

Habilitációs vélemény

Feladatom Dr. Czövek Tamás, *Challenging the Beast: An Alternative to the Empire. A Literary-Critical, Comparative and Theological Reading of the Primeval History* című 101 sűrűn gépelt oldalas, angol nyelvű habilitációs dolgozatának a bírálata, és pozitív véleményem esetén a cím megadására vonatkozó döntésre való fölterjesztés a Habilitációs Tanács felé. Tekintettel arra, hogy a bizottság titkos szavazással fog majd dönteni, így én most annyit kell mondjak, hogy a jelen tudományos dolgozat az elvárt szint alapján döntésre bocsátható-e.

A dolgozat komplex véleményezése előtt a végső szót anticipálva hadd mondjam már most: *placet*. Azaz Czövek Tamás tanulmánya mindenképpen érdemes a Habilitációs Tanács döntésére, egyértelműen olyan minőségű teológiai munka, amellyel e magas tudományos címre pályázni lehet.

A disszerens dolgozatának témájául Gen 1-11 fejezeteit választotta, az őstörténet egészét, benne a két teremtéstörténettel, az édenbeli kísértéssel, az első testvérféltékenységgel, a genealógiákkal, בני אלהים-mal, az özönvízzel és a toronyépítéssel. E témák bármelyike elég lehetett volna egy-egy monográfiára, ő mindet vállalta. A témaválasztás több mint kiváló, a bibliai teológia szempontjából primér érdeklődésre számottartó kérdések; áttekinthetetlenül nagy szakirodalommal, divergáló véleményekkel, s benne a zsidó és keresztény teológia és az örök emberi egzisztencia számára olyan alapvető kérdésekkel, mint a bűn, vagy a theodicea. A téma tárgyalása a becslésem szerint több mint 400 tételt felvonultató szakirodalom alapján történik, ezekre való rendszeres hivatkozással, leginkább az utóbbi 30 év szerzőivel való vitával és egyetértéssel. A bevezető elmondása szerint a disszerens 2008 óta foglalkozik intenzívebben a témával, számos tudóssal konzultált, s most 15 év után teszi le az asztalra kutatásainak eredményét. S az, hogy mindez angol nyelven lett megfogalmazva, s ezáltal vélhető kiadása után az egyetemes kutatástörténetbe is bekerül majd, külön érték a magyar teológia szempontjából is. A jelen bíráló ennek töredékét sem töltötte ezzel az izgalmas szöveggel, így legfeljebb tanulásra nyitott kollégaként tehet fel kérdéseket a szerzőnek, s mondhatja el saját szubjektív véleményét az őstörténet kapcsán, s remél választ a disszerenstől.

A dolgozat feszesen szerkesztett, pontokba szedett egységekkel, ám számomra első pillantásra sajnos nem volt átlátható, nem lévén tartalomjegyzéke (sőt címlapja sem, mely a szerzőt megnevezte volna – ez pótolható). Ezzel együtt a munka tézise az elején, közben is és az összefoglalásban is kellő hangsúlyt kapott: az Őstörténet, ha a babiloni vallásos irodalom háttérére előtt olvassuk, akkor Babilon ellenes szubverzív mű, ami elítéli Babilon hierarchikus társadalmát, birodalmi politikáját és kultúráját, s egy egalitáriánus világot propagál. E világ egy városon, királyságon és szentélyen alapuló vallás elvetését involválja, ugyanakkor közemberekre épített társadalommal (2. o.). *I will not deal with genetic question of how and when the text was formed*, mondja a Szerző (2.o.), ami nem egyezik a bíráló látásmódjával, de egy kutatónak legitim lehetősége másképp látni egy problémát, az viszont nem világos, hogy a disszertáció címében akkor miért áll a „*Literary-Critical...*

Reading”. Üdvözlendő, hogy a Szerző az elején közli: *I regard 6th century Babylon as the context of the origin of PH* (2.o.), ám nem világos, hogy mit jelent a *context of origin*. A VI. században fogalmazták meg? akkor írták le? melyiket, ha több forrást tételezünk (mint jónéhány ószövetséges tudós)? A Papit? vagy a Nem-Papit is? Vagy a végső szerkesztés dátuma ez? A kérdés dacára úgy tűnik, e dolgozat egy szolid, lege artis elkészített munka, ami – ahogy látom – nem megy szembe az ÓT kutatással. Egyfelől a budapesti Theológián már ötven évvel ezelőtt Pákozdy László azt írta,¹ hogy az Őstörténet a babilóniai mitológiával szemben értelmezendő, csupán ezt nem szubverzívnek nevezte, hanem iróniának, másfelől épp a napokban jön ki Walter Brueggemann, *Biblical imagination against Empire* c. könyve.

Mindezzel együtt ez egy nagyon sok talányt magába rejtő szöveg, és a disszerens értelmezéseit olvasva bennem számos a konkrétumokat érintő, valamint elvi kérdés tolt fel. Ha valóban e kommentár szerint kell értenünk az Őstörténetet, az hermeneutikailag azt feltételezi, hogy két és félezer évvel ezelőtt e dolgozat előfeltevéseivel olvasták, azaz ha Babilonnal szembeni kritika szólal meg, akkor azt feltételezi, hogy ugyanazokat a hangokat hallották ki a narratívából, mint amit a disszerens ma hall ki belőle. És bár nem tudjuk, hogy kik hallották nemzedékeken keresztül (e felolvasott) szöveget, de legalább azt lenne jó tudni, hogy kinek a szövegét tartjuk a kezünkben; mert ha nagyvonalúan át is lépünk azon, hogy itt több forrás volt, a Papi és a másik – nevezzük bár Jahvistának, vagy Nem-Papinak – de nyilván volt egy R is, és ha P akár Babilonban írt is, de R élhetett már rég máshol is – s akkor a szövegnek más hangsúlyai lehettek.

Mi az a szöveg, amit olvasunk, és amit a disszerens értelmez, és miért épp ezt olvassuk? Ez a Héber Biblia szövege, amit akár evidenciaként is vehetnénk, de a témánk önkényes szűkítését nem árt az elején leszögeznünk. Mert hogy ezzel párhuzamosan olvashatnánk még a Samaritánus Pentateuchust is (erre én nem látok rá), és természetesen a LXX-t is, ami esetenként más fénytörésben mutatná a szövegünket. Példaként hozom az „*An Egalitarian World of Commoners*” fejezetet (55-58. o.). Ennek a szakasznak számomra a legnagyobb meglepetése az a számmisztikus próbálkozás, mely a Héber Biblia első tíz generációja életéinek számát a mezopotámiai „szimbolikus” számokkal való akármilyen kombinációjából érdekes számokat nyer ki. Nem világos, hogy ezzel mit szeretne a disszerens bizonyítani, az azonban plauzibilisnek tűnik, hogy a tíz ősatya 29 megadott számadata, és az 5 felsorolt babiloni választott szám (amihez továbbiakat is lehetett volna választani) tetszés szerinti szorzatai, hatványai több száz számot produkálhatnak, melyekből *valahol valami* biztosan ki fog jönni. (Ez számomra a piramis misztikához hasonlít.)

- Hogy miért épp Set, Énos és Kénan életéveit kell összeszorozni, s miért nem jön ehhez hozzá például Mahalalél éveinek száma, az önkényesnek tűnik.

- És vajon milyen teológiai üzenetet hordoz az, hogy $2727 = 3 \times 3 \times 3 \times 101$?

- A disszerens szerint (56. o.) „fontosnak tűnhet az is”, hogy 5,1-18-ban (Enoch nélkül) 200 szó van, majd 5,18-25-ben 65 szó, végül 5,23-32-ben 100 szó fordul elő, és ez összesen

¹ Bevezetés a Biblia általános ismertetésébe, Budapest 1972 – Gen 1-11 értelmezésénél többször.

365 szó, ami a napév 365 napja számainak felel meg. Eltekintve attól, hogy az izraeliták számára nem a soláris, hanem a lunisoláris év volt az irányadó, a kabbalisztikus eljárás egyebekben sem meggyőző.

- E fejezetnek miért épp Enoch éveit kellene kiadnia, s miért nem Ádáméit? Hisz a fejezet nem Enochról szól, hanem ugyanúgy Ádámról, Matuselahról, Noéről és a többiekről is.

- Ha a szavakat összeszámoljuk, akkor vajon nem önkényes, hogy „Enoch”-ot kihagyjuk a számlálásból?

- A 30. versben a maqqéf vonallal írott וידי-למדך egy szó, vagy kettő? A 8. versben a כל-ימי-שת egy szó legyen, vagy kettő, netán három? Erről ugye nem mi döntünk, de még csak nem is a maszoréták esetleges orthográfiája a mérvadó.

- És miért a szavakat számoljuk, miért nem a betűket (vagy hangokat)?

De van ezzel egy további hermeneutikai probléma is: ezek a számok a héber szöveg számai. Ugyanezt a tradíciót azonban megőrizte a samaritánus Penatateuchus is, melynek számaait nem tudtam ellenőrizni, de a hébernél korábbi kódexes hagyománnyal rendelkező LXX a vonatkozó 29 számból 17-et más értékkel ad meg. Egyáltalán nem tudjuk kizárni, hogy – legalábbis az utódok nemzése vonatkozásában arányosabb számok – netán nem autentikusabbak-e, mint a héber szövegéi.

Ha a disszerens feltételez a szöveg mögött egy számmisztikus értelmezési lehetőséget, akkor azt érdemes lenne meggyőzőbben bizonyítani. Amennyiben nem feltételez, akkor meg az egész fejtegetést elhagyni.

Ám a genealógia számai valóban rejtenek a dolgozat által nem tárgyalt érdekességeket: Ádám és Sét Lamech korában halnak meg, a legtöbben Noé korában, Metuselah pedig éppen az özönvíz évében (nem tudhatjuk, hogy közvetlenül az özönvíz előtt halt-e meg, avagy épp az őt is elárasztó víz által). Ezzel szemben a LXX adatai szerint a bárkába be nem hívott Metuselah Noéhoz hasonlóan túlélte az özönvizet, és annak visszavonulása után 14 évvel halt meg. Nem tudok róla, hogy az ezáltal adódó teológiai problémára a görög Bibliát olvasó zsidó, avagy keresztény gyülekezet reflektált-e.

Nagyon hasznosnak és jónak tartom a dolgozat mintegy 10%-át kitevő „*Literature Survey*” áttekintést (11-21. o.), de azt sajnálom, hogy csak 50 évre nyúlik vissza. Egyfelől érdekes lenne látni, hogy mit gondoltak az Őstörténetről Philón, vagy Flavius Josephus, majd később olyan keresztény teológusok, mint Órigenész, Hieronymus, Augustinus és társaik, másfelől azok a tudósok, akik az ókori Kelet forrásainak feltárlásakor először szembesültek azoknak a Bibliával való párhuzamosságával, mint Hugo Winckler, Friedrich Delitzsch vagy Alfred Jeremias és kortársaik – ez ugye a Babel-Bibel Streit korszaka. Mit láttak meg ők, és mit nem? Például a szubverzív Babilon ellenességet nem, de Delitzsch például a Bábel tornya és a babiloni ziqqurat azonosságát sem. Talán érdemes lett volna egy mondatot áldozni itt nem említett egyéb értelmezési lehetőségekre, mondjuk a Myth-Ritual School felfogására. Vagy megemlíteni más kultúrák teremtés mítoszait, vagy akár utalni az antikvitás aranykor mítoszaira; ezek megintcsak árnyalhatták volna az értelmezés horizontját.

A babiloni mithológiával szembeállított szubverzív ellen-mitológia számomra nem elég meggyőző, érdekes lenne erre más történeti példákat is látni. Amikor Echnaton új

fővárost épít Aton tiszteletére, Thébában (a politikailag deprivilegizáltak) nem ellenmitológiát kreálnak, hanem folytatják Amon és a többi isten kultuszát (sőt, Ahet Atonban is). A politikai harcok az istenvilágban szokásosan theomachiaként jelennek meg (Dágon arcaesik YHWH ládája előtt 1Sám 5; Baál papjainak a Kármel hegyén nem gyullad láng 1Kir 18; Dionysos felgyújtja Pentheusz palotáját Eur. Bakkh.), de amikor Tiberius Isis szobrát a Tiberisbe veti, nincs a római Pantheon ellen szubverzív mitológia. Arról nem is szólva, hogy a politheista vallások majd mindig nyitottak a szinkretizmusra és befogadják az idegen isteneket; az istenek konfliktus esetén pedig nyíltan ütköznek, amint a próféták is veszélyeket is vállalva nyíltan mondanak ítéletet az idegen istenek fölött. Ha a Biblia Egyiptom fölött ítéletet akar mondani, akkor nyíltan elmondja, hogy Isten a fáraó szívét megkeményíti, seregét a Jam Szuf-ba vezeti, és lovast lovasával a tengerbe vesz.

Szemléletmódunk különbsége mégcsak nem is az, hogy vajon elég kifinomult volt-e az az izraelita közösség, akiknek e kódolt üzenetet tudniok kellett volna dekódolni. Nem is az, hogy akartak-e egyáltalán a kor teológusai kódolni bármit is. Ennél is fontosabbnak tartom azt, hogy *a mitosz alapvető funkciója vallási igazságokat elmondani a saját közösségének.*

A disszerens joggal eleveníti föl (69. o.) azt a történeti pillanatot, amikor 1872-ben George Smith először olvasta föl a Gilgames eposz özönvíz történetét, amely persze mindenkivel megláttatta a Noé történetével való rokonságot. Ez a rokonság aligha vitatható. Azt hiszem ez egyben az a történeti pillanat is, amikor sínre tették az ószövetségi teológia ama vonalát, hogy az Óstörténet más jogos és kevésbé jogos párhuzamait is Babilonban kell föllelni. Egyértelmű az, hogy a teremtés, az Éden, Ádám-Éva és a kígyó, a kiűzetés, a testvérgyilkosság, a genealógiák és akár a toronyépítés is Mezopotámiához kell kapcsolódjék? A képet talán árnyalhatja, hogy az ókori Kelet másik nagy kultúrájának, az egyiptominak is hasonló számú párhuzama szintén fölismerhető, nemcsak a Pentateuchusban, hanem konkrétan a Gen 1-11-ben.

A Babilon felőli olvasat tálcán kínálta a Bábel tornyának a ziqqurattal való azonosítását. Ám a héber szöveg nem ziqquratot, hanem מגדל-t említ. A szó tudtommal legkorábban új-egyiptomi formában dokumentált, talán az 1380-as évek környékéről: *mktr, mkdjil, p3 mktjl n Mn-M3t-R^c*², a legkorábbi régészetileg fizikailag is létező formájú migdol III. Ramses Medinet Habu-i templomába van beépítve, egy két emeletes kapubástya a XII. sz. derekáról – jóval az izraeli királyság létrejötte előtt, és persze sok évszázaddal Gen 1-11 megfogalmazása előtt. A *migdal* szó 48 bibliai említése között a legtöbb fallal, várfallal, kapuval párhuzamosan említetik. Szakrális építményként sehol nem ismert. Kérdés, hogy az olvasók, hallgatók asszociálhattak-e másra, mint toronyra, bástyára.

Az Óstörténet néhány Egyiptomban is megjelenő témája:

- Isten a kimondott szó által teremt, ezt az ú.n. Memphisi Theológia Ptahról mondja
- Gen 1,2 szerint *ruah elohim* מרחפת, Egyiptomban a világ keletkezésekor vagy egy kacsa, vagy a *bnnw* madár kotlott az őstojás fölött

² Wb II.164

- egyiptomi források az istenképmásról sokszor szólnak, például az egyik legismertebb fáraó neve *twt ḥnh jmn* azaz „Amon (isten) élő képmása”, ugyanez fizikailag, három dimenziós szoborként a Luxori Múzeum csodás, életnagyságnál nagyobb Amon trónoló szobra előtt a nézővel szembetekintő fáraó közös arcvonásain mindennél jobban látható
- az ég és föld szétválasztása: Geb és Nut szétválasztása Su által (ez azonban számos mitológiában megtalálható, ez jól mutatja a párhuzamok keresésének határait!)
- az ember formálása a föld anyagából, Hnum (isten) által, a luxori templom falának domborművén látható
- Gen 2,18 - isten (Hnum) feleséget terem egy konkrét embernek (Pap. d’Orbiney)
- az ambivalens kígyó, mely gonoszba hajlik – *ḥpp*
- végzetes testvérkonfliktus, Anubis és Bata (P. d’Orb.), távolabbi rokonság
- a genealógiák vonatkozásában a sumer királylistához hasonlóan ismeretes az Abydosi királylista, vagy a jóval korábbi Palermói Kő, a Torinói Kánon, vagy a Szaqqara királylista
- az emberek lázadása isten (Ré) ellen, majd az emberek elpusztítása egy isten által előidézett katasztrófa által, és a bosszúhadjárata leállítását (Az Égi Tehén mítosza) – jóllehet szüzséjében eltér az özönvíz narratívájától.

Mindez persze egyáltalán nem jelentheti azt, hogy az Óstörténetet Egyiptomban fogalmazták volna meg, amint azt sem, hogy a panbabilonizmushoz hasonló elvakultságba kellene esnünk, csupán annyit, hogy egyes mitológémák felismerése sem teszi egyértelművé, hogy Gen 1-11 Babilon ellen irányult volna. A mögötte fölismerhető mitológiai háttér az ókori Keleten többé-kevésbé általánosan ismert lehetett, a mitológémákból a keletkezés helyére, vagy a címzettek értelmezési horizontjára következtetni megítélésem szerint merészség. Ugyanakkor a fordított megközelítés is érdekes lehet: az Óstörténet jellegzetes mitológémáinak, mint például az asszonnak a férfi testéből való kioperálását, avagy olyan toronyépítésnek, amely nyelvzavarodást hozott volna magával, a mezopotámiai kultúrkörből származó variánsát nem ismerem.

Noéről az Óstörténet két eseményt jegyez föl, az egyik a mindent megsemmisítő özönvíz, és a bárka általi megmenekülés, pontosabban az egész emberiség, sőt az élővilág átmentése a katalizma előtti korból a katalizma utáni időkre Isten szabadító akciója révén, a másik egy jelentéktelennek tűnő rövid epizód: berugott, és meztelen volt egyedül a sátrában (77-78. o.). A történet enigmatikus, a részletek hiánya miatt legfeljebb annyi érthető belőle, hogy ez a hamiták megátkozásának aitiológiája.

Disszerens több szerző nyomán összeveti az Éden kertnek, valamint Noé részegségének történetét, ahol különböző nüanszokban párhuzamokat ismer föl, legvégül a meztelen Ádámot YHWH felöltözteti (aki azonban már korábban fölöltöztette magát), ill. Noé fiai, Sém és Jáfet betakarják. – Közbevetőleg: az Ádámot *kotnót*-ba öltöztető Isten nem biztos, hogy *papi* ruhát ad rá (35.o.), mert a *כַּתְנֹת* olyan ruha, amit nők is viselhetnek, mint Támár, vagy Dávid szűz lányai (2Sám 13,18), ha pedig tényleg papi öltözék lenne, akkor általa Éva is pappá válnék, ami szintén nem valószínű. – Nóéhoz visszatérve, az összehasonlított részletek azonban megítélésem szerint nem annyira karakterisztikusak, hogy kényszerítenének az egyikről a másokra asszociálni, és még az isteni parancsot áthágó Ádám-Éva felöltöztetése, valamint az egészen más szituációban

megjelenő, bűnt el nem követő Nőé meztelenségének eltakarása sem igazán parallelizálnak. Az ókori Keleten a részegség általában a bőség, gazdagság, az ünneplés, a boldogság, a megelégedettség megjelenítése, megítélése nem egyezik sem az én puritanizmusommal, sem az Anonim Alkoholisták szorongásos elutasításával. Ehhez képest rendkívül szellemes a disszerens elmélete, miszerint Mezopotámiában a meztelenség az állatiság jellemzője, s ennek megfelelően a felöltözöttség az emberlét; következésképpen Ham a meztelen Nőét az állatiságba sorolná vissza, s ez váltja ki az atyai átkot. Ez a hipotézis a felöltöztetésből való visszakövetkeztetés révén próbálja megérteni a meztelenség jelentését. Ám a képzőművészeti ábrázolások ezt nem támogatják. A meztelen nők ábrázolásáról most nem szólok, az külön csoport is lehet, ám a Warkából származó nagy alabástrom váza meztelen férfiai valószínűleg papok, és a számos óbabiloni, újasszir és későbbi pecséthenger állatokkal és emberekkel küzdő meztelen férfiakat ábrázolnak. Aysen Girit tanulmánya³ Mezopotámiában alapvetően a foglyok és halott ellenségek meztelenségéről, majd a rituális meztelenségről, végül a hősi meztelenségről beszél. Egyiptomban ehhez a meztelenséget attributumként viselő istenek is társulnak, Min, Geb és Harpokratés, két egészen különböző karakter. Kétségtelen, Nőé meztelenségét nehéz lenne ezek bármelyikéhez társítani, bizonytalannal nem is kell, de az nyilvánvaló, hogy a meztelenség állatiassága itt nem kerül elő. Azonban sem Nőé részegségének, sem a meztelenségének nem kell szégyenletesnek, vagy bűnnek lennie, az átok azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy valami nem volt rendben – véleményem szerint a narratívából itt valami hiányzik (24. v. *wajjéda et aser aszá ló*, megtudta, amit vele tett), s így az elbeszélés csak töredékesen értelmezhető. Ham átkot magára vonó cselekedete aligha apja megpillantása volt, s állatiságba semmiképp nem is lökhette volna őt vissza. Az apokrif hagyomány és a tudományos kutatás több hipotézist is fölállított Ham bűnére.

Czövek Tamás véleménye szerint Mezopotámiában *the most important concepts fundamental for the society were kingship, city and temple* (2.o.). Aligha hihető, hogy P számára ugyanezek ne lettek volna fontosak, különösen is a legutolsó. Most a templom és a kultusz kapcsolatára utalnék. Épített templom Gen 1-11-ben valóban nem jelenik meg, de a kultusz igen nagy hangsúllyal van jelen (2,3; 4,3-4; 7,2.8; 8,20). Disszerens számára azonban a Biblia vonatkozásában egy különös mezopotámiai kultuszi szertartás válik hangsúlyossá: *the mis pi or mouth washing ritual. ... craftsmen shape the wooden image [of the god] ... When finished, its mouth is washed and opened, than the image is set on a base ... a series of mouth washing is performed ... The Gods come there to accept the image ... Finally, it has to reach its final destination, the holy of holies of the temple* (10-11. o.). Rögtön meg kell jegyeznünk, hogy az ókori Keleten tudták az emberek, hogy az asztalos vagy bronzöntő műhelyben nem készíthetők istenek,⁴ a műalkotást consecráltni kell, az istent le kell imádkozni. Egyiptomban a párhuzamos ritust *w.p.t r3* azaz szájmegnyitás ritusnak⁵ nevezték, melyet mind az istenszobrokon, mind a múmiákon végrehajtott a megfelelő kultuszi személyzet a megfelelő kultuszi eszközökkel (*nw, psš kf*)

³ Aysen Girit, *Male Nudity in Ancient Mesopotamian Art*, Ankara 2012-ben megvédett mester tézise.

⁴ Jes. 41,19sqq; Jes 45,9-20; Jer 10,3-5

⁵ Összefoglalóan Eberhard Otto, *Das Aegyptische Mundöffnungsritual 1-3*, Otto Harrasowitz, Wiesbaden 1960

megfelelő gesztussal, áldozattal, a kultuszi legomenonnal (a HK 21, 22, 23 informatív) a' célból, hogy a holt szobrot vagy a múmiát megelevenítse. (A tárgy megszentelésének és megelevenítésének vallási problémája mind a mai napig aktuális, hisz a misében a pék által sütött ostya nem maga Krisztus, a pap epiklizise által lesz consecrálva /az orthodoxyában az invocatio a lényeg/, s válik benne jelenvalóvá Krisztus.) A kultuszi képmás megelevenítése érdekes, fontos és komplex probléma, ám meglátásom szerint disszerens a dolgozatban mintha a jelenség inverzét mutatná be. Az „Antropogónia” fejezetben Ádámmal kapcsolatban azt írja (37. o.): „Az istenképmás motívum újbóli megjelenése a *mis pi* rituáléra való utalással a maga módján hangsúlyozza az emberiség isteni felszentelését, vagyis azt a megbízatását, hogy uralkodjék (1,26-28) a teremtés és minden teremtmény fölött. A Gen 2-3-ban leírt történések a fent összegzett rituálé műveleteire emlékeztetnek.” Én a bibliai szövegben itt nem olvasok rituáléről, nem látok kultuszt, nem látok kultuszi személyzetet. Az egyetlen személy YHWH lehetne, aki azonban nem pap, Ádám pedig aligha egy megelevenített istenszobor. Az istenképmás – lett legyen akárhány különböző értelmezése is – nyilván másképp értelmezendő, a kultuszba nem vonható be. Ugyanez a gondolat később is megjelenik (43. o.): az Édenben az asszony és az ember evett a tudás fájának gyümölcséből. „*With their eyes opened (3,7), the final act of the mis pi ritual is completed: by becoming animated, the divine image gets fully functional.*” A bibliai szöveg szerint „megnyílt a szemük”, és ez lehetne a szájmegnyitás analóg kifejezése, de sem YHWH, sem a kígyó nem kultuszszemélyzet, sem az asszony, sem az ember nem kultuszképmás, és egyáltalán kultusz, kultuszcselekmény nem látható. Én azt hiszem, bármily fontos is e ritus más vonatkozásban, ebben a narratívában így félreértésekhez vezet.

Az Őstörténet értelmezése kapcsán talán említésre méltó lehet, de e dolgozatban nem említetik, hogy a Biblia általánosan legismertebb, legvitatottabb és kiemelkedő fontosságúnak tartott narratívái közül több ez egyszeri előfordulás után mintha teljesen az ismeretlenségbe tűnne. Éva például később a Héber Bibliában sehol nem szerepel, Ádám egyetlen egyszer 1Krón 1,1 genealógiai listájában. Hasonlóképpen a kígyó története, vagy a toronyépítés mintha teljesen jelentéktelen lenne. Az Őstörténet témái majd a hellenizmus korában fognak előjönni, és az Új Szövetségben játszanak nagyobb szerepet.

Érdemes lehetett volna megemlíteni, hogy az értelmezés nehézsége az, hogy *a mitoszok egy komplex vallási-társadalmi kontextusban szólnak meg*, és az ókori Izraelből e kontextus nem maradt ránk, az anyagi kultúra, a kultusz építészeti, képzőművészeti emlékei, mindaz, ami az interpretációt segíthetné, az hiányzik, csupán a narratív emlékeknek egy vallási szűrőn átfolytatott része van kezünkben, és az is ezer-másfélezer évvel későbbi írott emlékei révén.

Egy végső szó a dolgozat fő téziséről: *The decisive themes and motifs are, I have argued, city, kingship, and shrine. In PH, city is replaced by land, kings by commoners and their offspring, and shrine by righteousness (93.o.).* Én azt hiszem, hogy az óizraeli vallás és vallásos gondolkodás számára hasonlóan fontos volt a Város, Jeruzsálem, a király, vagy ha úgy tetszik Dávid háza és az ő utódának reménye, valamint a Templom. Az

kétségtelen, hogy a nagyon rövid szövegben Jeruzsálem nincs megemlítve, de aki a szöveget koncipiálta, akár a fogságban, akár a fogság után, annak e Város központi volt. A genealógiákban felsorolt nevek ha koronát nem is viseltek, mindenképp királyi nemzetség, egyrészt az egész emberiség ősei, de úgy is, mint akikre 1Krón 1-2 Dávid királyt visszavezeti. Az Őstörténet mögött álló teológusok semmiképp nem tekinthették őket „commoners”-nek. Ha Babel építői nevet akartak szerezni maguknak, akkor ezeknek a patriarcháknak sikerült „nevet szerezni”. A templom épülete sem fordul itt elő, amint a puszta vándorlás során sem volt „Templom”, de a kultusz erőteljesen meg van jelenítve. *PH is a counter-narrative to that of Babylon, criticizing Babylon’s hierarchical society, imperial politics and culture and advocating an egalitarian world.*(2.o.) *All in all, PH presents an egalitarian world* (95. o.). Én úgy tudom, hogy a Liberté, Égalité, Fraternité a francia felvilágosodással jött be a gondolkodásunkba, majd a XX. században futott be különböző színekben nagy karriert. Az ókori Keleten és nagyon sokáig máshol még a társadalom legalsó szintjén levők sem hittek az égalité-ben, elfogadták a születésüknek megfelelő státuszukat. Amit a Biblia valóban követendőnek tart, az a disszerens által is megjelölt *righteousness*, a szegények, özvegyek, árvák felkarolása – azonban égalité nélkül.

A Genézis egésze, de közelebből az Őstörténet rendkívüli kihívás a magyarázóknak, sokkal inkább az, mint a Biblia számos más részéé. Nem véletlen, hogy évszázadok óta újabbnál újabb megközelítésekkel próbálkozunk. Czövek Tamás értelmezési kísérlete egy nemes próbálkozás erre. Az a tény, hogy bennem ez számos kérdést előhívott (miért kellett **תשא**-t teremteni, a kígyó „okossága”, a *mušhuššu*, avagy az Amduat⁶ *nḥb k3w* kígyója, bűn Édenben és átörökítése, Káin és az ő származása, Nimród Bábele, Noé **מנחם**-ja, stb.) a szöveg összetettségéről, nehézségéről tanúskodik. A disszerens nagyon nagy elődök, tudós óriások nyomába lépett, s az, hogy interpretációja engem nem győzött meg, az annyira természetes, hogy amíg tudomány lesz, addig két tudós véleménye mindig legitim módon különbözhet. Szeretném megismételni a bevezetőben mondottakat: nekem nem azt kell megítélnem, hogy a disszerens véleménye az én véleményemmel megegyezik-e, hanem arról kell nyilatkoznom, hogy e tanulmány valódi kutatást tükröző munka-e. Ezt illetően pedig a legcsekélyebb kétségem nincsen. Czövek Tamás habilitációs kérelmét ezért a Habilitációs Tanács szíves figyelmébe ajánlom.

Budapest, 2023. március 5.

Hubai Péter
egyetemi tanár

⁶ Négy lábú a 4. és 11. órában, nevének egyik jelentése: Aki élelemmel ellát; vagy a Kapuk Könyve *šm.tw* Járó nevű 12 lábú kígyója.