

A Bölcsesség fiai?

Kozmogónia és apokaliptika a *De origine mundi* mitológiájában

Ötvös Csaba

Egy embernek két fia volt, a fiatalabb azt mondta az apjának: Apám! Add ki nekem az örökség rám eső részét! Erre szétszította köztük vagyonát. Nem sokkal ezután a fiatalabb fiú összeszedte mindenét, elment egy távoli országba... és ott eltékozolta minden vagyonát. (Lk 15, 11–13)

I.

Az antik gnoszticizmus mitológiai gondolkodásmódjának egyik legtöbbet vitatott eleme a bölcsesség, a Szophia és a teremtő, a Démiurgosz figurái köré felépített kozmogóniai mítosz. A korabeli világban is kritikát és elutasítást kiváltó rendszerek többségében nemcsak az anyagi világ elutasítása szerepelt, hanem paradox módon a megtévedt bölcsesség megszemélyesített alakja és mellette egy tudatlan, gyakran gonosz Démiurgosz, a bibliai Teremtő karikatúrája. A jelen dolgozat tárgyául választott traktátus a nag hammadai gnosztikus könyvtár iratai között is kitüntetett helyet foglal el a kozmogóniai mítoszok tárgyalásakor. Mivel a traktátus szövege nem tartalmaz címet, a fordítások és tanulmányok vagy Cím nélküli iratként, vagy *A világ eredetéről* címen idézik (a továbbiakban OM.)¹ Az irat sajátosságaival jól illeszkedik a hasonló tárgyú írások sorába, hiszen a primér forrásokat jelentő nag hammadai könyvtár traktátusaiban olvasható kozmogóniák nem rendelhetők egyetlen iskolai irányzathoz. Sokszínűségük azon szerzők újításairól tanúskodik, akik különböző teológiai elvárásoknak akartak megfelelni, és ezért új és új elemekkel gazdagították és módosították az előttük fekvő anyagokat.

Az OM datálása és származási helye, ahogy szerzője is, bizonytalan. Az, hogy a második kódex már a 4. században elkészült, biztosan állítható, de a keletkezés időpontja talán a 3. század közepére is visszanyúlhat. A konszenzus szerinti *terminus ad quem* alapján a kopt fordítás görög eredetije azonban még korábban, a feltételezések szerint már a 2. században elkészülhetett. A származás helyeként általában Egyiptomot jelölik meg.

A szerző a gnosztikus munkák mellett nem gnosztikus írásokat is felhasznált, hogy propagandisztikus írásával kifejezhesse teológiai hovatartozását. Ez lehet az oka a szövegben belül található ellentmondásoknak és eltéréseknek, de ezek mellett a sajátos etimológiáknak és magyarázatoknak is, amelyek erősen ellentmondanak az egyébként domináns elbeszélői stílusnak.²

Jelen cikkben a traktátusban szereplő kozmogónia bevezető sorainak elemzésére teszek kísérletet. Először röviden ismertetem az iratot, majd a kozmogónia tárgyalásakor áttekintem a kutatástörténet főbb állomásait és megállapításait, kiemelve a témánkhöz szorosan hozzátartozó elemeket. A következő lépésben az Irenaeusnál megőrzött ophita mítosz segítségével a mítosz bevezető sorainak egy új, lehetséges értelmezését mutatom be, a szöveg mitológiájának sajátos vonásaira építve a hipotézist. Az előálló mitológiai séma segítségével a traktátusban szereplő kozmogónia feltételezett eredetének azonosítására teszek kísérletet, megállapítva, hogy az egészen a keresztény iratok is-

meretéig mutathat vissza, bár a szövegek hagyományozódásának és hatástörténetének problematikája szükségszerűen nem engedi lezárni a vélt rokonsági kapcsolat kérdését.

II.

A traktátus prológusában a szerző fellép a világ keletkezését megelőző káosz elméletével szemben, melyet néhány sorban cáfol úgy, hogy kimutatja a káosz másodlagos voltát. A protológiáknak megfelelő felső világ, a *pléróma* leírása általános jegye a nag hammadi könyvtár iratainak, de szövegünk ezt teljes mértékben elhagyja, és – talán feltételezve ennek ismertségét – azonnal az alsó világ őstörténetének leírásába kezd. Ez a gnosztikus kozmogóniai résznek megfelelően egy mitológiai dráma keretében hangzik el. Eszerint az égi világ rendjének és harmóniájának kiteljesedése vezet ahhoz a krízishez, amelyben egy égi lény, Szophia vagy egyik leszármazottja (jelen szövegben Pisztisz Szophia vagy Pisztisz) játssza a főszerepet. A nőnemű isteni lény tettének következményeként a harmónia felbomlásából az alsó, anyagi világ és annak teremtője, a főarkhón (Jaldabaoth, Szakla(sz, Szamaél) jelenik meg. Elsőként Jaldabaoth tűnik fel, aki fiaikat nemz, hogy hatalmát biztosítsa. A bibliai démiurgikus traktátusok³ kozmogóniájának váza a bibliai *Genesis* történetéhez illeszkedik, és azt dolgozzák át a LXX szövegét véve alapul, a mitológiáknak megfelelő formákba öntve. A Démiurgosz blaszfémiajának a traktátusban szereplő egyedi bemutatása (a valószínűleg Ézsaiástól származó 45,5 és 46,9 versek kétszeri megismétlése és ezek következménye) szintén párhuzamok nélküli a gnosztikus irodalomban.

A szöveg második, antropogóniai részének középpontjában az ember teremtésének értelmezése áll, amely a valentiniánusoknál ismert három embertípus keletkezését különbözteti meg. A Démiurgosz második blaszfémiaját követően megjelenik az égi ember, a fény(lő) anthróposz (a szellemi ember, akit később a szöveg a hatnapos teremtéstörténet kronológiáját követve az első napra datál), és egyesül a Démiurgosz társával. Ekkor történik a paradicsom, a növények és állatok teremtése, valamint az égitestek megalkotása. A megjelenő kép arra ösztönzi az arkhónokat, hogy embert teremtsenek, saját képükre és a fény(lő) ember hasonlatosságára. Hogy hibájukat kijavítsa, a Bölcsesség egy lelki embert teremt (a teremtés nyolcadik napján), aki különböző szerepeket vesz magára: ő Ádám felesége, illetve a kígyó (a szöveg szerint a „vadállat”). Miután az arkhónok megteremtették a földi embert a hatodik napon, Szophia Zoé segítségével életre kel. A paradicsomi történet itteni exegézise szerint a vadállat ösztönzi az asszonyt, hogy egyenek a fáról, és a teremtmények felismerik, hogy a tudásban mezítelenek. Ebben a részben hangzik el, hogy a sors (*heimarmené*) által az emberi történelemre szabott idő ezer év, de ezt az időt az arkhónok kegyetlensége miatt hetven évvel lerövidítették. A paradicsomból való kiűzetéssel veszi kezdetét a földi idő, amelynek történetét csak röviden tárgyalja a szerző.

Az allegóriákat leíró szövegrészben az egyiptomi főnix, a vízi hüdra és a két egyiptomi bika értelmezését követően a szerző újra összefoglalja a három emberről mondottakat, és párhuzamként három keresztséget sorol fel.

Az emberi történelemben megváltói szerepe (is) a Bölcsességnek van, akit Pisztisz Szophiaként vagy Szophia Zoé néven

említ a szöveg; funkciója keveredik a keresztény Megváltóéval, akinek az Újszövetségből ismert mondatait idézi a szerző.

A záró szakaszban az eszkatológiai események leírása dominál. A szerző univerzális eszkatológiát nyújt: égi és földi katasztrófákról beszél, és egy totális kataklizma vízióját tárja fel, amelyben Pisztisz Szophia elpusztítja a hatalmakat, tekercekhez hasonlóan feltekerednek az egek, és a fény visszatér gyökerehez. A szöveg a megváltás két fokozatát különbözteti meg: a tökéleteseket és a kevésbé tökéleteseket.

III.

A traktátus egészének értelmezésében alapvető jelentőségű annak feltételezése, hogy több forrás felhasználásával dolgozott a szerkesztő, amikor saját és közönsége számára megalkotta az iratot. A források azonosításának problematikájával összefügg az a kérdés is, hogy esetleg több fázisban történt a szöveg megszerkesztése, és különböző irányzatok hagyták rajta kézjegyüket. A tekintetben is megoszlanak a vélemények, hogy az előtünk fekvő, megszerkesztett irat egységes mű-e,⁴ vagy a benne rejlő ellentmondások és ismétlések miatt inkább csak a tanítások összeillesztése vagy összefoglalása. Az első (rész)fordítás H.-M. Schenke munkája volt,⁵ aki a barbelo-gnosztikus szektához sorolta az iratot. Az ő értelmezését követte H. Jonas⁶ is. Tardieu monográfiájában az arkhontikusokat jelölte meg forrásként. Böhlig szövegkiadásában két forrást (*exusziai* és *arkhónoszi*) különített el, amelyeket felhasználott a redaktor, de ő is a kompiláció mellett foglalt állást. H.-G. Bethge⁷ még szélesebben jelölte ki a lehetséges határokat, mert véleménye szerint a traktátus nem reprezentál egyetlen ismert gnosztikus rendszert sem, és különböző hagyományokon és forrásokon nyugszik.⁸ Az irat a hasonló koncepciók alapján az *Eugnosztosz* és a *Sophia Jesu Christi* című traktátusokkal rokon teológiából épült fel, de legközelebbi szövegpárhuzamai *Az arkhónok hüposztaszisza* című iratban olvashatók (a továbbiakban AH)⁹.

Az összetettség és a több forrás kérdése a traktátus kozmogóniai lépéseit is végigkíséri. A teogónia kiindulópontja a Pisztisz Szophia epifániájaként értelmezhető függöny (*katapetaszma*) megjelenése, amelyet az irat a nag hammadi traktátusok között egyedülálló módon értelmez, mert maga Szophia feszül függönyként az égi világ és az emberek között (98, 12–22). Az AH-ban is megjelenik a függöny, de ott a fenti aión és a lenticet választja el (94, 9). Irenaeus beszámolójában az ophita iskolához sorol egy olyan nézetet (*Adv. haer.* I. 30. 3), amelyben Szophia válik a függönnyé. Pisztisz Szophia nevének használata mögött a legtöbben a valentiniánus felső és alsó Szophia megkülönböztetését látják (Irenaeus, *Adv. haer.* I. 4. 1).¹⁰

Az elbeszélés szerint a függöny alatt keletkezett árnyékban, amely a sötéttséggel azonos, egy erő jelent meg, majd egy isteni nemzedék. A perszifikálódott árnyék megszülte az irigységet, amely elterjedt minden világban, egyfajta vizes szubsztanciát hozva létre a káosz egy részében. Az irigység a diabolikus erő lényegét takarja, amelyet a zsidó és keresztény hagyományból ismert bukásmítoszok egyértelműen meghatároznak, bár az irigység tárgya lehet az ember és Krisztus is.¹¹ Pisztisz Szophia segítségével megszületik Jaldabaoth, az első arkhón, androgün, oroszlánhoz hasonló alakban, aki tudatlansága miatt nem ismeri eredetét. A Jaldabaoth név az ophita kozmogóniákban is meg-

jelenik, de szerepel a széthiánusoknak tulajdonított rendszerekben is. A gnosztikus szövegekben egyedülálló etimológiát kínálva a főarkhón nevének magyarázatát a szerző a *yaldabaoth* tagolásával, a görög *neaniszkosz diapera* ('ifjú, emelkedj/hatolj át!') imperativus segítségével adja meg.¹² A Démiurgosz kilétének felfedését szolgálja az a kommentár is, mely szerint a tökéletesek oroszlánhoz hasonló alakja miatt Arielnek hívják őt (100,25). Ez a mondat jelenti a szó (*logosz*) kezdetének (*arkhé*) megjelenését is, amely az istenek, angyalok és emberek beteljesedését segíti.

A bibliai *Genesis* teremtéstörténetét előkészítő sorokat a sötétség és a víz megisméltése mellett a szó által megjelenő szellem is erősíti, amely lebegett a vizek felett. Az uralkodó elválasztotta a vizes szubsztanciát és a szárazat, és a szárazból eget és földet alkotott (101,2–9). A mitologikus elbeszélésben párhuzamok mutathatók ki nemcsak az AH-val, hanem a János-apokrifával és az Irenaeusnál megőrzött beszámolóval is (*Adv. haer.* I. 29 és 30). Ezek forrását a kutatók közötti konszenzus szerint egy közös, hipotetikusan feltételezett *Genesis*-parafraízis¹³ adhatta.¹⁴ A következő lépés a hét androgün utód nemzése. A káosz arkhónjainak rendje megfeleltethető az ophita diagrammon szereplő arkhónlistának, amelyen férfi és női nevek szerepelnek.¹⁵ Az első nemző (*arkhigenetór*) különböző egeket és birodalmakat hozott létre, amelyeket dicsőségek, trónok, angyalok díszítenek, hogy kiteljesítse hatalmát.

A gyenge harmóniát a (megszemélyesített) zavar megjelenése szakítja meg, aki feldúlja az egeket, és csak Pisztisz képes megállítani: megköti őt leheletével, és a Tartaroszba dobja. A mitológia démoni zavarkeltője mögött vélhetően egy apokaliptikus lény, Abaddón, a vizekből felemelekedő szörny állhat.

A konszolidáció által visszatért béke ösztönzi arra az első arkhónt, hogy elkövesse blaszfémiáját, azt állítva (103,10–13): „nincs szükségem senkire, Isten vagyok, nincs más rajtam kívül”. A mondat eredete a zsidó teológiában keresendő – többek között ennek alapján kötik a Biblia Istenéhez a gnosztikus szövegek alkotóját. Habár a szövegek nem azonos módon használják fel az idézetet, a kirajzolódó séma hasonló eljárás módokra enged következtetni,¹⁶ amelyben nemcsak Szophia megbánása, hanem a Démiurgosz helyreigazítása és elutasítása is szerepel. Az utóbbi elem ad magyarázatot a Démiurgosz más szövegekben szereplő, zsidó etimológiát feltételező neveihez: Szamael (vagyis 'vak', vagy 'a vakok istene') (103,18), és a Szakla(s) (vagyis 'buta, tudatlan'). Pisztisz kijelentését hallva Szabaóth meggyűlöli apját (a szöveg szerint a sötétséget) és anyját. Szabaóth megtérésének és felemelésének története az AH-val közös, többször szó szerinti megfelelésekkel alátámasztható forrás feltételezéséhez vezet. Az OM és az AH traktátusok közös elemeként értelmezhetők (1) a főarkhón (Jadabaóth) kétszeri blaszfémiája, (2) a főarkhón trónvesztése, (3) a fény vagy egy kép megjelenése, (4) Szabaóth megtérése (*metanoia*, amelynek során Szabaóth megismeri Szophiát és leányát, Zoét; e megismerés illeszkedik a kezdetől létező Atya megismerésének folyamatába) és felemelekedése, valamint Jadabaóth trónjára kerülése; (5) egy angyali egyház teremtése, amely a fenti (Nyolcasságban található) egyház mintájára jött létre; (6) az arkhónok közötti viszály és a Jadabaóth elleni lázadás.¹⁷ Ezek az elemek csak erre a két traktátusra jellemzők, és a legtöbb kutató közös forrás(ok)at és hagyomány(ok)at feltételez a szövegek mögött.¹⁸

Szabaóth hetedik égbe emelésével újra helyreáll a rend, és Szophia Zoéval a trónra kerül, aki a nyolcadik égben lévő dolgozról tanítja. A hetesség, habár a sötétség birodalmának legmagasabb pontja, még mindig annak része, és a benne alapított egyház a megtértek átmeneti helyeként szolgál (105, 20–23). Jadabaóth látva fia dicsőségét, irigységében a halált nemzi és ülteti fia korábbi helyére (106,19–107,1). Hogy újra helyreálljon a rend, Szabaóth hét androgün erőt alkot Zoéval.¹⁹

Amikor Jadabaóth megpillantja Pisztisz képmását, megijed, mert felismeri a *hangját*, amely létre hívta a vizekből. Hogy megerősítse pozícióját, megismélti a blaszfém mondatot, azzal toldva meg, hogy ha már előtte is létezett valaki, akkor az jelenjen meg (107,36–108,2). A vizeken megjelenő kép a fény(ló) ember, akinek feltűnése már az antropogónia kezdetét jelenti.

IV.

(1)

A traktátus bevezetőjében, amelyet általában a téma megjelöléseként azonosít a kutatástörténet, a szerző egy filozófiai bizonyítást (*apodeixisz*) ígér arról, hogy cáfolja a világ istenei és az emberek véleményét a káosz elsődleges létezéséről (98,1–7).²⁰ A tételmondatok a következők: Mindenki egyetért abban, hogy a káosz egyfajta sötétség. Az árnyéktól származik az, amit sötétségnek neveznek. Az árnyék egy kezdetől fogva létezőtől származik. Ebből világos, hogy ez létezett, mielőtt a káosz létrejött, és hogy az utóbbi az első utáni. Az első teremtmény nem kap nevet a traktátus szövegében, de létezése feltételezi a sötétség és káosz megjelenését, ezért jelen van a traktátusban.

A kibontakozó kozmogóniát így vezeti be a szerző (98,11–99,1):

(1.) *Mikor a halhatatlanok természete (phüszeisz) a végtelenből beteljesedett, Pisztisztől egy hasonmás jelent meg, akit Szophiának neveznek. És gyakorolta akarátát, és az első fényhez hasonló alkotás (ergon) lett. És azonnal megjelent akarata, az ég hasonmása, kimondhatatlan nagyságú. A halhatatlanok és azok között volt, akik utána jöttek létre (...) ő (Szophia) olyan volt (úgy működött), mint egy függöny (parapetaszma), elválasztva az embereket és a fentieket. (2.) Az Igazság aionjának nincs árnyéka rajta kívül, mert határtalan fény van benne mindenhol. De ami rajta kívül van [esetleg: külső része], (az) árnyék, amelyet sötétségnek (kake) neveznek. Ettől jelent meg egy erő (dünameisz), hogy uralkodjon a sötétség (kake) felett. Az árnyéket határtalan káosznak nevezték az erők (dünameisz), amelyek utána jöttek létre. Tőle ered az istenek minden nemzetisége (...) együtt az egész hellyel. Tehát az árnyék az első alkotás (ergon) utáni, a mélységben jelent meg, Pisztisztől, akiről beszéltem.*

A szöveg értelmezésem szerint két nagyobb egységre tagolható (1. és 2.), és a bizonyítást lezáró mondattal ér véget. Az 1. jelzetű részben a szöveg szerzője az égi képmást írja le, míg a 2. részben az árnyék létrejöttéről és hatásáról beszél. Az 1. rész utolsó mondata már Szophiára vonatkozik, aki függönyként feszül, és talán a későbbiekben említésre kerülő égboltként is azonosítható. A szerző itt a halhatatlanok birodalmát és a ha-

landó emberek közötti elválasztást szolgáló látható ég képét használja fel. Ez az égi függöny képzete, amely a kozmogóniai funkciót betöltő függöny korabeli értelmezésére épül.²¹ A szöveg koncepciója, mely szerint ez Szophia munkája vagy ő maga, a variánst a Zsidókhoz írt levél teológiájához viszi közel, amelyben a szentély kárpítja Krisztus testeként értelmeződik.²² Irenaeus beszámolójában (*Adv. haer.* I. 30. 3) az ophita irányzathoz sorolja azt a nézetet, amelyben Szophia válik a függönnyé.²³

A 2. részből következően a szövegrész értelmezésében fontosnak bizonyul az a nézet, mely szerint az árnyék és a sötétség eredete Pisztsiz (Szophia), aki ilyen módon szülője mindkét minőségnek. A homályos mitológiai beszámolóban a világ teremtését megelőző állapot leírását találjuk, szervesen összekapcsolva a fenti világ (az Igazság aiónja) kiteljesedésével, amelynek határán Szophia áll. A lefelé zuhanó fény már más létezői minőséget fejez ki, amelyet nemcsak a Pisztsiz név,²⁴ hanem a mélységre vetülő árnyék is mutat. Az *egész hely* a földi világra utal.²⁵ Ha a részlet nem új kezdetet jelöl az argumentáció menetében, akkor a fentebbi sorokban említett függönymotívum (Szophia) képletesen a szellemi világ határát is jelzi, amelyen keresztül az árnyék kivétel, és – hozzáillesztve a LXX leírásához – a mélységre vetíti a fentiek képmását.

Ha még tovább egyszerűsítható a mitológia sémája, akkor egy olyan kép bontakozik ki a szövegből, amelyben egy az égi világ határán álló nőnemű lény egy tökéletes és egy tökéletlen gyermeknek ad életet. Szövegünk szerint az előbbi az ég képmásának felel meg, míg az utóbbi az árnyék és a belőle keletkező sötétség. Az egymással ilyen módon testvéri viszonyban álló isteni lények azonban teljesen különböző minőséget képviselnek: az egyik a szellemi világ részeként áll majd a *plérómában*, míg a másik lezuhan abból, és a pszichikai és anyagi világ része és ura lesz. Ez utóbbi lény azonosítását az első aktivitását (érzékelés) jellemző irigység könnyíti meg, mert ez egyértelműen diabolikus jelleggel ruházza fel a nála erősebbet felismerő lényt. E hipotetikusan felállított mitológiai váz az egyházatyák kínálta iskolák protológiai tanításai közül az ophita irányzathoz áll a legközelebb.

(2)

Az ophitákról szóló beszámolók több egyházatyánál is fennmaradtak. Az első ismert beszámoló azonban egy pogány filozófus, Kelszosz nevéhez fűződik, aki *Aléthész logosz* című munkájában leírja az ophita diagrammot (a leírás Órigenész Kelszosz ellen című művében maradt fenn). Az iskola első keresztény leírását is a 2. századból ismerjük, Irenaeus monumentális művéből, de az egyházatya itt csak „a többi gnosztikus”-ként említi az irányzatot.²⁶ A későbbi beszámolóknak, amelyekhez hasonló anyagot használ, ophitaként definiálja őket, illetve előfordul nála a „séthiánusok, akiket néhányan ophitának neveznek” megjelölés is.

Az egyházatya az iskola mitológiájának első és legteljesebb leírását őrizte meg, amelyben valószínűleg egy írott forrás kivonatát olvashatjuk (I. 30. 1–3).²⁷ A mítosz szerint az első létező az Első Ember. Tőle származik az első gondolat (*ennoia*), akit az iskola az Ember Fiaként vagy Második Emberként azonosít. Alattuk a Szent Szellem helyezkedik el, az Első Nő, alatta pedig az elemek, a víz, a sötétség, a mélység és a káosz. A mítoszból kibontakozó kép a mózesi genezis történetének kezdetéhez kapcsolódik, amelyben az ég és a föld leírása szerepel. Az

Első és a Második Ember a Szent Szellemmel egyesülve létrehozta Krisztust, a Harmadik Embert. Krisztus a jobb oldalhoz tartozik, és anyjával mindjárt felemelkedik a felső világba, akivel együtt az igaz és szent egyházat alkotják. Mivel azonban a nő sem megtartani, sem befogadni nem volt képes a hatalmas fényt, túlsordult és kifolyt a bal oldalon. Az erő, amely túlsordult a nőből, a fenti fény erejével rendelkezett: az ophita tanítás szerint az Atya akaratából hullott alá, de egyszersmind saját akaratából is. Őt nevezik Balnak (Szinisztra), Prunikosznak (Vágy), Szophiának és androgünnek is. Ez az erő a vizekig zuhant, és az addig álló vizeket mozgásba hozta. Szophia összekeveredett az anyagi minőségekkel; szabadulási kísérlete adott életet az égboltnak. Amikor eltöltötte a fentiek utáni vágy és erőre kapott, levetette a testet és megszabadult tőle. A testet, amelyet levetett, a teremtői potenciállal (a felső világból származó fény erejével) együtt a Démiurgoszra hagyta (aki a szöveg megfogalmazása szerint „női a nőtől”). Jadabaóth ezután hat fiút nemzett, akikkel együtt egy hebdomadot, heteséget alkot.

Értelmezésem szerint a mítosz középpontjában a fentebb tételezett mitológiai séma érvényesül, amelyben egy női alak áll az égi világ határán.²⁸ Ez az alak mindkét esetben két szülöttnek ad életet. A mítosz a szülő(k) nevét is elmondja, valamint megemlíti, hogy a teljes fény befogadására való képtelenség okozta a túlsordulást és a lezuhanást. A mítosz szerint az első fiú fel-emeltetik, és egy négyességben az égi egyházat alkotja (az Első, a Második és a Harmadik Ember és az Első Nő). Lehetséges, hogy a mítoszok különböző teológiai alapon jöttek létre, hiszen az ophita *plérómában* az Első és a Második Ember is szerepel, akik együtt nemzik a Szellemmel egyesülve Krisztust, míg az OM-ben a szülő(k) kiléte homályban marad. A ophita séma Második Embérének noétikus karaktere azonban egy egyszerűbb sémára utalhat.

V.

A szövegekből kirajzolódó kép egy olyan apokaliptikus világot tár fel, amelynek képein a női alak mellett egy jó és egy rossz szereplő áll; a következő képen már a rossz oldalt képviselő figura által generált küzdelem képe bontakozik ki. A kortárs irodalomban elterjedt és jól ismert kép²⁹ egyik megjelenítése János apokalipszisében olvasható. A 12. fejezet szimbólumainak struktúrája hasonló a fentiekben taglalthoz. Szent János három nagy égi jelről (a szülni készülő, Napba öltözött asszony; a sárkány; a megszületett és Istenhez emelt gyermek) beszél, akik pontos kilétéről sokat vitatkozott a korai (és modern) hagyomány és kutatás. A fejezet második részében Mihály arkangyal és a Sárkány közötti küzdelemről van szó, amely a bukástörténet egyik keresztény értelmezéseként azonosítható.³⁰ Elkerülve a szövegrész teológiai és vallástörténeti nehézségeit és szem előtt tartva a két apokaliptikus kép struktúráját, a szöveg lehetőséget ad olyan interpretáció igazolására is, amelyben a sárkány legyőzete és földre zuhanása az eszkatologikus idő megnyitásában egybeesik a gyermek születésével.

Annak alátámasztására, hogy az ophiták által kidolgozott kozmogónia a János-apokalipszis képein alapulhat, egyetlen, kései forrás tanúskodik, az etióp Apokalipszis-fordításhoz írott tarik perikópák egyikében.³¹ A szerző neve ismeretlen, és a

kommentátorok pontos forrásait sem sikerült még azonosítani, akik a bibliai idézeteken túl patrisztikus és világi szövegeket egyaránt felhasználtak. A jelek értelmezése az egyházi hagyományt követve a megszületett gyermeket Krisztussal, a Napot a mózesi öt könyvvel, a Holdat az evangéliummal (vagy Keresztelő Jánossal) azonosítja, de más kéziratok szerint a női alak a híveket jelzi (vagy Máriát), akik befogadták a tanítást. A sárkány a vádló, a sátán, aki ellen Mihály arkangyal harcol az ég szimbóluma mögé rejtőző Krisztus vagy a kereszt oltalmában.

A 12,17-hez írt kommentárt idézem, amely az angyalok bukásának mítosza:³²

Az Úr, miután megteremtette az angyalokat a száz törzs és a tíz város szerint, elrejtőzött előlük. (Azt mondta:) „Amíg keresnek engem, nem fognak megtalálni.” (jelentése:) A természetem ki-kutathatatlan. Attól a pillanattól, hogy elkezd látni a szem, megnyílik. (Az angyalok) tehát megismerhetők voltak teremtésük napjától, és nem voltak tudatlanok. Azt mondták: „Mik vagyunk? Honnan jöttünk? Ki teremtett minket? Egymásból vagyunk teremtve vagy egy másból?” Mivel (Isten) a gonoszt teremtette mindenek közül a legmagasabb helyre,³³ ezért az (ördög) hallotta őket maga alól, amint beszélnek, (de) fentről nem mondta senki, „Én teremtettem”. Azt gondolta, hogy ő maga mondja ezt, „Én teremtettem”, és nem vétette el a gondolatot; azt mondta, „Én teremtettelek titeket”. És néhányan (az angyalok közül) azt mondták, „ő a(z) (teremtő), és jó előtte fejet hajtani”; néhányan közülük azt mondták, „ő a(z) (teremtő), de nem jó előtte fejet hajtani”. ...aztán voltak, akik azt mondták: „mi is olyanok vagyunk, mint ő”.³⁴

Az idézett szövegrészben nemcsak a theodoszi kérdésekhez (Alexandriai Kelemen, *Exc. Theod.* 78,2) hasonló mondatok hangzanak el az angyalok beszélgetésében, hanem a gnosztikus teremtésmítoszokból ismert narratíva, a démiurgikus cselekmény megtételére vonatkozó utalás is kapcsolódási pontokat kínál. Az angyalok bukásának kerete szintén jól illeszkedik a

démonikussá váló világ bevezetőjéhez, és a kommentár további részei is párhuzamokra engednek következtetni.

A hagyománytörténetben a szimbólumok és mitológiai képek egybevetése és együtt olvasása csak relatív eredményt ígérhet, mert az sem dönthető el biztosan, hogy egymással kapcsolatban álló eltérő hagyományokat, vagy egyetlen közös hagyományból kinőtt exegéziseket takarnak az említett iratok. A szöveg recepciótörténetének korai szakaszában az etiópon kívül nem található meg a keresztény hagyományban a fent idézett kommentár-típus.³⁵ Ha azonban az etióp kommentár nem a gnosztikus (ophita, theodoszi vagy más) iskola hagyományából merített, akkor a szöveg alapján felállítható az a hipotézis, hogy az OM-ban szereplő kozmogóniai mítosz alapja az apokaliptikus hagyományból nőtt ki a jánosi íráshoz tartozó exegetikai hagyomány egyik oldalhajtasaként, egy sajátos gondolkodásmód teológiáját hordozva, úgy, hogy a jánosi képeket egymásba szöve a *Genesis* első fejezetéhez illesztette az interpretációt.

A traktátus leginkább sajátos teológiai vonásai közé tartozik például a Fény Anthróposz alakjának kitüntetett jelenléte, Szophia nevének használata, valamint a démiurgikus mítosz. Mindezen elemek alapját a fény és árnyék kettősségének értelmezése adja. Az utóbbi egyik fontos szövegteremtője Ádámmal kapcsolatban hangzik el, és egy olyan, mind a bibliai szövegtől, mind az AH párhuzamos helyén olvasható értelmezéstől („a jó és rossz közti különbség”, 90, 10–11) eltérő hagyományt említ, amely szerint Ádám megízlelvén a gyümölcsöt „megismerte a fény és a sötétség közti különbséget” (120, 26–29). A teremtett ember szemének megnyílása és felismerésének sajátos értelmezése vélhetően nem csak a paradicsomi történetet idézi a jelentésekhez.³⁶ Az emmauszi tanítványok az úton melléjük szegődött feltámadt Jézust nem ismerték fel, pedig azért lett útítársuk, hogy tanúságot tegyen az ószövetségi ígéretek beteljesedéséről. A feltámadt Krisztus magyarázatának egésze már elveszett, de a történet hagyományának töredékei egészen a paradicsomi fáig vezetnek vissza az evangéliumban: amikor Krisztus megtörte a kenyeret, a tanítványok szeme megnyílt és felismerték, de ő eltűnt a szemük elől.

Jegyzetek

* A tanulmány elkészültét az OTKA 61970 számú pályázata támogatta.

1 A traktátus töredékeit azonosították XIII kódexben és a British Library egyik töredékében is. A II,5 és a töredékek együtt olvashatók: H.-G. Bethge – B. Layton, *Societas Coptica Hierosolymitana* fordításában: Layton, B. (szerk.), *NHC II, 2-7 together with XIII, 2 Brit.Lib.Or. 4926(1) and P.Oxy. 1,654,655. II (NHS 21)*, Leiden et al., 1989 és Painchaud, L., *L'écrit sans Titre. Traité sur l'origine du monde* (NHC II,5 et XIII,2 et Brit.Lib.Or. 4926 [1]), Louvain–Paris, 1995.
2 Ehhez vö. például Bethge, „Introduction”: Layton, *NHC II, 2-7 together...*, 13.
3 A terminushoz: Williams, M. A., *Rethinking „Gnosticism”: an Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1996. A szerző azokat a forrásokat sorolja ide, amelyek különbséget tesznek a legfelső, transzcendens lény és a világot alkotó és uráló lények között, és szövegeik a zsidó és keresztény írott hagyományon alapulnak.
4 Ezt a nézetet képviseli például Painchaud, *L'écrit sans Titre...* és uő, „The Writing without Titel of Nag Hammadi Codex II: A Redactional Hypothesis”: *SecCent* 8 (1991) 217–234. Painchaud értelmezése szerint a szerző az antik retorika szabályainak megfele-

lően négy nagyobb részre tagolva (prooimion 97,24–98,11, diégé-szisz 98,11–123,2, pisztisz 123,2–31, epilogosz 123,31–127,17) írta meg az alap traktátust, amely két hipotetikus redakción ment keresztül.

5 „Vom Ursprung der Welt. Eine titellose gnostische Abhandlung aus der Funde von Nag Hammadi”: *TLZ* 84 (1959) 243–256.

6 *Gnosis und spätantiker Geist*, I. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1954, 360.

7 A disszertáció mellett, például Layton, „Introduction”: *NHC II, 2-7 together...*, 12.

8 Párhuzamai feltételezhetők például a *Tractatus Tripartitus*ban, de ott neveket nem említ a szöveg, és ezért nem tesz lehetővé teljes megfeleltetéseket.

9 Layton, B. (szerk.), *NHC II, 2-7 together...*

10 Vö. Painchaud, *L'écrit sans Titre...*, 228–229.

11 Vö. van Unnik, W. C., „Der Neid in der Paradiesgeschichte”: Krause, M. (szerk.), *Essays on the Nag Hammadi Texten in Honour of Alexander Böhlig*, Leiden, 1972, 120–132.

12 A név megfejtése ma is vitatott.

13 Erre hivatkozik például Bethge, „Introduction”: Layton, *NHC II, 2-7 together...* A teremtés eseményeinek és a bibliai genesis nap-

- jainak megfeleltetése ebben a traktátusban követhető a legegyszerűbben a gnosztikus traktátusok között. A felsorolt kommentárok mellett alapvetésül Böhlig tanulmányai szolgáltak. Például a „Der jüdische Hintergrund in gnostischen Schriften von Nag Hammadi” és a „Religionsgeschichtliche Probleme aus der Schrift ohne Titel des Codex II von Nag Hammadi”: *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, 1968, 80–101 és 119–126.
- 14 Lásd például. Barc, B., „Samael-Saklas-Yaldabaoth. Recherche sur l’origine d’un mythe gnostique”: *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec 22-25 août 1978*, Québec, 1981. Barc amellett érvel, hogy a János-apokrifben olvasható Jaldabaoth köré szőtt mitológéma két forrás összeillesztéséből keletkezett, az egyikben Szamael, a másikban pedig Szaklasz volt a főszereplő. A mitológémat két forrásból alkotta meg a szerző az anya bukásának és bűnbánásának terminológiája alapján.
- 15 Az azonosításhoz lásd Witte, B., *Das Ophitendiagramm nach Origenes’ Contra Celsum VI 22-38*, Altenberge, 1993 és Welburn, A., „Reconstructing the Ophite Diagram”: *Novum Testamentum* 23 (1981) 261–287.
- 16 Vö. Dahl, N. A., „The Arrogant archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt”: Layton, B. (szerk.), *Rediscovery of Gnosticism II. Sethian Gnosticism*, Leiden, 1981, 689–712.
- 17 A két traktátus teogóniája egymáshoz való viszonyának elemzéséhez vö. Kaiser, U. U., *Die Hypostase der Archonten*, Berlin – New York, 2006, kül. 311–315.
- 18 A közös forrás lehetőségére a traktátussal foglalkozó kutatástörténet mindegyike hivatkozik, például Böhlig, A. – Labib, P., *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im koptischen Museum zu Alt Kairo*, Berlin, 1962; H.-G. Bethge disszertációjában: *Vom Ursprung der Welt. Die fünfte Schrift aus Nag Hammadi-Codex II neu herausgegeben und unter bevorzugter Auswertung anderer Nag Hammadi Texte erklärt*, Berlin, 1975, ahogy Tardieu: *Trois Mythes Gnostiques. Adam, Éros et les animaux d’Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II,5)*, Études Augustiniennes, Paris, 1974, illetve Fallon: *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths*, Leiden, 1978, bár monográfiájában a Szabaoth elbeszélésre koncentrált, és azt két zsidó hagyományra vezeti vissza, az égi megkoronázásra és az isteni égi trón/szekér látásához vezető aszcenzióra. Elemzése alapján az AH jött létre először, a 2. századra datálható (87. o.), és az OM hordoz több redakcióra mutató elemet.
- 19 A hét arkhónhoz a szöveg egy későbbi részében visszatér a szerző (123,4–124,4), és a kortársak írásából jól ismert angyali bukásmítoszt illeszti be a történetbe. Az angyalok az égből a földre bukván a világ kezdete óta a tévedések és a baj okozói az első Atya akarátának megfelelően.
- 20 Az idézetekben és hivatkozásokban a II, 5 szövegét követem.
- 21 Ehhez vö. Hofius, O., *Der Vorhang vor dem Thron Gottes*, Tübingen, 1972.
- 22 A szöveg teológiai koncepciója hasonló a Jakab protoevangéliumában olvashatóhoz, ahol Mária függöny megszövésével Krisztus testét alkotja meg [ez utóbbi szövegről lásd Geréby György tanulmányát az *Ókor* 2007/3-as számában: Egy ortodox apokrif műhelyében. A szerk.].
- 23 Rousseau, A. – Doutreleu, L., *Irénée de Lyon. Contra les Hérésies Livre I,2*, SC 264, Paris, 1979, 366.
- 24 A szöveg alapján Böhlig az irenausi ophita beszámolóra utal. „Gnostische Probleme in der Titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi”: *Mysterion und Wahrheit...*, 127–134; 130–131.
- 25 Schenke, H.-M., „Vom Ursprung der Welt...”, 248, 17. jegyzet.
- 26 Az ophitákra vonatkozó más források többsége Hippolitosz elvezett művére épül. A Szüntagma családhoz sorolható Ps-Tertullianus (*Adversus omnes haereses* 2,1–4), Epiphanius (*Panarion* 37), Filastrius (*Diversarum hereseon liber* 1). Irenaeus beszámolója szolgált alapul például Theodorétosz írásához (*Haereticarum fabularum compendium* 1,14). Epiphanius listáját használta a későbbiekben például Ágoston. Órigenész több helyen is foglalkozik az iskola tanításával: *Kata Kelszu* (3,13; 6,24–38; 7,40); *Catena fragment 47* (1Kor 12,3); *Commentariorum in Mattheum* 852. Az ophiták meghatározó szerepe főként a modern gnoszticizmus kutatástörténetének kezdetén kapott nagy hangsúlyt, például Lipsius, R., „Über die ophitische Systeme”: *ZWT* 7 (1864); Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, 1898; Leisegang, H., *Die Gnosis*, Leipzig, 1924. A nézet a modern kutatásban is jelen van, lásd például Rasimus, T., „Ophite Gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi Library”: *VC* 59 (2005) 235–263.
- 27 Rousseau, A. – Doutreleu, L., *Irénée de Lyon*, 366.
- 28 A kutatástörténet szerint ez a leírás nem azonos sem az AH, sem az OM, sem a János apokrifonban olvasható mitológiákkal, csak hasonló elemekről beszélhetünk. Vö. például Logan, A. H. B., *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh, 1996 és Rasimus, „Ophite Gnosticism, Sethianism...”. A séma létezésére Irenaeus is kínál egy párhuzamot egy általa Valentinusznak tulajdonított és eddig nem azonosított mitológiai beszámolóban. Vö. Marksches, Ch., *Valentinus Gnosticus? Untersuchung zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen, 1992, 370–376. Irenaeus I. 11. 1-ben szerepel az anya, aki emlékezetére hagyatkozva a plérómán kívül ad életet Krisztusnak, a férfias lény pedig, megszabadulva az árnyéktól, felemelkedik a plérómába. Az anya, együttmaradva az árnyékkal és kiüresedve a szellemi szubsztanciától, egy másik fiát szült, a Démiurgoszt, akit Pantokratórnak is neveznek.
- 29 Vö. például Forsyth, N., *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton University Press, Princeton, 1989, és Badilita, C., *Métamorphoses de l’Antichrist chez les pères de l’Église*, Paris, 2005.
- 30 Ehhez Koch, M., *Drachenkampf und Sonnenfrau. Zur Funktion des Mytischen in der Johannesapokalypse am Beispiel von Apk 12*, Tübingen, 2004; Bush, P., *Der gefallene Drache. Mythenexegese am Beispiel von Apokalypse 12*, Tübingen–Basel, 1996; Riemer, U., *Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historische Quelle*, Stuttgart–Leipzig, 1988.
- 31 Cowley, R. W., *The Traditional Interpretation of the Apokalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- 32 A szöveget az angol fordítás alapján közlöm: Cowley, *The Traditional Interpretation...*, 293–294.
- 33 Egy kéziratra hivatkozva írja a fordító, hogy ez a függöny tartójának hivatalát jelentette. Cowley, *The Traditional Interpretation...*, 294, 2. jegyzet.
- 34 A szöveg további soraiban az angyalok megpróbálják rávenni, hogy teremtsen, de sikertelenül, mert elpusztítja a kétkedőt. Gábrriel tanácsára elindulnak kutatni, és Isten egy fényfüggönyön keresztül kinyilatkoztatja nekik a Szentháromságot. A gonoszt a rajta kívül levő sötétségbe dobhatja, s megkötözve Iyyornak adja át. A második blaszfém állítás akkor hangzik el, amikor azt kéri, hogy a negyedik legyen a Szentháromság mellett. Mihály és Gábrriel a kereszt jelével győzik le és a *Tartaroszba vettetik*. Azok az angyalok, akik hajlottak a szavára, a fent idézett szövegnek megfelelően a levegőbe, a földre és a Tartaroszba zuhantak vezérükkel.
- 35 Ehhez vö. Bush, *Der gefallene Drache...*
- 36 Vö. Mague, J., *From Christianity to Gnosis and from Gnosis to Christianity*, transl. by A. F. Armstrong, Atlanta, 1993.