

# Intertextualitás és bibliai körút a pokolba

## ABSTRACT

*Imitation, or by the greek word mimesis, is a form of the literary method called intertextuality, describing the literary dependence of texts between each other. Based on the PhD work from Hauge, M. R. The Biblical Tour of Hell, who chose the parable of The rich man and Lazarus to obey its different cultural and religious influences, the different forms of it and how this parable, describing the underworld, found his own way in Christianity through the Gospel of Luke. Analysing the egyptian and the jewish parallels of the parable we turn to the most important description with the motif of a tour of hell, the homeric Odyssey, especially to the 11<sup>th</sup> book of it, with the motif of a description of a tour of hell and a Hades scenario. It is interesting to see the parallels between the story of The rich man and Lazarus and the homeric Odyssey. It allows us to see the evidence that the authors of (some stories from) the New Testament had a hellenistic cultural knowledge (fundamental education) which included the greco-roman literature. My study wants to show those milestones of the mimetic moment of the different texts to prove the intertextuality between them an the parable of The rich man and Lazarus.*

*Keywords: Intertextuality, Mimesis, imitation, The rich man and Lazarus, Homer, Odyssey, Hades*

## 1. Bevezetés

A következő tanulmány azzal az igénnyel született meg, hogy magyar nyelven is olvasható legyen az a módszer, mely leginkább amerikai teológusok körében vált népszerűvé. E módszer a bibliai szövegeket, azon belül is az Újszövetség ismertebb motívumait úgy vizsgálja meg, hogy belehelyezi azokat abba a hellén kulturális közegbe, melyben keletkeztek és mely a szövegeket irodalmilag meghatározta, s amely abban az időben az alapképzettség részét képezte. Ennek alapján munkám reflektálás kíván lenni Matthew Ryan HAUGE,<sup>1</sup> *The biblical tour of hell*<sup>2</sup> című munkájára, hogy rajta keresztül a mimesisnek nevezett irodalmi függés módszerét bemutató

1 A szerző Matthew Ryan Hauge, amerikai bibliakutató, aki 2011-től az Azusa Pacific University, CA., bibliai tanulmányok asszisztense. Jelenleg bevezetőtant, haladó bibliai exegézist és hermeneutikát tanít. Ugyanitt kezdte teológiai tanulmányait, melynek BA. fokozatát 1996-ban szerezte meg summa cum laude minősítéssel, ugyanakkor ő lett a „Student of the Year”, azaz az év diákja. A mesteri fokozatot a Fuller Theological Seminary, pasadena-i karán szerezte meg 1998-ban. 2013-ban nyerte el Újszövetségből a doktori fokozatot. 2010-ben elnyerte egyetemétől a „Professor of the Year” címet, és 2014-ben az Emerging Scholars Award-ot. Kutatási területei: ókori oktatás és a kora keresztény közösségek, görög–római irodalom és intertextualitás, Q-forrás és szinoptikusok, szemiotika és a bibliai értelmezés története.

2 HAUGE, M. R.: *The biblical tour of hell* (Library of New Testament Studies 485), London–New York, T & T Clark, Bloombury Publishing Flc, 2013.

hassam. Ezért vagyunk kénytelenek a bibliai szövegek kapcsán kissé kitekinteni a klasszikus görög–római irodalomra, és az intertextualitást is szem előtt tartani.<sup>3</sup>

Bibliai alaptörténetként *A gazdag és Lázár* c. történetet, és az abban felbukkanó motívumokat, szcenáriumokat lehet tekinteni a Lk 16,19–31-ből. Erre Hauge is úgy tekint, mint egy olyan történetre, ami nemcsak az Újszövetségben, de a teljes Szentírásban egyedülálló módon mutatja be a túlvilágot és vezet körbe rajta – innen a doktori disszertációjának címe is: *Bibliai körút (-vezetés) a pokolba, azaz „Biblical tour of hell”*. Szerinte ez a történet az egyetlen „postmortem dialógusa” a Szentírásnak.<sup>4</sup> Lukácsnál gyakorlatilag egy utazást követhetünk nyomon a görög alvilágba, a Hádészba, ezzel *A gazdag és Lázár* története felkínálja a lehetőségét, hogy párhuzamot vonjunk olyan ismert irodalmi történetekkel, melyek szintén a pokolra szállás motívumát tartalmazzák. Így jutunk el Homérosz Odüsszeiá-jának 11. könyvének első 640 sorához.

## 2. Az irodalmi függés kérdése a bibliai szövegek esetében

A kutatás mindenekelőtt az irodalmi függésre alapoz Homérosz műve és *A gazdag és Lázár* ha nem is kimondottan a történet, de a történet háttérében meghúzódó tradíció között. Amennyiben ezt az utat követjük, akkor a bibliai exegézis történetkritikai módszerét mellőzve az irodalomkritikai vizsgálódás mellett döntünk, ezzel egyben szembe is fordulunk a klasszikus bibliai interpretációval, melyet európai, azon belül német exegéták képviselnek. A klasszikus kutatás mai állása szerint csak kevesen fogadják el ezt a fajta vizsgálódási módszert a bibliai történetekkel kapcsolatban. Irodalomelméleti vizsgálódások során született meg az a gondolat, hogy minden irodalmi mű összefüggésben áll minden más irodalmi művel. Ebből nőtte ki magát aztán az az irodalmi függést feltételező módszer, amely a *mimesis*-re (lat. *imitatio* / utánzás) alapoz, vagyis az irodalmi modellek utánzására és felhasználására, értelemszerűen a bibliai szerzők esetében is. Seneca a *mimesis*-sel kapcsolatban így fogalmaz: „az alkotó olyan mint egy minden mezőt, minden virágot meglátogató méhecske, aki begyűjti a virágport, de mégis valami teljesen különbözőt alkot: a mézet.”<sup>5</sup> Az az alapkérdés, ami itt Senecát foglalkoztatja a műve és a méhek szorgos munkájának összehasonlítása nyomán, hogy a létrejött új anyag csak a gondosan kiválogatott és összegyűjtött irodalmi alkotások összessége, a *Florilegium*, ami a különálló komponenseken vagy nem változtat, vagy fölülmúlja

3 A könyv keletkezésének körülményeiről és céljáról a szerző elárulja előszavában, hogy hogy az örök kárhozát és az alvilág mindig is sokat foglalkoztatta, de a téma mellett 1999-ben köteleződőött el a Claremont Graduate University-n szerzett tapasztalatai alapján, ahol alkalma volt prof. Dennis R. MacDonald szemináriumán részt venni, amely címe: „The Homeric epics and the Gospel of Mark” volt. Ez adta a kiindulási pontot.

4 HAUGE: *The biblical tour of hell*, 2.

5 Senecától ered ez a *locus classicus* a Luciliushoz írt 84. levelében írja ezt, ahol egy olvasmányt ajánl a címzett figyelmébe, mely irodalmi alkotás szerzője nem vész el az anyagok sűrűjében: „quae uagantur et flores ad mel faciendum idoneos carpunt, deinde quicquid attulere, disponunt ac de fauos digerunt et, ut Vergilius noster ait liquentia mella stipant et dulci distidunt nectare cellas.” SENECA: Ep. 84, 3. Forrás: LUCIUS ANNAEUS SENECA: *Moral Epistles*, az eredetiből fordította GUMMERE, R. M.: *The Loeb Classical Library Kötet II.*, Cambridge–London, Harvard University Press, 1917–25.

a komponenseket, és ezáltal valami teljesen új keletkezik. Egyértelművé válik, hogy nála nem csak az anyagok gondos és szorgos, figyelemmel teli összegyűjtésére esik a fókusz, hanem arra a folyamatra, amely során ezeket a különálló anyagokat átdolgozzák, és valami új tud megszületni ebből az imitáción alapuló alkotói folyamatból.

A bibliai szövegek esetében az intertextualitásnál figyelembe vett irodalmi háló kiszélesítését sokan elutasítják az írásmagyarázók közül, az európai tudományos iskolákra kevésbé jellemző. A *mimesis* a bibliai szövegeknek, tradícióknak effajta megközelítése és értelmezési kísérlete Amerikából indult ki a korai 1960-as években. Akkor nem tett nagy sikerre szert, de napjaink Amerikájában ismét felkapottá és kedveltté vált és elterjedt ez az ún. irodalmi „összehasonlítási háló” (comparative net) kiterjesztése a görög–római irodalom gyöngyszemeire is. Erről a kritikai módszerről Hauge maga is bevallja előszavában, hogy a vizsgálódás- és az összehasonlítás menete nehézkes és metodológiai hiányosságok lépnek fel, problémás a vizsgálódás menete is, hiszen nincs konszenzus az ún. mimitikus jellemzőkben sem, azaz azokban a kritériumokban, melyeknek megfeleltetve és alávetve két vizsgált szöveg esetében megállapítható teljes bizonyossággal a mimesis, és tetten érhető lenne a függés. Mielőtt a lukácsi történetre rátérnénk, ki kell térnünk Hugo Gressmann hipotézisére.

### 3. Hugo Gressmann hipotézise és következményei

A *gazdag és Lázár* történetét a Lk 16,19–31-ben műfaji összetettsége miatt aligha lehet minden kétséget kizáróan „csak” a példázat műfajába sorolni. Kiindulva abból, hogy a *gazdag és Lázár* olyan fordulat-példázat (reversal), ami az idők során olyan paradigma történetté alakult át, amelynek eredeti értelme az idők során elveszett, Gressmann kutatásaiban arra törekedett, hogy ezt az „elveszett értelmet” feltárja. A történet hátterét is kutatni kezdte, illetve azt a tradíciót, ami mögötte állhat, így jutott el Gressmann oda, hogy egy egyiptomi – joggal feltételezhető módon –, alexandriai közreműködéssel Palesztinába is átkerült monda állhat a *gazdag és Lázár* története mögött.<sup>6</sup> A hasonlóság a bibliai történet és a monda között figyelemreméltó, mely szintén egy gazdag és egy szegény halott, Setme és Si-Osiris, hagyományos temetéssel eltemetett túlvilági sorsát mutatják be.<sup>7</sup> Később zsidó, talmudi tradíciókban is megtalálhatunk olyan történeteket, melyek tartalmazták a gazdag és szegény halál utáni helyzetét,<sup>8</sup> mint klasszikus toposzát a holtak visszatérésének. A szereplők pedig olyan szerepben tűnnek fel, hogy visszatérnek a holtak hazájából az egykor szeretettekhez csak egy tanács erejéig, melyet aztán az élők a további életvezetésben alkalmazhattak. Ennek megfelelően két részre osztották

6 GRESSMANN: Vom reichen Mann und armen Lazarus, Eine literargeschichtliche Studie.

7 A történetet közzé tette eredeti fordításban GRIFFITH: Stories of the High Priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas, 41–66.142–207.

8 Vö. JEREMIAS: Parables, 182–183 és GRESSMANN: Vom reichen Mann, 31–32. Ebben a részben Gressman a gazdag vámszedő Bar-Ma'yan és a szegény Tóra tanítvány történetére utal, melynek eredeti szövegéhez ld. WEWERS (trans.): Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4/4, Tübingen, Mohr Siebeck, 1980, 148–49.

a történetet, melynek első része egy jól ismert antik szájhagyomány része, de a második a 27–31. versek pedig már a jézusi tradíció részét képezik, aki demitologizálta a történetet azzal, hogy látszólag felhasználta a korban ismert motívumait annak, ahogy elképzelték a holtak visszaérését az élők világába, de megfordította és visszajára állította azzal, hogy ilyen esetben Mózesre és a próféták szavaira utal és hagyatkozik. Gressmann ezzel az értelmezésével el is indította a bibliai történetekkel párhuzamba állítható irodalmi háló kiszélesítésének hullámát. Sorra jelennek meg azok a munkák, melyek Gressmannál is tovább mennek egy lépéssel. Ezeket vázelnám fel röviden az alábbiakban.

Hock<sup>9</sup> keresgélni kezd egyéb forrásokat is, így az egyiptomi vagy zsidó néphagyományon túl és kiszélesíti az összehasonlító hálót az antik irodalomra is. Ő ugyan meglehetősen óvatosan jár el, csak megemlíti, hogy a görög–római irodalomban, nevezetesen a cinista szerzeményekben is megtalálhatóak ilyen motívumok, mint *A gazdag és Lázár* történetében. Hockot az motiválta, hogy ne legyen egy korabeli, nemzetközi irodalmi réteg és csoport teljesen mellőzve a kutatásban. Ő megtartja a bibliai történet kettős felosztását és mindkét részére hoz antik példákat. És végeredményként megállapítja ezek alapján a választ a sarkalatos kérdésre – t. i. hogy miért kap a gazdag büntetést, a szegény jutalmat, és milyen ítélkezési kritérium alapján. – Az önkontroll hiánya, a tehetőség magában foglalja az elítélésre méltó, hedonista életvitelt, ami kiváltja az ítéletet.

Ezt a gondolatmenetet viszi tovább Bauckham<sup>10</sup> aki, elismeri az összehasonlítási háló kiterjesztésének szükségességét, de annyit megállapít Hock kutatásaira támaszkodva, hogy az antikvitásban a szegény és gazdag ítélete egy elterjedt modell volt. Akkoriban ugyancsak elterjedt motívumnak számított a holtak visszatérése egy speciális üzenettel a még élők felé. Ennek két lehetséges formája volt: a halott valóságos visszatérése, illetve a halott álomban vagy szellemként való visszatérése. Platón „*Állam*”-ból: Ér mítoszával és Jannus és Jambrus könyvével állítja párhuzamba a példázatot. Eredményként – szintén antik mintákkal példálózva – kiáll a történet egységessége mellett ugyanis: Lázár nem térhet vissza figyelmeztetni, de mégis ő lenne a „hírvivő-figyelmeztető” („would-be-messenger”). Ebből Bauckham levonja a következtetést, hogy a példázat második fele, a 27–31 versek, egy zsidó származású, jézusi hallgatóságnak ismerősen csenghettek. Így bebizonyította, hogy a halottak világából való visszatérés az élőkhez – egy bizonyos üzenet átadása érdekében – nem volt ismeretlen a zsidó mondakörben. Ennek fényében Lázár visszafordulásának felvetése nem nevezhető idegen, váratlan elemnek a történet során. A halott visszatérésének toposza sokkal inkább annak a bizonyítéka, hogy ennek a motívumnak a beemelése a történetbe magát a történet műfaját akarja meghatározni, t. i. *A gazdag és Lázár*-t ugyanilyen kategóriába tartozó történetként akarja feltüntetni a szerző. Bauckham felismeri, kitágítva az összehasonlítási hálót, hogy ebben az irodalmi tradícióban több antik mű is bekapcsolódott. Mégis elfelejti megemlíteni a legősibb alvilági jelenést az antikvitásból: Odüsszeusz túlvilági

9 L. ehhez Hock: „Romancing the Parables of Jesus”, 12–13; and „The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12.16–20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior”, 185.

10 BAUCKHAM: „The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels”, 225–246.

utazását. Ezt csak Michael Gilmour<sup>11</sup> teszi meg, akkor megjelent munkájában. Ennek fényében Gilmour az egyiptomi Setme és Si-Osiris mondát egyszerűen behelyettesítette (viszonyítási alapnak) a homéroszi művel. A bibliai történet műfaját illetően Jülicherrel együtt elismeri, hogy ez egy „example story”, paradigma, ami magába foglal fikciót és történelmet. A fikcióhoz tartozó elemekre *A gazdag és Lázár* történetben előforduló határozatlan névmások, illetve a történelmi elemet az irodalmi „hádész” kifejezés támasztja alá.

Mielőtt tovább haladnánk, hogy az eddig felsorolt kutatók módszerét áttekinthetővé tegyem, röviden összefoglalnám az irodalmi háló kiszélesítéséből származó kutatási eredményeiket.

Greesmann egy Alexandriából Palesztinába átkerült mondáról beszél. Hock az összehasonlító hálóval egy megosztott/ismert retorikai stílust kutató, hogy összekapcsolja az irodalmi hagyománnyal. Hock megkérdőjelezte a kapcsolatot a monda és a példázat között, Bauckham megkérdőjelezte a monda és a zsidó hagyomány közötti kapcsolatot, Gilmour pedig a kapcsolati összefüggést – Hock kezdeményezései alapján – az antik tanulmányi szokásokban látta.

#### 4. Kritikai mimezis és korai keresztyén narratívák

Míg Gressmann a kapcsolatot az antik folklórban kereste, addig Hock megalapozta és felülírta Gressmann eredményeit azzal, hogy a gyökereket az antik oktatásban kereste. Amikor „antik oktatásra” gondolunk, azokra az antik alapművekre gondolunk, melyek akár névleg, akár teljes egészében fennmaradtak és köztudottan részét képezték az antik alapoktatásnak, közismertek voltak, mert az általános műveltség részét képezték. Egy magyar olvasónak a magyar irodalomban ilyen lehet egy-egy Petőfi-vers, de akár egy Jókai-regény, vagy az *Egri csillagok* Gárdonyi tollából, mert ezek olyan alapművek, melyek még „benne vannak a köztudatban”, és mert „illik ismerni” azokat.

Ez a fajta irodalmi összehasonlítás és az antik etalon művek figyelembe vétele MacDonalddal kezdődött meg, aki összehasonlításában az „*András cselekedetei*” apokrifus iratot merte beemelni összehasonlításába a Szentíráshoz „közel álló” művek köréből, de a Szentírásig nem jutott el. Az apokrifról pedig megállapítja, hogy egy mimetikus átírása a homéroszi, euripidészi és számos platóni elbeszélésnek. MacDonald módszere<sup>12</sup> a mimetikus kritika, vagy kritikai mimezis volt – ami az antik mimezis etoszra alapoz a görög–római oktatáson belül.

Ennek alapján feltételezhető, hogy a diákokat olvasni és írni a kanonikus görög irodalmon keresztül tanították meg, különös tekintettel a nagy homéroszi művekre. Fejlett irodalmi és retorikai alkotásoknál a tanárok bátorították diákjaikat, hogy kölcsönözzenek több, létező modellből, rejtsék el és kreatívan fejlesszék ki általa a saját stílusukat, úgy hogy az olvasó hasznára váljon az összehasonlítás, az „osz-

<sup>11</sup> GILMOUR: „Hints of Homer in Luke 16:19–31?”, 23–33.

<sup>12</sup> Vö. MACDONALD: *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew*. L. még az apokrifus tradíció vizsgálatát a MACDONALD: *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*.

szedolgozás” folyamata. Pont ez az, amire Seneca is utal híressé vált idézetében. Ez az irodalmi jelenség magába foglalta mindkettőt: a mimezist /imitációt, valamint az emulációt (ami egy barátságos rivalizálás, melyben az imitátor igyekszik tovább fejlődni saját modelljénél). Az akkori oktatás három szinten működött, és mindhárom szint lényege abban állt, hogy a diákok az állandó ismételtetés és utánzás révén (vö. memoriterek) tanultak a klasszikus antik költők műveiből, különösen is Homéroszéból, akinek olvasása, tanulása kikerülhetetlen volt.

Ennek az elméletnek alapján a mimezis céljára is választ kapunk: a keresztyén alkotások azzal a céllal imitálnak és használják a homéroszi eposzt, hogy az alapvető római birodalmi mítoszt felülírják, kiszorítsák az által, hogy azok irodalmi stílusára jellemző elemek átvételével és módosításával szólítsák meg olvasóikat.<sup>13</sup>

## 5. Az intertextualitásról bővebben

Itt eljutunk arra, amit maga Seneca is kifejtett a virágpor begyűjtéséről tett hasonlatával, s amit egy másik antik szerző, Quintilianus így ír le, amikor az imitáció fogalmát írja körbe: szert tenni egy biztos tehetségre azáltal, hogy olvasunk-leutánozzunk-írunk más műveket (értsd irodalmi modelleket), mert csak kevesen születnek azzal a képességgel, hogy eredeti modelleket alkossanak meg. Ez nem mechanikus dolog, ellenkezőleg, a tanítványnak értenie kell, miért hasznos a modellt leutánozni. Ebből a mimezis következő jellemzőire lehet következtetni a görög–római irodalomból:

- a) bensőséges kapcsolat a modellel (irodalmi művel)
- b) szórakoztatás, és az eredeti modell elrejtése
- c) eklektikus és kreatív használata több modellel
- d) rivalizálás a modellel<sup>14</sup>

A legnehezebb és a legnagyobb probléma két szöveg összehasonlításakor ebben a módszerben tulajdonképpen a mundi *significantes*, azaz a kiindulási szöveg, a modell keletkezésekor felmerülő eredeti jelentése a toposzoknak, szimbólumoknak az adott kor és szöveg konceptuális világában, és a modellt imitáló mű felhasználása és értelmezése közötti feszültség időben, szimbólum-értelmezésében stb. Egy-egy toposz, szimbólum vagy akár kép jelentése idővel módosul, torzul, gazdagodik vagy szegényül. A korabeli alkotók és olvasók mesterei voltak a párhuzamok, a mimetikus elemek megtalálásának, ám ezeknek a toposzoknak a felismerése természetesen az évek elteltével torzult, adott esetben teljesen eltűnt, ezért erre a mai olvasónak, olyan tökéletességben aligha lehet meg a lehetősége. Gyakran beleütközünk abba a hibába, amikor egy-egy szimbólumról le szeretnénk mai olvasóként és mai tudásunkkal rántani a leplet.

<sup>13</sup> Α μιμησις-ről részletebben vö. FANTHAM: „Imitation and Decline, Rhetorical Theory and Practice in the First Century after Christ”, 102–116.

<sup>14</sup> QUINTILIANUS: *Institutio oratoria*, 10,2,3. Forrás QUINTILIAN: *The Institutio Oratoria of Quintilian*, fordította BUTLER, H. E.: *The Loeb Classical Library* 127, kötet II. Cambridge–London, Harvard University Press, 1922, 74–77.

A második problémát az álcázás jelenti, ami megannyi technika alkalmazását és beépítését jelentette, melynek során valami teljesen új születik, hogy ne fenyegethessen a plagizálás veszélye. Tény, hogy a plágiumnak akkor a maitól eltérően más, tágabb, abban az értelemben, hogy nem volt olyan szigorú, tehát „lazább” definíciója volt.

Amikor az irodalmárok két szöveg között a mimezist keresik, akkor három csoportot találunk, akik háromféle kritériumrendszert alkottak meg, hogy bizonyítottan tartsák az irodalmi függést két szöveg között:

1. filológiai fundamentalisták: hibátlan egyezésekre számítanak (kifejezésekben, műfajban, nyelvezet, nyelvhasználat, nyelvtan terén). Mert a szöveg, amelyik nem felel meg konkrét kritériumoknak az csak véletlen egybeesés lehet. Egy-egy toposz azonosításához pedig szó szerinti azonosságra van szükség.
2. irodalmi univerzalisták: akik vallják, hogy a jelentés már az olvasás cselekvésében megtörténik. Az olvasó fel van vértézve megelőző tudással, és fel tudja ismerni az intertextualitást azon nyomban, a szerző szándékától függetlenül.<sup>15</sup>
3. Középső pozíción vannak azok, akik flexibilisebb feltételeket követelnek, de nem mellőzve olyan magas fokon az író szándékait, mint az univerzalisták.

Az irodalmi összehasonlítás komplex költői feladat, amit laza, alkalmazható kritériumokhoz kell kötni. MacDonald hat ilyen kritériumot nevez meg: *megközelíthetőség, analógia, gyakoriság, rendszer / rendezettség, megkülönböztető jelleg, és értelmezhetőség*.<sup>16</sup>

Ebből a hatból a gyakoriságot és a rendszer / rendezettség nem fogadják el sokan kritériumnak, továbbá az értelmezhetőség kritériumát kritizálják a legtöbben, hisz felmerül a kérdése annak, hogy közelebb viszi-e a modell az imitációt egy értelmezési tisztaság felé. Mondván, ha a különbözőségek jelei az utánzásnak / imitációnak, melyek a jelei annak, hogy nem áll fenn semmiféle imitáció?

Ha a keresztyén alkotás azzal a céllal imitál és használja a homéroszi eposzt, hogy az alapvető római birodalmi mítoszt felülírja, kiszorítsa, akkor ez esetben miért nem ismerték fel ezt a rendszerezési stratégiát a korabeli olvasók? Ennek a kérdésnek a megválaszolásában hoz valami újat Hauge, a *Biblical tour of hell* szerzője és tesz kísérletet egyben *A gazdag és Lázár* történetének tovább gondolására. A kérdésre, hogy miért nem ismerték fel a keresztyén írók esetében a rendszerezési stratégiát a következő válaszokat hozza érvként:<sup>17</sup>

– Sok bibliai történetnek nincs irodalmi visszajelzése, megerősítése az értelmezés történetében. Erre válasz, hogy a második századi keresztyén tradíció már együtt tárgyalja Lukácsot és az Apostolok Cselekedeteit, és sokan az akkori iskolák közül, akik e szövegekkel foglalkoztak, allegorizáló írásmagyarázatot alkalmaztak értelmezésük kulcsául, és nem feltételeztek irodalmi függést egy isteni kijelentés esetében, hisz annak kijelentés-értékére esett a fókusz. (így értem a szentséget).

<sup>15</sup> „Intertextualitás minden szöveg között fennáll” – tartja Julia Kristeva az intertextualitás képviselője. I. KRISTEVA: *Desire in Language*, 7.

<sup>16</sup> MACDONALD: *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, 8–9; valamint Uő: *Christianizing Homer*, 302–327.

<sup>17</sup> HAUGE: *The biblical tour of hell*, 56–59.

- Negyven év leforgása alatt a lukácsi iskola változáson ment keresztül: a történetész Lukácsot átváltoztatták teológiai-író Lukácssá. Történészként viszont nem csupán passzív információk begyűjtője, hanem a keresztyén gyökerek költője is. Ezért nagy ismerője és gyakorlója lehetett az antik szerkesztésnek.
- Homérosz egyaránt elismert volt zsidók, keresztyének és pogányok között, mint nagy hatású költő.
- Antik szerzők általában, mint amilyen Lukács is, imitációval és emulációval (versengéssel) mérték fel alkotási készségüket.

Ezek ellenére az értelmezési relevanciája egy imitált modell felállítása a lukácsi művek kapcsán, esetünkben *A gazdag és Lázár* történetének kapcsán, visszatúrára talált. Ám Hauge épp ezt a lépést meri megtenni, és összehasonlítja, feltételezi a mimeszt *A gazdag és Lázár* illetve *Odüsszeia* között. Alaátamasztásként MacDonaldot idézi: „ha bármely újszövetségi szerző is képes volt Homérosz imitálására, az csakis a kettős lukácsi mű megalkotója lehetett!”<sup>18</sup>

## 6. Összehasonlítás a lukácsi és homéroszi toposz között (Hauge szerint)

Az antik irodalmi utazások és körutak annyira gyakoriak és elterjedtek voltak, hogy külön kifejezést használtak rá: *νεκλια/νεκλιομαυτεια* = egy mágikus rítus amely során megidézik a halált, hogy kikérdezzék a jövő felől.<sup>19</sup> Később pedig egy ismert címmé vált Homérosz művében, mely a halálba való leszállást írta le. Ez az *Odüsszeia* 11. éneke.<sup>20</sup> Csak később lett alkalmazva a kifejezés minden halálvilágába, azaz Hádészba való látogatásra.

### 6.1. Homérosz *νεκλια*-ja az *Odüsszeia* 11. énekében

Röviden és a teljesség igénye nélkül szeretném összefoglalni Odüsszeusz Hádészba vezető útját, hogy a későbbi párhuzamba állítása a bibliai példázattal nyomon követhető legyen:

Utazásáról Odüsszeusz a 10. énekben Kirké istennőtől értesül, aki figyelmezteti őt, hogy a Hádész házába/otthonába kell utaznia, hogy ott a thébai Teiresziasz, vak látótól tanácsot kérjen, akinek elméje rendíthetetlen maradt. Itt megtudja a jóslatból, hogy van remény a hazatérésre. A Hádész amolyan átmeneti hely, de semmiképp sem kellemes, mert szenvedésekkel teli. Innen csak kevesek tértek vissza ld. Odüsszeusz, Orfeusz.

Odüsszeusz a Hádészba térve nem volt többé élő, de a halottak világában sem volt szívesen látott. Kirké Odüsszeusz lelkére köti, hogy elsőnek Teiresziással beszéljen a túlvilágon. Elpenor eltemetetlen lelke jött el először, majd az anyja, aki még élt mikor eljött a háborúba, de nem szólhatott hozzájuk. Előjött végül a thébai

<sup>18</sup> MACDONALD: Does the New Testament, 7.

<sup>19</sup> HAUGE: The biblical tour of hell, 63.

<sup>20</sup> Homérosz *Odüsszeia* eposzát magyarul Devecseri Gábor fordításában idézzük.

Teiresziasz aranyos botjával, aki megjósolja neki, hogy azért került veszedelembe, mert Posszeidont felhergelte, mikor fiát, a küklopsz Poliphemuszt megvakította a 9. énekben. De útja visszafele lehetséges lehet, ha Hélios nyáját nem bántja. Ezért cserébe fordítson hátat hajóseberként legnagyobb szerelmének, a tengernek, keressen olyan embereket, akik tengert sose láttak és áldozzon Posszeidon istennek kiengesztelésére.

Az el nem temettek nem számítanak teljes jogú halottaknak a halottak világában, így ők élőknek számítanak bizonyos szempontból.<sup>21</sup> Ők nem léphették át a Hádész kapuját. Teiresziasz viszont addig nem tudja az igazságot szólni és orákulumként jósolni, amíg nem iszik a fekete vérből.<sup>22</sup> Teiresziasz ezután beszélhet Odüsszeusznak. Eztán Odüsszeusz találkozik anyjával, aki elmondja, hogy a fia utáni vágy küldte halálba:

„csak hogy a földi halandók sorsa haláluk után ez:  
mert az inak nem tartják össze a húst meg a csontot,  
mindezeket megemésztí a tűz, lobogó erejével,  
rögtön amint a fehér csontok közül életük elszáll,  
s lelkük, akárcsak az álomkép, röpül erre meg arra.  
Rajta, siess igyekezve a fényre; jegyezd meg azonban  
mindezeket, hogy majd elmondhasd Pénelopénak.”<sup>23</sup>

Így szerez tudomást Odüsszeusz a valóságról és a rokonairól, szeretteiről. A holtak világa egy öröm nélküli, sötét hely.

## 6.2. Az Odüsszeiá-ban és egyéb irodalmi művekben szereplő túlvilági leírások

Hauge abból indul ki, hogy a számunkra fennmaradt „első” Hádészban megtett körút leírása Homérosznál mintául szolgált azután sokaknak. Ki is tér a poszthoméroszi pokolbeli körutakra is,<sup>24</sup> melyeknek tulajdonképpen a homéroszi leírás jelentett és szolgált mintául. Teológiai körökben a legjelentősebb bibliai körutat a pokolba az ún. Péter apokalipszise apokrif írja le, amit Péter kapott kinyilatkoztatásként az Olajfák hegyén. Ennek az apokrifnek a keletkezési körülményei vitatottak. Albrecht Dieterich leszögezi,<sup>25</sup> hogy Péter apokalipszisének kizárólag görög eredete lehet, ezt tulajdonképpen egy korai keresztyén imitációnak, az elveszett orfikus-pithagoreus nekhüjának nevezi. Korabeli sírfeliratok alapján ő identifika a Kr. e. 6. századi tradíciót. Ez az orfikus elem zsidó hagyományokat is befolyásolt, sőt megtalálható Énókban, Ezsdrásban, Dánielben és minden olyan jellegzetes könyvben, mely a bűnök

21 A psziché halál utáni állapotáról a hellén elképzelések szerint I. PERES: Sepulkralische Anthropologie, in Labahn-Lehtipuu (Eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Peeters, Leuven, 2010, 169–183.

22 A vér rövid ideig bekapcsolja, aktivizálja a halottak pszichéjét. Az ószövetségi gondolat mögött is az áll, hogy a testet a vér „élteti”, a görög elképzelés szerint a halálkor a test kiszárad és a lélek is szomjazik, amíg nem oltja szomját, addig „szótlan”.

23 Devecseri Gábor fordítása, II. Ének. Neküia.

24 L. *Post-homeric tours of hell* című fejezetben HAUGE: *Biblical tour of hell*, 78–94.

25 DIETERICH: *Nekyia*, 214–224.

leírását és a bűnös halálra ítéelését érintőlegesen megemlíti. De az ő elmélete egy hipotetikus szövegre épül, az ún. Orfeusz-i nekhüjára, ami az antik világ legfontosabb és legnagyobb hatású szövegének számíthatott.

Martha Himmelfarb 1983-ban megjelentetett tanulmányában<sup>26</sup> erősen kritizálja, hogy Dieterich kizárólagosan görög eredetet feltételez a Péter apokalipszise kapcsán. Szerinte ez a mű tulajdonképpen része volt egy olyan irodalmi tradíciónak, mely kizárólagosan egy ma már elveszett zsidó forrásból ered.

Ebből a tradícióból ő két szövegcsokrot emel ki: olyan szövegeket, melyek útikalauzt, kérdéseket és magyarázatot adnak a túlvilággal kapcsolatban, illetve bűn- és -büntetés csokrot. Ennek a sablonnak alapján megvizsgálta ennek a hagyománynak a fejlődését és összeállított egy irodalmi családfát. Ennek megfelelően ő Péter apokalipszisének rokonságba hozta, csak zsidó anyagokat felhasználva, az Ézsaiás túlvilági látogatásával, a büntetést a latin nyelven fennmaradt Illés apokalipszis részlettel, és a földrajzi leírásokat egyéb, már elveszett zsidó hagyományokkal. Alkotásában és eredményében az a fejlődés és kritikai egyensúlyozás volt briliáns, amellyel irodalmi párhuzamba állította ezeket a történeteket.

A Tamás cselekedeteiben szereplő fiatal lány kathabasis-a, melyben szemtanúja a nagy szakadéknak és a büntetések sokféleségének, nem más, mint a hiányzó nekhüja az András Cselekedeteiből- a „keresztyén” Odüsszeiából, vallja Himmelfarb. Hiszen ez az apokrif kimutathatóan imitálja Homéroszt, Platónt, de a fennmaradt kéziratokból hiányzik a kulcselem, az ún. túlvilági körutazás. Vallja ezt az álláspontot MacDonald. András cselekedeteinek szerzője pedig ismerhette Ér mítoszát, Platónt és Homéroszt egyaránt.

Mindent összevetve Hauge művének ebben a részében kifejti András Cselekedetei alapján, hogy a Tamás cselekedetei apokrif irat három forrással dolgozott: ismerhette Homéroszt (felhasználva témáit és karaktereit), Platónt (beépítve azt a kerettörténetbe), illetőleg a Péter apokalipszisére támaszkodva azt, a büntetés mikéntjében beleszőve. Idézem Hauge-tól: Lukács úgy járt el, mint aki „begyűjtötte a pollent, a méznek valót a költőtől, a filozófustól és az apostoltól, hogy valami teljesen újat alkosson meg.”<sup>27</sup>

Ebből vonja le Hauge azt a konklúziót, hogy korai keresztyén írók igenis imitáltak nagy mestereket, felhasználva a holtak világába való utazás motívumát, annak érdekében, hogy az élet nagy kérdéseit felvehessék és általuk közelebb kerülhessenek a nagy életigazságokhoz. Ennek fényében Hauge megalkotja a hiányzó lácszemet és egyesíti a lukácsi történetet ezzel az imént felvázolt irodalmi családfával, amit Himmelfarb alkotott meg a túlvilági utazás toposzán végighaladva.<sup>28</sup>

26 HIMMELFARB: *Tours of Hell*, 92–94.

27 HAUGE: *The biblical tour of hell*, 98.

28 Uo.

## 7. Befejezés

E hosszadalmas levezetés után világossá válik, hogy miért olyan izgalmas az intertextualitás kérdését vizsgálni, és hogy a bibliai szövegek kapcsán miért érdemes „kísérletezni” a szövegtörténet és a hagyománytörténet eredményeivel. A *gazdag és Lázár* története és üzenetének eddig ismeretlen mélységei érthetőek meg és tárulnak fel előttünk, ha Hauge elméletét és módszerét alkalmazzuk, hogy „kivetjük” az ún. „összehasonlítási hálót”, mert így egy új világ tárul ki előttünk, mely segítségünkre van az értelmezés kapcsán.

Ennek segítségével fedezhető fel, hogy a homéroszi és lukácsi tradícióban sok a közös: a temetés értéke és fontossága, az utazás a Hádészba, egy bölcs ember a túlvilágon, egy elválasztó szakadék, kielégítetlen szomjúság, az evilági anyagi jólét hasztalansága a túlvilágon, és a törődés az egykor szeretettekkel még a halálban is.

A bíborba és patyolatba öltözött gazdag, aki bőségben élt, emlékeztet a korábbi fiatalabb Odüsszeuszra, aki kiáll Trója mellett. És ez a személy, aki mindent odahagyott Trója védelméért, most egy olyan kalandba keveredett, ahol nem a dicsőséges láрма, hanem a szenvedés általi bölcsesség lesz osztályrészéül. Odüsszeusz pedig Kirke tanácsának megfelelően elmegy a halottak világába, annak ellenére, hogy nem tudni, vissza fog-e térni vagy sem, beülve a maga fekete, könnyekkel és keserűségekkel teli hajójába egy bizonytalan végállomás irányába, ahol minden út fekete. Ez az út az istenek irányításával erős átváltozáshoz vezetett egy erőszakos kegyelmen keresztül. A kikötéskor még Odüsszeusz is királyi öltözetben volt. Kiszállva pedig egy szerencsétlen áldozat, aki reménytelenül próbál kijutni a holtak hazájából Megmenekülése után pedig őt is úgy fogadják, mint egy koldust, akit kiutasítanak, és könyörögnie kell hogy ott tölthesse az éjszakát. Odüsszeusz a szenvedésből alig lel kiutat, de mégis ez alapozza meg az ő nemes természetét.

A lukácsi kettős mű a tehetős Teofilusznak van dedikálva, a látnok szavával élve pedig az ember keresi, hogy „szerezhetne magának nevet ha nem evilági vagyonával”. A lukácsi történetben Lázár van megnevezve, de mégis a gazdag az, aki a történet névtelen „főszereplője”, Lukács kettős utat vázol fel: az egyik az áldottnak képzelt élet, míg a másik az átkozott. Csakhogy, ahogy a tehetős Odüsszeusznak a Hádészig kellett lemennie, hogy meghallja azokat a szavakat, hogy vizsgálja meg magát, és szenvedésnek tegye ki magát azért, hogy szembe nézzen életével, úgy építi bele Lukács az alvilági tapasztalatot a földön átkozottak hitt, de a túlvilágon dicsőséges életfolytatást nyert szegény motívumával a Senki és Lázár történetébe. A gazdag, tehetős miként lesz átkozott és tehetetlen a túlvilágon, a szegény, kiutasított és földi életében „névtelen” pedig miként nyer nevet odaát, ahol már senki nem parancsolhat neki.

Ha figyelmesen olvasunk az irodalomban, akkor így kezd számunkra is feltárni titkát a bibliai szöveg és nyit meg új utakat a megértéshez. Hauge disszertációjára visszautalva és levezetéseit követve magam is ezt kíséreltem meg bemutatni, bízva abban, hogy sikerül a hazai kutatók szemében a szöveg- és hagyománytörténettel szemben támasztott fenntartások falából, legalább egy kövecskét lebontani.

## Felhasznált irodalom

- BAUCKHAM, R.: The Rich Man and Lazarus: The Parable and the Parallels, in NTS 37 (1991/2), 225–246.
- BUTLER, H. E. (ford.): *The Institutio Oratoria of Quintilian*, The Loeb Classical Library 127, Cambridge–London, Harvard University Press, 1922, 74–77 (Quintilianus: Institutio Oratoria 10.2.3).
- DEVECSERI G. (ford.): *Homérosz. Odüsszeia*, Budapest, Európa könyvkiadó, 2012.
- DIETERICH, A.: *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, B. G. Teubner, 1893.
- FANTHAM, E.: Imitation and Decline, Rhetorical Theory and Practice in the First Century after Christ, in *Classical Philology* 73 (1978/2), 102–116.
- GILMOUR, M.: Hints of Homer in Luke 16:19–31?, in *Didaskalia* 10 (1999/2), 23–33.
- GRESSMANN, H.: *Vom reichen Mann und armen Lazarus: Eine literargeschichtliche Studie* (Abhandlungen der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaft phil.-hist. KL. 7), Berlin, Akademie der Wissenschaft, 1918.
- GRIFFITH, F. L.: *Stories of the High Priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Oxford, Clarendon, 1900.
- GUMMERE, R. M. (trans.): Lucius Annaeus Seneca, *Moral Epistles*, The Loeb Classical Library, vol. II., Cambridge–London, Harvard University Press, 1917, (Seneca Ep 84.3).
- HAUGE, M. R.: *The biblical tour of hell* (Library of New Testament Studies 485), London–New York, T & T Clark, Bloombury Publishing Flc, 2013.
- HIMMELFARB, M.: *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1983.
- HOCK, F. R.: The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12.16–20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior, in FITZGERALD, J. T.–OLBRICHT, Th. H.–WHITC, L. M. (eds.): *Early Christianity and Classical Culture: Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, Leiden, Brill Academics, 2003, 181–196.
- JEREMIAS, J.: *The Parables of Jesus*, London, SCM Press, 1972.
- KRISTEVA, J.: *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York, Columbia University Press, 1980.
- MACDONALD, R. D.: *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*, New Haven, Cambridge University Press, 2003.
- MACDONALD, R. D.: *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato, and the Acts of Andrew*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- MacDONALD, R. D.: *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA, 1990.
- PERES I.: *Sepulkralische Anthropologie*, in Labahn, M.–Lehtipuu, O. (Eds.), *Anthropology in the New Testament and its Ancient Context*, Peeters, Leuven, 2010, 169–183.
- WEWERS, G. A. (ford.): *Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4/4*; Tübingen, Mohr Siebeck, 1982.