROSZ (ford. Devecseri Gábor), *Odüsszeia*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 2003.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 21–28: A commentary*, Minneapolis, Fortress Press, 2005.
- MANN, Thomas W., The Pillar of Cloud in the Reed Sea Narrative, in: *JBL* 90 (1971), 19–24.
- PERES Imre, *A Jelenések könyve* (kézirat), Debrecen, DRHE, 2021.
- PLINY, *Natural History* (trans. D. E. Eichholz) Vol. 10, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1962.

## Krisztus mint apokaliptikus harcos

### 1. Bevezetés

A Jelenések könyve képeket, képsorokat tartalmaz. Ezek a képek gyakran az abszurd határát súrolják, hiszen az Ószövetség, a keresztény tradíció és a görög-római kultúra és mitológia elemei egyaránt beépülnek egy-egy ilyen képbe, igen sűrű utalásrendszert hozva létre. Az *angelus interpres* szerepe a könyvben minimális, az ókori olvasó rá lehetett utalva a saját Írás-ismeretére, fantáziájára és asszociációs készségére, hogy a Jelenések képeit értelmezni tudja. Mégis, ezek a képsorok különösebb magyarázat nélkül is úgy hatnak a figyelmes olvasóra, hogy az megértse a könyv üzenetét: hogy Isten királyi uralma beteljesedjen, ahhoz előbb a földön tomboló istenellenes hatalomnak el kell buknia. Ez utóbbi hatalmat a keresztények semmilyen formában nem imádhadják, el kell határolniuk magukat tőle, habár ez valószínűleg az életükbe fog kerülni. Ám abban a tudatban lehetnek képesek hűségések maradni, hogy Isten közbelépésének ideje „közel van.” A Jelenések könyve két perspektívát kínál: egyrészt megmutatja azt, hogy mi történik a földön, feltárja, hogy a kontextus, amelyben a kis-ázsiai keresztények élnek, magának az istenellenes hatalomnak, Babilonnak vagyis Rómának, és a fenevad imádásának, azaz a császárkultusznak a közege. Másrészt megmutatja, hogy mi történik a mennyben: a Bárány már győzött és e győzelem beteljesedése felé vezeti a történelem folyását. Ez a két perspektíva összeér Krisztus parúziájában, ahol a mennyei Krisztus harcol és ítéletet tart a földi egyházat üldöző Antikrisztus felett. Ebben a kontextusban áll a két vizsgált szakasz, a Jelenések 17,14 és 19,11–16 (egy rövid kitekintés erejéig a 19,17–21-el is foglalkozunk), amelyek tulajdonképpen a parúziát jelenítik meg, és ehhez felveszik magukba a mennyei harcossal, a dávidi Messiással és az eszkatologikus háborúval kapcsolatos tradíciókat. Ennek ér-

telmében beszélhetünk a fenti szövegek kapcsán Krisztusról úgy, mint apokaliptikus harcosról.

A Jelenések parúzia-koncepciója az Újszövetségben néhány részletet leszámítva, egészen egyedi. A páli tradíció felmutatja a parúziával kapcsolatos várakozások militarista oldalát: amikor eljön a vég, az Úr eltöröl minden fejedelemséget, hatalmat és erőt, Krisztus az Isten jobbján ül és ellenségei mind a lába alá fognak vettetni (1Kor 15,24–25). Krisztus militáns vonásait sokkal színesebben ábrázolja a 2Thessz 1,7–2,12, ahol tűz lángjában jön el bosszút állni és a törvénytíprót megöli szája leheletével.<sup>1</sup> Ezzel ellentétben az evangéliumok parúzia-leírásai, szinte teljesen mellőzik Krisztus harci szerepkörének témáját: a parúziát kozmikus katasztrófák, háborúk, üldöztetések előzik meg. Majd megjelenik az Emberfia a felhőkkel, összegyűjti a népeket, hogy ítéletet tartson, de arról semmit sem mondanak az evangéliumok, hogy Krisztus háborúzna az istenellenes hatalmakkal. A Jelenések is ismeri a tolvajként, váratlanul, és felhőkön érkező Emberfia tradícióját, csak hogy ezt nem a 19. fejezetbe építi bele.<sup>2</sup>

Először, rövid tárgyi elemzés formájában foglalkozunk az említett szövegekkel, számos irodalmi és mitológiai parallel segítségével közelebről megvizsgálva Krisztus attribútumait (mint „eszkatologikus eszközöket”), majd pedig néhány záró gondolatsorban foglaljuk össze a vizsgálat kínálta konklúziókat (mint néhány gondolatot az „eszkatologikus folyamatokról”).

## 2. *Jelenések 17,14: proleptikus kép az eszkatologikus háborúról*

A 17. fejezet elsősorban a nagy parázna Babilont mutatja be, amely megrészegedett „a szentek és Jézus vértanúinak véréből”, majd a

---

1 Craig R. KOESTER, *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven – London, Yale University Press, 2014, 753.

2 KOESTER, *Revelation*, 754.

fejezet második része Babilon további sorsát tárgyalja, így már itt sor kerül az eszkatologikus háború rövid bemutatására is. A 17,14-ben a Bárány a tíz király felett arat győzelmet, akik felajánlották szolgálatukat a fenevadnak és úgy tűnik, hogy a 144.000 elpecsételt követi őt, mint messiási hadsereg. A tíz király támadására a Bárány ellen vannak párhuzamok a Jelenésekben (16,14–16; 19,19; 20,8–9), de az Ószövetségben és a zsidó apokaliptikában<sup>3</sup> úgyszintén.<sup>4</sup>

A 17,14 valószínűleg a Jelenések végső redakciója során megalkotott betoldás lehet, aminek a célja, hogy tömören összefoglalja a 19,11–21-ben leírt eszkatologikus csatát. A Bárány az „urak Ura és királyok Királya” címet viseli, ami inverz formában a 19,16-ban is megtalálható és a két alak, a Bárány és a mennyei lovas azonosságát jelzi. Az 1Tím 6,15-ben is szerepel a „királyok Királya és urak Ura” cím mégpedig Istenre vonatkoztatva. A korai zsidó irodalomban az 1Hén 9,4 is használja a kettős címet, valamint a Dán 4,37 Septuaginta-szövege is tartalmaz hasonlót: „ő az istenek Istene és urak Ura és királyok Királya.”<sup>5</sup> Nem lehetetlen hogy ez a dánieli szöveg a 17,14-beli cím közvetlen forrása, ugyanis a két titulus kontextusa a két szövegben hasonló: a gonosz uralkodók hatalmának megvonása az isteni hatalom kihangsúlyozásával. A „királyok Királya” címet megtaláljuk már a korai zsidó irodalomban is az Úrra alkalmazva.<sup>6</sup> Ezt a titulust viseli Isten a Misnában (m. Sanh. 4,5) de előfordul tripla, még hangsúlyosabb változatban is: „királyok királyainak Királya” (m. Abot 3,1; 4,22). Számos további releváns párhuzamot kínál az Ószövetség, illetve a zsidó apokaliptika: 5Móz 10,7: „az istenek Istene és az urak Ura”; Zsolt 136,3: „urak Ura”; Dán 11,36 (Septuaginta): „istenek Istene”; 1Hén 63,2.4.7: „királyok

3 Lásd pl.: Ez 38,7–16; 39,2; Zsolt 2; 1Hén 56,5–6; 4Ezsd 13,33–34; Sib. Or. 3.663–68

4 David E. AUNE, *Revelation 17–22*, WBC 52c, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998, 952.

5 AUNE, *Revelation*, 953.

6 Lásd pl.: 2Makk 13,4; 3Makk 5,35; 1Hén 9,4; 63,4; 84,2; 1QM 14,16; 4Q 491; Philo Spec. Leg. 1.18; Decal. 41; Test. Móz 8,1.

Ura” és 84,2: „királyok Királya.” A királyok királya titulus az ókori Közel-Kelet uralkodócímei között is használatos volt, valószínűleg az akhaimenida perzsák politikai terminológiájára vezethető vissza, ahogyan azt a behisztáni feliratban is megtaláljuk. A királyok ura címet az egyiptomi fáraók is viselték a Kr. e. 7. században, a királyok királya titulus pedig megtalálható volt az asszíroknál is, ahol istenek és uralkodók egyaránt birtokolták.<sup>7</sup> Az Ószövetségben a királyok királya titlust viselik az újbabilóniai királyok (Ez 26,7; Dán 2,37) illetve a perzsa uralkodók (Ezsd 7,12). A görögöknél Zeusz is viseli ezt a címet Dión Khrüszosztomosz (Orationes 2,75) illetve Aiszkhülosz műveiben (Supplices 524), továbbá megtalálható számos görög mágikus papirusz invokációjában.<sup>8</sup> Hénok első könyvében ez a titulus egyszerűen részét képezi Isten megszólításának, viszont a Jelenésekben (és Dániel szövegében) az isteni hatalom megalapozását és deklarációját jelenti: a Bárány, mint a királyok Királya felette áll a föld királyainak.<sup>9</sup>

A 17,14 szerint, akik a Báránnyal vannak az eszkatologikus ütközetben „azok az elhívottak, a választottak és a hűségesek.” Kérdés, hogy mi a funkciója a Bárány kíséretének? Az eszkatológiai háború lefolyását illetően két modell jött létre: az apokaliptikus tradícióban uralkodó passzív modell szerint, Isten egyedül vívja ki a győzelmet, az aktív modell esetében viszont Isten népe is részt vesz a gonosz hatalom elleni háborúban, lásd pl. az 1QM szövegét. Tulajdonképpen kisszámú apokaliptikus szöveget ismerünk, amelyben az aktív modell érvényesül.<sup>10</sup> Nehéz eldönteni, hogy a Bárány követői a 17,14-ben részt vesznek-e a csatában vagy pedig egyedül a Bárány győzi le a királyokat. A Jelenések minden bizonnyal a redakciós munkának köszönhetően, különféle eszkatológiai perspektívákat

7 AUNE, *Revelation*, 954–955.

8 AUNE, *Revelation*, 955.

9 Gregory K. BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation St. John*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1984, 262.

10 Mégpedig a következőket: 1Hén 90,19; 91,12; 95,3.7; 96,1; 98,12; Jub 23,30; Apk. Ábr. 29,17–20; vö. 1Kor 6,2–3.

érvényesít a különböző szövegrészekben: az aktív modellt látszik érvényesíteni vagy pedig azt feltételezik a 7,1–9; 14,1–5; 17,14 szakaszok; ellenben a passzív modellt tükrözik a 16,12–16; 19,11–21; 20,8–9 szövegrészek.<sup>11</sup>

Legyen bár a 17,14 valóban a 19,11–21-et összefoglaló későbbi szerkesztői betoldás, mégis a könyv jelen kanonikus formájában, ezt a verset, mint proleptikus szöveget kell kezelnünk: röviden summázza és a lényegi történéseket tekintve előrevetíti a Krisztus által vívott eszkatologikus csata lefolyását és ellenségeinek vereségét. Abból a szempontból is igen fontos ez a vers, hogy megalapozza a 19,11–16-ban leírt mennyei lovas Krisztussal történő identifikációját.

### 3. *Jelenések 19,11–14: Jézus mint apokaliptikus harcos*

Amit a 17,14 az utolsó napok nagy csatájáról röviden összefoglalt, azt a 19. fejezet alaposabban kifejtve tárgyalja. Mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy az ítélet „eszkatologikus folyamata” a 19. fejezetben nem befejezett, hanem éppen kezdetét veszi. A képsorozat kialakításánál a szerző az Ez 37–48-at alkalmazta mintaként. Ezékielnél a következő sorozatot találjuk: Izráel új életre támadása és a messiási birodalom (37), a magógbeli Góg támadása és pusztulása (38–39), az új templom és az új Jeruzsálem (40–48). Hasonló séma érvényesül a Jelenésekben: Krisztus parúziája (19,11–16), ítélet a fenevad és prófétája fölött (19,17–21), az ezeréves messiási birodalom (20,1–6), Góg és Magóg támadása és pusztulása (20,7–10), a halottak feltámadása és az utolsó ítélet (20,11–15), az új ég és új föld (21,1–8), végezetül a mennyei Jeruzsálem és az új paradicsom (21,9–22,5).<sup>12</sup> Krisztus parúziája a parázna Babilon bukása és az új Jeruzsálem dicsőségének leírása közötti üdvtörténeti híd és fordú-

11 AUNE, *Revelation*, 956.

12 KARNER Károly, *Apokalipszis*, Bécs, Szépfalusi István, 1974, 187.

lópont. Ezt vezeti be a Bárány menyegzőjének meghirdetése, és csakis ennek a következménye, hogy a démoni trinitás (a sárkány, a fenevad és prófétája) ha fokozatokban is, de a tűz tavában végzi.

A 19,11–16 a Krisztus megjelenését leíró látomás, amely a nyitott menny motívumával indítja a képsort: „és láttam a megnyílt eget” (11. v). A 4,1-ben a látnok csak egy mennyei ajtót látott megnyílni, a 11,19-ben a mennyei szentély nyílik meg, most azonban maga a menny tárul fel.<sup>13</sup> Ez a motívum az Ószövetségben csak egyetlen helyen jelenik meg, mégpedig az Ez 1,1-ben, azonban gyakorta előfordul a zsidó apokaliptikus szövegekben,<sup>14</sup> továbbá az újszövetségi iratokban.<sup>15</sup> A megnyílt égbolt vagy nyitott menny motívumát általában a kinyilatkoztatás bevezető elemeként alkalmazzák, a 19,11-ben konkrét szerepe az isteni ítélet kezdetének jelzése. Az égből való leszállás motívuma fontos eleme az Ézs 64,1–3; 3Makk 6,18–19 és Test. Lévi 5,1–7 szövegeknek is. Az utóbbi szövegben Lévi látja a megnyílt eget, majd égi utazásából visszatérve kell az ítéletet végrehajtania Sikem felett. A menny megnyílása a görög-római irodalomban is megtalálható, ugyancsak a kinyilatkoztatás jeleként vagy bizonyos előjelekkel összefüggésben (Vergilius, Aeneis 9,20).<sup>16</sup>

A nyitott mennyből feltűnő lovas fehér lovon, a parúziára érkező Krisztus drámaian felvázolt alakja (11. v). A parúziáról szóló egyéb újszövetségi iratokban szintén van szó arról, hogy az ítéletre érkező Úr a mennyből jön felhőkön/felhőkkel, azonban sehol máshol nem ábrázolják fehér lovon, emiatt valószínű, hogy ez a motívum nem az újszövetségi parúzia-tradícióból származik. Az égi lovas képzetét a görög-római kultúrában is megtaláljuk, ahol ezt az alakot

13 Traugott HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971, 168.

14 Lásd pl.: 2Apk. Bár. 22,1; Test. Lévi 2,6; Józs. Asz. 14,3; Apk. Móz. 35,2; Test. Ábr. 7,3.

15 Lásd pl.: Mk 1,10; Mt 3,16; Lk 3,21; Jn 1,51; ApCsel 7,56; 10,11; valamint a Herm. Pászt. 1.1.4; Test. Júd. 24,2.

16 AUNE, *Revelation*, 1052.



szótérikusan értelmezik. Felmerül, hogy a lovas talán azonos Mihály arkangyallal, aki a 12,7-ben egy sereg élén harcolt a Sátán ellen, azonban a lovas későbbiekben felsorolt attribútumai egyértelművé teszik, hogy Krisztus látható a jelenetben. Ugyanezen okból nem azonosítható a lovas a 6,2-ben látott lovassal sem (ezt a négy lovas funkcionális és formális összetartozása a hét pecsét szekcióban eleve kizárja).<sup>17</sup> Az ókori hadvezérek esetében a fehér ló a győzelem jelképeként szolgálhatott (Hérodotosz, *Historiae* 7.40; 9.63; Dio Cassius, *Historia Romana* 43.14.3),<sup>18</sup> így talán a Jelenések szövegében is a triumfálás eszközeként szerepel. Ugyanakkor lehetséges, hogy a szerző a jeruzsálemi bevonulás ellenképét akarja itt felvázolni: a Zak 9,9 szerint a Messiás király aláztatosan számárhaton érkezik, amit Jézus jeruzsálemi bevonulása tükröz. Itt azonban ítékezés és uralmának beteljesítése céljából érkezik, hogy ismét győzzön, ezúttal dicsőségben.<sup>19</sup> Kettős titulusa vagy neve a „Hű és Igaz” (11. v.) máshol is szerepel a Jelenések szövegében: a 3,14-ben ugyanígy, de más predikátumokkal együtt, illetve az 1, 5-ben mint „hű tanú”. A *πιστὸς* és *ἀληθινός* kifejezéseket a Septuaginta a héber *אֱמֵן* fordításaként hozza (pl. Ézs 65,16).<sup>20</sup> A „Hű és Igaz” arra utal, hogy maga Krisztus, illetve eszkatologikus cselekvése a garancia a hívők számára, hogy Isten ígéretei megvalósulnak.<sup>21</sup>

A lovas „igazságosan ítél” (11. v.), ami nem pusztán a bűnösök elpusztítását jelenti, hanem az üdvözítő cselekvés pozitív asszociációját is magába foglalja. Krisztus ítélkező funkciója kétirányú: követői számára ez üdvösséget jelent, ellenségei számára a második halált. Az Ószövetségben Isten is megjelenik „igazságosan ítélő” alakként, akinek ítélete vonatkozhat Izraelre, de ugyanúgy a népekre is (Zsolt 9,8; 72,2; 96,13). Az Ézs 11,1–4 ugyanezt a terminológiát használja az idealizált és messianisztikusan interpretált

17 AUNE, *Revelation*, 1053.

18 KOESTER, *Revelation*, 753.

19 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 168.

20 AUNE, *Revelation*, 1053.

21 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 169.

uralkodóra „Isai vesszejére”, aki az istenfélőket védelmezi, de a bűnösöket elpusztítja.<sup>22</sup> A SalZsolt 17,26 ugyanezzel a terminológiával jellemzi a dávidi messiás tevékenységét: „hogyan szent népet gyűjtsön össze, amit igazságosan fog vezetni, hogy megítélje a nép törzseit, melyet az ő Istene, az Úr szentel meg.” Továbbá szintén releváns a SalZsolt 17,29: „megítéli a népeket és nemzeteket bölcs igazságossággal.”<sup>23</sup> Azonban a gyülekezetek sem mentesülnek az ítélet alól. A *πολεμῆ* ige csak itt és a 2,16-ban fordul elő, mindkét esetben Krisztus cselekvésére vonatkozik. A 2,16-ban Krisztus bírói tevékenységét írja le a gyülekezet azon tagjaival szemben, akik eltértek az igaz úttól. Tehát Krisztus úgy hoz üdvösséget egyházának, hogy közben tűzre veti a konkolyt (Mt 13,24–30.36–43), vagyis azokat, akik Bálám tanítását követik (2,14), akik megtűrik Jezábelt (2,20). Velük szemben is úgy lép fel, mint mennyei ítélőbíró.<sup>24</sup>

A lovas „szeme tűz lángja” (12. v.), amely motívumot az 1,14-ben, illetve 2,18-ban is megtaláljuk, mint a krisztofánia egyik elemét, ezzel is kiemelve, hogy a lovas figurája azonos az 1,12–16-ban látott Krisztussal, habár a két alak funkciója természetesen eltérő. Az égő fáklához hasonlító szemek a Dán 10,6-ban részét képezik egy mennyei lény leírásának, minden bizonnyal ez a motívum háttéréül szolgáló anyag. Ugyanakkor a görög-római irodalomban is találunk példát arra, hogy a lángokat kibocsátó szemek az isteni erővel állnak összefüggésben (Apollodórosz, *Library* 2.4.9; Suetonius, *Augustus* 79.2).<sup>25</sup> Az 1,14-ben a *ὄψ* hasonlítószó áll a kifejezés előtt, a 19,12 ezt elhagyja, meghaladva ezzel az 1,12–16 krisztofániáját, kiemelve, hogy Krisztus a neki adott világbírói hatalom teljességével jön az ítéletre.<sup>26</sup>

A lovas fején sok diadém látható (12. v.). A sárkányt és a tengerből felemelkedő vadállatot is diadémokkal ábrázolta a Jelené-

22 AUNE, *Revelation*, 1053.

23 AUNE, *Revelation*, 1054.

24 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 171.

25 KOESTER, *Revelation*, 754.

26 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 171.

sek, számszerűsítve hét és tíz diadémmal. Az ókorban a diadémok száma az uralom alá hajtott országok számát jelképezte: az 1Makk 11,13 és Josephus is (Bell. 13.113) beszámolnak arról, hogy VI. Ptolemaiosz Philometer Kr. e. 169-ben Antiókhíába való bevonulásakor két diadémot viselt, jelképezve Egyiptomot és Ázsiát. Dión Khrüszosztomosz beszédeiben a zsarnokság allegorikus nőalakja, Türrannisz úgy kerül leírásra mint aki sok királyi pálcát, tiarát és diadémot visel (Orationes 1.78–82). A görög városok a nagy győzelmek jeleként, mind a hellenisztikus királyokat, mind pedig a római hadvezéreket alkalmanként diadémmal ajándékozták meg.<sup>27</sup> A Krisztus fején lévő sok diadém hatalmas uralkodói méltóságát fejezi ki. A mérhetetlenséget kifejező *πολλά* számnév valószínűleg a sárkány hét diadémjának (12,3) és a tengeri fenevad tíz diadémjának (13,1) szándékoltan megalkotott irodalmi ellenpontja. Ez Krisztus teljes uralmi pozícióját és hatalmának kifejezését jelenti minden más, az istenellenes hatalom felett is.<sup>28</sup>

Nem lehet eldönteni, hogy Krisztus titkos neve (12. v.) a diadémokra van felírva vagy pedig magára a lovasra, ugyanis az *ἔχων* egyes számban áll a *διαδήματα* viszont többes számban. A 2,17-ben, illetve 3,12-ben említett „titkos név” és „új név” talán kapcsolatban áll Krisztus itteni titkos nevével. Számos mágikus papiruszban először kihangsúlyozzák az istenség nevének igen titkos voltát, majd *voces magicae* vagy *nomina arcana* formájában mégiscsak elárulják a kérdéses nevet. Például a PGM I.216–17 görög mágikus papirusz szövegrészlete az istenség invocációjával kezdődik: „hívom titkos nevedet”, amit a titkos nevet alkotó *voces magicae* sorozata követ.<sup>29</sup> Platón a Kratüloszban (400 d–e) arról ír, hogy az istenek valódi neveit nem ismerik az emberek, csak azokat, amelyeket imáikban használnak. Iamblikhosz szerint az istenek bizonyos nevei köztudottak, mások titkosak, az ismert neveiket maguk az istenek

27 AUNE, *Revelation*, 1054.

28 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 172.

29 AUNE, *Revelation*, 1055.

tárták fel (De mysteriis 7.4). A görög mitológiában jellemző, hogy a természetfeletti lényeknek csak bizonyos neveit ismerik az emberek: „akit az istenek Briareusnak hívnak, de minden ember Aegaeonnak” (Iliász 1.403–4). A régi görögök félték, hogy az istenség nevét esetleg rosszul használják vagy hogy helyes neve ismeretlen, ezért invokációikban gyakori a „bárki is ő” liturgikus formula. Isten nevééről Philón a következőket írja (De vita Mosis 2.114): „olyan név, amelyet csak azok hallhatnak vagy mondhatnak ki a szent helyen, akiknek füle és nyelve megtisztult, és senki más, és egyáltalán sehol máshol.” A 4Báruk 6,13 egy imádság részeként így jellemzi Isten nevét: „a nagyszerű név, amelyet senki sem tudhat.” Az 1Hén 69,14 szerint Mihály arkangyalt megkérdezték Isten titkos neve felől, hogy azt hatékonyan alkalmazhassák az eskütétel során.<sup>30</sup> A 2Móz 6,3 megemlíti, hogy pátriárkák Istent az Él Shaddai néven ismerték, azonban a Mózesnek feltárt JHWH névről nem kaptak kijelentést.<sup>31</sup> A kopt-gnosztikus Fülöp evangéliuma szerint, a Fiú neve titkos és mindenek felett áll (54.5–7), viszont később a Jézusra, mint titkos névre, a Krisztusra pedig, mint kinyilatkoztatott névre hivatkozik (56.3–4). Az Ézsaiás mennybemenetele 9,5 szerint a Jézus az Úr földi neve, de valódi titkos nevét csak akkor ismerhetik meg követői, ha már elhagyták az anyagi testüket.<sup>32</sup> A titkos nevek körüli számos spekulációból látható, hogy aki ilyen névvel bír, az minden bizonnyal a mennyei világhoz tartozik, az általunk vizsgált szövegben pedig a Jelenések magas krisztológiájának elemeként van jelen.<sup>33</sup> A személy és a neve közötti kapcsolat igen ősi gondolat. A személy lényege a névben fejeződik ki, a kimondott név ugyanis a személy lényegének tárgyiasult formája.<sup>34</sup> Ez az ősi képzet ösztönözhetette a szerzőt arra, hogy Krisztus lé-

30 AUNE, *Revelation*, 1055–1056.

31 KOESTER, *Revelation*, 755.

32 AUNE, *Revelation*, 1055.

33 AUNE, *Revelation*, 1055.

34 George A. F. KNIGHT, *Az Ószövetség keresztény teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006, 53–54.

nyegét ismételten újabb nevekkal juttassa kifejezésre. Ez a név a 12. versben kimondatlan marad, nem azonos a perikópában leírt többi névvel, a mágikus papiruszok esetében látott mágikus névhasználatot itt nem feltételezzük. Krisztus legfőbb neve, amely teljes kinyilatkoztatást hoz személyéről, még nem ismerhető fel, még az apokaliptikus látnok számára sem, ami nyilvánvaló, az a 11., 13. és 16. versek által kinyilatkoztatott három név. Krisztus legbensőbb lényé azonban rejtve marad.<sup>35</sup>

A 13. vers szerint a lovas véráztatta ruhába volt öltözve. Keresztény kontextusban nem is szükséges érveket felhozni amellett, hogy ez a vér Krisztus vére, vagyis megváltó halálának metaforája lenne. Ezt valóban indokolja az, hogy a szövegben az eszkatologikus ütközetre kronologikusan még nem került sor, erről ugyanis a 19,17–21 ad majd leírást. Azaz, ha még nem került sor a csatára, akkor bizonyára nem az ellenség, hanem Krisztus saját, kereszthalálából származó vére borítja az öltözetét.<sup>36</sup> A Jelenések képei azonban nem mindig következetesek, ugyanis céljuk nem a következetesség, hanem bizonyos teológiai tartalmak megjelenítése képekben. Mivel itt Krisztus egyik apokaliptikus ábrázolásával van dolgunk, sokkal valószínűbb, hogy a véres öltözet háttere a hagyományos messiási elképzelésekben keresendő. Az ószövetségi tradícióban<sup>37</sup> és a korai judaizmusban megtaláljuk a mennyei harcos képzetét, akinek ruházata ellenségeinek véréből csatagos.<sup>38</sup> A Targum Jonathán parafrázisa az 1Móz 49,11-hez hasonló konnotációkkal bír: „Milyen szép a király, a Messiás, aki Júda házából támad! Felövezte derekát, leszállt, és harcot indított ellenségei ellen, és királyokat ölt meg fejedelmekkel; és nincs király vagy uralkodó, aki megállna előtte. A hegyek vörössé válnak a megöltek véréből; *vérbé mártott ruhái* olyanok, mint

35 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 174.

36 KOESTER, *Revelation*, 756.

37 Lásd pl.: 2Móz 15; 5Móz 33; Bír 5; Hab 3; Ézs 26,16–27,6; 59,15–20; 63,1–6; Zak 14,1–21.

38 AUNE, *Revelation*, 1057.

a kipréselt szőlőlé.”<sup>39</sup> A véres ruha a hagyományos szövegekben mindig egy olyan Messiás/isteni harcos attribútuma, aki győzött ellenségei felett, így itt is Krisztus győzelmének totalitását fejezi ki. A kronológia tehát nem probléma, hisz nem az a lényeg, hogy lezajlott-e a csata vagy sem, hanem hogy a szerző egy a judaizmusban ismert utalással kívánja kifejezni teológiai üzenetét.

A lovas neve *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (13. v). Ez a kifejezés öt alkalommal fordul elő a Jelenésekben (1, 2,9; 6,9; 19,13; 20,4), azonban Krisztus titulusaként kizárólag itt szerepel. Ezt a titulust vagy nevet előszeretettel használják arra, hogy bizonyítsák az összefüggést a Corpus Johanneum és a Jelenések között, ez azonban nyelvi szempontból nem megalapozott. A *ὁ λόγος* kifejezést János evangéliuma prológusában három alkalommal abszolút formában használják, vagyis anélkül, hogy genitivusban melléknév vagy főnév járulna hozzá (Jn 1,1), egy alkalommal pedig a *ζωή* főnévvel kapcsolódik (Jn 1,16). Ezzel szemben a 19,13-ban a *ὁ λόγος* predikátumot a *τοῦ θεοῦ* minősíti, ami sehol sem fordul elő a jánosi iratokban, ráadásul a Jelenésekben a parúziára érkező Úrra alkalmazzák a címet.<sup>40</sup> A jánosi iratok Logosz-fogalma helyett, a Jelenések lovasa sokkal inkább összefügg a Bölcs 18,15–16-ban leírt isteni igével, amely lesújtott az egyiptomi elsőszülöttekre: „mindenható *igéje* zord harcos módjára ott termett az égből, királyi trónjáról a pusztulásra szánt föld közepén. Visszavonhatatlan parancsát hordozta éles pallos gyanánt, és ott állva mindent betöltött halállal; a földön járva elérte az eget.”<sup>41</sup> Mindenesetre ez a név a terminológia tekintetében közelebb áll a zsidósághoz, mint a jánosi prológushoz. Azonban a Jelenések és a jánosi prológus is, abban különbözik az judaizmus felfogásától, hogy a *λόγος* nem pusztán Isten egy megnyilvánulása, hanem egy konkrét személy: Jézus. A zsidó hagyományhoz történő terminológiai közeledés, ezt a személyt Istenhez

---

39 Az idézet forrása: [https://www.sefaria.org/Targum\\_Jonathan\\_on\\_Genesis.49.11](https://www.sefaria.org/Targum_Jonathan_on_Genesis.49.11), 2023.04.11.

40 AUNE, *Revelation*, 1058.

41 Uo.

képest alárendeltebb helyzetbe hozza, a jánosi prólóus abszolút ó λόγος alakjához képest.<sup>42</sup> A ó λόγος τοῦ θεοῦ a Jelenésekben valószínűleg Krisztus legmagasabb megismerhető neveként jelenik meg, amely kifejezi lényegét, amennyiben Krisztus, Isten kinyilatkoztatásának teljes és egyedüli hordozójaként lép fel, akiben maga Isten mint Logosz nyilatkozik meg.<sup>43</sup>

A 14. vers szinte megszakítja a lovas leírását a mennyei seregek említésével: „A mennyei seregek követték őt fehér lovakon, tiszta fehér gyolcsba öltözve.” A lovas kísérőit azonosíthatjuk a szentekkel vagy az angyalokkal, akik a teofániák elemeként Isten kísérői (5Móz 33,3), főleg abban az esetben, ha ítéletre kerül sor,<sup>44</sup> vagy Krisztus tipikus kísérőivel az újszövetségi könyvekben.<sup>45</sup> Az ószövetségi irodalomra, de a korai judaizmusra is jellemző volt, hogy Isten angyalait, mint mennyei sereget képzeltek el.<sup>46</sup> A parúziára érkező Krisztust az Újszövetségben gyakran kísérik angyali seregek, habár soha nem kifejezetten háborús céllal.<sup>47</sup> Továbbá az angyalok és a hívő szentek seregei egyszerre képezik Krisztus kíséretét az Ézsaiás mennybemenetele 4,14–16-ban.<sup>48</sup> E mennyei seregek akár hívő szentek, mártírok vagy angyalok legyenek, elengedhetetlen tartozékai Krisztus parúziájának, azonban az üdvösség beteljesítését metaforikusan leíró harcban szerepük passzív marad. Az egyház megmentése és üdvözítése kizárólagos funkciója Krisztusnak, ehhez sem földi, sem mennyei lény nem képes hozzátenni semmit.

42 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 175.

43 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 177.

44 Lásd pl.: Zak 14,5; Dán 7,10; Zsolt 68,17; 1Hén 1,9.

45 Lásd pl.: Mk 8,38; Mt 16,27; Lk 9,26; ApCsel 16,7.

46 Lásd pl.: 1Móz 32,1–2; Józs 5,14–15; 1Kir 22,19; 2Kir 6,17; 2Kron 18,18; Zsolt 68,18; Dán 7,10 Jóel 2,11; 1Hén 1,4; 2Hén 17; 3Hén 35; Test. Lévi 3,3.

47 Lásd pl.: Mt 13,41; 25,31; Mk 8,38; Mt 16,27; Lk 9,26; 13,26–27; Mt 24,30–31; 1Thessz 3,13; 4,16; 2Thessz 1,7.

48 AUNE, *Revelation*, 1059.

4. *Jelenések 19,15–21: a messianisztikus interpretáció és az ítélet képei*

A soron következő 15. vers képsorai egyrészt az ítéletet hivatottak leírni, másrészt ez az ítéletleírás ószövetségi eredetű messianisztikus keretbe ágyazva történik, amellyel a szerző az ószövetségi próféciaák beteljesítőjeként ábrázolja lovon ülő alakot, amennyiben beépíti az olyan messiási interpretációval bíró szövegeket, mint a Zsolt 2 és Ézs 11,4 és 63,3.<sup>49</sup>

A lovas Krisztus leírásának szürreális eleme a szájából kijövő éles kard, amellyel megveri a népeket. Ennek a képnek a különféle variációi öt alkalommal fordulnak elő a Jelenésekben az 1,16; 2,12.16; 19,15.21 lokuszokban. A szerző itt, egy már létező messiási tradíciót használ fel, amely a Zsolt 2,9 és az Ézs 11,4 kombinációjából áll össze. Ugyanígy használják ezt a keverékidézetet a Sal-Zsolt 17,24-ben: „hogy összetörje vasvesszővel teljes mivoltukat, és elpusztítsa szájának szavával a törvénysértő pogány népeket.” A 2Thessz 2,8 szerint a törvénytíprót „az Úr Jézus meg fogja ölni szájának leheletével”, amely kijelentés háttérében szintén az ézsaiási szöveg állhat. A Zsid 4,12 Isten ígését egy kardhoz hasonlítja.<sup>50</sup> Az 1QSb 5,24 a messiási figuraként ábrázolt „gyülekezet hercegét” a következőképpen szólítja meg: „(verd meg a népeket) kezed erejével, és pusztítsd a földet jogaroddal, és hozz halált az istentelenekre ajkad leheletével.” Az Ezsdrás 4. könyve messianisztikus figurája, a tengerből kiemelkedő Ember a szájából származó tűzzel pusztítja ki ellenségeit (4Ezsd 13,10–11), de későbbi szövegrészekben a kép metaforává alakul: a Messiás szájából kiáramló tűz a Tóra alapján kihirdetett ítélet (4Ezsd 13,37–38). Hasonlót találunk az 1Hén 62,2-ben is: „szájának szava megöl minden bűnöst és minden törvénysértőt, és elpusztulnak előtte.” Az Ószövetségben többször említik az Úr kardját,<sup>51</sup> amely végül az eszkatologikus ítélet meta-

49 KARNER, *Apokalipszis*, 190.

50 AUNE, *Revelation*, 1060.

51 Lásd pl.: 5Móz 32,41; Ézs 34,5–6; Jer 12,12; 47,6; Ez 21,3–5; 30,24; 32,10; Zak 13,7; Zsolt 17,13; 1Krn 21,12.



forájává válik (Ézs 27,1; 66,16; 1QM 6,3; 12,11–12; 15,3; 19,11).<sup>52</sup> A Messiás szájából kijövő kard képzete, ebben a formában nem található meg a korai judaizmus és kereszténység irodalmában, ami arra utal, hogy a szerző alkotta meg a képet, talán oly módon, hogy az Ézs 11,4 messianisztikus értelmezését ötvözte az Ézs 49,2-vel: „éles karddá tette számat.”<sup>53</sup> Ez a bizarr kép, Krisztusnak az Isten és népe ellenségei feletti bírói ítéletét, metaforikusan a szájából kijövő éles kardként írja le, vagyis az ítélő isteni szó, nem pedig fegyverekkel vívott valós háború lesz a jelen aión lezárásának és az új aión kezdetének eszköze.

A „népeket vasvesszővel pásztorolni” a Zsolt 2,9 hagyományos messianisztikus értelmezése miatt kerülhetett a szövegbe. A Zsolt 2,9-re három helyen történik utalás a Jelenésekben (2,26; 12,5; 19,15), azonban az Újszövetség más könyveiben nem utalnak kifejezetten erre a zsoltárversre. A szerző ennek használatával kívánja biztosítani, hogy az olvasó a lovast félreérthetetlenül a Messiással identifikálja.<sup>54</sup>

A 15. vers szerint „és ő tapossa majd a mindenható Isten búsult haragjának borsajtóját.” E szakasz háttérében az Ézs 63,1–3 áll, amely szöveget a zsidó írástudók úgy értelmeztek, mint ami Góg (Ez 38–39), illetve a négy királyság (Dán 7) büntetését jeleníti meg.<sup>55</sup> A Jelenések szövege egy kevert metaforát alkalmaz: a borsajtó metaforáját összemossa a „harag borának” (Jer 25,15–29) képével. A szakasz folytatja a lovas messianisztikus interpretációját, ami az egész 15. vers célja is egyben.<sup>56</sup> A lovon ülő ruháját borító vért, talán összefüggésbe hozhatjuk a borsajtó taposásával, ami rezonál az olyan szövegekkel, mint a fentebb idézett 1Móz 49,11 targumikus parafrázisa, amely a Messiásról, mint Júda oroslánjáról beszél, akinek „vérbe mártott ruhái olyanok, mint a kipréselt szőlőlé”

52 AUNE, *Revelation*, 1061.

53 AUNE, *Revelation*, 1060.

54 AUNE, *Revelation*, 1061.

55 AUNE, *Revelation*, 1061.

56 AUNE, *Revelation*, 1062.

mert „megvörösítette a hegyeket a megöltek vérével.” A Jelenések 14,17–20 metaforikusan szőlőszürettel leírt ítéletjelenetében, nem derül ki, hogy kicsoda tapossa Isten haragjának borsajtóját. Így a szöveg jelenlegi kanonikus szintjén a 14,20 által leírt borsajtó-ítéletet a 19. fejezet prolepszisének értelmezzük, a 14,20-ban a szőlőből vért sajtoló ítéletvégrehajtót pedig Krisztussal azonosíthatjuk.<sup>57</sup>

A „királyok Királya és urak Ura” titulus (16. v.) a 17,14-ben is megtalálható, csak a predikátumok sorrendje fordított. A titulus elhelyezkedése a lovas testén nem mondható megszokottnak: „a ruháján és/vagy a combján.” A görög-római irodalomban akadnak példák a szobrok combján található feliratokra, például Pauszaniasz megemlíti egy szobor combjára felírt elégikus verspárt (Helládosz Periégészisz 5.27.12).<sup>58</sup> Ez a titulus, ahogy fentebb is láttuk, az Ószövetségben Isten egyik címe, amelynek Krisztusra történő applikálása a Jelenések magas krisztológiájának tipikus esete.<sup>59</sup> Krisztus minden földi uralkodó felett hatalommal bír, a teljes világalalom az ő kezébe adatott. Ezért a címnek polemikus és antiimperialista, a császárkultusszal és a politikai „realitással” szembenálló konnotációi is lehetségesek, mert a szerző olyan címmel illeti Krisztust, amit nem pusztán a babiloni, perzsa, asszír uralkodók használtak, hanem még a Kr. u. 1. sz. végén, a Jelenések eredeti címzettjeinek korában is uralkodói cím volt.<sup>60</sup>

A lovon ülő győzelmét a 19,17–21 szakasz tárgyalja részletesen. A napban álló angyal az ég madarait hívja az Isten nagy lakomájára. A mozzanat hátterét minden bizonnyal az Ez 39,17 alkotja. A madarak lakomája az ütközetben elesettek hulláiból valószínűleg a messiási lakoma paródiáját takarja, ugyanis a messiási lakoma, ami az eszkatologikus örömet fejezi ki,<sup>61</sup> olyan ősi mítoszokból

57 KOESTER, *Revelation*, 630.

58 KOESTER, *Revelation*, 759.

59 AUNE, *Revelation*, 1063.

60 HOLTZ, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, 155.

61 Lásd pl.: Ézs 25,6–8; 55,1–2; 65,13–14; 1Hén 62,12–16; 2Bár. Apk. 29,1–8; Mt 8,11; Lk 13,29; 14,15; 22,16.

táplálkozik, amelyekben egy, az istenek közötti nagy csatát egy győzelmű lakoma zár le (Enuma Elis 6.69–94; Ézs 34,5–7; Zak 9,15).<sup>62</sup> A képet a Bárány menyegzőjére való meghívás (19,6–9) ellenképeként is értelmezhetjük.

A pogány nemzetek összegyülekezése és támadása Izrael ellen gyakori az ószövetségi apokaliptikában,<sup>63</sup> és a különféle apokaliptikus iratokban<sup>64</sup> gyakran előfordul ez a motívum.<sup>65</sup>

Az összegyűlt királyok felvonulnak a lovas és kísérete ellen, ahogy azt a 17,14 proleptikus elbeszélésében is láttuk. A Messiás és az ellene összegyülekező népek konfliktusát egészen releváns módon jeleníti meg a József Testamentuma 19,8 keresztény eredetű betoldása: „az összes vadállat rárohant, de a Bárány legyőzte őket.” A Jelenésekben található egyéb csataleírásokkal (17,14; 20,7–10) összevetve láthatjuk, hogy konkrét ütközetről nem esik szó, pusztán a fenevad és prófétája vereségét, illetve az ellenség kiirtását hangsúlyozza a szöveg. A messiási sereg ugyan jelen van, viszont egyáltalán nem játszik aktív szerepet az eseményekben. A passzív ἐπιάσθη, „elfogták” jelentésű ige, a lovon ülő cselekvésére vonatkozik, azaz Krisztus egyedül győz.<sup>66</sup>

Krisztus a fenevadat és hamis prófétáját a kénnel égő tűz tavába veti „a többiek pedig megölettek a lovon ülő kardjával, amely a szájából jött ki” (21. v.) A λοιποὶ, „többiek” kifejezés a föld királyait és azoknak haderejét jelenti, ezek a lovas szájából kijövő kard által lelik vesztüket, de ezt teljesen metaforikusan kell értel-

62 AUNE, *Revelation*, 1063. A lakoma mint az eszkatologikus öröm kifejezője számos sírfeliraton is megjelenik. Lásd ehhez LEDÁN M. István, A lakoma az ógörög sírfeliratokon és az Újszövetségben, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztény világ (VI). Eszkatológiai étkelés*, Patmosz Könyvtár 9, Debrecen, DRHE Patmosz, 2020, 159–176.

63 Lásd pl.: Ez 38,14–16; 39,1–6; Jóel 3,2; Zak 12,1–9; 14,2; Zsolt 2,1–3.

64 Lásd pl.: 1Én 56,5–6; 90,13–19; 99,4; 2Apk Bár 48,37; 70,7; 4Ézsd 13,33–38; Jub 23,23; Syb Or 3,663–68; SalZsolt 2,1–2; 17,22–23; T Józ 19; LXX Eszt 11,5–8; 1QM 1,10–11; 15,2–3.

65 AUNE, *Revelation*, 1064.

66 AUNE, *Revelation*, 1065.

meznünk. A kard, mint Isten szavának metaforája, megtalálható a Zsid 4,12-ben. A SalZsolt 17,24-ben a dávidi Messiás kiáltja „a törvényszegő nemzeteket szájának szavával”, és az 1QSb 5,24–25-ben ez áll: „Jogaroddal pusztítsd el a földet. Ajkad leheletével öld meg a gonoszokat.” Feltételezhetően az a tény, hogy a kard a lovas szájából jön ki, azt hivatott hangsúlyozni, hogy ez nem egy realizisztikus kard, hanem Isten ítélő igéje. Isten ellenségeinek kipusztítása az eszkatologikus háború során összecseng a hagyományos zsidó apokaliptika várakozásaival, mint az 1Hén 38,5-ben: „Megsemmissülnek abban az időben a hatalmas királyok, az igazak és szentek kezébe adatnak.”<sup>67</sup> A Damaszkuszi Irat (CDB) 9,10 szerint azok, akik hűek Istenhez, megmenekülnek a büntetéstől az ő eljövetele alkalmával, „de a megmaradtak kard alá kerülnek, amikor a Messiás eljön Árontól és Izraeltől.”<sup>68</sup>

Isten ellenségeinek sorsa halál és gyalázat lesz: „és a madarak mind jóllaktak az ő húsuból” (21. v.) Az ókori embert félelemmel töltötte el a temetetleniség gondolata, így tulajdonképpen egy ősi emberi félelmen alapuló átokformulát<sup>69</sup> használ itt a Jelenések szövege.<sup>70</sup> Az 1QM 11,1-ben ismertetett eszkatologikus ütközet egyik következménye, hogy a megöltek temetetlenül maradnak: „Valóban, a csata a tiéd! Testüket összezúzta a kezed ereje és nincs ember, aki eltemesse őket.”<sup>71</sup> Ezek a borzalmas leírások Isten ellenségeinek végzetéről olyan eszközök a szerző kezében, melyekkel hatékonyan képes megértetni olvasóival: nem érdemes az istenellenes világhoz alkalmazkodni, mert annak sorsa az elvettetés. De

67 DOBOS Károly Dániel (ford.), Henok első könyve, in: FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Hének könyvei*, Ószövetségi apokrifek 1, Piliscsaba, PPKE BTK, 2009, 20–188, ebben lásd 65.

68 Az idézet forrása: Robert H. CHARLES, *Fragments of a Zadokite Work also known as The Damascus Document*, in: Robert H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, vol. 2: *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913, 799–834.

69 Lásd pl.: 5Móz 28,26; 1Sám 17,44.46; 1Kir 14,11; 16,4; 21,24; Jer 7,33; 16,4; 19,7.

70 AUNE, *Revelation*, 1067.

71 AUNE, *Revelation*, 1068.

nem egy fenyegetéssel akarja kitartásra buzdítani a kis-ázsiai keresztényeket a Jelenések szerzője, hanem az értük harcoló Krisztus, és főképpen az új Jeruzsálem, a Báránnyal való örök életközösség örömteli képével.

### 5. Záró gondolatok

Krisztus ábrázolása a Jelenések 17,14-ben és a 19. fejezetben nem feleltethető meg a hagyományos Krisztus-képpel, különösen, ha az evangéliumi leírásokat nézzük. Azonban figyelembe kell vennünk, hogy Krisztus szerepe a Jelenésekben elsődlegesen az, hogy a beteljesedésig vigye az üdvösséget, ennek azonban feltétele a fenekvadnak és imádóinak (és végül a sárkánynak/ördögnek) elítélése és elpusztítása. Ennek kifejtésére a szerző átveszi a messiási háború zsidó tradícióját, amelyben a dávidi Messiás, népe katonai vezetőjeként legyőzi a pogányokat és megalapítja Isten földi királyságát.<sup>72</sup> Ezt és más tradíciókat összeállítva a Jelenések szerzője teológiai képeket hoz létre: úgy halmazza Krisztus leírásában a különféle „eszkatologikus eszközöket” pl. titulusokat, diadémokat, a dávidi Messiás attribútumait, a szájából kiálló kardot, stb., hogy a kép átcsap a szürrealitásba. Krisztus attribútumai és nevei leírják teológiai funkcióját, ez a kép célja, nem pedig az, hogy a parúzia valós lefolyását megjelenítse: teológiai valóságok leírása történik, nem pedig szó szerint értendő tárgyi valóságoké.

A Jelenések 19. fejezete mindenekelőtt győztesként ábrázolja Krisztust: az ellenségeit legyőző Isten (Ézs 63,1–3) vagy a Messiás király (Targum Jonathán 1Móz 49,11) attribútuma a vérrel fröcskölt ruha, emellett a nyitott mennyből előlépve fehér lovon triumfál, akár egy diadalmas ókori hadvezér. Krisztus igazságosan ítél és harcol, összetöri a népeket vasvesszővel és tapossa Isten haragjának borsajtóját, azaz be-

<sup>72</sup> Richard BAUCKHAM, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 67.

teljesíti a hagyományos ószövetségi messiási várakozásokat. Krisztus úgy jelenik meg, mint ó  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ , vagyis Krisztus, Isten kinyilatkoztatásának teljes és egyedüli hordozójaként lép fel, akiben maga Isten, mint Logosz nyilatkozik meg. A fejét ékesítő megszámlálhatatlan diadém és titulusa: királyok Királya és urak Ura, Krisztus legmagasabb uralkodói méltóságát fejezik ki, mint aki nagyobb Úr a sárkánynál és a római császárnál is. Tűzlánggal égő szemei és a szájából kiálló kard, metaforikusan kifejezik Krisztus eszkatologikus ítélőbírói funkcióját.

A képek nyelvén kerül leírásra az az „eszkatologikus folyamat”, amely a Jelenések centrális üdvösségváradalmát alkotja: először Babilon/Róma bukása, majd a démoni trinitás tüzes tóba vettetése, amely mind előfeltétele annak, hogy az új teremtés kezdetét vegye. Ezeket a gonosz, Istennel és a Báránnyal szemben álló hatalmakat ki kell iktatni, mert Isten új világában nincs helye semminek, ami életellenes, hataloméhes és szeretetlen. Ahogy a Bevezetésben említettük, a Jelenések két perspektívát kínál, a földi valóság leleplezését és a mennyei valóság feltárását, de ez a két valóság Krisztus parúziájában összetalálkozik. E két perspektíva találkozása Isten közvetlen és hatalommal történő beavatkozása a történelemben, hogy elindítsa azt a folyamatot, amellyel a történelem beteljesedik és véget ér mindennek céljában, az új világban, az új Jeruzsálemben.

Krisztusnak, mint mennyei harcosnak a képe, pozitív és reménykeltő üzenet lehetett a Jelenések eredeti címzettjei, a kis-ázsiai keresztények számára: bár itt a földön egy olyan impérium és olyan császár uralma alatt élnek, aki nem ismeri el az ő Istenük hatalmát, de van Megváltójuk, aki már most hatalmasabb a föld királyainál és a római imperátornál, és aki a rendelt időben eljön, hogy megszabadítsa a népet. Ez az üzenet érvényes ma is. A döntő győzelmet Krisztus a kereszten megszerezte, uralmának megvalósulása kétségtelen, de a világban, a történeti időben ez még nem jutott teljességre. A Bárány követői nem azonosulhatnak a világgal (Jel 14,9–12): a feladatuk, hogy a jelenben, a történeti időben, hűek legyenek, kitartsanak, küzdjenek, mégpedig a tanúságtételükkel és a Bárány vérével (Jel 12,11).

Kondor Erik

*Felhasznált irodalom*

- AUNE, David E., *Revelation 17–22*, WBC 52c, Nashville, Thomas Nelson Publishers, 1998.
- BAUCKHAM, Richard, *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- BEALE, Gregory K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1984.
- CHARLES Robert H., Fragments of a Zadokite Work also known as The Damascus Document, in: Robert H. CHARLES (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. 2: *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913, 799–834.
- DOBOS Károly Dániel (ford.), Henok első könyve, in: FRÖHLICH Ida – DOBOS Károly Dániel (szerk.), *Hénok könyvei, Ószövetségi apokrifek 1*, Piliscsaba, PPKE BTK, 2009, 20–188.
- HOLTZ, Traugott, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1971.
- KARNER Károly, *Apokalipszis*, Bécs, Szépfalusi István, 1974.
- KNIGHT, George A. F., *Az Ószövetség keresztyén teológiája*, Budapest, Kálvin Kiadó, 2006.
- KOESTER, Craig R., *Revelation. A New Translation with Introduction and Commentary*, AYB 38A, New Haven – London, Yale University Press, 2014.
- LEDÁN M. István, A lakoma az ógörög sírfeliratokon és az Újszövetségben, in: PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ (VI). Eszkatológiai étkezés*, Patmosz Könyvtár 9, Debrecen, DRHE Patmosz, 2020, 159–176
- ROLOFF, Jürgen, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich, Theologischer Verlag, 1984.





## A 10 leprás meggyógyítása

Kortörténeti körkép a leprabetegségről, gyógyításáról  
és a kultikus tisztaságról

### 1. Bevezetés

A szakasz kortörténeti elemzéséhez tisztázni kell több fogalmat is, hogy mit is érdemes tudni Jeruzsálemről, Samáriáról és a lepráról, mint betegségről. Lukács Jeruzsálemre összpontosítva mutatja be Jézus tetteit. Itt kezdődik az evangélium, és itt végződik. Az evangélista a jeruzsálemi út motívumát úti tudósítássá formálta, teológiai célzattal. Az úti leírásban általában nem annyira fedezhetünk fel előrehaladást (például az általam választott történetben Jézus Samária és Galilea határán van), pedig tudjuk, hogy már megkezdte vándorlását. Érdekes az is, hogy az úti beszámoló nagy részében Jeruzsálemen kívül más helységnév nincs leírva, tehát az a lényeges, hogy merre tart Jézus. Ezt alátámasztja a 17,11-ben való utalás is. Az út teológiai jelentőségét a jeruzsálemi események erősítik meg. Lukács célja, hogy bemutassa, hogy Jézus vállalta a rá bízott utat, feladatot.<sup>1</sup> Az Újszövetség megszilárdítja Jeruzsálem kiválasztását és az üdvtörténetben való szerepét. A fiatal Jézust szülei elvitték bemutatni a jeruzsálemi templomba, és itt hangzottak el Simeon és Anna jelentős szavai. A tizenkét éves Jézust szintén itt találta meg Mária és József. Megkísértésekor az ördög az itteni templomnak a párkányára állította. Tevékenysége idején az ünnepek alkalmával felment Jeruzsálembe, ahol messiási küldetését végezte. A városhoz kapcsolódnak a megváltás jelentős eseményei, úgymint a bevonulás, a templom megtisztítása, az úrvacsora szereztetése, elfogatása a Gecsemáné-kert-ben, kereszthalála, eltemetése, feltá-

---

1 KOC SIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 2019., 285–286.

madása. Itt történik a Szentlélek kitöltetése, az egyház megalakulása, ugyanakkor Jeruzsálem az apostolok munkásságának és szenvedéseinek, és ez az első keresztyén vértanú halálának színtere is. Jézus meghirdette Jeruzsálem pusztulását is, mert nem ismerték fel benne a Messiást.<sup>2</sup>

## 2. *A lepra mint közismert ókori betegség*

A lepráról mint betegségről szó esik az Ószövetségben is. A 3Móz 14. fejezete foglalkozik a poklosságból való megtisztulással. A pap először mindig megvizsgálta a beteget a táboron kívül. Amennyiben már meggyógyult, áldoznia kellett két madarat, cédrusfával, bíborfonállal és izsóppal. Az egyik madarat kivéreztték egy vízzel teli edény fölött, a másikat, az élőt pedig a cédrusfával, vörös fonállal és izsóppal együtt behelyezték a másik madár vérébe. A megtisztultat hétszer hintették meg vérrel, ezután a másik madarat szabadon engedték. Ebben a fejezetben olvashatunk még arról, hogy a megtisztult poklosnak ki kell mosnia ruháit, szőrzetét le kell borotválnia, és meg kell mosakodnia. Ezután volt szabad a táborba mennie, de saját sátrába még hét napig nem volt szabad belépnie. Hét nap elteltével újra megborotválkozott, megmosakodott. A nyolcadik napon különböző áldozatokat mutatott be. A pap a feláldozott bárány vérét a beteg fülére, kezére és lábára kente. Ha a poklos túl szegény volt, az áldozat szerényebb is lehetett. Szintén ebben az ószövetségi fejezetben olvashatunk a házon lévő poklosság megállapításának törvényéről is. A házak poklosságán gombaféléket, penészt vagy korhadást érthettek. Ha egy házat poklosnak állapítottak meg, először csak a köveket távolították el, ha továbbterjedt, akkor le is rombolhatták az épületet.<sup>3</sup> Varga Zsigmond

---

2 NAGY Antal, Jeruzsálem, in: BARTHA Tibor (szerk.), *Keresztyén Bibliái Lexikon*, I. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 732–741, ebben lásd 741.

3 William MACDONALD, Mózes 3. könyve – Léviták könyve, in: Arthur FARSTAD (szerk.), *Ószövetségi kommentár*, Budapest, Evangéliumi Kiadó, 2009, 137–138.

megjegyzi, hogy ezt az ókori Keleten veszélyes, gyógyíthatatlannak tartott betegséget bacillus okozta, és cseppfertőzéssel terjedt. A zsidóság büntetésként tekintett, és szakrális intézkedéseket is foganatosított ezzel kapcsolatban. Úgy tartották, hogy a leprából megtisztulni olyan, mint a feltámadás. Jézus magatartása meglepő Izráel szemében, hiszen figyelembe veszi az ebben szenvedő betegeket, s meggyógyítja őket.<sup>4</sup>

### 3. Samária mint a meggyógyított ember hazája

Samária az északi országrész, de a szűkebb értelemben Izráel fővárosának a neve. Az országrész fontosabb városai: Sikem, Samária, Sikár, Siló és Bétel. Magát a várost Omri építtette. Samáriát a próféta buja, erkölcstelen életmódja miatt gyakran fedték meg.<sup>5</sup> Tudjuk, hogy a hegy tulajdonosát, amelyen a város épült, Shemer-nek hívták, innen származik az elnevezés. Omri ettől a Shemertől vásárolta meg a hegyet, amely később a fővárossá vált. A völgyek termékeny talaja elősegítette a búza, a gyümölcsök, a bor és az olívbogyó termesztését, a hegyek pedig alkalmasak voltak az állattenyésztésre. Samária (mint régió) legfontosabb városai Samária és Sekem voltak; mindkettő Johhanész Hürkanosz alatt élte virágkorát. Amikor az asszírok elfoglalták az északi királyságot, a népesség jó részét deportálták, ezt követően pedig idegenek jöttek az itt lakók helyére. Kr. e. 612-ben babiloni provincia lett. Babilon perzsák általi meghódítása után satrapiává vált. Amikor Nagy Sándor meghódította a Perzsa Birodalmat, Samária hellenista provincia lett. A Hasmóneusok uralkodása idején Samáriát leigázták, templomát pedig Johhanész Hürkanosz romboltatta le. Nagy Heródes alatt a zsidó királyság része, később pedig Archelaus tetrarcha uralma alá

4 VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992, 580.

5 BABITS Antal (szerk), *Bibliái nevek és fogalmak lexikona*, Budapest, Primo Evangéliumi Kiadó, 1988, 208.

tartozott. Amikor a rómaiak eltávolították Archelaust, Júdeával és Idumeával együtt római provincia lett, kivéve egy rövid időszakot II. Agrippa alatt.<sup>6</sup>

#### 4. *A samaritánusok vallási orientációja*

Vallástörténeti szempontból elengedhetetlen tisztázni a samaritánus nép és vallás történetét, illetve ide tartozik még a *mester* megszólítás, az *idegen* fogalma, sőt a *bálát ad*, és a *(meg) tisztít, tisztává tesz* igék magyarázata is. Samária lakossága vegyes állományból származott. Az asszírok az északi királyság felbomlása után különféle népcsoportokat telepítettek az országba Babilonból, Hamath-ból, és más keleti helyekről, bár minden bizonnyal izraelita népesség is maradt a provinciában. A beköltöztetett idegenek átvették JHWH imádatát és bizonyos mennyiségű zsidó szertartást is, amit kombináltak régi isteneik imádatával. Josephus szerint, amikor Palesztina az isszoszi csata után a macedónok hatalmába került, a samáriaiak alávetették magukat a győztesnek, és engedélyt kaptak arra, hogy templomot építsenek a Garizim-hegyen, bár valószínűbb, hogy ezt a templomot Sanballat építtette Nehémiás idejében. A samaritánusok kis népességként maradtak fent, szinte kiemelkedően tisztelték a Pentateuchost, de más könyvet nem fogadtak el kanonikusnak.<sup>7</sup> A samaritánusok időnként független nemzetként írták le magukat.<sup>8</sup>

A perzsa uralom időszakában a területet elkülönítették Jeruzsálemtől, a samaritánusok pedig létrehozták saját kultikus központjukat a Garizim-hegyen. Nem hittek a feltámadásban, nem tartották a Messiást Dávid házából valónak, ám vártak egy Mózeshez hasonló prófétára. Jézus megdorgálja a tanítványait a sa-

---

6 J. Robert C. COUSLAND, Samaria, in: *NIDB* 5 (2009), 72–73.

7 Walter F. ADENEY (ed.), *Saint Luke. The New Century Bible*, Edinburgh–New York, Oxford University Press, 1922., 168–169.

8 HAACKER, Klaus, Samaritan, Samaria, in: *NIDNTT* 3 (1971), 449–467, ebben lásd 455.

maritánusokkal szembeni ellenségeskedésért, szóba áll a samáriai asszonnyal, meggyógyít egy leprást, dicsőít egy samáriait a szeretetért, imádkozik Samáriáért. Ez nemcsak nagylelkűség volt a részéről, hanem előretekintés a beteljesedés órájára, arra az időre, amikor az üdvösségében a pogányoknak is része lesz.<sup>9</sup> Josephus Flavius összekapcsolja a samaritánusok származását a 2Kír 17,24–41-ben leírtakkal, ahol arról értesülünk, hogy az asszír hódítások után gyarmatosítják a legyőzött országot: embereket telepítenek az országba számos mezopotámiai városból, köztük Kutából. Ezek a telepések a saját vallásuk mellett átvették az izraeliták hitét (2 Kír 17,41). Az ő leszármazottaik, akiket gyakran kutaiaknak is neveznek, lennének a samáriaiak. Az ellenségeskedés Júda és északi szomszédja között Ezsdrás és Nehámiás könyveiben demonstrálja, hogy mennyire ősi a két nép közötti megosztottság, de nem erősíti meg Josephus értelmezésének helyességét a 2Kír 17 kapcsán. A Neh 13,28 alapján Josephus úgy gondolta, hogy a perzsa uralom végén Manassé papot kiutasították Jeruzsálemből, aztán nem sokkal később, a hellenisztikus kor kezdetén, egy bizonyos Sanballat, Manassé apósa egy szentélyt építtetett neki a Garizim-hegyen. Az idők folyamán más jeruzsálemi papok is csatlakoztak hozzá. Ebből a beszámolóból arra következtethetünk, hogy Josephus elismerte a samaritánus papság bizonyos fokú törvényességét, ugyanakkor beszámolója segít megmagyarázni a samaritánus gyakorlatok zsidó elemeit és vonásait. Samáriaiakról egyébként mindhárom szinoptikus evangéliumban olvasunk; és a hozzájuk kapcsolódó történetet a fent leírt háttérrel érthető meg.<sup>10</sup>

9 Joachim JEREMIAS, Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαριτις, in: *TDNT* 7 (1978) 88–94.

10 Hugh G. M. WILLIAMSON – Magnar KARTVEIT, Samaritans, in: Joel B. GREEN – Jeannine K. BROWN – Nicholas PERRIN (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2013, 832–836.

### 5. *Jézus mint terapeuta és lepragyógyító*

A *Mester* (ἐπιστάτα) megszólítás sajátosan Lukácsra jellemző. Evangéliumában, nem számítva a 17,13-t, kizárólag a tanítványok használják a kifejezést. A világi görög nyelvben gazdag és változatos használata, mert a kifejezés jelenthet pástort, felügyelőt, vezetőt, előljárót, kormányzót, vagy védőistenséget is.<sup>11</sup> Varga hozzáteszi, hogy a régi szóhasználat szerint a Mester a rabbi fordítása, és csak Jézusról, és csak Lukácsnál olvassuk, mindig vocativus esetben.<sup>12</sup>

Az ἀλλογενής kifejezés idegent, más néphez, más törzshöz tartozót jelent. A meggyógyult idegen volt, mégis visszatért hálát adni. A zsidóknak tilos volt velük barátkozni, mivel tisztátalanoknak tartották őket.<sup>13</sup> A kifejezés azt jelenti, hogy vegyes állományából eredő, azaz az északi királyság zsidói és az asszírok által importált pogány bevándorlók közül való. Ugyanezt a szót találták 1871-ben egy feliratban, amely eredetileg a jeruzsálemi templom belső udvarának márványkorlátján fenyegetett minden ideutazó „idegent”.<sup>14</sup>

Az εὐχαριστέω ige jelentése hálásnak lenni, hálát adni. Létezik Isten és ember iránti hála is. Ebben a történetben Isten iránti köszönetmondásról van szó.<sup>15</sup>

A (meg)tisztít, tisztává tesz (καθαρίζω) igével kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy az Ószövetségben tisztátalan betegségnek számít a poklosság is. A történetben szereplő szót összesen harmincegyszer olvashatjuk, és kultikus, fizikai és erkölcsi tisztulást

---

11 Albrecht OEPKE, ἐπιστάτης, in: TDNT 2 (1978), 622–623.

12 VARGA, Újszövetségi görög-magyar szótár, 361.

13 ÖTVÖS József, Idegen, Jövevény, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliai fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 149–150, ebben lásd 149.

14 Walter F. ADENEY (ed.), *Saint Luke. The New Century Bible*, Edinburgh – New York, Oxford University Press, 1922, 251.

15 MOLNÁR János, Hála, Hálátlanság, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliai fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 129–130, ebben lásd 130.

is jelent. Jézus a farizeusokkal való beszélgetésében fejt ki, mi a tisztaság, és elutasítja a rituális szabályokat, ezekkel szemben lelki és személyes tisztulásra tanít. Jézus számára nincsenek többé tisztátalan eledelek és emberek. Leül egy asztalhoz a vámszedőkkel, s nem hagyja figyelmen kívül a leprásokat és a samaritánusokat sem.<sup>16</sup>

### 6. Jézus és a gyógyítás(ok) eszkatológiai távlata

Befejezésül elmondhatjuk, hogy Jézus célja az, hogy az embert újra teremtőjéhez vigye. Vissza akarja adni az ember egészségét, boldogságát, jólétét. Az őt hallgatók, jótéteményeinek megélői azonban ezt nem mindig veszik észre.<sup>17</sup> Stöger így fogalmaz: „a zsidók nem mondanak köszönetet, mert zsidók, és Isten ajándékait tartozásként fogadják. Azt kapják meg Isten küldöttétől, ami – úgy gondolják – kijár nekik. Hiányzik belőlük az alapvető magatartás az üdvösség befogadására. Az idegen magatartása viszont: a hála, dicséret...”<sup>18</sup> Kocsis szerint pedig a zsidók „természetesnek veszik Isten segítségét, és elfejtik a legalapvetőbb kötelességüket, a hálát.”<sup>19</sup> Evans nem annyira a zsidók hálátlanságát emeli ki (egyéb-ként helyesen), mint inkább az idegen, a nem kifejezetten Ábrahám utóda, a kívülálló, a leprától függetlenül is tisztátalan háláját. Jézus kérdése szerinte gyakorlatilag összefoglalja az evangélium és Cselekedetek (a lukácsi kettős mű) nagy témáját, tudniillik, hogy a bűnösök, a kívülállók, a perifériára szorultak válaszolnak

16 KOZMA András, Tisztaság, Tisztátalanság, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliai fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 323–325, ebben lásd 324.

17 Ortensio DA SPINETOLI, *Lukács. A szegények evangéliuma*, Szeged, Agapé, 2001, 543.

18 Alois STÖGER, *A Lukács evangélium. Szöveg és magyarázat*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975, 268.

19 KOCIS Imre, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995, 375.

a leglelkesebben a jó hírre.<sup>20</sup> Krisztus azt tanítja meg, hogyan éljünk helyesen Isten jótéteményeivel.<sup>21</sup> Krisztus meggyógyította és újból emberré tette a beteget, akiknek újra helyük lehetett társadalomban, és a vallási életben.<sup>22</sup> Krisztus beszéde feltárja a hit titkát. A hit előfeltétele a gyógyulásnak, de ha valakinek van is hite, nem jelenti azt, hogy a gyógyulásnak automatikusan be kell következnie. A hála az ember válasza Isten ajándékára, visszaigazolása annak, hogy mindent Istentől kapunk. Az evangéliumot és a hitet ajándékba kapjuk, amelyet köszönettel kell elfogadnunk.<sup>23</sup> Jézus azzal bocsátja el a samaritánust, hogy „a hite tartotta meg”, ezzel is igazolja, hogy tudja, hogy: „tízen részesültek kegyelemben:... de új emberré csak ez az egy lett, mert hite nemcsak elfogadás volt, hanem személyes válasz is arra, amit Jézus tett vele.”<sup>24</sup> Az új emberré lett azt jelenti, hogy a samaritánus is – magatartásának és hitének köszönhetően – bele fog tartozni Jézus új népébe, eljövendő királyságába. Ezzel megnyílik számára az út az új eszkatologikus lét felé. Íme, egy betegség mit tehet azzal az emberrel, aki kész bajával Jézushoz jönni és köszönetével-hódolatával előtte leborulni.

Balázs Eszter

---

20 Craig A. EVANS, *Luke*, Understanding the Bible Commentary Series, Grand Rapids, BakerBooks, 1990, 256.

21 KÁLVIN János, *Evangéliumi harmónia. Máté, Márk és Lukács evangéliumának magyarázata*, II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2020, 196.

22 BARTHA Ádám, A nagy felismerés – a megajándékozott válasza (Lk 17,11–19), in: *Igazság és élet* 3 (2009), 401–410, ebben lásd 403.

23 DA SPINETOLI, *Lukács*, 543–544.

24 PRÓHLE Károly, *Lukács evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 1991, 264.



*Felhasznált irodalom*

- ADENEY, Walter F. (ed.), *Saint Luke. The New Century Bible*, Edinburgh–New York, Oxford University Press, 1922.
- BABITS Antal (szerk.), *Bibliái nevek és fogalmak lexikona*, Budapest, Primo Evangéliumi Kiadó, 1988.
- BARTHA Ádám, A nagy felismerés – a megajándékozott válasza (Lk 17,11–19), in: *Igazság és élet* 3 (2009), 401–410.
- COUSLAND, J. Robert C., Samaria, in: *NIDB* 5 (2009), 72–73.
- SPINETOLI, Ortensio da, *Lukács. A szegények evangéliuma*, Szeged, Agapé, 2001.
- EVANS, Craig A., *Luke*, Understanding the Bible Commentary Series, Grand Rapids, BakerBooks, 1990.
- HAACKER, Klaus, Samaritan, Samaria, in: *NIDNTT* 3 (1971), 449–467.
- JEREMIAS, Joachim, Σαμάρεια, Σαμαρίτης, Σαμαριτις, in: *TDNT* 7 (1978), 88–94.
- KÁLVIN János, *Evangéliumi harmónia. Máté, Márk és Lukács evangéliumának magyarázata*, II. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 2020.
- KOCSIS Imre, *Bevezetés az Újszövetség könyveibe*, Budapest, Szent István Társulat, 2019.
- KOCSIS Imre, *Lukács Evangéliuma*, Budapest, Szent István Társulat, 1995.
- KOZMA András, Tisztaság, Tisztátalanság, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliái fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 323–325.
- MACDONALD, William, *Ószövetségi kommentár*, Budapest, Evangéliumi Kiadó, 2009.
- MOLNÁR János, Hála, Hálátlanság, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliái fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 129–130.
- NAGY Antal, Jeruzsálem, in: BARTHA Tibor (szerk.), *Keresztyén Bibliái Lexikon*, I. kötet, Budapest, Kálvin Kiadó, 1993, 732–741.
- OEPRKE, Albrecht, ἐπιστάτης, in: *TDNT* 2 (1978), 622–623.
- ÖTVÖS József, Idegen, Jövevény, in: KOZMA Zsolt (szerk.), *Bibliái*

- fogalmi szókönyv*, Kolozsvár, Erdélyi Református Egyházkerület, 1992, 149–150.
- PRÓHLE Károly, *Lukács evangéliuma*, Budapest, Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, 21991.
- STÖGER, Alois, *A Lukács evangélium. Szöveg és magyarázat*, Eisenstadt, Prugg Verlag, 1975.
- VARGA Zsigmond J., *Újszövetségi görög-magyar szótár*, Budapest, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1992.
- WILLIAMSON, Hugh G. M. – KARTVEIT, Magnar, Samaritans, in: Joel B. GREEN – Jeannine K. BROWN – Nicholas PERRIN (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2013, 832–836.

## „... az órák összevissza vertek”

Kosztolányi Dezső és a személyes költői eszkatológia

### 1. „... félt a haláltól már kora ifjúságától kezdve”

Babits Mihály 1936-ban, Kosztolányi Dezső halálára írt emlékezését azzal a megállapítással zárja, hogy a költő utolsó műveiben – mikor „egyszerre maga is ott állt a határon” – egy minden áron kimondásra kényszerülő „súlyos és kemény gondolat” jelent meg, melynek csírája már kezdettől fogva benne rejtőzött. „Lassan nőtt föl, mint egy rettenetes embrió; ha jelenlétére gondolok, egyszerre más színben látom minden írását, ifjúsága dekadens rímeitől kezdve egészen a végső novellák cinikusan ható hitetlenségéig. Egész életműve mintha csak előkészület lett volna arra a néhány utolsó versre, amelyben ez a gondolat megérik és kiteljesedik: a halál gondolata. Imádta az életet minden kis jelenségében, minden legapróbb borzongásában; ezeken kívül csak a Semmit hitte. Ez volt a sötét háttere könnyűségének, művészete boldog céltalanságának: mert semmi sincs ingyen. Imádta az életet és félt a haláltól már kora ifjúságától kezdve.”<sup>1</sup>

Az ifjúkori barát, akitől időközben az Ady-revízió mellett a „*homo aestheticus*” és „*homo moralis*” vitája miatt is eltávolodott,<sup>2</sup> Kosztolá-

1 BABITS Mihály, *Esszék, tanulmányok II.*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1978, 523–524.

2 Kosztolányi Ady Endre halálának 10. évfordulóján, 1929-ben közölte *A Toll* című folyóiratban *Az írástudatlanok árulása – Különvélemény Ady Endréről* című, jelentős vitát kiváltó pamfletjét. A *homo aestheticus* – *homo moralis* – *homo politicus* értelmezése az Ady-vita mellett Kosztolányi korábbi (anyanyelvi, irodalompolitikai kérdéseket, irodalmi státuszt taglaló) cikkeiben is hangsúlyt kapott. Baránszky-Jób László szerint Kosztolányi és Ady ellentéte „alapalkati különbség” volt, „az írói magatartás mintapéldája”. Kosztolányi – akinek végső soron egész életműve „részvét”, míg végül az

nyi utolsó verseit, az 1935-ös *Számadás* című kötet darabjait sorolta „a magyar költészet legszebbjeihez”, melyek „mindenkinek a saját haláláról énekelnek.” Babitshoz hasonlóan az elhunytá másnapján, 1936. november 4-én az Újságban közreadott nekrológiájában Márai Sándor is „a halálfélelem feszültségében” élő kor írójának, „a halálfélelem költőjének” nevezte Kosztolányit, aki „az élet bővületében énekel”,<sup>3</sup> Arany Zsuzsanna szerint pedig még ars poeticájának alapját is a végesség tudata adja.<sup>4</sup>

Hogy mi tekinthető klasszikus költői ars poeticának Kosztolányinál, arra azért nehéz egyértelműen válaszolni, mert tágabb értelemben véve az 1924-ben napvilágot látott *A bús férfi panasza*i vagy a jó egy évtizeddel később, 1935-ben megjelent *Számadás* versei is azok. Utóbbi kötetből – Petőfi *A XIX. század költői* mintájára – ilyen művészi feladat-megjelölő opus lehet a *Költő a huszadik században* című vers, és noha annak egyes szám első személyű szerepjátékában inkább a modernizmus egoizmusa a bírálat tárgya („*az önimádat büszke heverőjén / fekszem nyugodtan*”), önvallomás értékűnek számít a „*nem alkuszom én semmiféle rúttal*” költői kijelentése. (KD II., 62)<sup>5</sup> Ha pedig Kosztolányi alteregója Esti Kornél, úgy ars poeticának tűnhet az 1933-ban keletkezett *Esti Kornél éneke*. Az

---

együttérzés kínját sem tudta elviselni „esztétasága” – a költő arcát torzító kritikátlan Ady-kultusz: a „torzító tükör” ellen harcolt. (BARÁNSZKY-JÓB László, Kosztolányi arca, in: Uő, *A művészi érték világa. Elméleti írások, tanulmányok, esszék*, Budapest, Magvető, 1987, 167–180, ebben lásd 172–173.178) Torzító tükör a műalkotás közege ugyanúgy lehet, mint a fölvetett szerep, a moralista, esztéta és politikai öndefiníció, amely identitáshoz alkalmazkodik az alkotó, és ez a „feladat” az alapalkati adottság és művészi megformálás disszonanciájához vezethet.

3 MÁRAI Sándor, Kosztolányi Dezső meghalt, in: Uő, *Írók, költők, irodalom*, Budapest, Helikon, 2022, 60.

4 Vő.: ARANY Zsuzsanna, *Kosztolányi Dezső élete*, Budapest, Osiris, 2017.

5 KOSZTOLÁNYI Dezső, *Összegyűjtött versei I–II*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1971. Tanulmányomban a Kosztolányitól származó versidézeteket a kétkötetes összegyűjtött költeményekből idézem. A további hivatkozásoknál a pontos szöveghelyeket nem lábjegyzetben, hanem szövegközi utalások formájában jelölöm a KD, kötet- és oldalszám feltüntetésével.

ugyan Babits kritikájára született válaszként, és a felszólító mód – „*Légy mint a fű-fa, élő, / csoda és megcsodáló*” stb. (KD II., 77) – szintén a póz vagy a szerepjáték elsődlegességére utal. „[A] vers azt sugallja, hogy a művészet tiszta élményszerűség, megjelenítő erejének eredetiségével, elevenségével, gyors átalakulásaival, csapongásával mindent megérintő erejével az embert szüntelenül ámulatba ejtő, lenyűgöző folyamat, teremtőerő. [...] Ez emeli a költőt minden valóság, igazság, hamisság s a halálos fájdalommal terhes élet fölé, amelyeket művészete csakis a virtuozitásnak ezen a színvonalán képes integrálni.”<sup>6</sup>

A versekkel szemben a „*homo aestheticus sum*” önvallomása, a *Nyugatban* 1933. január 1-jén megjelent *Önmagamról* című esszéje tekinthető leginkább ars poeticának.<sup>7</sup> A *homo aestheticus* szerepjátékait faggatva, Németh G. Béla írja, hogy Kosztolányi mentalitását meghatározta az a tudat, hogy az ember jó és rossz ugyan, de nem abszolút értelemben az, ezért szerinte a világot nem jóvá, hanem csak jobbra lehet és kell tenni. Nem a pesszimizmus, de nem is az optimizmus vezérelte, hanem egy szolid és erős meliorizmus. Ennek jegyében a világ akkor lehet jobb, ha minél több egyéniség-lehetőség bontakozik ki, melynek értelmében az élet az individualizációs szerepjátékok egymásba rétegződésének folyamata. Ezek a lehetőségek azonban végesek, mert a halál korlátot szab nekik;<sup>8</sup> ezért következik be egészen hamar – visszaemlékezése szerint még gyermekkorában – a felismerés, hogy valamit tennie kell, mégpedig a művészettel, az írással tud harcolni a halál, illetve a haláltól való

6 UNGVÁRI ZRINYI Imre, A művészi megformálás önértéke (Kosztolányi Dezső: *Esti Kornél éneke*), in: *Látó* 21/12 (2010), <https://epa.oszk.hu/00300/00384/00088/1871.htm>, 2022. 04. 30.

7 KOSZTOLÁNYI Dezső, *Önmagamról*, in: UÓ, *Egy ég alatt*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1977, 584–590.

8 NÉMETH G. Béla, Szerep, játék, föltételeesség. Kosztolányi fölfogásának néhány eleme, in: MÉSZ Lászlóné (szerk.), *A rejtőző Kosztolányi. Esszék, tanulmányok*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987, 18–19.

félelme ellen. „Nekem az egyetlen mondanivalóm, bármily kis tárgyat sikerül is megragadnom, az, hogy meghalok.”<sup>9</sup>

S az Arany Zsuzsanna által emlegetett végesség-tudat, az *ars poetica*i alapozás így hangzik Kosztolányi kéziratos följegyzésében: „[...] Ők azt hiszik, hogy csaló vagyok, és hogy nem minden betűm a halál mélységéből sarjad. Ők nem tudják, hogy az én virágaim a gyökerükkel a sírokba nyúlnak. Engem igazán mindig csak egy dolog érdekelt: a halál. Más nem. Azóta vagyok ember, mióta a nagyapámat láttam holtan, kilencéves koromban, azt az embert, akit talán legjobban szerettem akkor. Költő, művész, gondolkodó is csak azóta vagyok. Az a roppant különbség, mely élő és halott közt van, a halál hallgatása megértette velem, hogy valamit tennem kell. És verseket kezdtem el írni. Ha nem lenne halál, művészet sem lenne.”<sup>10</sup>

## 2. *A megváltó esztétikai szépségtudat*

Németh G. Béla szerint Kosztolányi agnosztikus volt abban az értelemben, hogy a túlvilág-tudat felmentést ad az ember számára annak a feladatnak az elvégzése alól, hogy saját halálával saját maga nézzen szembe, hogy „mindenkinek magának kell a maga halálát is meghalnia”.<sup>11</sup> Ugyanakkor ez az agnoszticizmus vagy ironikus, távolsági alapállás nem jelentette a transzcendens vagy metafizikus attitűd elvetését – csakhogy Kosztolányi az ehhez vezető utat, az időtől független „örök igazságot” nem egy ember és történelem fölötti létezőben vélte azonosítani,<sup>12</sup> hanem a költői nyelv esztétikumában, a *homo moralis* attitűdöt is magában rejtő, az erkölcsi jóval együtt kiteljesedő Szépségben.

---

9 KOSZTOLÁNYI Dezső, *Levelek, naplók*, Budapest, Osiris, 1996, 223.

10 KOSZTOLÁNYI, *Levelek, naplók*, 222–223.

11 NÉMETH, *Szerep, játék, föltételeesség*, 19.

12 VÖ. KENYERES Zoltán, *Megtörtént szövegek. Esszék, tanulmányok a 20. századi magyar irodalomról*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010, 71–72.

Igaz ugyan, hogy az Önmagamról szóhasználatában a *homo moralis* gyökeres tagadása a *homo aestheticus*, Kosztolányi nem a morált és az esztétikumot állította egymással szembe, hanem a *homo aestheticus* és a *homo moralis* álcájában föltűnő *homo politicus* előző két attitűddel való összeférhetetlenségéről szolt. 1927-ben (*Művészet és erkölcs* címmel) arról írt glosszát, hogy kétkedéssel fogad mindent, amit mások a művészet és erkölcs tárgyában írtak, ő ugyanis a művésznek azt a szokását nevezné erkölcsnek, mely „voltaképp a teremtés titokzatos, előttük is ismeretlen törvényeit irányítja”.<sup>13</sup> Öt év múlva „a művészet illemtanáról” elmélkedett (*Szép* című esszéjében), a művészi erkölcsöt egyszerre látva meg a csodában és a racionalításban. S amit ő csodának gondol, az szerinte a művészi lemondásban rejlik, hiszen a „túl sok” szétfeszíti a forma kereteit, és „csak annyit méríthetünk a tengerből, amennyi belefér a formaedénybe”; továbbá valami nem elsősorban erkölcsi, hanem művészi szempontból illik vagy nem illik bele a műbe.<sup>14</sup>

1932 végén (*Szépség* című jegyzetében) Kosztolányi a szépségről is erkölcsi fogalomként beszélt. A cikket a *Nyugat*nak adott Önmagamról című vallomással párhuzamosan írta, annak mintegy a vázlatáról van szó, és az utolsó bekezdés szinte szó szerint megtalálható az említett vallomás hatodik pontjában. A *homo moralis* „állandóan boldogságot ígér nekünk, de mindig csak egy távoli időpontban, sohasem a jelenben. Vele szemben nem a *homo immoralis* áll, nem az erkölcstelen ember, mert nincs módunk eldönteni, hogy a létharcban ki az erkölcsös és ki az erkölcstelen, hanem a *homo aestheticus*, aki a tiszta boldogságot már megtalálta a szemléletben, az a legmagasabb rangú ember, aki a lélekben birtokolja a világot, akinek nincs szüksége közvetítőkre, aki magában is teljes egész, akinek erkölcsé a szépség. Milyen szép is volna – és milyen jó –, ha a világot a szépség váltaná meg.”<sup>15</sup>

---

13 KOSZTOLÁNYI Dezső, *Nyelv és lélek*, Budapest, Osiris, 1999, 359.

14 Vö.: KOSZTOLÁNYI, *Nyelv és lélek*, 293.

15 KOSZTOLÁNYI, *Nyelv és lélek*, 303.

Érveléséhez Jules de Gaultier *Mercure de France*-ban megjelent 1928-as *Jésus, Homo Esthéticus* című (teológiai és esztétikailag is kérdéses) írását vette alapul, a francia szerző ugyanis esztétikai tapasztalatként írja le a megváltást. Ha minden anyagiról lemondunk a tiszta szemlélődés kedvéért, megváltásszerű katarzist élünk át, és egyedül ez az esztétikai magatartás méltó az emberhez. „A műalkotás, amelyet létrehozunk, vagy amelyet befogadunk, ezt a megváltást hajtja végre rajtunk. Azaz a megváltó tett egybeesik a művészi alkotó tevékenységgel. [...] Jézus esztétizálta a világot, az esztétikai szemlélődés magatartására nyújtott példát számunkra” – olvassuk Tverdota György interpretációjában.<sup>16</sup> Kosztolányi tehát olyan példát kölcsönzött, melynek filozófiai tartalmától egyébként idegenkedett, a világot sem a jelenségek látszatvilágának, hanem valóságos élményanyagának tekintette, nem foglalkozott a teológiai és evangéliumi vonatkozásokkal – csak a homo aestheticus fogalmát vette kölcsön, mivel ekkor már a társadalmi cselekvéstől elhatárolt művészi teremtés foglalkoztatta. A mű szépsége feltételezi a benne foglalt jót: az erkölcsöt is a szépség hitelesíti. „A homo estheticus olyan intellektuel eszményképe, aki semmi áron nem hagyja el a szépség birodalmát.”<sup>17</sup>

Ezen a ponton érdemes – már pusztán az összehasonlítás végett is – Pilinszkynek a költészet metafizikai tartományaiba átvezető „evangéliumi esztétikájára” tekinteni, ami nem elsősorban azért evangéliumi, mert abban meghatározó a krisztusi tematika, hanem a nyelvi szinten is (egyszerű, ugyanakkor szuggesztív versbeszédében), valamint az immanensen túllépő, általános emberi drámát megragadó élményanyaga, a világlátása és a magatartása miatt.<sup>18</sup> Azt is vallotta, hogy az Evangélium az egyetlen használ-

---

16 TVERDOTA György, Polémia a szépség fontosságáról. Kosztolányi Dezső: Pacsirta, in: *Irodalomismeret* (2014/2), 17–33, ebben lásd 19–20.

17 TVERDOTA, Polémia, 20.

18 Vö. JELENITS István, Pilinszky János evangéliumi esztétikája in: Uő, *Az ének varázsa*, Budapest, Új Ember, 2000, 285; HANKOVSKY Tamás, *Pilinszky János evangéliumi esztétikája. Teremtő képzelet és metafizika*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2011, 64.



ható esztétikánk, s ötvöződik nála a krisztológiai és eszkatológiai tartalom. A saját halál, Jézus halála és feltámadása, az ember halála és megváltódása – a „*ha öröklétre születünk, miért halunk meg hiába*” gondolata a fiatal Pilinszkyt ugyanúgy foglalkoztatta, mint az érett költőt. Végeredményben a földi életet (a profán földi létet) mintegy zárójelbe is kell tenni, mert miként a „*kirajzolódom végleg a világból*” létmegállapítása utal erre, az csak rongálja és kiüresíti a dolgokat.<sup>19</sup>

A művészet lényege egyrészt a krisztusi eseményben, másrészt magában a teremtésben – a földi élet előtti és utáni létben – foglalódik bele, az esztétikum is belőle ered. Ennek értelmezésére tett nagyszerű kísérletet Békési Sándor: az *Ergon* (a könyvének címet adó fogalom) magát az isteni Művet jelenti, s a kultúrát, kreatúrát és kreativitást a Művészet (mint „szépet hordozó” isteni tett) tükrében vizsgálja.<sup>20</sup> Az üdvösség témája egyébként Pilinszky minden verseskötetében jelen van, de Hankovszky Tamás észrevétele szerint csak néhány versében konkretizálódik örök életként vagy mennyországgként. „Ezek a fogalmak ugyanis, miközben időbeli, illetve térbeli dimenzióval ruházzák fel, el is távolítják tőlünk az üdvösséget. A lírikus Pilinszkyt foglalkoztató üdvösség azonban – vagyis az istenkapcsolat teljessége, mondhatni az Istennel való egység – nem olyasvalami, aminek először a halál után és csak odaát, a túlvilágon kell megvalósulnia és átélhetővé válnia, hanem már ebben az életben és ezen a világon is.”<sup>21</sup>

---

19 CSIBRA István, Pilinszky János „tanatológiai esztétikája”, in: *Irodalmi Jelen*, 2021. november 21. <https://irodalmijelen.hu/2021-nov-21-1619/pilinszky-janos-tanatologiai-esztetikaja>, 2022. 05. 02.

20 BÉKÉSI Sándor, *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája*, Budapest, Mundus Könyvek, 2010.

21 HANKOVSKY Tamás, „... mielőtt asztalhoz ülnénk”. Az üdvösség Pilinszky János költészetében, in: *Vigília* 85/4 (2020), 286–294, ebben lásd 287.

Kosztolányi „önigazolása” mélyén nem a szépség és erkölcs ellentéte, hanem a kettő egymásba foglaltsága rejlik, Kiss Ferenc ezért feltételezi azt, hogy „a szépség létrejötté világnézet és erkölcs, szándék és korparancs közös műve”, ám Kosztolányi az erkölcs érdekeit más értékszférákra is kiterjesztette.<sup>22</sup> A költő erkölcsi-reflektív attitűdjére Szabó Lőrinc érzett rá 1937. őszi székfoglaló emlékbeszédében a Kisfaludy Társaságnál, megállapítva, hogy az érzéki világ vad (és olykor haszontalan) színpompája, majd a világ kiüresedése és az impressziók elkopása után „a belső ember magára maradása”, a „lét megszűnésének komor iszonya” hozta elő benne az értelmi-érzelmi reagálás minden változatát.<sup>23</sup>

### 3. A „Semmi” – avagy menekülés a fájdalomtól

Ha végigtekintünk a *Számadás* versein, nemcsak a címadó ciklus, valamint a legjelentősebb versek között emlegetett *Esti Kornél éneke*, a *Marcus Aurelius*, a *Halotti beszéd* és a *Hajnali részegség* kerül látóterünkbe, hanem az *Életre-halálra* vagy a *Szeptember elején* című versek is ebbe az értelmezési keretbe kívánkoznak.

Az „*úgyis vége van*”, a „*nem vagy magad*”, az „*íratlan, látatlan bírói tábla*” (a *Számadás* ciklusból) az egyszerre lemondó és bizakodással eltöltő helyzetet rajzolja meg. (KD II., 53) „*Mint aki búcsúzik, beszélni / akarok. / [...] / Mint akit égő szókerá gyújt föl / a halál*” – olvassuk a rímjátékaiban is fájdalmas búcsúvers, az *Életre-halálra* felütéseként. Benne nemcsak a „*szip, vidám, vad áldomás*”, az élet és a szeretet bilincsei miatt jár köszönet, de a magába-tekintés az őszinteség, az önkritika helyzetét is rögzíti a vers.

---

22 Vö. Kiss Ferenc, *Az érett Kosztolányi*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979, 391.

23 Vö. Szabó Lőrinc, Kosztolányi Dezső. Emlékbeszéd és székfoglaló a Kisfaludy Társaság 1937. november 3.-i ülésén, in: Uő, *Könyvek és emberek az életben*, Budapest, Magvető, 1984, 389–396.

Az örök eltékozlásának beismeréséről van szó, a Babits által említett – az Istenhit hiányaként is fölfogható, a „*kánaáni aratást*” felejtő – „semmi” csillogó vonzása fölötti bűnbánatot fejezi ki: „*Éreztem a semmit, a szégyen-/ maratást.*” (KD II., 57–59) A költő még egyszer hálát ad a Szépségért, amit az élettől kapott, s a *Szeptember elején* című vers szintén az elfogadásról szól, de az őszi természettől tanult sztoikus szerepét is magára ölti: „*Nekem se fáj, hogy mindent, ami szép, / el kell veszítenem. A bölcsesség / nehéz aranylemezébe öltözöm, / s minden szavam mosolygás és közöny.*” (KD II., 61)

A *Számadás*ban föllelhető *Negyven pillanatkép* miniatűrjei (KD II., 79–88) éppen az apró jelenségek nyomán létrejövő hangulati sűrítettség mögül kiejelő eszmei-gondolati (vagy szinte már filozófiai) vonatkozásokra is sejtetni engednek. Az élet félelemmel van teli, társak keresésével és magára maradásokkal, de a mindenáron megvalósuló játék belecsempészi az örömet, és annak ellenére, hogy az élet „*lassú halált kísérelő hegedűszó*”, minden kis „semmiség” alkalmat ad a számvetésre.

A legelső miniatűr annyiban *ars poetica* is, hogy három sorban meghatározza a vers lényegét: „*Sár és virág, keavargó semmiség, / de hirtelen, mint villám, hogyha lobban – / két sor között – kinyíl nekünk az Ég.*” (KD II., 79) A nagybetűs „Ég” több az égboltnál, akár a transzcendensre is utalhat, és szükségszerűen válik jelenvalóvá mindaz, amit látszólag tagad a költő. A legutolsó pillanatképben pedig (*Anyám*) a „*Semmi*” lesz nagybetűs: „*Ki a halált legyőzted hajdánán, / te életet adó, legtökesebb nő, / a Semmi partján majd erős neveddel / köszöntöm a kemény halált, anyám.*” (KD II., 88)

S tudatos szerkesztésre enged következtetni, hogy a záró vers az *Ének a semmiről*. (KD II., 115–116) Ebben nemcsak az a gondolat ismétlődik meg, hogy a halálfélelem ellen a halálgondolattal való játék lehet a védelem („*Ha félsz, a másvilágba írv át, / verd a halottak néma sírját*”), de különválik egymástól a „*semmiség*” és a „*Semmi*” is. Kiss Ferenc szerint: „valami zsongító áramlás e költemény semmije. Jó és rossz iránt közönyös, élet előtti és élet utáni, ősi és örök létezési mód. A hozzá intézett énekben a gyötrelmes étellel szemben

a fájdalommentesség kényelmes állapota fejeződik ki. [...] Ebből a semmiből hiányzik az a dinamizmus, amely az egzisztencializmus semmi-fogalmát áthatja. A nirvána semmije ez: kialvás, az a nyugalom, amely megszabadít a földi tülekedés kínjaitól.”<sup>24</sup>

Babits *A jó halál* című 1938-as esszéjében írja, hogy a Pliniustól eredeztethető „Hirtelen halálnál nincs nagyobb szerencse” bölcselete, illetve a „Hirtelen és váratlan haláltól ments meg, Uram, minket!” könyörgése élénk rajzolja két lehetséges emberi magatartás, a pogány és keresztény lélek szembenézését. Mindkettőt ijesztőnek tartja: „Hirtelen és készületlenül zuhanni az ismeretlenbe. Vagy ellenkezőleg, várni, készülni rá, árnyékban élni, a haláltudat rettentő szorongásában, melyet a boldog állatok nem ismernek... Ki méri, hogy melyik rosszabb? Ezt mindenki csak maga döntheti el a maga számára, máshogy a keresztény és máshogy a pogány. Mondd meg, mit jelent számodra a halál, és megmondom, ki vagy.”<sup>25</sup>

Kosztolányit búcsúztató esszéjében is ott volt a halálfélelem és a művészet boldog céltalanságaként leírt „Semmi” párhuzama, és ezt a gondolatot folytatja itt: „Valamikor semmi volt nekem a halál; csak most döbbenek rá, mennyire pogány voltam. Aki a halálban csak az élet végét látja, annak számára a halál minden réme voltaképp ideát van az életben. Nem is a haláltól fél, inkább csak a halál félelmétől fél. A borzadály a Semmi közelségén, a kétségbeesés, hogy mindent itt kell hagyni, a halálküzdelem gyötrelmei igazában mind az élő gyötrik, a halott mindezt már nem érzi.”<sup>26</sup> Babits válasza a jelenségre, hogy „sokan tódulnak a templomokba, akik azelőtt felénk se mentek volna” egy kommentárral ellátott kérdés. Kinek jut eszébe, hogy „a vallás túlvilágot is jelent, s aki nem készül a halálra, az nem is igazi keresztény? Mennyi minden válnék itt értel-

---

24 KISS, *Az érett Kosztolányi*, 289.

25 BABITS, *Esszék, tanulmányok II.*, 562.

26 Uo.

metlenné, ha csak egy halvány lehetőségét is megengednők, hogy a halál nem pusztán negatív valami, és befolyásolhatja életünket.”<sup>27</sup>

#### 4. A „*non omnis moriar*” – mint művészeti eszkatológia

A halál az irodalom örök témája: az antik eposzoktól és drámáktól kezdve, a vallási szövegeken, a folklóron, meséken keresztül, a klasszikus és modern regényirodalomig és költészetig. Szinte minden író és költő életművében találunk olyan alkotást, amelyben megjelenik a halál, a haldoklás vagy a gyász motívuma (a közelmúltban elhunytak közül itt csupán Esterházy Pétert és Borbély Szilárdot említjük), mások egész életművét végigkíséri a halál-gondolat – utóbbiakhoz tartozik Kosztolányi Dezső. Az irodalmi mű szerzőjének saját életében annak végességéhez megjelenő viszonyulását tükrözi. „A betegségnarratívák, a betegség történetet, veszteségélményt bemutató művek személyes válaszok az élet végének kihívásaira”, másrészt „az irodalmi alkotás az ismertség, hírnév, az így elért halhatatlanság elérésétől motiválva önmagában is a végességgel való megküzdés egyik lehetősége. Az elmúlástól való rettegés leküzdésének egyik módja, a túlélés lehetősége a halálunk után is tovább élő elismerés kivívása.”<sup>28</sup>

Ez utóbbi gondolathoz illeszkedve ismét Babitsot idézzük, aki *A halhatatlanság halála* című 1933-as, a kortárs irodalom tragikus sorsát taglaló esszéjében némi öniróniával veti föl, hogy a „nem halok meg egészen”, az írók és költők által hosszú időn keresztül büszkén ismételt *non omnis moriar* gondolata „külön eszkatológiát igényelt”, hiszen „túl az életen és a halálon, a költő igazi eleme a halhatatlanság”.<sup>29</sup> S mivel a költői dicsőség is egy fajta „szociális

---

27 BABITS, *Esszék, tanulmányok II.*, 564–565.

28 NEMES László – HEGEDŰS Katalin (szerk.), *Halál az irodalomban*, Budapest, Magyar Hospice-Palliatív Egyesület (a *Kharón Thanatológiai Szemle* gondozásában), 2021, 10.

29 BABITS, *Esszék, tanulmányok II.*, 386.

én”, melynek megvan a maga életösztöne és halálfélelme, a kortárs költő kézlegyintése – hogy „*Mit bánom én, mi lesz a halálom után!*” – „titkos bizonytalanságot és önvédelmet leplez”.<sup>30</sup> Szinte már nem is meri vállalni a másik élethez hasonlóan létező „másik hősiességet”, a lélek és az irodalom halhatatlanságának megőrzését.

„*Ketyegj, vén jó költő-vigaszt!*” – idézte Babits (*A halhatatlanság halála* című esszében) Tóth Árpád sóhaját a halálos ágyából, melyben szerrinte „némi szelíd öngúny és székszis volt”,<sup>31</sup> hiszen vigaszt nem remélhet a költő, a ketyegéssel megidézett óramotívumot viszont Kosztolányi az 1910-ben megjelent *Szegény kisgyermek panaszai* című kötet *Azon az éjjel...* kezdetű darabjában versszervező refrénképpé emelte. A „*kiszöke kent az idő*” hamleti analógiájára Kosztolányinál „*az órák összeressza vertek*”, s míg Hamlet született „*belyretolni azt*”, Kosztolányi a nyitóversben a „*mint aki a sínek közé esett...*” helyzetében, a meghalás előtti pillanat fiktív idejében, „*sínek között és kerekek között*”, a gyermeki képzelet rapszodikus ugrásaival idézi föl a gyermekkor képeit és emlékeit: „*egy percre megfogom, ami örök*”. (KD I., 105)

„*Ó, a halál. / / Mi ismerjük csak, kicsi gyerekek. / [...] A játszótársunk és tréfál velünk*” – majd ez a motívum teljesedik ki az 1916-os *Mák* című kötet *Akarsz-e játszani* című versében: „*Virágok közt fekiüdni lenn a földön, / s akarsz, akarsz-e játszani halált?*” (KD I., 242) A halálra utaló óramotívum az 1912-ben kiadott *Mágia* kötetének *Órák* című versében is föltűnik: „*s ők ott dobognak a szívünk alatt, / zokognak és gyászindulót dobolnak...*” (KD I., 177) Az óra vizualizálja az időt (ezt a lehetőséget és emberi igényt teljesítették már a régi nap-, homok- vagy vízórák), a ketyegő óra vagy az ingamozgás az idő ritmusát is érzékeltette, a toronyórák pedig mintegy az univerzum fikcióját jelenítik meg.<sup>32</sup>

---

30 BABITS, *Esszék, tanulmányok* II., 386.

31 Uo.

32 Vö. KICSINY Balázs, *Óramotívum és eszkatológia. A mérhető és a mérhetetlen ábrázolása*, Doktori (DLA) értekezés, Budapest, Magyar Képzőművészeti Egyetem Doktori Iskola, 2008.

S ahogy később Pilinszky költészetében személyesül meg a tárgyiaság például azzal, hogy a tárgyakat vagy a történeket is áthatja a szenvedés, Kosztolányinál megtörténik az óramotívum antropomorfizálása is – erre kínálkozik jó példaként a *Meztelenül* címmel 1928-ban megjelent kötet *Boldog, ibletes napjaim* című versének két keretsora: „*Az órák homloka liktet: / lázás az idő.*” (KD II., 27) Ez a láz, a betegség jele a költői látomásban végső soron az ember egzisztenciális bizonytalansága az elmúlástudat előtt. „*Nem is tudom, mi van velem. / Látom az órát. / Minden órát a világon, / azt, amely siet, azt, amely késik. / Hallom az óraiütést és a harangot, / álomban is. / Érzem a percet.*” (KD II., 27)

A bizonytalanság néhány szóval történő kozmikus kiterjesztése után a személyes tárgyak is átveszik az idő (a sors vagy halál) tulajdonságát: „*Észreveszem a csöndes ebédlőn / villa, kanál közt a kést, az ölü kést, / mely sorsokat bont meg, kettévág mindent.*” (KD II., 27) S még ennél is korábban, már az 1907-es *Négy fal között* című kötetben találunk egy ehhez hasonló verset, a *Megállt az óra* címűt: „*Megállt az óra, és a mutató / halotti csöndben a hatásra néz. / [...] Bármit teszel, az inga meg nem indul, / és a finom üveglemez alatt / oly szótlanul-nyugodt, mint a halott, / kit a koporsó ablakán tekintsz meg.*” (KD I., 34–35)

### 5. Metafizikai vágyakozás a gyermeki énben

*A szegény kisgyermek panaszai* ciklus egyik jellemző darabja így indul: „*Én félek. / Az élettől és sötétől*”, de hat év múlva már ez a félelem vonzza: „*akarsz-e együtt a sötétbe menni*”. (KD I., 107; 115; 177; illetve: 241–242) Amíg a „kizökkent idő” menetének helyreállítására, a kezdet és vég metafizikus kérdésére a szakrális időfelfogás, az eredetmítoszok és a keresztyén eszkatológia ad választ,<sup>33</sup> Kosztolányinál sem az archaikus ciklikus idő, sem a bibliai-kairoszi, a kitöltésre váró végidő, sem a lineáris időt az örökkévalósággal összekötő el-

33 Vö. KICSINY, *Óramotívum és eszkatológia*.

gondolás nincsen markánsan jelen. Helyette a szépség és a félelem impressziójának, különös elegyének, a szeszélyes időbeli ugrásoknak a képzete szerveződik mégis egyfajta linearitássá, és a költő gyermeki önmagát megszólító helyzetében szembesül a metafizikai távlatok és a profán immanencia konfliktusával. S a Kosztolányi költészetének későbbi szakaszaiban kiteljesedő halálfélelem-érzésre is kivetítve mindezt, fölmerülhet a kérdés, hogy ha a mitikus idő elvesztése a halálvágyban nyilvánul meg, akkor vajon a halálfélelem nem lehet-e a mitikus idő vagy a metafizikai létezés iránti vágyakozás sajátos költői-művészi megnyilvánulása?

A kisgyermeki „panaszok” záró versében olvassuk: „*Menj, drága gyermek, édes kisfiam. / A te utad a végtelenbe visz, / de én előttem már a semmi van. / A semmiség*”; s az utolsó előtti sorban: „*mezőtlenül születél, mezőtlenül mégysz...*” (KD I., 146) Ez előre is vetíti a *Mezőtlenül* című kötet disszonanciáját a semmi keserűsége és a lélek reménysége között. Nyitóversében (*Csomagold be mind* címmel) ez áll: „*Rubátlan és hústalan zúg el a lelkem, / [...] aztán / elromlik a test, mely zárja hüvelyében / lelkemet, és egészen lélek leszek.*” (KD II., 7) S a kötet vége felé (az *Utolsó kiáltás* című költeményben) így szól: „*Én nem hiszek semmiben. / Ha meghalok, a semmi leszek, / mint annak előtte, hogy / e földre születtem. Szörnyű.*” (KD II., 36)

Az érett Kosztolányi művészetét bemutató Kiss Ferenc szerint „azzal, hogy gyermeteg szükszavúságában nem mondja meg előbb a félelem okát, metafizikai jelentést ad a mondatnak. S ezt a kimondhatatlan jelentést a következő mondat magyarázata nemhogy kiküszöbölné, inkább megerősíti. A gyermek ugyanis *'Az élettől és a sötétől'* fél. Az első ok csak tapasztalaton, gondolkodáson alapulhat; az élettől félni csak filozófiai szinten lehet. A sötétől viszont a névtelen gyermeki ösztönök szintjén is. A két ok természetes összekapcsolása [...] mesteri társítás. Nyeresége többszörös, mert nemcsak a gyermek félelmét avatja metafizikai érdekűvé, de a gyermek bölcselkedésében, tehát az önkéntelen jellemzésben rejlő humor révén derűt lop az éppen kiterjesztett félelembé.”<sup>34</sup>

---

34 Kiss, *Az érett Kosztolányi*, 12–13.



Ugyanakkor „*a perc e végtelen kicsinyke részén*” – a *Négy fal között* versében, az *Én* címűben – az „ős-titok” végül a mindenségben ébred önmagára. Majdnem három évtized múlva a *Számadás* címadó szonett-ciklusában nemcsak a szemlélődő esztéta, de a részvétet vállaló moralista is jelen van: az *Őszi reggelben* még a „*részvéttelen, derült, magába-forduló tökéletesség*”-ről beszélt, itt a részekre tekintés helyett az „egész” igényét fogalmazza meg. „*Ülj egy sarokba, vagy állj félre, nézz szét, / szemedben éles fény legyen a részvét, / úgy közeledj a szenvedők felé, / / s ne a törtet tekintsd és csonka részét, / de az egész nem-osztható egészét: / ki senkié sem, az mindenkié.*” (KD II., 54)

Amit kétségbeesésében kiált, azt is a rész–egész tudatában írja. Hiába tagadja az egészet, a részekbe kapaszkodás menekülés a teljesség felé. Ebben az értelemben azt az „abszurd” léthelyzetet fogalmazza meg, hogy a *homo totus* és a *homo partialis* nem képes egymás nélkül meglenni. Azonban ahhoz, hogy a *rész* és *egész* felismerhető legyen egyáltalán, kell az együtt-érzés – nemcsak a *részvét* jelentésében, hanem a dolgok együtt-észlelésére vonatkoztatva is. A heroizmus abszurditását fokozza az, hogy a költő egyszerre azonosul azzal, ami elől menekülne. „*Jobb is nekem nem nézni az egészbe, / beléfogózni egy-egy csonka részbe, / és állni ottan, / jéggé fagyottan. / Mert idegen és örült az egész, / de nyájas és rokon velem a rész.*” (KD II., 102) A „*jobb is nekem*” fordulat korántsem önvigasztalás, hanem az öntagadás látszatképe, a fájdalomban vagy szenvedésben való elmerülés, illetve a szenvedés tagadása.

## 6. Eszkatológiai fordulópont

*A szegény kisgyermek panaszainak* egészét átható félelem oka olykor a halál, amit régről ismer és fél tőle a gyermek, máskor az ismeretlen rémek és a névtelen árnyak miatt remeg. A babonás félelem mellett ugyanakkor megnevezi a nagypapa valóságos halálát is az *Azon az éjjel...* kezdetű versben: „*Azon az éjjel / az órák összevissza vertek. / Azon az éjjel / holdfényben úsztak mind a kertek. / [...] / Azon az éjjel /*

*égett szobánkba gyertya, lámpa. / Azon az éjjel / féltünk a borzadó homályba. / Azon az éjjel / arcunk ijedt volt, halavány. / Azon az éjjel / halt meg szegény, ősz nagyapám. [...]*” (KD I., 108)

„Mintha nem is maga a halál volna a fontos, az emlékezetet a külső mozzanatok mitikussá nőtt, baljós eseményei tartják fogva, s az artisztikum a gyász fölé is nő” – írja Kiss Ferenc. S hogy miért volt különös ez az éjjel, csak késleltetve derül ki: a költő „nem juttatja centrális szerephez ezt a mondatot, nem különíti el az okot a következményektől, minden eseménynek egyforma jelentőséget tulajdonít, valamennyinek ugyanaz a határozója: *Azon az éjjel*”.<sup>35</sup> Mindenesetre az a bizonyos éjjel, a halállal való találkozás élménye, majd a haláltól való gyermeki félelem átalakulása haláltudattá a felnőttben, a halál elleni játék, a halál ellen folytatott alkotás-küzdelem meghatározta Kosztolányi egész életművét.<sup>36</sup> Benne egyúttal a végtelen sérülékenység tudatával is, hiszen a „kizökent idő”, az összevissza verő órák egyúttal a cselekvésképtelenséget vagy a biztonságérzet hiányát is kifejezik. Azonban a nagyapa halálának említése már egyfajta „ébredésnek”, úgynevezett eszkatológiai fordulópontnak tekinthető, ugyanis a következő emlékképek már így kezdődnek: „*Azon a reggel...*”

S mindezek mellett az ismeretlent megismerő szerep magára öltése szintén dominánssá válik az életműben – ahogy *A bús férfi panaszeit* (Kosztolányi 1924-es kötete) kisfia születését megidéző költeményének indítása sugallja: „*Nem félek a haláltól, mert tudom mi. / Olyan, akár a többi földi holmi.*” Jól érzékelhető, hogy itt egyrészt a „*Semmi*” lekicsinyítése történik meg „*semmisség*”, illetve a kozmikus-metafizikai vonatkozásokkal telített *Halotti beszéd* játékos-egzisztenciális gondolatát vetíti előre, az ember „egyetlenegy-

---

35 KISS, *Az érett Kosztolányi*, 15–16.

36 Lásd bővebben erről ARANY, *Kosztolányi Dezső élete*, valamint VUKOV Johanna, „Engem igazából mindig csak egy dolog érdekelt: a halál” – Kosztolányi Dezső kapcsolata a halállal, in: NEMES László – HEGEDŰS Katalin (szerk.), *Halál az irodalomban*, Budapest, Magyar Hospice-Palliatív Egyesület (a *Kháron Thanatológiai Szemle* gondozásában), 2021, 173–184.

ségének” kimondásával együtt az értékvesztés fájdalmát is: „*Nem nagyszerű hullás, mint egykoron, / csak por és por és por, az én porom.*” (KD I., 317)

De úgy tűnik, mintha a költőt gyönyörűséggel töltené el még az elmúlás is. A „*nem félek a haláltól, mert tudom mi*” kijelentése tulajdonképpen önvédelem. Az elmúlással vagy az idővel való szembenézés alkalmas a saját helyünk kijelölésére a profán életben vagy a transzcendens létezésben, s amikor mindennek megismerhetetlenségét kell az embernek megtapasztalnia, az melankóliát okoz. A melankólia az elfogyó idő tudata miatt alakul ki.<sup>37</sup> Ha a költő azt állítja, hogy ismeri a halált, tulajdonképpen a metafizikai otthontalanság ellen védekezik. Az ellen, amit az 1920-as *Kenyér és bor* című verseskötet legelső költeményében, a már pusztán címében is melankolikus a *Boldog, szomorú dal* zárásában is megfogalmazott a költő: „*Itthon vagyok itt e világban, / s már nem vagyok otthon az égben.*” (KD I., 253)

## 7. Záróként

Noha a fenti példák és kiemelések Kosztolányi Dezső halálhoz való viszonyának csupán vázlatos illusztrációját tették lehetővé, annyit azonban talán érzékeltetni tudtak, hogy a költő személyes „eszkatológiájának” középpontjában nem a túlvilági, hanem az evilági létezés (rejtett metafizikai utalásokkal gazdagított) értelemkeresése, a keresztyén megváltásgondolat helyett pedig az esztétikai Szépség, a művészet „megváltó” hatalmának ünneplése állt.

Kosztolányi alkotói attitűdjének és költészetének ebben a profánnak tűnő eszkatológiai kontextusban való tárgyalása azt az értelmezési lehetőséget is megnyitja, hogy a vallását nem gyakorló, sőt istenhitét sem kinyilvánító művésznek is hinnie kell egy magasabb rendű teremtő – ezáltal pedig transzcendens egzisztenciális – elv-

37 Vö. FÖLDÉNYI F. László, *Melankólia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992.

ben, amely akaratlanul is közelebb viszi a teológiailag is megközelíthető létezésfelfogáshoz.

S mivel a halál gondolat (vagy az ember elmúláshoz való viszonya) többnyire jól azonosítható formában van jelen a kezdetektől fogva az irodalomban, a mai keresztyén teológia, illetve az eszkatológiai hit értelmezésének szempontjából szintén érdemes volna szélesebb körben vizsgálni az írók és költők idő-, élet- és halálkérdésre adott, nyíltan megfogalmazott vagy képekbe, allegóriákba rejtett látens válaszait.

Dr. Vitéz Ferenc

*Felhasznált irodalom*

- ARANY Zsuzsanna, *Kosztolányi Dezső élete*, Budapest, Osiris, 2017.
- BABITS Mihály, *Esszék, tanulmányok II.*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1978.
- BARÁNSZKY-JÓB László, Kosztolányi arca, in: Uő, *A művészi érték világa. Elméleti írások, tanulmányok, esszék*, Budapest, Magvető, 1987, 167–180.
- BÉKÉSI Sándor, *Ergon. A keresztyén esztétika teológiája*, Budapest, Mundus Könyvek, 2010.
- CSIBRA István, Pilinszky János „tanatológiai esztétikája”, in: *Irodalmi Jelen*, 2021. november 21. <https://irodalmijelen.hu/2021-nov-21-1619/pilinszky-janos-tanatologiai-esztetikaja>, 2022. 05. 02.
- FÖLDÉNYI F. László, *Melankólia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1992.
- HANKOVSKY Tamás, „... mielőtt asztalhoz ülnénk”. Az üdvösség Pilinszky János költészetében, in: *Vigilia* 85/4 (2020), 286–294.
- HANKOVSKY Tamás, *Pilinszky János evangéliumi esztétikája. Teremtő képzelet és metafizika*, Budapest, Kairosz Kiadó, 2011.
- JELENYI István, Pilinszky János evangéliumi esztétikája in: Uő, *Az ének varázsa*, Budapest, Új Ember, 2000.
- KENYERES Zoltán, *Megtörtént szövegek. Esszék, tanulmányok a 20. századi magyar irodalomról*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 2010.
- KICSINY Balázs, *Óramotívum és eszkatológia. A mérbető és a mérbetetlen ábrázolása*, Doktori (DLA) értekezés, Budapest, Magyar Képzőművészeti Egyetem Doktori Iskola, 2008.
- KISS Ferenc, *Az érett Kosztolányi*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1979.
- KOSZTOLÁNYI Dezső, *Levelek, naplók*, Budapest, Osiris, 1996.
- KOSZTOLÁNYI Dezső, *Nyelv és lélek*, Budapest, Osiris, 1999.
- KOSZTOLÁNYI Dezső, Önmagamról, in: Uő, *Egy ég alatt*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1977, 584–590.
- KOSZTOLÁNYI Dezső, *Összegyűjtött versei I–II*, Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1971.
- MÁRAI Sándor, Kosztolányi Dezső meghalt, in: Uő, *Írók, költők, irodalom*, Budapest, Helikon, 2022.

- NEMES László – HEGEDŰS Katalin (szerk.), *Halál az irodalomban*, Budapest, Magyar Hospice-Palliatív Egyesület (a *Kharón Thanatológiai Szemle* gondozásában), 2021.
- NÉMETH G. Béla, Szerep, játék, föltételeesség. Kosztolányi fölfogásának néhány eleme, in: MÉSZ Lászlóné (szerk.), *A rejtőző Kosztolányi. Esszék, tanulmányok*, Budapest, Tankönyvkiadó, 1987, 18–19.
- SZABÓ Lőrinc, Kosztolányi Dezső. Emlékbeszéd és székfoglaló a Kisfaludy Társaság 1937. november 3.-i ülésén, in: UÓ, *Könyvek és emberek az életben*, Budapest, Magvető, 1984, 389–396.
- TVERDOTA György, Polémia a szépség fontosságáról. Kosztolányi Dezső: Pacsirta, in: *Irodalomismeret* (2014/2), 17–33.
- UNGVÁRI ZRÍNYI Imre, A művészi megformálás önértéke (Kosztolányi Dezső: *Esti Kornél éneke*), in: *Látó* 21/12 (2010), <https://epa.oszk.hu/00300/00384/00088/1871.htm>, 2022. 04. 30.
- VUKOV Johanna, „Engem igazából mindig csak egy dolog érdekelt: a halál” – Kosztolányi Dezső kapcsolata a halállal, in: NEMES László – HEGEDŰS Katalin (szerk.), *Halál az irodalomban*, Budapest, Magyar Hospice-Palliatív Egyesület (a *Kharón Thanatológiai Szemle* gondozásában), 2021, 173–184.

## A kötet szerzői

BÁCSKAI KÁROLY, PhD – egyetemi docens, EHE Újszövetségi Teológia Tanszék

BALÁZS ESZTER – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

DEBRECZENI ÁKOS JÓZSEF – PhD-hallgató, DRHE Újszövetségi Tanszék

ÉLES ÉVA – PhD-hallgató DRHE; tanársegéd KPTI Újszövetségi Tanszék

KONDOR ERIK – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE

KUSTÁR ZOLTÁN, PhD, dr. habil. – tanszékvezető egyetemi tanár, DRHE Ószövetségi Tanszék

LÁSZLÓ VIRGIL, PhD – tanszékvezető adjunktus, EHE Újszövetségi Teológia Tanszék

LEDÁN M. ISTVÁN, PhD – adjunktus, DRHE Újszövetségi Tanszék

NAGY JÓZSEF, PhD – főiskolai docens, PRTA Biblikus Intézet

NÉMETH ÁRON, PhD – egyetemi docens, DRHE Ószövetségi Tanszék

PERES IMRE, PhD, dr. habil. – egyetemi tanár, Comenius Egyetem (Pozsony), Evangélikus Teológiai Kar

RICZINGERNÉ GARAI SZILVIA – teológia-lelkész szakos hallgató, EHE

VITÉZ FERENC, PhD – tanszékvezető főiskolai docens, DRHE Magyar Nyelvi és Irodalmi Tanszék

ZÁHORSZKI-HANGÓ VIOLA RÉKA – teológia-lelkész szakos hallgató, DRHE





**A PATMOSZ KÖNYVTÁR**  
**sorozatban eddig megjelent könyvek**

1. PERES Imre – JENEI Péter (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* (2013)
2. PERES Imre, *Pál apostol túlvilági látomásai* (2015)
3. PERES Imre, *Pillantások a végidőkre* (2016)
4. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* III. (2016)
5. PERES Imre, *Mennyei polgárjogunk* (2018)
6. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* IV. (2018)
7. NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* V. (2019)
8. PERES Imre, *Az apokaliptikus egyház* (2019)
9. PERES Imre – NÉMETH Áron (szerk.), *Az ókori keresztyén világ* VI. (2020)
10. PERES Imre, *Korinthusi hitviták* (2020)
11. PERES Imre, *A halál fullánkja* (2021)
12. JÖRG FREY, *Tanulmányok az Apokalipszishez* (2021)
13. PERES Imre – LEDÁN M. István (szerk.), *Hellenisztikus antropológiai motívumok az újszövetségi eszkatológiában* (2022)

