

ORPHEUS NOSTER

A Károli Gáspár Református Egyetem eszme-,
vallás- és kultúrtörténeti folyóirata

FILOZÓFIA ÉS IKONOLÓGIA

VIII. ÉVFOLYAM (2016), 3. SZÁM

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



Nemzeti Kulturális Alap

Kiadó: KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

Felelős kiadó: SEPSI ENIKŐ, a BTK dékánja

Felelős szerkesztő: FRAZER-IMREGH MONIKA

Szerkesztők: FÜLÖP JÓZSEF
NAGY ANDREA
PÉTI MIKLÓS

Szerkesztőbizottság: HEGYI DOLORES
TÜSKÉS ANNA
FABINY TIBOR
FEHÉR BENCE
KURUCZ GYÖRGY
VASSÁNYI MIKLÓS

Német anyanyelvű lektor: SZATMÁRI PETRA
Angol anyanyelvű lektor: JACK CLIFT (University of Oxford)
Francia lektor: TÜSKÉS ANNA

*A megjelentetésre szánt kéziratokat, illetve a megrendeléseket
a következő címre kérjük küldeni: orpheusnoster@googlegroups.com
Authors should submit manuscripts to the email address
<orpheusnoster@googlegroups.com>*

ISSN 2061-456X

Az első borítón:

Justus van Egmont – Jeremiasz Falck: Anna Franciaország és Navarra királynéja (emléma). Rézmetszet.

A hátsó borítón:

A szoros és a tágas kapu ábrázolása: Máté 7, 13: „Menjetek be a szoros kapun. Mert tágas az a kapu, és széles az az út, amely a veszedelemre visz...” KÁLVIN *Institutio Christianae religionis* c. művének fedlapján. Kiadó: Antonius Rebulius, Genf 1561.

A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte,
felelős vezető Kecskeméthy Péter.

A folyóirat online is olvasható a KRE honlapján: www.kre.hu/portal/index.php/orpheus-noster.html

TARTALOM

VASSÁNYI MIKLÓS

Maximos életrajza: források és következtetések 7

VASSÁNYI MIKLÓS

Hitvalló Szt. Maximos életműve 30

FRAZER-IMREGH MONIKA

Marsilio Ficino művei 41

FRAZER-IMREGH MONIKA

Marsilio Ficino életének kronológiája 50

DOBOS KÁROLY

Magatokon röhögtök? Paradisztikus formájú zsidó hitvitázó szövegek a kora újkorból . . . 65

ERDEI ILDIKÓ

Isaac Newton General Scholiumjának keletkezéstörténete 77

HORVÁTH ANDREA

Schelling és a lélek halhatatlansága 87

HORVÁTH GERGŐ

*A szorongás „evolúciója” – Kierkegaard hatása Heidegger és Sartre
szorongás-értelmezésére* 101

NATHAN KOWALSKY

*The Metaphysics of Crisis: Maintaining Moral Contingency
in Environmental Philosophy* 112

ORSOLYA HORVÁTH

Fiktion und Wirklichkeit in Thomas Bernhards Der Untergeher (Teil I) 125

TÜSKÉS ANNA

*„Citrom, narancs s gránátalmával / Jóvoltodból szép kertem bő”
– Luxus a 18. századi főúri kertekben* 138

MŰHELY

FÜLÖP JÓZSEF (ford.)

John Peck: Kontratánc 149

RECENZIOK

KUHN GABRIELLA SZILVIA

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.): Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan. Budapest, 2014 151

PILZ FANNI

Bagdy Emőke: Pszichofitness. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan. Budapest, 2016 159

ÍZING MARCELL

Kocziszký Éva: Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez. Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014 162

SZÁMUNK SZERZŐI

DOBOS KÁROLY DÁNIEL PhD (1971), hebraista, arabista, PPKE BTK Karközi Keleti Intézet

ERDEI ILDIKÓ MA (1975), teológus-lelkész, vallástudomány szakos bölcész, doktorandusz, KRE HTK

FRAZER-IMREGH MONIKA PhD (1966), reneszánsz-kutató, klasszika-filológus, KRE BTK Történeti Intézet, Ókortörténeti és Segédtudományok Tanszék

FÜLÖP JÓZSEF PhD (1979), germanista, esztéta, KRE BTK Német Nyelv és Irodalom Tanszék, Szabadbölcészlet Tanszék, LFZE Egyházzene Tanszék

HORVÁTH ANDREA (1994), végzős BA-hallgató, KRE-BTK Pszichológia Intézet

HORVÁTH GERGŐ MA (1989), filozófus doktorandusz, ELTE

HORVÁTH ORSOLYA PhD (1976), filozófiatörténész, teológus, KRE BTK, Művészet-tudományi és Szabadbölcészleti Intéze

IZING MARCELL (1992), MA-hallgató, KRE BTK Anglisztika Intézet, Angol nyelvű irodalom és kultúra tanszék

KUHN GABRIELLA SZILVIA MA (1984), egyetemi tanársegéd, KRE BTK Társadalom- és Kommunikációtudományi Intézet

NATHAN KOWALSKY PhD (1975) philosopher, St. Joseph's College, University of Alberta

PILZ FANNI (1992) MA-hallgató, KRE BTK Pszichológiai Intézet

TÜSKÉS ANNA PhD (1981) irodalomtörténész, művészettörténész, MTA BTK Irodalomtudományi Intézet

VASSÁNYI MIKLÓS PhD (1966), filozófus, KRE BTK Szabadbölcészlet Tanszék

VASSÁNYI MIKLÓS

Maximos életrajza: Források és következtetések

1. Általános megjegyzések Maximos életének forrásairól

Jelen tanulmányban először ismertetjük a Hitvalló életrajzának forrásait, majd a források alapján megpróbáljuk rekonstruálni az élettörténetet.¹ Maximos biográfiáját lényegileg kétfajta: düotheléta, illetve monotheléta forrásokból ismerjük. Mindkét forráscsoportban van(nak) korabeli kútfő(k). Maximos életének első felét a Ch. Boudignon és Ph. Booth folytatta legújabb kutatások (meggyőzően) Palesztínába lokalizálják ugyan, és a Moschos–Sóphronios-kör szellemi hatósugarában helyezik el, mégis – a hagyományos sorrendnek megfelelően – a Maximostól magától és az ő körétől származó görög (és kisebb részben latin) düotheléta források ismertetésével kezdjük az életrajz tárgyalását, amelyek Konstantinápolyba lokalizálják a Hitvalló születését, és ezután térünk rá a szír nyelvű monotheléta forrásokra, amelyek palesztinai származást tulajdonítanak szerzőnknek (és ideológiai alapon kifejezetten elfogultak, sőt ellenségesek Maximossal szemben).

2. A görög és latin források

E címszó alatt elsősorban tíz forrást vagy forráscsoportot tárgyalunk, hozzátéve, hogy különböző műfajú korabeli iratokban, zsinati jegyzőkönyvekben stb. természetesen további utalások találhatók Maximosra, hiszen ő a korszak legnagyobb teológusa, aki a lateráni zsinattól kezdve az egyetemes egyháztörténeti események középpontjába is kerül.² A tíz legjelentősebb, közvetlenül informatív életrajzi forrás(csoport) fontossági sorrendben a következő: a) Maximos *Levelezése*, autentikus szerzői forráscsoport; b) *Disputatio cum Pyrrho*, Maximos vitája Pyrrhos volt konstantinápolyi pátriárkával, mely a lateráni zsinatot megelőző években történt Africa provinciában; c) *Relatio motionis*, Maximos konstantinápolyi perének nem hivatalos jegyzőkönyve és eseménytörténete; d) *Disputatio Bizyae*, a Theodosios, Caesarea Bithynia püspöke és Maximos között az utóbbi fogsága alatt lefolyt teológiai vita és a vele kapcsolatos események jegyzőkönyve; e) *Epistula Maximi ad Anastasium Monachum*, Maximos krisztológiai üzenete Anastasioshoz, tanítványához; f) *Epistula Anastasii Apocrisiarii*

¹ A tanulmány elkészültét az OTKA K 101503-as számú, „A misztika fogalmai és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta.

² A további források részletes áttekintését ld. Neil, B.–Allen, P., eds., *The Life of Maximus the Confessor, Recension 3*. Sydney: St. Paul's Publications, 2003, 4–10. (Early Christian Studies 6); valamint Winkelman, F., *Der monenergetisch-monothelietische Streit*, Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag, 2001, „Regesten der Quellen”, 45–185. (Berliner Byzantinische Studien 6)

ad *Theodosium Gangrensem*, Anastasios Apokrisiarios beszámolója Maximos száműzetéséről; g) *Epistula Anastasii Monachi ad monachos Calaritanos*, Anastasios Monachos krisztológiai levele a cagliari szerzetesekhez; h) *Hypomnesticon*, Theodóros Spoudaios összefoglalója I. Márton pápa és Maximos peréről, száműzetéséről, szenvedéseiről és haláláról; i) *Contra Constantinopolitanos*, anonim röpirat; j) *Vita Maximi*, Maximos „standard” hagiográfiai célú életrajza. E tíz forrás közül különösen az első négyet és az utolsót fogjuk jelentőségük miatt részletesebben bemutatni.

Először azonban egy rövid megjegyzést kell tennünk az itt érintett, Anastasios nevű szerzők megkülönböztetése végett. Anastasios Apokrisiarios Márton pápa állandó konstantinápolyi követe, *apokrisiarios* volt, a Hitvalló és a düotheléta ügy elkötelezett híve, akit az udvar az általános leszámolás során szintén száműzött. Anastasios Monachos, a szerzetes Anastasios pedig Maximos tanítványa volt (a *Relatio motionis* 13. pontja szerint 37 évig). E két Anastasios értelmezővel ellátott nevét az egyszerűség kedvéért személynévként fogjuk használni (bár nem az), melynek mindkét elemét nagy kezdőbetűvel fogjuk írni. Egy harmadik Anastasios volt továbbá a VII. század első negyedében működő antiocheiai chalkédóniánus pátriárka, akit Nagy Mihály szerint az Antiocheiát megszálló perzsák gyilkoltak meg 610-ben (II, 1); egy negyedik pedig ugyanezen a néven az alexandriai monofizita pátriárka (Kyros elődje), akivel Athanasios antiocheiai jakobita pátriárka 616-ban unióra lépett (Nagy Mihály 10, 26 és II, 1; Bar Hebraeus 50).³ A Maximos-filológiában felmerül még ötödik Anastasiosként a IX. századi Anastasios Bibliothecarius neve is, aki a pápai udvar főlevéltárosa volt, és aki kiváló görögstudása révén a Hitvalló életrajzi dokumentumait (*actáját*) latinra fordította.⁴ E három utóbbi Anastasios azonban nem szerepel itt bemutatott szerzőink között. – Most lássuk a részletes görög–latin biográfiai forrástant.

a) Maximos egész életén átívelő *Levelezését* – melynek kritikai kiadása a leuveni B. Markesinis jóvoltából küszöbön áll – 45 darab, különböző személyekhez írott, különböző műfajú és jelentőségű, de többnyire elmélyült teológiai tartalmú levél alkotja.⁵ A F. Oehler Patrologia-kiadása szerinti darabszámhoz járul még az *Ambiguában* és a *Quaestiones ad Thalassiumban* bevezetőként alkalmazott I–I levél, valamint egy nemrég megtalált levél Tamáshoz,⁶ továbbá az Anastasios Monachoshoz írott, általában életrajzi dokumentumnak tekintett levél (lásd a fenti h pontot). Jelen fejezetben csak azokat az episztolákat tekintjük át – a korpusz nagysága miatt röviden –, melyeknek biográfiai jelentőségük van; a teológiai szempontból kiemel-

³ Chabot, J. B., ed., *Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199)* I–IV. Paris: E. Leroux, 1899, 1901, 1905, 1910; valamint Abbeloos, J. B. – Lamy, T. J., eds., *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum* I–III. Parisiis: Maisonneuve–Lovanii: Peeters, 1872, 1874, 1877. [Szír–latin két nyelvű kiadás.]

⁴ Allen, P. – Neil, B., eds., *Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii iuxta posita*. Turnhout and Leuven: Brepols, 1999. – A Patrologia a 2. kidolgozást közli: PG 90, 68 A 1–109 B 9.

⁵ PG 91, 364 A 1–649 C 13. A 24. és a 43. levelek szövege azonos, címetztjük eltérő.

⁶ Louth, A., „Massimo il Confessore.” A. di Berardino, *Patrologia V: I Padri orientali (secoli V–VIII)*. Genoa: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, 110–129, ezen belül 122.

kedő leveleket a Maximos életművét feldolgozó tanulmányunkban említjük.⁷ A Kamarás Jánoshoz (Johannes Cubicularius),⁸ illetve Kónstantinos Sakellarioshoz írott 24. és 43. levelek az „egyetemes béke” friss hírére utalnak, aminek alapján Sherwood II. Khusraw 628-as veresége utánra datálja őket.⁹ Történeti szempontból jelentős mű továbbá a 8., feltehetőleg Sóphronioshoz írott *levél* (632),¹⁰ amelyben Maximos az arab veszély elmúlása felől érdeklődik, és (a levél sokáig kiadatlan befejezésében) megdöbbenését fejezi ki a 632-es, Hérakleios császár parancsolta erőszakos zsidótérítés fölött.¹¹ Ugyanilyen fontos kortörténeti dokumentum a 14. *levél* (Petros Illoustrioshoz, 634 után), melyet Kosmas alexandriai diakónus kézbesít, s amely említi a sivatagi – muzulmán – népek támadásait és a zsidóság egyes cselekedeteit.¹² A 12., 1., 44. és 45. levelek a Martina, Hérakleios özvegye által Geórgios afrikai *eparchos*-nak küldött, sevériánus apácakolostorokkal kapcsolatos problematikus paranccsal foglalkoznak (630-as évek második fele). A politikai utalásokkal teli, hosszú 18. *levelet* Maximos Geórgios *eparchos* nevében írta az orthodoxiából kitért alexandriai apácák közösségének a nekik adományozott egyházi vagyon visszakövetelése végett (641–642) stb.¹³

A levelek többsége azonban nem annyira köz- vagy egyháztörténeti szempontból fontos forrás, hanem inkább Maximos élettörténetének egyes állomásait dokumentálja, és kapcsolati hálójának megrajzolását segíti. E téren különösen jelentősek P. Sherwood¹⁴ és Ch. Boudignon¹⁵ elemzése az episztoláriumról. Az utóbbi szerint a 17. és a 13. levelek különböző módokon bizonyítják szerzőnk alexandriai kapcsolatait; az 1. *levél* (és a *Pyrrhos-vita*) Grégorios afrikai *exarchos*-szal való ismeretségét, a 40. *levél* pedig további afrikai kapcsolatait. Magas rangú konstantinápolyi császári hivatalnokhoz: Kamarás Jánoshoz (Johannes Cubicularius) íródott a 2. és a 10. *levél*. A 19. *levél* Pyrrhoshoz, a későbbi konstantinápolyi pátriárkához íródott – egyelőre elfogadóan – Sergios *Pséphos*áról. A krétai Kydonia püspökét szólítja meg a 21. *levél* (Maximos feltehetőleg Rómába igyekezve állt meg egy időre Kréta szigetén).¹⁶ A 9., 26., 40. és 41. levelek Thalassios líbiai apátot és papot szólítják meg, a 17. *levél* Ioulianos alexandriai *scholastikost*. – A levelek mindkét válfaja szemmel láthatóan

⁷ Vassányi M., „Hitvalló Szt. Maximos életműve,” *Orpheus Noster* 2016/2, megjelenés előtt.

⁸ Az angol szakirodalomban John the Chamberlain.

⁹ Sherwood, P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae: Orbis Catholicus–Herder, 1952, 32. (Studia Anselmiana, fasciculus 30); vö. PG 91, 637 C 6 és 608 C 12. – A perzsa nevek tudományos átírásáért ezúton is szeretném köszönetemet kifejezni Dr. Sárközy Miklós történész-iránista kollégámnak.

¹⁰ PG 91, 440 C 1–445 B 12. Ch. Boudignon Sóphronioszt tekinti címzettnek: „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?”, *academia.edu*, 5; P. Sherwood inkább János papot: *Annotated Date-List*, 28–29.

¹¹ Devreesse, R., *La fin inédite d’une lettre de Saint Maxime le Confesseur: un baptême forcé de juifs et de Samaritains à Carthage en 632*. *Revue des Sciences Religieuses* 17 (1937), 25–35.

¹² PG 91, 540 A 5–15.

¹³ Uo., 584 D 3–589 B 14.

¹⁴ Sherwood, *Annotated Date-List*.

¹⁵ Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*

¹⁶ Sherwood, *Annotated Date-List*, 30.

igazolja, hogy Boudignon megalapozott következtetést von le, amikor indukciónak végén úgy fogalmaz, hogy a levelezés elsősorban Maximos palesztinai és africai kapcsolatrendszeréről – és jóval kevésbé konstantinápolyi politikai beágyazottságáról – tesz tanúságot.

b) Még inkább ez a helyzet a *Disputatio cum Pyrrhóval* (*Pyrrhos-vita*).¹⁷ A szöveg a kéziratokban hosszúsága ellenére a *Parasémeiosis* ('rövid feljegyzés') címen szerepel. E dialógus a 645 júliusában Africa provinciában Pyrrhos volt konstantinápolyi pátriárka és Maximos között lezajlott hitvita igen részletes, valószínűleg bizonyos fokig utólag is szerkesztett jegyzőkönyve. A diszkusszió során a monotheizmus-monoenergizmus Pyrrhos képviselte álláspontja ütközik a düotheizmus-düoenergizmus Maximos képviselte álláspontjával. A Hitvalló a vita közepe felé már meggyőzi vitapartnerét a düotheizma felfogás logikai-filozófiai helyességéről, a zsinati és patrisztikus hagyománnyal való összhangjáról. Pyrrhos a vita végén nyilvánosan megtagadja monotheizma-monoenergéta nézeteit. – A dispután megjelent Grégorios patrícius, Africa később fellázadt *exarchosa* és egyes africai püspökök, szerzetesek is.

A vita történeti valóságát nem kérdőjelezi meg sem korabeli, sem modern források, de a mű datálása és szerzősége bizonytalan, vitatott. M. Doucet szerint a vitát írnokok rögzítették már a megtörténtekor;¹⁸ J. Noret szerint ellenben valószínűleg Anastasios Apokrisiarios írta és szerkesztette a szöveget legalább tíz évvel az esemény után.¹⁹ A kérdésben némi megfontolással állást lehet foglalni. Noret-nak ugyanis egyfelől kétségtől igaza van abban, hogy a *Pyrrhos-vita* – bár (élet)történeti eseményről számol be – elsőrendű történeti dokumentumként nehezen használható elméleti szöveg (*dialogue doctrinal presque intemporel*), amennyiben nem utal időkre, dátumokra, egyéb körülményekre, mint a *Vita Maximi*, a *Relatio motionis* vagy a *Disputatio Bizyae*, és nem rajzol meg személyes karakterszempontokat. Ilyen téren – a megjelentek megnevezésén kívül – csak annyit közöl, hogy Pyrrhos a disputa után Rómába utazott a düotheizma párt képviselőivel, hogy a római pápa színe előtt tagadja meg „az istentelen *Ektthesis* tanait”, és vallja meg az orthodox hitet.²⁰ A *Relatio motionis* szerint továbbá – így Noret – Maximos úgy idézi fel a Pyrrhossal folytatott vitáját, mintha nehezen emlékezne rá, tehát mintha nem állna rendelkezésre a disputa elvileg rég megírt szövege.²¹ Másfelől azonban Noret e megfontolásai nem konkluzívak – mint ő maga is mondja, csak bizonyos valószínűséget adnak.²² A dialógus utólagos szerkesztettségét véleményem szerint mindenekelőtt a

¹⁷ PG 91, 288 A 1-353 B 4. Kritikai kiadás: Doucet, M., *Le dispute de Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*. Introduction, texte critique, traduction et notes. Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1972.

¹⁸ Doucet, *Dispute*, I.

¹⁹ Noret, J., „La rédaction de la *Disputatio cum Pyrrho* de saint Maxime le Confesseur serait-elle postérieure à 655?” *Analecta Bollandiana* 117 (1999), 291–296, ezen belül 292 és 295.

²⁰ Az egész szöveg legutolsó mondata szerint (PG 91, 353 A 12-B 4).

²¹ Noret itt közelebbről arra a félmondatra utal, mely szerint Maximos mindent elmondott sorjában, „amire csak emlékezett” (ὅσα ἢ μνήμη ἀνέσσωσεν; PG 90, 120 C 6-7).

²² Noret, *La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho*, 294: „On peut donc tenir pour vraisemblable que la

gondolatmenet kiforrott jellege támasztja alá, amely jól átgondolt és felépített (nem *ad hoc*) argumentációban nyilatkozik meg, valamint abban, hogy a szöveg világosan tagolódik egy első, monothelétizmus elleni, és egy második, monoenergizmus elleni részre. Ebből azonban még nem lehet megalapozott következtetést levonni a megfogalmazás vagy szerkesztés időpontjára nézve. Annyit mindenesetre mondhatunk, hogy bár a diszkusszióban Pyrrhos valóságos dialektikai ellenállást fejt ki (ellenérvei nem látszólagosak és nem is könnyű fajsúlyúak), mégis úgy érezzük, hogy a mű eleve programozottan Maximos logikai legyőzhetetlenségét kívánja – megalapozottan – illusztrálni, s megírásának célja az volt, hogy megmutassa a düotheléta-düofizita teológia argumentatív szilárdságát és filozófiai koherenciáját.²³ A *Disputatio cum Pyrrho* tehát lényegileg egy teológiai *tour de force*. Ezzel összefüggésben valószínűsíthető – a szöveg dogmatikai világossága miatt –, hogy maga Maximos volt a (fő) szerző. A *Pyrrhos-vitát* ezért tartalmilag a következő tanulmányunkban ismertetjük, mert inkább önálló mű, semmint életrajzi dokumentum – csupán azért említjük itt is, mert életrajzi tényről számol be.

c) A *Relatio motionis* avagy *Tárgyalási jegyzőkönyv* Maximos 654-ben vagy 655-ben Konstantinápolyban lejátszódott perének szemtanú által, valószínűleg a Hitvalló segítségével megírt részletes rögzítése (lásd korábbi tanulmányunkat).²⁴ A görög életrajzi dokumentumok közül hosszúsága és tartalma miatt is a második legjelentősebb, rendkívül fontos forrás. A szerző személye régóta vitatott.²⁵ E vitából itt csak a következőket emelnénk ki: a *Vita Maximi* 2. kidolgozása szerint a szerző Maximos kedves és mindvégig hű tanítványa, Anastasios Monachos.²⁶ Ezt az attribúciót támogatja R. Devreesse klasszikus hagiográfiai tanulmánya is;²⁷ de maga a szöveg alapján e tézis A. Bracke által kiegészített verziója tűnik a legvalószínűbbnek, mely szerint Anastasios Monachos igénybe vette maga Maximos segítségét is a megírás során.²⁸ A szöveg ezt annyiban sugallja, hogy miután a szenátuson magán és Ma-

Discussion avec Pyrrhus est, dans sa rédaction, de dix ans au moins postérieure à l'entrevue."

²³ Mint Noret mondja, „ces écrits [a *Relatio motionis*, a *Disputatio Bizyaie* és a *Disputatio cum Pyrrho*] accordent toujours implicitement une valeur à l'histoire, mais au fond, ce n'est pas la réalité historique qui intéresse leur(s) rédacteur(s), mais uniquement la victoire de leur position théologique, pour ne pas dire politique.” (Noret, *La rédaction de la Disputatio cum Pyrrho*, 295.)

²⁴ PG 90, 109 C 1–129 D 3; Allen, P.–Neil, B., eds., *Maximus the Confessor and his Companions. Documents from Exile*, Oxford: Oxford University Press, 2002, 48–74.

²⁵ A vita összefoglalását lásd uo., 36.

²⁶ PG 90, 88 D 5–12.

²⁷ Devreesse, R., „La Vie de Saint Maxime le Confesseur et ses recensions.” *Analecta Bollandiana* XLVI (1928), 5–49, ezen belül 8.

²⁸ R. B. Bracke, *Ad Sancti Maximi vitam. Studie van de biographische documenten en de levensbeschrijvingen betreffende Maximus Confessor (ca. 580–662)* [kiadatlan PhD-értekezés a KUL könyvtáraiban], Leuven: Katholieke Universiteit Leuven, 1980, 134–137) elveti gyorsírási jegyzőkönyv készültének lehetőségét. Véggkövetkezése szerint a legvalószínűbb Anastasios Monachos szerzősége, akit feltehetőleg Maximos maga segített: „Rekening houdend met het feit dat voor bepaalde gebeurtenissen Maximus zelf de enige bron kan zijn geweest, zijn we van oordeel dat het traditioneel aanvaard auteurschap van Anastasius Discipulus [= Anastasios Monachos] het meest waarschijnlijk blijft.” (*Ibid.*, 143)

ximoson kívül senki más nem volt bent az utóbbi kihallgatásán, ezért a párbeszéd szó szerinti szövegét csak tőle magától tudhatta meg a szerző – aki pedig valószínűleg a (később Maximossal együtt száműzött) Anastasios Monachos, mivel ő volt a per másik vádlottja és kihallgatottja. A jegyzőkönyv lényegi hitelességét ezért nem kérdőjelezi meg a kutatás. A szöveg egyfelől valóban élethű képet ad arról, hogyan folyhatott le egy szenátusi kihallgatás a VII. század közepi Bizáncban; másfelől tételes tartalma koherens és valószínű – bár más forrásból ilyen részletességgel nem ellenőrizhető.

Mint fentebb már jeleztük, a *Relatio motionis* egyfelől nem *bivatalos* jegyzőkönyv, másfelől több mint jegyzőkönyv. Nyilvánvalóan nem hivatalos, mert egyértelműen Maximos-párti; másrészt több mint jegyzőkönyv, amennyiben a kihallgatás szövegén kívül rövid eseménytörténetet is közöl egyfelől a tárgyalás előtti napokról, másfelől a tárgyalások közben a börtönben történetekről és a száműzetésbe küldésről is. A szöveg felépítése kronologikus: beszámol az első kihallgatásról, azután az informális egyeztetési kísérletről a börtönben, majd a második, egy héttel későbbi kihallgatásról, végül a büntetésről.

Maga a per Brandes²⁹ és Allen–Neil szerint politikai koncepció per volt, „melyet a szenátus rendezett meg avégett, hogy düotheléta ellenfeleire hárítsa a felelősséget az általános válságért, és hogy bűnözőknek állítsa be őket.”³⁰ Ezt az állítást több, magából a szövegből vett érveléssel alátámaszthatjuk. A *sakellarios* megfogalmazta első felvetés ugyanis mindjárt a császárnak és az államnak kijáró tisztelet elmulasztását veti az agg mester szemére. Ezt a némileg elvont vádat azután abban a konkrét – és abszurd – formában fogalmazza újra, hogy „egyedül Maximos felelős Egyiptom, Alexandria, Pentapolis, Tripolis és Africa elvesztéséért”, mivel korábban levél útján azt tanácsolta volna Péter akkori numídiai *exarchos*-nak, hogy a császári parancs ellenére ne vonuljon ki a szaracén invázió ellen. Ez tehát közelebbről felségárulási vád, amely valamiképpen az arab támadás okozta területi veszteségekkel kívánja összefüggésbe hozni (mintegy bűnbakként megjelölni) Maximost, s megkísérli rá hárítani a felelősséget. A felütés ilyenformán egyértelműen politikai (bár a szenátus nem tudja tárgyi bizonyítékkal alátámasztani a vádat).

Amásodik vád ugyanígy felségárulási – és továbbra sem dogmatikai – természetű: eszerint Grégorios patrícus, africai *exarchos* álmát Maximos államellenes módon értelmezte, és ezáltal megerősítette az *exarchos*t lázadási szándékában. Tanúk híján azonban ezt a vádat sem sikerül bizonyítani. A harmadik, igen rövid és gyorsan elejtett vád a császár (II. Kónstas) személye, beszédmódja iránti gúnyt veti Maximos szemére; a – húsbavágó – negyedik vádpont pedig a „cészaropapizmus” eszméjének elutasítását.³¹

²⁹ Brandes, W., 'Juristische' Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I. und Maximus Homologes, Forschungen zur Byzantinischen Rechtsgeschichte Bd. 22 (Frankfurt am Main: Löwenklau-Gesellschaft, 1998), 141–212.

³⁰ Allen–Neil, eds., *Documents from Exile*, 22.

³¹ Az újabb történeti szakirodalom ezt a kifejezést túlzásnak tartja, amennyiben – például – G. Dagron szerint a bizánci császárok nem léptek fel azzal az igénnyel, hogy papnak is tartsák őket (*Empereur et*

Ezen (egyház)politikai vád kapcsán természetesen komoly vita bontakozik ki a korlátlan államhatalom eszméjét képviselő szenátus és az egyházi szuverenitást képviselő szerzetes atya között, közelebbről II. Kónstas rendelete, a *Typos* (648) kötelező érvénye felől, amely betiltotta a krisztusi akaratok tematikájának mindenemű tárgyalását. A *Typos* jelentőségének diszkussziója során maga Maximos tér rá fokozatosan a teológiai gondolkodás szuverenitásának, a császári hatalomtól való függetlenségének tárgyára. Apologetikus érvelése szerint kizárólag „a papok dolga a kutatás és az egyetemes egyház megváltó tanainak meghatározása”, mivel a császár nem visel papi tisztséget. A césaropapizmus e nyílt elutasítása azonban olyan mértékben volt elfogadhatatlan a szenátus számára, hogy a diszkusszió folytatása ezen a ponton lehetetlenné vált – Maximost egyszerűen kivezették a teremből. Az agg mester első kihallgatása ezzel gyakorlatilag véget is ért, bár a börtönbe való vizszakísérése előtt felhoztak ellene még egy, tisztán dogmatikai vádat (az órigenizmus terjesztését). Maximos ezt Órigenés nyilvános megátkozásával hárítja el. Látható tehát, hogy az első kihallgatás kérdései – a *Bizyai disputáéitól* eltérően – nem teológiai tematikára irányultak, hanem nagyobb részben államvédelemre, kisebb részben állam és egyház viszonyára, a (római) egyház dogmatikai-teológiai téren fenntartott szuverenitására a császári hatalommal szemben. Maximost itt elsősorban mint a császári abszolút hatalom belső kihívóját vonták felelősségre, és megkísérelték az ő tevékenységével magyarázni e hatalom katonai-külpolitikai kudarcait.

Az első kihallgatás estéjén a börtönben történt informális egyeztetési kísérlet viszont elejétől kezdve teológiai érdekű volt, pedig itt sem egyházi személyek tárgyaltak Maximossal. A Pyrrhos-vita lefolyása iránt érdeklődő politikusok a 8–9. fejezetek tanúsága szerint egy idő után rátértek a krisztusi kettős akarat problémájára. A *Relatio motionis* ezen egyetlen teológiai passzusában Maximos az *Opusculá*-ból és az *Ambiguá*-ból is ismert usiológiai érveléssel bizonyítja, hogy dogmatikai szempontból nézve lehetetlen teljesíteni a *Typos* hallgatási parancsát, mert mindkét krisztusi természettel szigorúan összefügg a belőle fakadó működés (jelen esetben az akarás), sőt valójában épp a kettős működésből tudunk visszafelé következtetni a természetek kettősségére.³² A jegyzőkönyv szerint ezt a szakteológiai bizonyítást nem is támadják a szenátus képviselői, hanem hallgatnak – úgy tűnik tehát,

.....
prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin. Paris: Gallimard, 1996). A *Relatio motionis* szerint azonban Maximosnak éppen azt vetették szemére, hogy nem ismeri el a császárt egyházi személyként; és Maximos pontosan a császár papi funkcióját tagadja *expressis verbis*. Ezért itt mégis használjuk a kifejezést.

³² „Elvégre egyetlen létező sem létezik a természetéből fakadó működés [ἐνεργείας φυσικῆς] nélkül. Hiszen a szent atyák világosan megmondják, hogy nem létezik és nem ismerhető meg egyetlen természet sem a lényegéből fakadó [οὐσιώδους] működése nélkül. Ha pedig nincs ilyen természet – és nem is ismerhető meg – az őt lényegből fakadó módon jellemző működés nélkül, akkor hogyan létezhetne a Felkent, illetve miként lehetne megismerni Őt természete szerint valóságos Istenként és emberként az isteni és az emberi működései nélkül? Ha ugyanis az oroszlán elveszíti a bömbölés képességét, már nem is oroszlán, mondják az atyák; és az a kutya, amelyik nem tud ugatni, már nem kutya. És ha más dolog veszíti el valamely, őt természet szerint alkotó tulajdonságát, akkor már az sem az, ami volt.”

mintha éppen dogmatikai téren szinte létre is jöhetne az egyetértés! Változatlanul áthidalhatatlan egyházpolitikai ellentétnek bizonyul azonban az, hogy a nyugati egyházak kiátkozták a *Typost* – és Maximos erre vonatkozó megoldási javaslata (a császár hárítsa át a rendelet felelősségét a főpapságra) reálpolitikailag valóban kivitelezhetetlen. További súlyos nehézség, hogy Maximos a *Typos* miatt elutasítja a közösségvállalást „a bizánciak egyházával” – mint vitapartnerei rámutatnak, ennek jelentőségét Maximos közismertsége miatt aligha lehet túlbecsülni. A *Typos* kiátkozásának és az egyházi unió lehetőségének kérdését már valószínűleg a második kihallgatásra készülve kezdték szondázni a szenátorok.

A második kihallgatás fő témái ugyanis egyházpolitikaiak voltak: a *Typos* mint császári rendelet lateráni kiátkozása, ami jogilag lényegében véve felségsértést valósít meg; a bizánci egyházzal való egyesülés akadályai; a kánonjog szuverenitása, az orthodox zsinati tanítások sérthetetlensége. Az álláspontok itt mereven szembenállnak egymással, a két félnek nincsenek közös premisszái. Összességében véve, a *Relatio motionis* szerint a per során nem vagy alig esett szó teológiáról, holott az eljárás és a megtorlás közvetlen hivatkozási alapja a *Typos* krisztológiai okból való elutasítása és ezáltal az egyházi unió megtagadása volt. A per „erős nyitása” során azonban a vád eltér az ezzel logikusan összefüggő tematikától, és először megpróbálja tisztán politikai-államvédelmi alapon elítélni Maximost. Ez lehetetlennek bizonyul, ezért második közelítésben egyházpolitikai vádakon keresztül kísérlik meg büntetőjogilag (nem kánonjogilag és nem polgárjogilag) elmarasztalni a Hitvallót. Közvetlenül a *Typos* dogmatikai tartalmáról, jelentőségéről eközben csak kevés szó esik. Ami Maximost illeti, ő közvetlenül sohasem a császárt vádolja (sőt még elnézését is kéri), hanem mindig csak a konstantinápolyi egyházat. A felségsértés vádját az első kihallgatáson sikeresen elhárítja, csupán a cézaropapizmus kapcsán marad ellentétben a szenátussal. Értelmezése szerint a *Typost* is egyházi nyomásra adta ki a császár, aki így végső soron ártatlan; ezt jelenti Maximos azon, többször ismételt kijelentése is, hogy a lateráni zsinat nem a császárt átkozta ki, hanem a *Typost*. A Hitvalló jegyzőkönyv tanúsította viselkedéséből – amikor felmerül a császár megsértésének vádja, alázatában a földre veti magát, és sír – is világossá válik, hogy ő valóban nem politikai küzdelmet kívánt folytatni, hanem a konstantinápolyi egyház dogmatikai tevékenységét tartotta ellenfelének; nem állt szándékában a császárt megsérteni, hanem csak a dogma tisztaságát – egészen pontosan annak logikus voltát, racionális artikulálhatóságát és ezáltal tarthatóságát – akarta védelmezni. Reálpolitikailag járható kivezető út azonban már nem volt abból a helyzetből, melybe az udvar erőszakos fellépése nyomán került – az udvar pedig Róma elszakadási, függetlenedési kísérletének, végső soron államellenes tevékenységnek tekintette a *Typos* alá nem írását és nyílt kiátkozását.

d) A *Disputatio Bizyae* (*Bizyai disputa*) – melynek szerzői feltehetőleg Anastasios Monachos és maga Maximos³³ – a császár utolsó békülési kísérletét dokumentál-

³³ „Aangezien evenwel Maximus voor bepaalde gebeurtenissen uit de *Relatio motionis* en voor de hele *Disputatio cum Theodosio* [= *Disputatio Bizyae*] de enige bron kan zijn geweest, zijn we zelfs geneigd, te opteren voor een *joint-authorship*.” Bracke, *Ad Sancti Maximi vitam*, 145. Miután azonban a *Disputatio*

ja: II. Kónstas a per után, 656-ban még egyszer megpróbálta megnyerni a Bizyába száműzött Maximost a birodalmi egyháznak, hogy ezáltal megszüntesse annak megosztottságát, helyreállítsa az egyházi békét.³⁴ A disputa szövege szinte minden tekintetben különbözik az eddig tárgyalt két görög életrajzi forrástól, hasonlít viszont a *Pyrrhos-vitára*. A disputában ugyanis a Hitvalló egy képzett egyházi személyllyel: Theodosiosszal, Caesarea Bithynia püspökével folytat szinte tisztán teológiai vitát. A legfőbb különbség azonban a szerzői szándékban van: olvasatom szerint a mű kifejezett célja Maximost mint teológust bemutatni – pontosabban szólva megmutatni, hogy krisztológiai érvelése olyan, metafizikailag megalapozott és logikus fejtegetés, amellyel szemben rendkívül nehéz – gyakorlatilag lehetetlen – ellenérveket felhozni (feltéve, hogy a diszkusszió a teológia területén marad). Theodosios püspök sem véletlenül hallgat el a disputa [7.] fejezetében: Maximos az [5.] fejezettől kezdve precíz logikai distinkciókra támaszkodó *diairesis*t állít föl annak bizonyítására, hogy minden működés – így az akarata is – a természetből és nem a személyből fakad (φυσικὴν γὰρ ἀλλ’ οὐχ ὑποστατικὴν πᾶσαν εἶναι διαγορεύουσιν [οἱ πᾶτες] ἐνεργεῖαν).³⁵ Ez a *Pyrrhos-vita* fő tézise is. Ilyenformán mindkét krisztusi természet megőrzi eredeti, sajátos működését, és pedig a *perichórisis*, azaz kölcsönös egymásra támaszkodás formájában. A monotheléta ellenpárt álláspontja Maximos szerint ezzel szemben abszurdumra redukálható, mépedig arra, hogy ha Krisztusnak a személye egységéből fakadóan csupán egyetlen akarata van, akkor a két természet egyesülése során vagy változást szenved el Krisztus isteni természete (ami önellentmondás), vagy egyenesen elveszíti isteni jellegét. Az udvar uniós egyházpolitikai törekvéséből fakadó krisztológiai egyszerűsítéssel szemben ilyen módon egy tisztán metafizikai – egészen pontosan usiológiai, szubsztanciáti – ellenérv támasztja alá a racionális orthodoxyát.

Ez a krisztológiai vita a [8.] fejezetben Maximos ideiglenes, látszólagos győzelmével zárul: a küldöttek hajlandóak kérését és együttműködési feltételeit továbbítani a császárnak. A Hitvalló lényegileg a római pápától való egyházi és uralkodói bocsánatkérést szabja a kiegyezés és unióra lépés feltételéül. A [9.] fejezet szerint a császár ezután Pál konzul révén a főváros közelébe hozatja Maximost a következő, életrajzi szempontból igen jelentős szövegű parancs révén: „Elrendeljük, hogy Pál menjen Bizyába, és hozza el Maximost, a szerzetest [τὸν μοναχόν] nagy tisztelettel, mert idős és gyenge, és mert olyan számunkra, mint egy nagyszülő [διὰ (...) τὸ εἶναι αὐτὸν προγονικὸν ἡμῶν],³⁶ és mert értékes volt a számukra [γενόμενον αὐτοῖς

Bizyae befejezése beszámol Maximos mártíriumáról is, ezért a szöveget nyilván nem fejezhette be maga a Hitvalló.

³⁴ PG 90, 136 D 1-172 B 10; Allen–Neil, *Documents from Exile*, 76–118; Allen–Neil, *Scripta saeculi VII*, 73–151. A fejezetszámozás szerkesztői, csak a PG tartalmazza.

³⁵ Lásd még a 7. fejezet elején közölt megfogalmazást: „A működés nem a személyből, hanem a természetből fakad [Οὐδεὶς ὡς τίς τὴν ὑπόστασιν ἐνεργεῖ, ἀλλ’ ὡς τί τὴν φύσιν].”

³⁶ Allen–Neil (*Documents from Exile*, 106) tévesen: „the fact that he is our ancestor”; lásd ezzel szemben Ch. Boudignon óvatosabb értelmezését: „il pourrait être notre grand-père” (*Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, 15–16). Anastasius Bibliothecarius fordítása: „Iubemus [...] adducere Maxi-

τίμους], és helyezze el őt Szt. Theodóros jóhitű kolostorába Rhégion mellett.” Bár a διὰ [...] τὸ εἶναι αὐτὸν προγονικὸν ἡμῶν szakaszt a szakirodalom többféleképpen értelmezi, annyi bizonyos, hogy Maximos magas politikai körökkel való nexusának magyarázata itt rejtőzik: valószínűleg Kónstas császár nagyszüleivel lehetett kapcsolata.³⁷

A [10.] fejezet szerint azonban a remélt kiegyezés helyett itt, a Konstantinápoly melletti kolostorban végül a császár ultimátumát közölték a szerzetes atyával. Ebben Kónstas továbbra is a *Τύπος* aláírását követeli az agg mestertől a felmentés és kiegyezés feltételéül,³⁸ tehát – amint erre tulajdonképpen eleve számítani lehetett – nem hagyja, hogy egy egyszerű szerzetes (akit pedig egyébként a fenti parancs szövegéből ítélve tisztel) diktálja neki a feltételeket. Maximos ellenben ekkor sem tudja megtagadni azt a teológiát, amelyért már eddig is az életét kockáztatta, és elutasítja a *Τύποσ*t. A patrícus küldöttség ekkor még egy utolsó, elkeseredett erőfeszítést tesz az atya jobb belátásra térítésére – mindhiába. A kiegyezési kísérlet így végül teljes kudarcba fullad.

A császár ezért – mint a [13.] fejezet írja – újra számúzi a Hitvallót. További fontos biográfiai információt nyerünk itt a Theodosios konzul (ὕπατος) által a császár nevében Maximosnak felolvasott szózatból: „Elutasítottad a megtiszteltetést. Indulj, ahová ez esetben menned kell, és tanítványaid is viseljék az ítéletet, a Mesembriában lévő is és a Perberisben lévő is, aki áldott nagymamánk jegyzője volt [τοῦ γενομένου νοταρίου τῆς μακαρίας ἡμῶν μάμμης].” E közlés szerint Anastasios Monachos II. Kónstas egyik nagyanyjának jegyzőjeként működött – Ch. Boudignon proszopographiai vizsgálata valószínűsíti, hogy az Alexandreiaiban élt nagyanyáról van szó (Nikétas patrícusnak, Hérakleios császár unokatestvérének, Alexandria *eparchos*ának felesége).³⁹ Ennek alapján pedig feltételezhető, hogy Maximos a tanítványa, Anastasios Monachos révén került kapcsolatba a császári családdal és adminisztrációval. A *Βίῳκαι disputa* szövege ezután már csak Maximos perberisi száműzését írja le, és beszámol arról, hogy 662-ben még egyszer, utoljára Konstantinápolyba szállították második perének megtartása végett. E per anyagát nem ismerteti a disputa, csak az itt kirótt büntetést: a Hitvallót nyelvének kivágá-

.....
mum monachum cum honore multo atque blanditie tam propter senectam et infirmitatem, quam eo quod sit a progenitoribus noster, fueritque illis honorabilis” (Allen–Neil, *Scripta saeculi VII*, 78).

³⁷ Ch. Boudignon értelmezése szerint „Maxime a en droit un titre d’honneur: ... son prestigieux statut d’ancien que lui donne l’écart de deux générations avec Constant II” (*Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, 15).

³⁸ „Mivel mindenki miattad lázong [διὰ σὲ στασιάζουσιν], és miattad nem akar kiegyezni velünk [συμβιβασθῆναι ἡμῖν] a hitben, mivel te nem akarsz kibékülni velünk a hit kérdésében, ezért Isten arra ösztökél téged, hogy a *Τύπος* alapján lépj velünk közösségre [κοινωνῆσαι ἡμῖν ἐπὶ τῷ (... Τύπῳ)]. Ez esetben nagy megtiszteltetésben részesítünk, és nagy öröm lesz az egész világon. Mert ez esetben bizonyosan minden követőd is egyesülni fog velünk [πάντες ἐνοῦνται ἡμῖν].” (Allen–Neil, *Documents from Exile*, 108.)

³⁹ Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, 16; vö. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, 1543 (a Hérakleios-klán genealógiai táblázata) és 940–943. („Nicetas 7:” Nikétas életrajza, amely csak némi fenntartással tulajdonítja Nikétasnak az alexandreiai kormányzó funkcióit).

sára, jobb karjának levágására és a Kaukázus melletti Lazikába való száműzetésre ítélték. Az agg atya nem sokkal élte túl a Lazikába érkezést, és 662-ben elhunyt.

A *Bizyai disputa* jelentősége összességében véve élettörténeti és dogmatikai szempontból is igen nagy: egyfelől olyan módon (Anastasios Monachosra való hivatkozással) világít be Maximos kapcsolataiba a császári családdal, hogy ezáltal elkerülhetőnek mutatkozik a Hitvalló konstantinápolyi származásának tézise; másfelől pedig tulajdonképpen Maximos utolsó krisztológiai művét vagy legalábbis tettét rögzíti az utókor számára, amennyiben tudományos pontosságú és igényű, a Hitvalló műveivel teológiailag összhangban lévő leírást ad a hitvita részleteiről. Ezért – és mivel Maximos társszerzősége valószínűsíthető – tartalmi tekintetben esetleg szerzőnk saját művei között is ott a helye.

e) Az *Epistula Maximi ad Anastasium Monachum discipulum* (Maximos levele Anastasios Monachoshoz, tanítványához) másfél oldalas görög szövege a *Bizyai disputa* egy krisztológiai részletét ismétli meg teológiai tájékoztatásul a történetekhez.⁴⁰ Maximos üzenetét Anastasios rövid latin magyarázata kíséri.

f) Az *Epistola Anastasii Apokrisiarii ad Theodosium Gangrensem* (Anastasios Apokrisiarios levele Theodosios Gangrénoshoz) hosszú görög–latin levél a Maximos és Anastasios Apokrisiarios száműzetésében történetekről, az utóbbi tollából, 666-ból.⁴¹ Elsősorban Maximos életének legutolsó időszakát, mártíriumát lehet belőle rekonstruálni.

g) Az *Epistula Anastasii Monachi ad monachos Calaritanos* (Anastasios Monachos levele a cagliari szerzetesekhez) három oldalas latin szöveg, amely Krisztus természetével kapcsolatos megfontolásokat tartalmaz a Maximos ügyével szimpatizáló cagliari szerzetesi közösség számára a Hitvalló perének értelmezéséhez.⁴² Eseménytörténeti jelentősége minimális, csupán teológiai háttérrel nyújt a történetekhez.

h) A *Hypomnesticon* (Emlékirat) című, körülbelül tízoldalas mű görög nyelvű memoár (két rövid, latin nyelvű magyarázó megjegyzéssel), melyet Theodóros Spoudaios írt 668 végén vagy 669 elején.⁴³ Theodóros a düotheléta ügy elkötelezett híveként számol be különösen I. Márton pápa, azután Anastasios Apokrisiarios, valamint az utóbbi köréhez tartozó Theodóros és Euprepios testvérek megpróbáltatásairól és vértanúhaláláról (Euprepios kivételével, aki az *Emlékirat* megírásakor még él) úgy, hogy közben természetesen a tábor szellemi vezéréről, a *theosophos* Maximosról is beszél (egyéb, fontosabb dolgok mellett, tudomásom szerint, csak ebből a szövegből tudjuk, hogy Maximos igen alacsony – § 4: μικροφυής πᾶνυ – volt). A részben tárgyyszerű, részben lelkeségi jellegű irat elején Theodóros kijelenti Róma primátusát (ami forrásainkban ritka).⁴⁴ A 3. § röviden leírja a lateráni zsinatot és az azt követő császári bosszút, a 4. § a csonkításokat részletezi, az 5. § a száműzetési

⁴⁰ Uo., 120–122.

⁴¹ Uo., 132–146.

⁴² Uo., 124–130.

⁴³ Allen–Neil, *Documents from Exile*, 148–170. Theodóros szerzetes a 10. §-ban nevezi meg önmagát testvérével együtt.

⁴⁴ „...Martini, sanctissimi et summi apostolici papae ac martyris, qui omni quae sub sole est praecellit hieraticae dignitati...” (Allen–Neil, *Documents from Exile*, 148.)

helyszíneket írja le. A 6. és 8. fejezetek – Anastasios Apokrisiarios története kapcsán – a Hitvallóhoz hasonlóan szintén a konstantinápolyi egyházat, közelebbről Pál pátriárkát vádolják a *Typos* sugalmazásával, felmentve ezáltal a császári méltóságot. A szerző ezután a Maximos halála utáni csodákról számol be, valamint arról, hogy Maximos könyveit, iratait ereklyeként őrzi (§ 10). Végül a kronológiai rendet megsértve elbeszéli, hogy testvérével együtt elkísérte Maximost és Anastasiost száműzetésbe, és ennek alapján szemtanúként írja le a mártírok hányattatásait (§§ 10–11). Mint a mű záradékából megtudjuk, Theodóros – bár panaszkodik saját műveletlensége miatt – testvérével együtt kiterjedt düötheléta propagandatevékenységet folytatott (§ 11). E tevékenység eredménye az *Emlékirat* maga is, amely, mint tartalma mutatja, szinte kizárólag a száműzetés eseményeinek rekonstruálására használható, jóllehet szerzője jól ismerte Maximost és műveit.

i) A *Contra Constantinopolitanos* (A konstantinápolyiak ellen) című szöveg kétoldalas, gyűlölködő görög röpirat anonim szerzetes szerzőtől Maximos köréből.⁴⁵ Ez az egyetlen irat a görög kútfők között, amely ugyanolyan gyűlölködő, mint a szír források életrajzi beszámolóinak jelentős része. Élettörténeti rekonstrukcióhoz nem használható ugyan, de jól dokumentálja a szent életű Maximos vértanúsága miatt elszabadult indulatok fokát a düötheléta táborban, és ennyiben értékes történeti forrás.

j) A *Vita Maximi* három erősen eltérő és nem egyforma hosszúságú kidolgozásban (*recensions*) maradt fenn a X-XI. századból. Maximos e „standard” görög életrajza az újabb kutatások – közelebbről W. Lackner⁴⁶ – szerint tudatosan megmásítja a biográfia egy fontos részét: a Hitvalló származását, amelyet Konstantinápolyba lokalizál, és nemesi családhoz köt.⁴⁷ Az életrajz (ismeretlen) szerzője ehhez Theodóros Stouditis *vitájának* 2. verzióját használta fel. Az első kidolgozás helyes időrendben előreteszi a konstantinápolyi pert, és utána a bizyai disputát, a harmadik verzió azonban – helytelenül – megfordítja a sorrendet. Két okból mégis ezt a verziót ismertetjük: elsősorban mert ez a leghosszabb, részletekben és reflexiókban leggazdagabb; másodsorban pedig mert ennek van modern kritikai kiadása.⁴⁸

A *Vita Maximi* irodalmi és ideológiai célkitűzései egészen mások, mint a szír *vitái* – nemcsak azért, mert Maximos-párti, hanem azért is, mert kifejezett célja Maximos személyiségét és életművét is hitelesen rekonstruálni. Sőt a szerző Maximos életét és erényeit példaképként kívánja élénk állítani, és így lényegileg legalább annyira erkölcsnemesítő–parainetikus művet ír, mint amennyire düötheléta ideológiai–teológiai dokumentumot, illetve apológiát. A szerző – a szír forrásokkal el-

⁴⁵ Uo., 172–174.

⁴⁶ Lackner, W., *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita*, *Analecta Bollandiana* 85 (1967), 285–316; továbbá Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, *passim*.

⁴⁷ A *Vita Maximi* forrásairól és változatairól lásd Neil, B. *The Lives of Pope Martin and Maximus the Confessor: Some Reconsiderations of Dating and Provenance*, *Byzantion* 68 (1998), 91–109; valamint Neil, B. *The Greek Life of Maximus the Confessor (BHG 1234) and its Three Recensions*, *Studia Patristica* 36 (2001), 46–53.

⁴⁸ Neil–Allen, *Life of Maximus, Recension 3*.

lentétben – bőséges tanúbizonyságot tesz a Hitvalló teljes életművének ismeretéről. Maximos tanulmányairól szólva hangsúlyozza a grammatikai, retorikai és különösen logikai és filozófiai stúdiumai elmélyültségét. Bár az életrajz származásról és nevelkedésről szóló részének tudatos meghamisítását egyfelől – Ch. Boudignonnal – kétségtelenül Maximos „konstantinopolitanizációjára” tett kísérletként kell értékelnünk,⁴⁹ másfelől azonban talán még helyesebben ítéljük meg a szerzői szándékot, ha a hamisításban egy *a posteriori* rekonstrukciós kísérletet látunk, amely az eredményből – Maximos életéből és életművéből – próbálja meg kikövetkeztetni, hogy elvileg milyennek kellett volna lennie Maximos ifjúkorának. A szerző korrekciós következtetése persze ettől még nem megalapozott – hiszen ha egyszer Jeruzsálemi Sópchronios (lásd *Zsinati levél*) vagy Moschos János (lásd *Lelki virágoskert*) megszerezhetette a maga hatalmas műveltségét Palesztínában, akkor a Sópchronios köréhez tartozó Maximos is megszerezhetette ugyanott a magáét. Az életrajzi hamisítás tényét magát azonban véleményem szerint egy ilyen hiperkorrekciós törekvés megnyilvánulásaként értékelhetjük helyesen.

Ugyanez a törekvés mutatkozik meg abban is, hogy a szerző azt állítja: Maximos később a császári irattár első titkára lett (ὑπογραφέα πρῶτον τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων). Ezt az ismertetést – Maximos előkelő, sőt császári körökkel fenntartott kapcsolataiból – kiinduló, az ismeretlenre visszafelé következtető rekonstrukciót ma is megtaláljuk például B. Neil és P. Allen biográfiai tanulmányában: eszerint Maximosnak legmagasabb szintű birodalmi adminisztrációs tapasztalatok nélkül nehezen lehetett volna olyan kapcsolati hálója, amilyenről a levelezése tanúbizonyságot tesz.⁵⁰ De mint már említettük, ez a (jóindulatú) rekonstrukció a levelezés aprólékos prosopographiai vizsgálata alapján inkább konstrukciónak mutatkozik: Maximos összeköttetései nagyrészt magyarázhatóak a tartományi (alexandreiai, africai) elittel való érintkezésével.⁵¹

Az életrajz ismeretlen szerzője Maximos fiatalkori erényei közül kiemeli a Hitvalló szerénységét és alázatosságát (μετριοφροσυνῆς καὶ ταπεινώσεως), valamint mértékletességét (τῷ μετρίῳ). Számos erénytani megjegyzése szintén a *vita* apologetikus–parainetikus célkitűzéseinek irányába mutat, amennyiben így pontosan azokat a kiválóságokat tulajdonítja Maximos jellemének, amelyek a Hitvalló – különösen a korai szakaszban írott – etikai műveinek célfogalmai: tudás, erény, önfegyelem, mérséklet, alázat. Ezért világos, hogy a *Vita Maximi* szerzője alaposan ismerte leaglábbis Maximos műveit.

Az életrajz következő, 5–6. fejezetei szerint Maximos ezután elfordult a világi pályától, és kolostorba vonult, ahol apáttá választották; a 7. fejezet szerint pedig nem hosszú idő múltán a monothelétizmus terjedése miatt elmenekült Konstantinápoly környékéről. Ezzel szemben semmi jel nem utal rá az életműben magában, hogy a Hitvalló apát lett volna, sőt több szöveghely tanúsítja, hogy egyszerű szerzetes volt (efelől teljes a konszenzus a szakirodalomban is); és súlyos – ideológiai

⁴⁹ Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, 11.

⁵⁰ Neil–Allen, *Life of Maximus, Recension 3*, II–12.

⁵¹ Booth, *Crisis of Empire*, 148–150; Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*, *passim*.

alapú – anakronizmus a csak 633 táján megfogalmazódó monotheléta álláspontnak tulajdonítani Maximos jóval korábbi nyugatra vándorlását.

A görög *vita* ezután előadja a monothelétizmus kialakulásának történetét, amely lényegileg az Athanasios antiocheiai jakobita pátriárka által Hérakleios császárnak nyújtott teológiai tájékoztatásra és általában Athanasios, valamint Kyros későbbi alexandriai pátriárka és Sergios konstantinápolyi pátriárka egyesített udvari befolyására vezeti vissza ezt a krisztológiát (8. fejezet). Röviden szólva, a konfliktus kiobbantásával a monofizita, illetve monotheléta ellentábort vádolja meg; de azután Hérakleios császárt teszi felelőssé a teológiai tévedés birodalmi szintű propagálásáért és politikai szentesítéséért. A 9. fejezet megemlékezik a 633-as, „vízfestékes”-nek (azaz „nem tartós”-nak)⁵² aposztrofált alexandriai egyházi unióról Kyros új alexandriai pátriárka és Theodóros pharani püspök között. A következő, 10–11. fejezetek említik Sóphronios jeruzsálemi pátriárkává választását és *Zsinati levelét*, de történetileg tévesen tulajdonítják neki a monothelétizmus kiátkozását: a *Zsinati levél* erről a problematikáról még nem tud, hanem lényegileg a korábbi keletkezésű monoenergizmus ellen érvel. A továbbiakban (12. fejezet) Hérakleios *Ekthesiséről* olvasunk, és a sevériánusok – sok forrásban dokumentált – gúnyolódásáról a chalkédóniak fölött az udvari teológia ellenségessé válása után. A *vita* e részei tehát erősen ideologikusak, illetve kis részben történetileg tévesek.

A 13-tól a 17. fejezetig tartó rész a bizánci udvarban, a konstantinápolyi patriarchátusban és Rómában ezután lezajlott események és személyi változások krónikáját nyújtja történetileg eléggé megbízhatóan. E szakasz meglehetősen részletesen számol be Maximos afrikai útjáról, a Pyrrhos-vitáról és a lateráni zsinatról. A 18–20. fejezetekben az életrajz műlistává alakul, amely egyebek között szinte szó szerinti idézi *A Miatyánk rövid magyarázatát* a testi vágy megfékezéséről, az anyagi gondolkodás eltaszításáról és arról az etikai követelésről, hogy az ész fel kell vezetni a vele rokon, szellemi természetű, istenibb valósághoz, melyhez az észnek hasonulnia kell. Itt ismét visszaköszönnek Maximos szerzetesi etikájának kulcsterminusai az *Aszkétikus beszélgetés* és a *Fejezetek a szeretetről* alapján, s a következőkben még Evagrios Pontikos hatása is átüt az életrajz terminológiáján. A *vita* konkrét műcímek említése nélkül, de egyértelműen azonosíthatóan ír továbbá Maximos nagy műveiről: a *Quaestiones et dubiáról*, a *Quaestiones ad Thalassiumról*, az *Ambiguáról*, a *Dénes műveibez írott scholiáról* és a *Mystagógiáról*, melyeket a szerző a rövid tartalomismertetésből ítélve legalább részben olvasott és ismer.

Újfent a szöveg történeti szavahihetőségét csökkenti viszont a fent már említett időrendi tévedés, melyet a császári megtorlás (23–25. fejezetek) és az azutáni események leírásában követ el a szerző: eszerint előbb történt volna a *Bizyai disputa* (melyet a *vita* 26–49. fejezetei szó szerint idéznek) Theodosios püspök és Maximos között, és csak később a császári udvarban lefolytatott per (melynek jegyzőkönyvét, a *Relatio motionist* szintén szó szerint idézik az 50–65. fejezetek). Mint a hosszas idézetek bizonyítják, a *vita* szerzőjének rendelkezésére állt úgy a *Bizyai dispu-*

⁵² τῆν [...] ὑδροβαφῆ ἔνωσιν (vö. Theophanés, PG 108, 680 B).

ta, mint a *Tárgyalási jegyzőkönyv*. A per és a büntetés leírása után a szerző beszámol a mártír halálát követő csodákról, a Kónstas császár elleni isteni büntetésről, IV. Kónstantinos császár (668–685) teológiai körütekintéséről, a VI. egyetemes zsinat dogmatikai igazságtételéről, Maximos rehabilitációjáról.

Végül a Maximos mennyei megdicsőülésének szentelt, záró 73. fejezetben is azt látjuk, hogy a szerző ismerte a Hitvalló misztikus teológiáját, és annak terminusait alkalmazza magára a szent atya életére, e fogalmak megvalósulását mutatja ki Maximos szerzetesi működésében, bizonyítva, hogy a Hitvalló a saját tanításának megfelelően élt és halt. A *Vita* egésze mondanivalójának tükrében így végső soron szinte elhanyagolhatóak a történetileg kétes hitelű vagy tendenciózusan megmáskított állítások. A *Vita* célja ugyanis álláspontom szerint elsősorban az, hogy megrajzolja Maximos hiteles morális és intellektuális arcképét; megmutassa karakterének erkölcsi tisztaságát; bizonyítsa, hogy megvalósította az életszentséget; és hogy ezek alapján demonstrálja, milyen igazságtalan volt a büntetése; s hogy az üldözői barbárok voltak (a szerző használ ugyan erősen sértő kifejezéseket is a császári udvarra és a monofizita táborra, de sokkal kisebb mértékben, mint a jakobita források *vice versa*). Az ismeretlen szerző véleményem szerint ennek során egy ismert ellenféllel szemben érvel, tudatosan behelyezkedik egy már folyamatban lévő diszkusszióba, melyben végül is az *igazi* Maximost akarja bemutatni, és ezen az alapon akar teológiai rehabilitációt, történeti igazságtételt nyújtani. Az életrajzíró e törekvése során szemmel láthatólag kiemelten fontos, legfőbb témaként kezeli Maximos szerzetesi aretológiáját, melyhez képest a mester dogmatikai állásfoglalásait inkább csak történeti összefüggésben szerepelteti; ezért valószínűsíthető, hogy a *vita* írója görög monasztikus környezetből származik.

3. A szír források

Mint a szöveget kiadó S. Brock rámutatott: Reš‘ainói György szír nyelvű Maximos-vitája a három későbbi szír életrajzi kútfő forrása.⁵³ E három kútfőt – Nagy Mihályt, a *Chronicon anonymit* és Bar Hebraeust – korábbi tanulmányunkban, a történeti források ismertetésekor már röviden leírtuk. Az ottani leíráshoz most csak annyit tesszünk hozzá, amennyi Maximos-életrajzuk szemléletének jellemzéséhez és ezáltal történeti hitelességük értékeléséhez e téren szükséges. A szír kútfők ismertetését azonban az ősforrás, Reš‘ainói György művének jellemzésével kell kezdenünk.

Reš‘ainói György egyetlen példányban fennmaradt, *estrangelóval* írt, a British Museumban⁵⁴ őrzött Maximos-életrajza a következő címet viseli: *Beszámoló [taš‘ita] a gonosz palesztínai [palestino] Maximosról, aki káromolta Teremtőjét, és akinek nyelvét kivágták*. Mint S. Brock rámutat, a Maximost sommásan minősítő cím rögtön jelzi, hogy a szerző monofizita. A szöveg 12 oldalas; a végén, Maximos konstantinápo-

⁵³ Brock, S., *An Early Syriac Life of Maximus the Confessor*, Analecta Bollandiana, tome 91, Bruxelles, 1973, 299–346.

⁵⁴ BM Add. 7192, ff. 72b–78b (Brock, *Syriac Life*, 300).

lyi megérkezésének leírása után csonkult. A kézirat a szakértők szerint a VII–VIII. század fordulójára datálható, ezért a szerző lehetett Maximos fiatal kortársa is.⁵⁵ A szerző kétszer is leírja a saját nevét a szövegben: az [5.] bekezdésben *Griguriként* (Grégorios), a [II.] bekezdésben ellenben *Giurgiként* (Geórgios). Maga Brock is felhívja a figyelmet erre az eltérésre, hozzáfűzve, hogy egy ilyen tollhiba szírius, görögül is könnyen elkövethető. Ez bizonyára így van – kivéve, ha a saját nevünkről és autográf kézírásunkról van szó. Brock szerint azonban a kézirat bizonyosan nem szerzői (jóllehet egyáltalán nem közli, milyen alapon állítja ezt).⁵⁶ Ennek ellenére nem jó jel, ha egy, a megbízhatóság benyomását vagy látszatát fenntartani kívánó másoló (vagy szerző) a szerző nevét (vagy a saját nevét) nem képes kétszer ugyanúgy leírni. Ugyanakkor ez az egy filológiai probléma nyilván nem kérdőjelezheti meg az egész beszámoló hitelét. A hitelesség iránt sokkal nagyobb kétség merül fel a beszámoló általános rágalmozó tendenciája miatt, amelynek jelentőségét e forrás elfogadói kicsinek, elutasítói ellenben nagyra látják. E kétfajta értékelés között közéleti keresve szeretnénk itt először sorra venni a szír *vita* problematikus tartalmi jegyeit, utánuk pedig a hitelessége mellett szólókat.

Mindenekelőtt ki kell mondanunk, hogy Reš‘ainói György Maximos-életrajza a Hitvalló rágalmozásának céljával készült irat (tehát nem egyszerűen az a helyzet, hogy – mint Brock fogalmaz – „a szerző nem tud ellenállni a kísértésnek, hogy itt-ott el ne ejtsen egy elítélő jelzőt”).⁵⁷ Ezt azon az alapon állíthatjuk, hogy a lehető legnagyobb mértékben befeketíti Maximos származásának minden mozzanatát. Így szerzőnket nem görög és nem is izraelita szülők gyermekének tünteti föl: Maximos szamaritánus apától és egy perzsa rabszolgájától született volna a palesztínai Tiberias város környékén lévő Hetsfin faluban. Ilyen módon eleve a zsidó–keresztény kultúrkörön kívülről érkezik, szülei nem keresztények, sőt anyja még csak nem is szabad ember. A szülők kapcsolata ráadásul titkos és törvénytelen (házasságon kívüli) volt. Az apának továbbá még a gyermek megszületése előtt menekülnie kellett saját, az erkölcstelenségén felháborodott rokonsága elől. A pár Hetsfinbe érve kis idő múltán titokban megkeresztelkedett ugyan, gyermekük mégis mint „a gonoszság gyümölcse” született meg. Tízéves kora előtt teljes árvaságra jutott, és rövid időn belül elvesztette mindkét testvérét is: apja vízkórban halt meg, anyja leesett a fáról, húga tűzbe esett, öccsét teve harapta halálra (még hozzá épp a Szent Kereszt felmagasztalásának napján...). A fiatal gyermek tehát tulajdonképpen sorozatos istencsapások áldozata. Nevelőapja ezután a gyermek keresztségben kapott nevét lecseréli saját elhunyt gyermekének nevére – Maximosnak ilyen módon már a neve sem a sajátja, hanem végső soron egy halott nevét hordozza. Bár

⁵⁵ Brock, *Syriac Life*, 300.

⁵⁶ Valószínűleg arra kell gondolnunk, hogy a kézirat egy több darabból álló és együtt másolt gyűjtemény része a kódexben (uo.).

⁵⁷ Uo. Ch. Boudignon egyébként kiváló és meggyőző tanulmánya Maximos palesztínai származásáról nem is említi a szír *vita* hitelességének kérdését, de nem is alapozza a Hitvalló palesztínai származásának bizonyítását e szöveg tanúságtételére (Boudignon, *Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?*).

György ezt így nem mondja ki, de mindezek a megszügyenítő mozzanatok – márpedig 30–40 sorban nehéz ennél több negatívumot felsorolni – Isten eleve kirótt büntetését hivatottak kifejezni Maximos későbbi, teológiaiilag heterodoxnak ítélt működése miatt. Az elfogulatlan olvasó eközben elvileg nem sejtheti, mi az oka ennek az *ab ovo* megsemmisítő prezentációnak, hiszen az életrajz még el sem jutott a teológia- és egyháztörténeti szempontból jelentőségteljes eseményekig. György azonban nem elfogulatlan olvasóknak ír. A célbavett olvasóközönség nyilván a kortárs szír monofizita felekezet, amelynek tagjai nagyon jól tudják, vagy legalábbis tudni vélik, kicsoda Maximos. Sajnos maga György is inkább csak véli tudni, kiről ír rágalmozó *libellust*. A rövid szöveg ugyanis a düoenergizmus és düothelétizmus Maximosnak való tulajdonításán túl nem tesz bizonyosságot a Hitvalló egyetlen művének ismeretéről sem – nem úgy, mint a görög *vita*, amely szerzőnk életművének elmélyült ismeretéről árulkodik (sőt tartalmaz egy műlistának tekinthető és valószínűleg annak is szánt részt is – lásd fent). Röviden szólva, a szír életrajz imént ismertetett első négy bekezdése minden valószínűség szerint rászolgál B. Neil – P. Allen megjelölésére: *vituperative character assassination*.⁵⁸ Mégis hiba volna ezen az alapon teljes egészében elvetni ezt az életrajzot (ahogyan Neil és Allen teszik), amelynek további bekezdései történetileg jóval hitelesebb betekintést nyújtanak a palesztínai görög monasztikus kereszténység életébe és egyházi eseménytörténetébe.

A szöveg második, hosszabb része mindekelőtt közli, hogy a szerző Sóphronios jeruzsálemi püspök (*dsophronis 'ephisqopho' d'orshalem*) tanítványa, aki többször is személyesen találkozott Maximossal. Maximos, aki egy órigenista paptól tanulta volna „gonosz” doktrínáit, rávette Sóphronioszt egy zsinat összehívásának kezdeményezésére. A [9.] bekezdés szerint ennek témája a krisztusi kettős akarat és kettős működés lett volna. A – más forrás által tudomásom szerint nem tanúsított – zsinat végül Arkadios ciprusi érsek, Kyros alexandriai pátriárka, Honorius római pápa képviselője, Sergios konstantinápolyi pátriárka küldötte és Sóphronios részvételével Cipruson valósult meg, György szerint azzal az eredménnyel, hogy a részt vevő püspökök levélben állásfoglalást kértek Maximos tanairól Hérakleios császártól. A császár e levél nyomán adta volna ki az *Ektthesis*t (638). Maximos ennek ellenére tovább terjesztette volna tanait a már arabok megszállta Szíriában, mivel „az eretnokség [*heresis*] egyesíteni szokta erőit a pogánysággal.” A [19.] bekezdés ezután történetileg hitelesen tudósít Maximos (Anastasios Monachos kíséretében tett) afrikai útjáról (vö. Maximos, 8. levél). A mű további részei ugyanígy más forrásokkal összhangban számolnak be Maximos római utazásáról, találkozásáról Márton pápával, és a lateráni zsinatról (a helyszín megnevezése nélkül). György helyesen tud továbbá arról is, hogy Kónstas császár erőhatalommal hozatta Konstantinápolyba Mártont, és hogy Lazikába küldte száműzetésbe; de tévesen írja, hogy Maximos önszántából ment volna Konstantinápolyba pusztán a tanai további terjesztése végett. Ezen a ponton szakad meg a kézirat – mint Brock rámutat, valószínű, hogy a

⁵⁸ Neil–Allen, *Life of Maximus, Recension 3*, II; vö. még *uo.*, 8.

történet Nagy Mihálynál, az Anonim Krónikásnál és Bar Hebraeusnál olvasható befejezése eredetileg itt, Györgynél is szerepelt.

E rövid szír *vita* tehát egyfelől szemlélatomást fikció, és ennyiben pusztán a felekezeti propaganda céljait szolgálja; másfelől azonban számos jelentős egyházi személy, egyes fontos történelmi események (így például az arab hódítás) és különösen a palesztínai helyszínek (például a Palaia Laura kolostor) említése és élethű leírása révén a korszak valóságos ismeretéről tanúskodik. Maximosnak természetesen csak torzképét láthatjuk meg benne – de ez a torzkép is érdekes annyiban, hogy megmutatja, milyennek látta a Hitvallót az ellentábor. György műve azonban különösen szerzőnk élettörténetének rekonstrukcióját változtatja meg, amennyiben Maximost minden jel szerint tényleges szülőföldjén helyezi el Palesztinában.

A XII. század végi Nagy Mihály műve II. könyvének 8. fejezetét szenteli Márton pápának és a lateráni zsinatnak, 9. fejezetét pedig – Reš'ainói György alapján – „az istentelen Maximinus eretneksége”-nek. A 8. fejezet téved (illetve csúsztat), amikor úgy fogalmaz, hogy a lateráni zsinat Hérakleios császárt is kiátkozta – bár ezt a tévedést vagy csúsztatást először a Maximos vallatását végző szenátus követte el (*Tárgyalási jegyzőkönyv* 13). A 9. fejezet György nyomán palesztínai születésűnek tartja Maximost. Hasonlóképp a Jeruzsálem környéki Palaia Laura és Nea Laura kolostorokban állítólag elterjedt órigenizmusához kapcsolja tanításait, az órigenizmust pedig egyfajta platonizmusként kategorizálja. „Maximinus”-t ilyen módon Platón tanítványainak vezéréként írja le, és így indirekt módon tesz tanúbizonyságot arról, hogy nem ismeri Maximos teológiai munkásságát. Beszámol Maximos afrikai, majd római útjáról és Márton pápával való kapcsolatáról, de nem tud Maximos részvételéről a lateráni zsinaton, illetve az itt játszott szerepéről. Arról sem tud, hogy a Hitvallót a császár karhatalommal hozatta Konstantinápolyba; Mihály beszámolója szerint Maximos (ismeretlen okból) maga utazott a birodalmi fővárosba. Ezután – egy máshol tudomásom szerint nem dokumentált – konstantinápolyi hitvita résztvevőjének és vesztesének állítja be Maximost. Ezt az információt az apácák dogmatikai megtévesztésének rágalmazó története (a szent ostya meggyalázására való biztatás leírása) követi. Maximos nyelvének kivágása szigorúan véve ennek büntetése lett volna. Mihály ugyanakkor – a görög *vitával* szemben – helyesen számol be arról, hogy Maximos egyszerű szerzetes volt, soha nem vett fel papi rendet (és kolostori előljáró sem volt). Mihályból és a későbbi szír forrásokból szerencsés módon elmarad továbbá Reš'ainói György Maximos-biográfiájának ki-fejezetten rágalmazó első része. Az élettörténet alapvető vonásai tekintetében tehát támaszkodhatunk a *Krónikára*, más téren azonban ideológiaiag elfogult.

A *Chronicon anonymi* 130. fejezete foglalkozik Maximos történetével. Ez az elbeszélés közvetlenül leginkább Nagy Mihály *Krónikájából* kerülhetett ide, csekély változtatásokkal. Bár az Anonim Krónikás Qenneshrini Simeont nevezi meg adatainak közvetlen forrásaként, mégsem közöl sok újat akár Györgyhez, akár Mihályhoz képest. Ugyanúgy a Jeruzsálem környéki kolostorok órigenizmusára vezeti vissza a „maximiánusok eretnekségét”, és ugyanazzal a naiv órigeniánus hitvallással illusztrálja, mint Mihály; s Maximos biográfiáját is lépésről-lépésre ugyanúgy, de

legalábbis nagyon hasonlóan adja elő. Szerzőnk szülőfaluját kissé másként nevezi ugyan meg, mint akár György, akár Mihály, de ennek jelentősége csekély. Egész Maximos-fejezete igen rövid.

Bar Hebraeus *Chronicon ecclesiasticum*ának 51. fejezete tárgyalja Márton pápa és Maximos történetét. A négy szír forrás közül ő közli a legkevesebbet Maximosról: csupán annyit tudunk meg tőle, hogy szerzőnk a palesztínai Tiberias tartományból származott; a két akarat, két működés, két természet doktrínáját vallotta; és hogy Kónstas császár Konstantinápolyban brutálisan (illetve Bar Hebraeus szerint megfelelő módon) megbüntette. Többi állítása téves (Kónstast például Hérakleios fiának nevezi, holott unokája) vagy hiányos (így például tud a lateráni zsinatról, de nem tud Maximos részvételéről) vagy a legendák körébe tartozik (mint például az apácák megtévesztéséről szóló, Mihálytól kezdve minden szír forrásban szereplő történet). A fejezet záró megjegyzései a test és a lélek külön-külön akaratáról Maximos tanítása szerint mintha az *Opuscula* egyik-másik darabjának homályos ismertetére utalnának, de a megfogalmazás annyira homályos, hogy biztosat nem mondhatunk. Négy szír forrásunk közül Bar Hebraeus a legkevésbé informatív és talán a legkevésbé megbízható is életrajzi téren.

A szír források tehát összességükben véve elsősorban azért érdekesek, mert a görög hagyománnyal meggyőzőnek tűnő módon szegeznek szembe Maximos palesztínai származásának tézisé, amelyet azonban csak szerzőnk levelezésének prosopographiai elemzése és a konstantinápolyi származás vélelmezett bizonyítékainak cáfolata tesznek igazán valószínűvé. A szír kútfők szavahihetőségét ugyanakkor gyengíti nyílt ellenségességük Maximossal szemben, valamint az is, hogy Maximost szemmel láthatólag éppen mint teológus szerzőt nem olvasták, tehát pontosan arról az oldaláról nem ismerik, ahonnan leginkább támadják. E téren bizonyíthatóan csak annyit tudnak, hogy a Hitvalló a düoenergizmus és a düothelétizmus képviselője – és nyilvánvaló filológiai tájékozatlanságukat nem helyettesíti György (állítólagos) személyes ismeretsége Maximossal. Ezen a ponton rátérünk szerzőnk élettörténetére.

4. Kísérlet Maximos élettörténetének rekonstrukciójára

Miután a források ismertetéséből már eddig is elég sok esemény körvonalai kirajzolódtak, ezért itt csak a legszükségesebbek szintézis-szerű összefoglalására szorítkozunk.

Maximos minden valószínűség szerint Palesztínában született 580 körül, nem monofizita görög nyelvű családban (amelyről semmi közelebbit nem tudunk biztosan). Korán csatlakozik egy kolostorhoz, talán Jeruzsálem környékén. Megismerkedik Jeruzsálemi Sópchronios körével, és kapcsolódik hozzá, Sópchroniost mesterének tekinti. Bizonyára már korai kolostori éveiben elkezdni megalapozni hatalmas teológiai és filozófiai műveltségét, de nem vesz fel papi rendet, és – a görög hagyománnyal szemben – apátnak sem választják meg soha. Élete végéig egyszerű szerzetes marad.

A perzsa támadás vagy a korai nomád arab betörések elől feltehetőleg a 610-es évek elején Palesztínából Egyiptomba menekül. Itt – közelebbről Alexandriában – megismerkedik Anastasios Monachossal, aki haláláig a tanítványául szegődik. Maximos vélhetőleg Anastasioson, Kónstas császár nagyanyjának jegyzőjén keresztül kerül kapcsolatba a császári családdal és adminisztrációval. Mint Kónstas kései, a *Bizyai disputában* megőrzött nyilatkozata tanúsítja, a császári család értékeli Maximos nagy tudását és bizonyos szolgálatait (melyek természetét közelebbről nem ismerjük). A görög *vita* ilyenformán mégsem teljesen megalapozatlanul tulajdonít Maximosnak adminisztratív képességeket és gyakorlatot, bár a konstantinápolyi lokalizálásban minden bizonnyal téved.

Egy közelebbről meg nem határozható időpontban (Ch. Boudignon szerint már 617-ben),⁵⁹ vagy még a perzsa vagy már az arab fenyegetés miatt a szerzetes atya Egyiptomból továbbmenekül Africa provinciába. Itt valószínűleg újból találkozik Sóphtoniosszal, feltehetőleg egy Karthágó melletti kolostorban, amely számos menekült szerzetest fogadott be.⁶⁰ Az egyiptomi és africai tartózkodás hosszú periódusa Maximos nagy alkotói korszaka: a 20-as, 30-as években írja a két *Ambiguát*, a *Quaestiones ad Thalassiumot*, a *Miatyánk-kommentárt*, a *Mystagógiát* stb. (az egyes művek lehetséges datálásáról következő tanulmányunkban szeretnénk írni). Ugyanekkor kiterjedt levelezést is folytat illusztris egyházi és világi személyekkel, episztoláriuma alapján ítélve keresett lelki és dogmatikai tanácsadó. Egyre ismertebbé válik. A levelezés tanúságtétele alapján az egyházpolitikai ügyek egyfajta nem hivatalos tanácsadójaként a tartományi-birodalmi politika szintjén is bevonódik az eseményekbe. Ióánnés Sakellarios abszurd álomfejtési vádja alapján ítélve (*Relatio motionis*) Maximos valóban afféle szürke eminenciásként jelenhetett meg az africai és birodalmi méltóságok szemében.⁶¹ A *Relatio motionis* továbbá bizonyítja Geórgios africai *eparchosszal* (Karthágó és környéke polgári kormányzójával, *praefectusával*) és Péter patríciussal, Numídia *stratégosával* való ismeretségét is;⁶² a *Pyrrhos-vita* pedig mutatja Grégorios patríciussal, Africa *exarchosával* való kapcsolatát. Maximos a monotheléta krisztológia felbukkanása után (*Pséphos*: 633) fokozatosan a dogmatikai ellenpárt fő teológusaként lép fel. Mint ilyen, 645-ben Karthágóban nyilvános (és győzedelmes) teológiai vitába száll Pyrrhos volt konstantinápolyi pátriárkával.

Ezután a Mediterráneum egyes szigeteinek (például Krétának) az érintésével, körülbelül három tucat görög szerzetes kíséretében Rómába érkezik (646), ahol egy görög szerzetesek számára fenntartott kolostorba kerül. A *Bizyai disputa* egy megjegyzéséből ítélve bizonyos – valószínűleg jó – szinten megtanul latinul, de a vele érkező szerzetesek között is vannak kétnyelvűek. Munkatársi viszonyba kerül Teodor pápával, aki szintén palesztinai (közelebbről jeruzsálemi) származású görög. A Hitvalló az őt kísérő görög szerzetesek segítségével görög nyelvű teoló-

⁵⁹ Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?” 5.

⁶⁰ Uo., 7.

⁶¹ Uo.

⁶² Uo., 17-18.

giai dokumentumokat készít elő egy, a monothelétizmus és a *Typos* ellen tartandó zsinat számára, pontosabban lényegileg előre megírja a zsinati jegyzőkönyvet.⁶³ R. Riedinger sejtése szerint azért, mert Pyrrhos időközben Ravennában újra a monothelétizmusra tért vissza, és miután ezzel a düotheléta párt legjelentősebb eredménye, propagandaértékű fegyverténye veszett el, új utat kellett keresni az orthodox teológia autoritativ kifejtésére.⁶⁴ A zsinati dokumentumokat Teodor pápa halála miatt végül az őt követő – és császári jóváhagyás nélkül felszentelt – Márton pápa használja fel a 649. októberi lateráni zsinaton. A második ülés során a kettős akarat tanának védelmét és Sergios, Pyrrhos és Pál konstantinápolyi pátriárkák kiátkozását kérők között szereplő „Maximos monachus”-aláírás alkalmasint magától a Hitvallótól származik.⁶⁵ A zsinat kifejezetten a hitvédelem érdekében kiátkozza az említett pátriárkákat és a *Typost*. Oehler és Riedinger rámutatnak, hogy az *Opuscula* egyik szöveghelyéből ítélve Maximos a 6. egyetemes zsinatnak tekintette a lateráni szinódust.⁶⁶

II. Kónstas császár válaszlépésként elraboltatja, és tengeri úton Konstantinápolyba hozatja I. Márton pápát és Maximost. Külön-külön pert indít ellenük, melyet Maximos és tanítványa, Anastasios Monachos ellen a szenátus folytat le (*Relatio motionis*). Maximos pere politikai, felségsértési perként indul, de az álláspontok végül a császár dogmatikai ügyekbe avatkozásának, teológiai hozzáértésének, papként való elismerésének kérdése körül kerülnek kibékíthetetlen ellentétbe egymás-

⁶³ „Die Lateranakten sind kein lateinisches Konzilsprotokoll mit einer griechischen Übersetzung, sondern das geistige Produkt des Maximos Homologetes und seiner Begleiter, die ihr eigenes Werk ins Lateinische übersetzen mussten, um es den lateinisch sprechenden Bischöfen Italiens und des europäischen Westens zugänglich zu machen.” (Riedinger, R., *Die Lateranakten von 649, ein Werk der Byzantiner um Maximos Homologetes*, Byzantina 13 [1985], 517–534, ezen belül 522.) Továbbá: „Hier wird nicht ein lateinischer Protokolltext ins Griechische übertragen, hier wird vielmehr ein griechischer Grundtext ins Lateinische übersetzt.” (Riedinger, R., *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, in Heinzer, F. – Schönborn, K. von, eds., *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2–5 septembre 1980*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1982, 111–121, ezen belül 113.) Lásd még Riedinger, R., *Sprachschichten in der lateinischen Übersetzung der Lateranakten von 649*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 92 (1981), 180–203.

⁶⁴ Pyrrhos monothelétizmusra való visszatéréssel – írja Riedinger E. Casparra való hivatkozással – „war der publizistische Erfolg der sorgfältig nachgeschriebenen Disputation zwischen Maximos und Pyrrhos zerstört. Maximos konnte sich nicht mehr darauf berufen, einen Monotheiten von Rang und Ansehen eines Patriarchen bekehrt und überzeugt zu haben. In dieser Situation dürften Maximos und Theodor in Rom den Gedanken gefasst haben, ihrer theologischen Überzeugung auf andere Weise Gewicht zu verschaffen. [...] Dieser Rahmen aber konnte nur die literarische Form von Konzilsakten sein, die nicht nur vom Papst, sondern auch von einer angemessenen Anzahl anderer Bischöfe unterzeichnet werden sollten.” (Riedinger, *Die Lateransynode von 649 und Maximos der Bekenner*, 118–119.)

⁶⁵ Az aláírásjegyzék csak a latin verzióban maradt fenn, lásd Riedinger, R. (ed.), *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*, Berolini: W. de Gruyter, 1984, 57, No. 34. (ACO ser. 2, 1)

⁶⁶ Ταῦτα γὰρ ... οἱ τὸν Κύριον ... ὁρθοδόξως ... ὁμολογοῦντες, ὥσπερ εἰς ἡλίον φωτὸς αἰδίου εἰς τὴν Ῥωμαίων ἀγιοπάτην Ἐκκλησίαν ... ἀποβλέπουσιν, ... τῶν πατρικῶν καὶ ἀγίων δογμάτων, καθὼς αἱ θεόληπτοι καὶ θεσπέσιοι εἰλικρινῶς καὶ πανευσεβῶς ἐξέθεντο ἄγιοι ἐξ σύνοδοι, ἐκφαντορικώτατα φάσκοντες τὸ σύμβολον τῆς πίστεως. (PG 91, 137 C 12-D 9)

sal. A helyzetet rontja, hogy Maximos a kihallgatások végén nyíltan megtagadja a konstantinápolyi egyházzal való dogmatikai közösséget, és csak a nyelvi közösséget vállalja. Teológiai téren ezzel szemben Rómához tartozónak vallja magát. Anastasios Monachossal együtt Bizyába száműzik (Márton pápát és Anastasios Apokrisiariost külön száműzik).

A császár egy – csak Maximos meggyerésére korlátozódó és a volt pápára ki nem terjedő – kiegyezési kísérlet részeként később Konstantinápoly közelébe hozatja vissza Maximost, de az egyeztetési kísérlet megbukik a két fél kölcsönös hajthatatlanságán (*Bizyai disputa*). Maximost újra száműzik, ezúttal Perberisbe.

A korabeli forrásokban részletesen nem dokumentált második pere végett 662-ben újra Konstantinápolyba hozzák. Itt csonkolással visszavonhatatlanul és jóvátehetetlenül megbüntetik az évszázad teológusát végső soron amiatt, hogy az udvar egyházpolitikai egységtörekvéseivel szemben következetesen ragaszkodott a krisztológia logikai-argumentatív tisztaságához, és nem volt hajlandó unióra lépni az általa eretneknek ítélt egyházzal. Sérüléseibe Kaukázus környéki, lazikai száműzetésében hal bele 80–82 éves korában. A hagyomány szerint sírja körül csodák történnek.

A düiotheléta párt túlélő tagjai ereklyéket gyűjtenek, és folytatják a dogmatikai-ideológiai propagandát. A IV. Kónstantinos által összehívott VI. egyetemes zsinat (680–681) rehabilitálja Maximos tanait. A Hitvalló relikviáit ennek alkalmából 680-ban Konstantinápolyba szállítják.

Összességében véve, Maximos és társai kíméletlen megbüntetése – a császár és a szenátus szándékaival ellentétben – nem megszüntette, hanem elmélyítette a VII. századi Bizánc általános krízisét. Az orthodox dogma megállapítására a Hitvalló halála után azonban Róma és Bizánc, császár és birodalmi egyház mégis közös álláspontot alakítottak ki a VI. egyetemes zsinaton, ahol a krisztusi akaratokkal kapcsolatos tanítás racionális artikulálhatóságának, logikai-filozófiai védhetőségének maximosi elve győzedelmeskedett.

Abstract

*This paper intends to offer a sort of status quaestionis concerning St Maximus the Confessor's life story. In a first instance, the biographical sources are enumerated under two headings: 1. Greek and Latin sources; 2. Syriac monophysite sources. The first group includes Maximus' correspondence, the *Diputatio cum Pyrrho*, the *Relatio motionis*, the *Disputatio Bizyae*, the *Hypomnesticon*, the *Vita Maximi* and several minor epistles. Among the Syriac sources, generally hostile towards the Confessor, we find George of Resh'aino's invective, Michael the Syriac, the *Chronicon anonymi*, and Bar Hebraeus' chronicle. For each source text, a description and an analysis is offered with especial respect to the main moot question of the Confessor's biography, namely, to whether he was of Constantinopolitan or of Palestinian birth. The conclusion is that all considered, the second option seems more likely in the mirror of the most recent research.*

VASSÁNYI MIKLÓS

Hitvalló Szt. Maximos életműve

Tanulmányom célja, hogy a rendszerezés igényével, kritikusan áttekintsem Hitvalló Szent Maximos (580 k.–662) teljes életművét.¹

1. *Későantik műlisták.* Maximos műveit nemcsak a modern szakirodalom ismereti rendszeresen, hanem két késő antik vagy kora középkori műlista is: egyrészt a *Vita Maximi* 19–20. fejezetei (melyeket a Maximos életéről szóló korábbi tanulmányomban már tárgyaltam), másrészt Phótios IX. századi konstantinápolyi pátriárka *Bibliothékéjének* 192 a–195. fejezetei.² E fejezetek a következő Maximos-művek ismeretéről tesznek tanúságot: 192 a: *Quaestiones ad Thalassium*; 192 b: 17 levél – a leírásból ítélve azonban jobbára az *Opuscula theologica et polemica* különböző darabjaira kell gondolnunk; 193: *Liber asceticus* és *Capita de caritate*; 194: Geórgios *eparchos*hoz, Petros Illoustrioshoz, Kosmas diakónushoz és Pyrrhoshoz írott levelek, valamint az *Ambigua ad Thomam*; 195: a Marianoshoz – helyesen Marinoshoz – írott levél és a *Pyrrhos-vita*. Phótios mindezek alapján feltehetőleg nem ismerte az életmű több jelentős darabját sem.

Leírásai közül csak a *Quaestiones ad Thalassium* bevezetőjének ismertetése eléggé kidolgozott, amely elmélyült erkölcsstani expozíció formájában foglalja össze Maximos etikáját egészen a *theósis* elméletéig terjedően. Phótios ezután felsorolja a *Quaestionest* alkotó kérdéseket, ezen túlmenően csak Maximos szintaxisának és stílusának nehézségeire panaszkodik (‘gyakran eltér a tárgytól’ stb.), de ugyanakkor dicséri is a szerzőt éleselméjűségéért és hitéért. A 194. fejezet azt tanúsítja, hogy Phótios jól érti Maximos krisztológiáját. A 192 b-ben tárgyalt „levelek”-ről, a *Liber asceticus*ról és a *Capita de caritatéról* ezzel szemben csak igen rövid tartalomismertetést kapunk – de ennél is fájdalmasabb a 20–25 sorban „elintézett” *Ambigua ad Thomam* (Phótios csupán az öt *ambiguuum* címét, ill. témáját sorolja fel). A konstantinápolyi pátriárka jegyzeteiből felbecsülhetjük, mit ismert, értett, és mit hogyan értékelt a Hitvalló műveiből egy művelt bizánci görög két évszázaddal a szerző halála után (általában „hasznos”-nak – χρήσιμος –, épületesnek ítéli Maximos műveit) – de hogy teljes képet kapjunk az életműről, közvetlenül magukhoz a művekhez és a modern irodalomhoz kell fordulnunk.

2. *Modern műlisták.* A modern Maximos-szakirodalom minden áttekintő jellegű műve közül műlistát, így például von Balthasar: *Kosmische Liturgie*, Larchet: *Maxime*

¹ A tanulmány elkészültét az OTKA K 101503-as számú, „A misztika fogalmai és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta.

² PG 103, 637 A 4–657 A 8. – Maximos műveire, irataira utal még Theodóros Spoudaios *Hypomnesticonja* (ld. korábbi tanulmányomat Maximos életrajzáról), de anélkül, hogy tételiesen jellemezné vagy felsorolná őket.

le *Confesseur* és Louth: *Maximus the Confessor* is. Mégis célszerűnek tűnik az életmű rekonstrukciójakor különösen a következő három modern és autoritatív forrásra támaszkodni: P. Sherwood: *Annotated Date-List*; A. Louth: „Massimo il Confessore” (Bernardino, ed., *Patristica* V., 112–124); és M. Geerard: *Clavis patrum Graecorum* (III. kötet, № 7688–7721 és *Supplementum*, № 7688–7722). Sherwood atya a megkerülhetetlen klasszikus, Louth atya összefoglalása egészen új eredményeket tartalmaz, a CPG pedig standard kutatási eszköz (a III. kötet néhány tévedését kiigazító *Supplementum* használata elkerülhetetlen). Maximos műveit ezért a következő pontban e három szerző útmutatásait szem előtt tartva, de közvetlenül magukból a művekből kiindulva mutatom be. Az egyszerű kronológiai elrendezésnél (Sherwood), amelyben pontosan alig datálható művek esetén mindig támadható a kronológia, véleményem szerint többet mond a tematikus csoportokba, és ezeken belül a legvalószínűbb kronológiai sorrendbe rendezés (A. Louth), ezért ezt az módszert követem.

3. Az *életmű részletes bemutatása*. Az életművet – Louth atya csoportosítását követve – célszerű 5 tematikus csoportra felosztani: 1. aszkétika; 2. dogmatika; 3. egzisztencia; 4. liturgia; 5. egyéb. A datálásban Sherwood és Louth általában egybehangzó véleményére hagyatkozom. A mű latin címe után zárójelben közlöm a cím magyar fordítását, a keletkezés valószínű idejét, a *Clavis patrum Graecorum*-beli számát és a *Patrologia*-beli kötet- és oldalszámát.

Aszkétikus művek

a) *Liber asceticus* (*Aszkétikus beszélgetés*; 626 előtt; CPG 7692; PG 90, 911 A 1–956 D 3): Dialógus Krisztus megtestesülésének céljáról idősebb szerzetes atya (γέρων) és fiatal szerzetes testvér (ἀδελφός) között. A Szentírásból hosszan idéző beszélgetés lényegileg a hús indulataitól való megszabadulás és ezáltal a megváltás útját keresi. Mivel ez a lehetetlennel határos – érvel az idős atya –, ezért jött el a Megváltó. A dialógus központi fejezeteiben megtaláljuk Maximos korai aretológiáját és evagriosi ihletésű imádság-elméletét.

b) *Capita de caritate* (*Fejezetek a szeretetről*; 626 előtt; CPG 7693; PG 90, 959 A 1–1080 D 12): A szerzői előszó műfaji meghatározása szerint λόγος, melynek címettje ugyanazon Elpidios atya, aki a *Liber asceticus* címettje is: „tiszteletreméltó, szent, jámbor ember.” Szerkezetileg – a 4 evangélium számának megfelelően – négyszer száz téziséből, aforisztikus-definitórikus morálfilozófiai gondolatból áll. Mint a *János-Ambigua* előszavában, Maximos itt is lekicsinyli művét, illetve nem is tekintí sajátjának, mivel „a szent atyák beszédeit olvasva” (τοὺς τῶν ἁγίων Πατέρων διελθὼν λόγους) írta, tulajdonképpen csak összerendezve (συναγαγὼν) azok gondolatait, hogy áttekinthetővé (εὐσύνοπτα) váljanak. A művet állítása szerint utasításra írta (ἐπιταγὴν γὰρ πεπλήρωκα), de erről nem mond semmi közelebbit (ki utasította, miért stb.). A spirituális-meditatív szövegben megtaláljuk az *apatheia*, a szeretet, az istenszeretet, az *ekstasis*, az *unio mystica* definícióját és a Hitvalló szerzetesi erénytanát.

Dogmatikai művek

c) *Quaestiones et dubia* (Kérdések és nehézségek; 626 előtt; CPG 7689; PG 90, 785 C 1–856 B 15 [a végén csonkult]): Mint Louth írja, a – szerkesztői címet viselő – mű a „kérdések és válaszok” (ἐρωταποκρίσεις) műfajába tartozik, és valójában egy jóval hosszabb, nemrég kéziratban felfedezett, a maga teljességében egyelőre kiadatlan mű része.³ Jelen állapotában 79, gyakran igen rövid kérdésből és válaszból áll, melyek témája elsősorban szentírási (különösen az Újszövetséggel és a zsoltárokkal kapcsolatos), valamint patrisztikus (pl. Nyssai Szt. Gergely) szöveghelyek értelmezése, továbbá erénytani, büntani (hamartológiai), hitvallási és általános teológiai megfontolások. A műfaj kiérleltebb, filozófiailag elmélyítettebb válfajához tartozik a két *Ambigua*.

d) *Ambigua ad Johannem* (János-Ambigua; 628–630; CPG 7605, 2; PG 91, 1061 A 1–1417 C 2): Maximus terjedelmes életművéből filozófiai és teológiai szempontból egyaránt kiemelkedik a két részből álló, összefoglaló rövid címen *Ambiguának* (*Homályos szöveghelyek*) nevezett gyűjtemény. A két részt külön hagyományosan *Ambigua ad Thomam* (*Tamás-Ambigua*), illetve *Ambigua ad Johannem* (*János-Ambigua*) rövid címen szokás megnevezni.⁴ A két, eredetileg egymástól függetlenül megírt, de azonos műfajú és tematikájú szöveget Maximus később egyesítette úgy, hogy a *Tamás-Ambiguát* (1.–5. *ambiguuumok*) az egyesített szöveg elejére helyezte, a *János-Ambiguát* (6.–66. *ambiguuumok*) pedig utána tette. Az *ambiguuumok* számozása szerzői eredetű, a *Tamás-Ambigua* első szövegétől kezdődik, és folytatólagosan megy tovább a *János-Ambiguában*. Az egyes *ambiguuumok* mindig úgy épülnek fel, hogy az értelmezésre kiválasztott passzust (*lémma*, Maximus saját terminusával: *kephalaion*) és az idézet helyének megjelölését követi a néha fél, néha tíz–húsz oldalas filozófiai-teológiai értelmezés. Ezen – a *scholion*tól különböző – műfaj eredetét Sherwood az antik *quaestiones et responsa*-ban látja.⁵ Az *Ambigua* tehát a maga egészében hermeneutikai mű. Maximus mindazonáltal teljesen eredeti teológusnak és filozófusnak mutatkozik bennük, akinek a magyarázandó szövegek kiváló alkatot szolgáltatnak az ontoteológia, krisztológia-szótériológia, eszkatológia, antropológia és etika különböző kérdéseinek mélyreható fejtegetésére.

A korábbi keletkezésű és jóval hosszabb *Ambigua ad Johannem* – amelynek egyelőre nincs kritikai kiadása⁶ – Nazianzosi Szt. Gergely válogatott, nehezen értelmez-

³ A kézirat a Vatikáni Könyvtár Vat. gr. 1703 jelzetű irata (A. Louth, „Massimo il Confessore,” in A. di Berardino, ed., *Patrologia V: I Padri orientali [secoli V–VIII]*, Genoa: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, 110–129, ezen belül 114–115).

⁴ Csak röviden említem itt, hogy a *János-Ambigua* óriási hatást gyakorolt Johannes Scottus Eriugenára, aki e művet latinra fordította (ld. Eriugena ajánlását Kopasz Károlyhoz a fordítás elején, PG 91, 1061–1062). Eriugena latin fordítását E. A. Jeaneau adta közre történeti-kritikai kiadásban: *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber primus. Editionem novam... curavit E. A. Jeaneau*. Turnholti: Typographi Brepols editores pontificii, 1996. (CC CM 161)

⁵ Sherwood, P. *The Earlier Ambigua of Maximus*. Romae: Orbis Catholicus, 1955 (Studia Anselmiana 36.), 5–6.

⁶ A leuveni Carl Laga professzor már hosszabb ideje dolgozik a kritikai kiadáson, melynek megjele-

hető passzusainak elmélyült magyarázata, Maximos misztikus krisztológiájának és antropológiájának szinte kimeríthetetlen kincsestára. A gyűjteményből kiemelkedik a 7. *ambiguum*, ami a *synkatabasis*, az *anthrópésis*, a *theósis* és a misztikus unió részletes elméletét adja, egyebek mellett a *ferrum ignitum*-hasonlat kifejtése révén. A 10. *ambiguum* – hossza és széleskörű tematikája miatt is – szintén a legjelentősebbek egyike. A magyarázandó Gergely-passzustól fokozatosan eltávolodó fejtegetés itt szentírási szöveghelyek kapcsán tárgyal ontológiai, pozitív és negatív teológiai, természetfilozófiai, erkölcstani témákat. Ezek közül különösen fontosak a 37–39. alrészekben megjelenő tézisek a világegyetem helyéről és az aristotelési kategóriatan alkalmazásáról a szubsztanciára, melyek itteni diszkussziója visszatér – a *János-Ambiguát* latinra fordító – Eriugena *Periphyseon*-jának I. könyvében is.⁷

e) *Quaestiones ad Thalassium* (*Válaszok Thalassios apát kérdéseire*; 630–633/634; CPG 7688; PG 90, 244 *ad fin.*–773 B 2 [*scholionokkal*: 785 B 8]): A két *Ambigua* mellett Maximos legfontosabb teológiai műve, melynek műfaja is azonos azokéval. Maximos itt Thalassios líbiai pap szentírás-értelmezési kérdéseire felel. A hosszú bevezető erkölcstani értekezést tartalmaz, melynek érdekessége a rossz definíciója. A főszöveg első kérdése tisztán erkölcsfilozófiai, a másodiktól kezdve azonban a Szentírás különböző nehéz passzusainak magyarázatát kéri a felvetések. Maximos válaszai különösen gazdagok pneumatológiai fejtegetésekben. Eriugena az egész művet latinra fordította.

f) *Capita theologica et oeconomica* (*Fejezetek a teológiáról és a gondviselésről*; 630–634; CPG 7694; PG 90, 1084 A 1–1173 A 6): 200 teológiai tézis, melyek első tíz fundamentál-teológiai bekezdése Isten hiperbolikus transzcendenciáját és létmegalapozó karakterét, a Teremtő és a teremtés szigorú elhatárolódását hangsúlyozza, és – Sherwood és Louth egybehangzó véleménye szerint – meghatározza Maximos viszonyát Órigenészhez és Evagrius Pontikoszhoz. A mű érintkezik a korai aszkrétikai művek erénytani tematikájával (pl. 17. tézis), de azokhoz képest fogalmilag sokkal kidolgozottabb, sokkal elmélyültebb misztikus istenismeretet (γνώσις) és lélekfilozófiát fejt ki rövid bekezdések formájában.⁸

g) *Capita quindecim* (15 fejezet; 630–634; CPG 7695 [Louthnál téves szám alatt]; PG 90, 1177 A 1–1185 C 5 [Louthnál téves oldalszámmal]): A *spurium*nak tekintett 500 fejezet (*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*) első tizenöt bekezdése, amelyek önállóan is – tehát nemcsak az 500 fejezet bevezetőjeként – előfordulnak számos IX. századi kéziratban Maximosnak tulajdonítva.⁹ Sherwood, Louth és Geerard is autentikusnak tekintik. A – *Capita theologica et oeconomica*-ban és a *Mytagógia* elején is megjelenő – újplatonikus terminusok (pl. *hyperousion*

.....
néseig a PG 91 (1061–1417) közölte szöveg a mérvadó, amelyet eredetileg Franz Oehler (Halle, 1857) állapított meg.

⁷ A Patrologia 91. kötete közli Eriugena Kopasz Károlyhoz írott levelét is, mely a nagy Karoling-kori filozófus latin *János-Ambigua*-fordításának bevezetője volt.

⁸ Az angol szakirodalomban szerepel *Gnostic Centuries* címen is.

⁹ Sherwood, P., *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae: Orbis Catholicus–Herder, 1952, 35–36.

agathon) határozzák meg az istenfogalmat, Isten ontológiai felsőbbrendűségét és megismerhetetlenségét írják le. A fundamentál-teológiai bekezdések összefoglaló jellegű szentháromság-teológiai és krisztológiai tézisekben folytatódnak: a 10. fejezet a *sarkós* kapcsán Maximos kedves témájáról, a természetek megújításáról (*kainotomia*) beszél. Szintén gyakran ismételt – az 5. *ambiguumban* is visszatérő – maximosi gondolat a 13. fejezetben megfogalmazott meggyőződés, mely szerint a Megtestesülés misztériuma csak hittel ragadható meg. Az utolsó paragrafusok aszkézisra buzdítanak.

h) *Quaestiones ad Theopemptum* (Válaszok Theopemptos kérdéseire; 630–633/634; CPG 7696; PG 90, 1393 A 1–1400 D 14): Ugyanolyan stílusú és célú, de rövidebb mű, mint a *Quaestiones ad Thalassium*. A szöveg Theopemptos három, evangéliumi szöveghelyek értelmezésével kapcsolatos kérdésre válaszol allegorikusan, elvont etikai értelmezéssel. A bevezető röviden említi az *ektheósis*t (megistenülést) mint a Jézus-hívők jutalmát.

i) *Ambigua ad Thomam* (Tamás-Ambigua; 634; CPG 7605, 1; PG 91, 1032 A 1–1060 D 1):¹⁰ A János-ambiguánál későbbi keletkezésű és annál jóval rövidebb gyűjtemény. Szerzői címe szerint „Tamáshoz, a szent emberhez” íródott.¹¹ A szöveg 5 *ambiguumot*, nehéz passzust magyaráz: 1. Nazianzosi Gergely 29. beszéde 2. fejezetének részletét; 2. ugyane beszéd 18. fejezetének részletét; 3. ugyane beszéd 19. fejezetének részletét; 4. Gergely 30. beszéde 6. fejezetének részletét; 5. Ál-Areopagita Dénes 4. levelének részletét. A bevezető levél szerint Maximos Tamás felkérésére írta és küldte meg Tamásnak a két, „minden dicséretet meghaladó szent,” Gergely és Dénes műveiben található nehéz helyek magyarázatát.¹² Az 5. *ambiguum* némi túlzással az egész *Ambigua* legfontosabb darabjának nevezhető, amely közelebbről a monoenergizmus ellen folytatott orthodox vitában nyeri el értelmét, mivel a VII. században már auktoritásnak számító Ál-Areopagita Dénes 4., monoenergéta módon is értelmezett levelének düoenergéta olvasatát adja.¹³

j) *Disputatio cum Pyrrho* (*Pyrrhos-vita*; 645 után; CPG 7698; PG 91, 288 A 1–353 B 4): A híres krisztológiai vita jegyzőkönyvét, melyet a Maximos életrajzáról szóló tanulmányomban biográfiai szempontból ismertettem, Sherwood, Louth és Geerard egyaránt Maximos saját művének tekinti. A szöveg két világosan elkülönülő részre tagolódik: az elsőben Maximos a monothelétizmus, a másodikban a monoenergizmus álláspontját cáfolja Pyrrhos ellenében. Pyrrhos azzal érvel a monothelétizmus mellett, hogy ha az akarat a természetből fakad, akkor a két krisz-

¹⁰ Kritikai kiadás: B. Janssens, ed., *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem* (CC SG 48). A PG 91. kötete az eredetileg Franz Oehler (Halle: 1857) által megállapított, korábbi *textus receptus*t tartalmazza. Az *editio princeps* Thomas Gale műve: *Joannis Scoti Erigenae de Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit Appendix ex Ambiguis S. Maximi graece et latine* (Oxford: 1681, reprint: Frankfurt am Main: 1964).

¹¹ A 'szent ember' (ἡγιασμένος) megszólítás feltehetőleg arra utal, hogy Tamás szerzetes volt (vö. Janssens xxiii, n. 37, utalással Lampe ἁγιάζω címszavának A2c részére).

¹² CC SG 48, 4–5 = PG 91, 1032 B 3–6 és 1033 B 9–13.

¹³ Dénes levelének fordítását ld. Vassányi M., „Hitvalló Maximos: 5. *ambiguum*. Bevezetés, fordítás, kommentár, bibliográfia,” *Theológiai Szemle* 2012/2, 100–109.

tusi természet akaratai szembekerülnek egymással, ami elgondolhatatlan; ezért az akaratot nem a természetből, hanem a személyből kell eredeztetni; és mivel ebből Krisztusban csak egy van, ezért a Megváltónak csak egyetlen akarata van.

Maximos első nagy kifejtése ezzel szemben az *anthektiké dynamis* fogalmával operál: amihez az emberi természet a lényege folytán ragaszkodik, ahhoz Krisztus emberi természete szintén ragaszkodni fog; márpedig ez a ragaszkodás egyfajta működés, amely az akaraton keresztül nyilvánul meg; ezért az akarat nem a személyből, hanem a természetből ered. Mindkét természet sajátos lényege mármost a másik természet moduszaiban jut kifejeződésre – idézi fel itt Maximos a *perichórisis* elméletét is az 5. *ambiguumból*. A vita központi alternatíváját ezután így fogalmazza meg: vagy sajátos, természetből fakadó képesség az akarás is, és akkor két külön akaratot kell megvallanunk; vagy nem, de akkor két külön természetről sem beszélhetünk Krisztusban. A kettős akarat tézisének megalapozása tehát az, hogy Krisztus akaratai természetből fakadó akaratok (*physika thelémata*); vagyis hogy folytonosság áll fenn természet és akarat között: az akarat a természet lényegéből nő ki, annak természetes meghosszabbítása s nélkülözhetetlen velejárója. Ezt esetleg megfogalmazhatjuk úgy is, hogy az akarat a természet természetes meghosszabbítása. Ez a kérdés azért központi, mert ha ezt a szakadásmentes összefüggést nem sikerül bizonyítani, akkor az emberi akarat isteni elsajátításának (*oikeiós*) más modusa is lehetséges, amely monothelízmusnak nevezhető. (Ugyanez az összefüggés alapozza meg az akarat természetből fakadásának bizonyítását az 1. *opusculumban*.) Maximos összegzése szerint ilyenformán két teljes értékű akarat van Krisztusban, de az emberi önként aláveti magát az isteninek. Ez egyben mintaképül is szolgál nekünk, embereknek: úgy kell hasonlónak válnunk Istenhez, hogy magunkévá tesszük az Ő akaratát, tehát hogy csak azt akarjuk, amit Ő akar. E nagy kifejtést követő részben a vita mindkét résztvevője patrisztikus auktoritásokat vonultat fel a saját álláspontja mellett – az érvelés e fajtája érthetővé teszi, hogy az egész korszak és különösen Maximos miért foglalkozott olyan elmélyülten az atyák klasszikus műveinek értelmezésével: mert enélkül egy teológiai vitát nem lehetett megnyerni. Pyrrhos az érvek hatására a vita közepe felé átpártol Maximos álláspontjára.

k) *Opuscula theologica et polemica* (Rövid teológiai és polemikus művek; 624 előtt–649; CPG 7697; PG 91, 9 A 1–285 B 9): Az e címmel jelölt átfogó és teljesen heterogén gyűjtemény 27 rövid és eltérő jellegű teológiai-krisztológiai iratból áll, melyek legkorábbi darabja, a 22. *opusculum* talán 624 előtt keletkezett, legkésőbbi szövege pedig, a II. *opusculum* 649-ben. Bár a korpusz egyes darabjai – közelebbről a végén található *florilegium*-szerű definíció-felsorolások – valószínűleg nem Maximostól származnak, a művek történeti jelentősége óriási: mint J.-C. Larchet is rámutat, a 649-es lateráni zsinat és a 3. konstantinápolyi zsinat is támaszkodott megfogalmazásaikra.¹⁴ A gyűjtemény kiemelkedően fontos darabjai az 1., 5., 6., 13., 14. és 18. *opusculumok*, melyek a krisztusi személy logikai-filozófiai elemzését nyújtják.

¹⁴ Larchet, J.-C., *Saint Maxime le Confesseur* (580–662), Paris: Les Éditions du CERF, 2003, 70.

Egzegetikai művek

l) *Expositio in psalmum LIX* (A LIX. zsoltár magyarázata; 626 körül; CPG 7690; PG 90, 856–872): Versről-versre haladó meditatív kommentár. R. Cantarella sejteése szerint Maximus nem véletlenül, hanem a perzsa fenyegetés aktualitása miatt választott olyan zsoltárt, amelyik éppen a háború veszedelmeitől való megmenekülést kéri.¹⁵ Bár a meditáció megírására valóban alkalmat adhatott a perzsa előrenyomulás, de Maximus kifejtéseiben mindenesetre nyoma sincs a történeti értelmezésnek: a zsoltár szövegét csak a lélek belső háborújára vonatkoztatja, melyet az a bűnök ellen visel, és ezért kéri a kegyelem segítségét. A bevezető ilyen összefüggésben idézi fel a Megváltó segítségét, a megtestesülés misztériumát. A részletes magyarázat az indulatok (*pathê*) rendezetlenségeként és az érzékelés (*aisthêsis*) testet izgató hatásaként azonosítja a zsoltáríró által felsorolt bajokat, és a bűnöktől való megszabadulást (*katharsis tón hamartématón*) tűzi ki a hívő céljául. Az ember eszközei ebben a küzdelemben a test mortifikálása (*sômatos nekrôsis*) és a gyakorlati filozófia (*praktikê philosophia*). De mindez csak a Lélek által elnyert tudás (*pneumatikê gnôsis*) megtisztító ereje és a hússá lett Ige önfeláldozása révén lehetséges – fejtegeti Maximus a korai aszkétikus művekkel messzemenő összhangban.

m) *Expositio orationis dominicae* (A Miatyánk rövid magyarázata; 628–630; CPG 7691; PG 90, 871–909 A 4): Rendszeres hermeneutikai-erkölcssteológiai értekezés, mely hosszabb teológiai bevezető után a Miatyánk szövegét *lémmákra*, magyarázandó szakaszokra tagolva idézi, s filozófiai igénnyel elemzi és értelmezi, nem egyszer több különböző, alternatív módon is. Általános célja megmutatni, mennyiben alappozza meg az Úr imájának szövege az emberi természet megistenülésének (*θεωσις*) teológiáját és módszertanát. A krisztológiai bevezető a Megváltónak tulajdonítja a *theôsis* lehetőségének felnyitását: Jézus emberré válása (*σάρκωσις*) tette lehetővé az ember megistenülését (vö. 5. *ambiguum*). A mű fő részeit az indulat, a megkívánás és az akarat működésének elemzése, a Miatyánk középpontjában álló megbocsátás, kiengesztelődés fogalmának taglalása és a kísértés teológiájának felvázolása alkotják úgy, hogy mindezek a fogalmak többé-kevésbé koherens rendszerbe rendeződnek. Kifejezett erénytant csak röviden, a szeretetfogalom kapcsán tartalmaz a szöveg. Etikai programja a lélek tisztaságának és szuverenitásának megőrzése, az anyag szeretetétől (*φιλία της ύλης*) való elfordulás. Részletes elemzését ld. a következő fejezetben.

¹⁵ Idézi P. Van Deun, ed., *Maximi Confessoris opuscula exegetica duo*, Turnhout: Brepols–Leuven: University Press, 1991, xxi.

Liturgikai művek

n) *Mystagógia* (*Beavatás a misztériumokba*; 628–630; CPG 7704; PG 91, 657–717):¹⁶ Maximos fő liturgikai műve, melyet Theocharistos¹⁷ felkérésére írt az istentisztelet szimbolikájáról avégett, hogy az utóbbi írásban is birtokolhassa Maximos szóban elhangzott tanítását. A szöveg bevezetésből és 24 fejezetből áll. A bevezetés név és cím szerint hivatkozik Ál-Areopagita Szt. Dénes művére, a *Peri tés ekklesiastikés hierarchiasra*. Érdekes módon tartalmaz továbbá egy újplatonikus terminusokban megfogalmazott fundamentál-teológiai állásfoglalást, amely mindenekelőtt Isten – pozitív és negatív teológia általi – megismerhetetlenségét szögezi le, és amellyel Ch. Boudignon jogosan helyezi szembe a szöveg vége felé elhelyezett trinitológiai hitvallást.¹⁸

o) *Computus ecclesiasticus* (*Egyházi időszámítás*; 640–641; CPG 7706; PG 19, 1217 B 1–1280 C 5): E – Péter patrícus felkérésére írott és ritkán olvasott – mű közvetlen célja a böjt kezdetének és a Feltámadás, valamint a *Yom hakeippurim* (vö. 1218 C 6–11–1219 A 1 és 1237 B) idejének kiszámításához segédletet nyújtani. A mű egy előszóból és két főrészből áll. Mindkét rész egy táblázatra (*kanonion*) és a hozzá használati segédletül írott hosszú szövegre tagolódik, de a második rész jelentősen rövidebb és töredékes. Az izraelita naptár és ünnepek alapos ismerete (8. fejezet) és figyelemreméltó időszámítási-matematikai tudás (a szökőnapok és szökőévek ismerete, a holdév és a napév összevetése), valamint a biblikus történelem számszerűsítése voltak szükségesek ezen egyházi öröknaptár megírásához, melynek datálása a 17. fejezete alapján lehetséges. Kiemelkedően érdekes a 32. (Krisztus születésének, a Vízkeresztnek és a passiónak pontos időmeghatározása) és a 33. fejezet (az *indictiók* – *epineméseis* – számítása).

Egyéb művek

p) *Epistulae* (*Levelezés*; 624–642; CPG 7699; PG 91, 363 A 1–649 C 3): A Maximos életrajzával foglalkozó tanulmányomban is tárgyalt, kiterjedt episztoláriumból itt csak egyes, teológiai szempontból értékes darabokat emelek ki. Ilyen a – magyarra is lefordított (ld. 1. fejezet) – 2. levél,¹⁹ amely Sherwood szerint talán Maximos leg-

¹⁶ Boudignon, C., „Le sphinx de Chalcédoine, ou une découverte récente sur le christianisme néo-platonicien de Maxime le Confesseur,” Balansar, A.–Dorival, G.–Loubet, M. eds., *Prolongements et renouvellements de la tradition classique*, Aix-en-Provence: 2011, 263–280. Az academia.edu-n található kézirat verzióból idézek.

¹⁷ Theocharistos személyéről ld. Boudignon, „Maxime le Confesseur était-il Constantinopolitain?” <academia.edu>, 18.

¹⁸ Boudignon értelmezése szerint [a] lire ces deux professions de foi, il est évident qu’elles ont une tonalité très différente, la première est plutôt négative et la seconde plutôt positive; la première reprend le néo-platonisme transcendantal du pseudo-Denys l’Aréopagite, la seconde reprend les définitions néo-platoniciennes des rapports de la monade et de la triade esquissés par Grégoire de Nazianze. (Boudignon, „Le sphinx de Chalcédoine,” 4.)

¹⁹ Bugár I., ford., „Hitvalló Szt. Maximosz: 2. levél,” uő., szerk., *Szabadság, szeretet, személy. Az ökeresztény teológia antropológiai vetülete*, Budapest: Kairosz, 2013, 361–373.

korábbi értekezése (címezte Kamarás János).²⁰ E hosszú morálteológiai fejtegetés témája az Isten és a felebarát iránti, *theósis*hoz vezető szeretet, melyet Maximós – a korai aszkétikus műveivel összhangban – az aszkétikus erények beteljesedésének tart, szemben a kárhozatra vezető *philautiá*val. A 4. levél szintén Jánoshoz szól az istenes (bűn)bánatról (*type*), amely nem engedi az indulatokat a lélekben megjeleníteni, hanem felemeli a *noust*, és az erényekre vezeti. A 6. levél válasz, *responsio* egy bizonyos János érsek kérdésére a lélek testetlenségéről, aminek bizonyítására Maximós – a kérésnek megfelelően szentírási és patrisztikus hivatkozások elhagyásával – öt fő érvet sorol fel (a lélek a test mozgatóprincípiuma; a lélekre nem vonatkozik a mennyiség és a minőség kategóriája stb.). A 7. levél (János paphoz) a lélek halál utáni intellektuális működését bizonyítja azon az alapon, hogy a diszkurzív és intuitív racionalitás a lélek (és nem a test) lényegéből fakadó működések. Ezt a lélekfilozófiai apológiát az tette szükségessé, hogy János környezetében heterodox álláspontok terjedtek a test feltámadás utáni állapotáról, a lélektől való függetlenségéről. A – Kamarás János kérésére írt – 10. levél témája az emberek közötti egyenlőtlenség oka. Maximós válasza elsősorban a királyi hatalom létjogosultságát igazolja, amennyiben az isteni gondviselés intézkedésének tekinti a társadalom rendjét szolgáló egyeduralmat. A 11. levél a leereszkedésben (*synkatabasis*) és a megtestesülésben (*sarkósis*) megnyilvánuló isteni megbocsátás, kiengesztelődés (*katallagé*) mintáját állítja egy apátasszony elé egy elszökött, de visszatért apáca kapcsán, az őszinte megtérés (*metanoia*) és az Istenhez való visszatérés (*epistrophé*) értékére hivatkozva. E morálteológiai fogalmak jól ismertek Maximós aszkétikai műveiből. A 12. levél (Johannes Cubiculariushoz) igen jelentős krisztológiai traktátusok sorozata, melyek közül az első nem kis részben újplatonikus terminusokkal írja le a Megváltó természetét. A 13. levél (Petros Illoustrioshoz) rövid értekezést tartalmaz a severiánus monofizitizmus ellen, amennyiben az végső soron az isteni gondviselést, azaz a megtestesülést tagadja. Külön fejezet fejt ki, hogy „istenkáromlás azt mondani, hogy a Felkentnek csupán egyetlen természete van;” a levél további értekező részei pedig ennek megfelelően érvelnek az összetett krisztusi személy fogalma mellett. A 15. levél (Kosmas diakónushoz) is a két természet egyesülését (*benósis*) kívánja megragadni a ‘közös’ (*physis*) és a ‘különös’ (*hypostasis*) usiológiai fogalmai révén, és így megalkotni a krisztusi személy logikailag taglalt és védhető elméletét az *Opusculá*-ban is visszatérő módon. Sévéros tévedése e téren a személy és a természet azonosítása – állítja Maximós egy külön kis értekezésben a levélben belül. Az iratot rövid orthodox krisztológiai hitvallás zárja. A 17. levél (Ioulianos Scholastikoszhoz) állásfoglalás arról, hogy Krisztus a megtestesülés után is megőrzi mindkét természetét. A 20. levél újabb aszkétikus irat Marinos paphoz. – A *Levelezés* érdekessége összességében véve az, hogy testközlel: barátaival, tanítványaival, előjáróival való kétoldalú kapcsolatában mutatja meg Maximost és gondolkodását hétköznapi, egyházi és politikai élethelyzetekben, melyekben mindenütt kirajzolódnak a személyes érzések és viszonyok, a baráti érzület és a szeretet. A Hitvalló a leveleiben továbbá

²⁰ Sherwood, *Annotated Date-List*, 25.

mindig meglátja és megragadja az alkalmat a spirituális és dogmatikai útmutatásra – e két terület az ő szemében ugyanis nem különül el egymástól, hanem összeköti őket az *imitatio Dei* elve. A *Levelezés* legjellegzetesebb vonásának e dogmatikai érdeklődés dominanciája látszik.

q) *Scholia in Corpus Dionysiacum* (Dénes-scholionok; ?; CPG 7708; a PG 4, 15–432 és 527–576 szövege nem releváns): Miután a *Corpus Dionysiacum* (CD) és a hozzá írott *scholionok* kutatása egészen különálló terület, ezért itt csak a legszükségesebbek közlésére szorítkozom. A CD kommentárjának kialakulásáról és hagyományozódásáról általában lásd B. Suchla bevezetőjét a *Corpus Dionysiacum* IV/1-es kötetéhez.²¹ E *scholionok* nagyobb részét Scythopolisi János tollából származnak, amint ezt P. Rorem és J. C. Lamoreaux *Scholia*-fordítása is állítja és bizonyítja.²² A *Scholia* kisebb részének szerzői Hitvalló Maximos, Geórgios Pachymerés és mások voltak. A Maximosnak tulajdonítható *scholionok*at Suchla a CD IV/1 kritikai apparátusában külön tünteti fel.²³

r) *Vita Virginis* (Szűz Mária élete; 626 előtt; CPG 7712; CSCO 21 [ógrúz fordítás] és 22 [ógrúz fordítás francia fordítása]): Csak Euthymos Hagioritész 980 körül, az Athos-hegyen készült ógrúz fordításában fennmaradt, tekintélyes hosszúságú, 134 fejezetre tagolt hagiográfiai mű. A fordító a szöveg utolsó mondatában azonosítja magát és a fordítás helyszínét. A fordítás 12 grúz kéziratban maradt fenn részben vagy egészben, ami tekintélyes elterjedtségről tanúskodik. A szerkesztő, M.-J. van Esbroeck gyakorlatilag bizonyosnak tekinti, hogy az (elveszett) eredeti – a fordítás címének megfelelően: „írta boldog Maximos atyánk, a filozófus és hitvalló” – valóban Maximosnak tulajdonítható, és tartalmi ismertetőjegyek alapján 626 előttre datálja a mű keletkezését. Miután Maximos így viszonylag fiatal korában írhatta a *Vita Virginis*-t, ezért e szöveg nem lehet a válasza az őt ért mariológiai vádra, melyről a szír források számolnak be. Maximos krisztológiája jól felismerhető e rajongó dicséret formáját öltő Mária-életrajzban: a 20. és a 60. fejezet szerint Krisztus két természet egy személyben; a 124. fejezet szerint pedig a gyermek Jézus ember módjára szívta magába az anyatejet – ami bizonyítja emberi természetét (vö. 5. *ambiguum*). A *Vita Virginis* teológiai sajátossága a Szűz hangsúlyos felemelése az emberi természet fölé (pl. 131. fejezet).

4. *Problematikus művek*. Mint a Maximos életéről szóló tanulmányomban jeleztem, bizonyos mértékig a Hitvalló saját művének tekinthető a *Pyrrhos-vitán* kívül a

²¹ CD IV/1 = Suchla, B. R., ed., *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretationibusque*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2011, 17–21 és 39–51; valamint Vassányi M., „Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: Isten nevei I–II,” bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia, *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/2, 147–186, bevezetés.

²² Rorem, P.–Lamoreaux, J. C., *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press, 1998. (Oxford Early Christian Studies)

²³ Erről ld. még Suchla, B. R., „Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum,” *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1: Philologisch-historische Klasse, 3. (1980), 31–66; valamint Suchla, B. R., „Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum,” *Studia Patristica* 18/2 (1989), 79–83; ld. még

Disputatio Bizyae is. Ugyanott említettem, hogy R. Riedinger szerint Maximosnak a lateráni zsinat dokumentumainak megírásában is bizonyosan volt szerepe. Nehéz megállapítani azonban, hogy ezekből a szövegekből pontosan mit vagy mennyit írt a szerző. A *dubia* kategóriájába tartozik a *Capita gnostica* (CPG 7707, 11) címen ismert szöveg, melyet S. L. Epifanovič adott ki Kijevben majdnem száz évvel ezelőtt.²⁴ P. Sherwood némi megfontolás után elveti Maximos szerzőségét, Louth atya meg sem említi. A Patrologia Maximos-köteteiben szerepel továbbá még néhány mű, amely a kutatás mai állása szerint egyértelműen *spurious*. Ilyenek különösen az *Opusculum de anima*, amely egy III. századi homília későbbi átdolgozása;²⁵ az M. B. Phillips vizsgálta *Loci communes*;²⁶ a – *Capita quindecim* kapcsán már említett – 500 fejezet (*Diversa capita ad theologiam et oeconomiam spectantia*); valamint a *Hymni*. A további, a PG 90–91-ben tartalmazott műveket nem tekintjük autentikusnak.

Abstract

In this paper, a complete survey is offered of the life work of the greatest orthodox theologian of the 7th century, St Maximus the Confessor. In a first approach, the extant late ancient and early medieval lists of his oeuvre are considered. In a second approach, three modern surveys are named on the basis of which the present overview is established. In the main part, then, Maximus' works are categorised in five groups: 1. ascetic, 2. dogmatic, 3. exegetic, 4. liturgical, and 5. other works. Each text is dated with reference to the literature and is described in some detail with especial respect to the more important theological themes in the Confessor's thought. In the last category, even the less-cited Computus ecclesiasticus and Vita Virginis is covered. The paper closes with an enumeration of the dubia and spuria.

²⁴ S. L. Epifanovič, ed., *Materialy k izučeniju žiznyi i tvorenij prep. Maksima Ispovednyika*. Kiev: 1917, 33–56.

²⁵ V. kötet, 7717. tétel, *Nota* és I. kötet, 1773. tétel, *Nota*.

²⁶ Phillips, M. B., *Loci communes of Maximus the Confessor: Vaticanus Graecus 739 (Greek Text)*. Kiadatlan doktori értekezés. Saint Louis University: 1977. A cím ellenére – mint a szerző maga is állítja – a *Loci communes* nem Maximos műve.

FRAZER-IMREGH MONIKA

Marsilio Ficino művei

Marsilio Ficino műveinek teljes katalógusa a kódexek és a kiadások megjelölésével Paul Oskar KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum* c. művében található (I–II., Firenze 1937, 2. kiad.: 1973), és ebben: P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years”, Függelék III, IV, V, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 81–158. Itt főbb műveit soroljuk fel, lehetőség szerint feltüntetve a keletkezés évszámát (az életrajzi adatokkal összefüggésben), az *editio princeps*-ét valamint az oldalszámokat, ahol az egyes művek az 1576-os bázeli összkiadásban szerepelnek (*Opera omnia*, 2 kötet, folyamatos számozással), melynek változatlan utánnomása 1959-ben Torinóban jelent meg; e reprintet gondozta: P. O. KRISTELLER és M. SANCIPRIANO.

Eredeti művek

De visione et radiis Solis ad Antonium Seraphicum (1454).
 Summa philosophiae, Tractatus physicus I, Tractatus de Deo, natura et arte,
 Tractatus de anima, Tractatus physicus II, Quaestiones de luce et aliae multae,
 De sono, Divisio philosophiae (1454)
Institutiones Platonicae (1456), elveszett.
De voluptate (1457), *Opera omnia*, 986–1012.
De furore divino (1457), *Op. om.*, 612.
De Deo et anima (1457–1458).
De vita Platonis (1477), *Op. om.*, 763–771.
Theologia Platonica de immortalitate animorum (1468–1474), Firenze 1482, *Op. om.*,
 78–424.
De christiana religione (1474), 1476?, *Op. om.*, 1–77.
Oratio ad Deum Theologica (1474), *Op. om.*, 665–666.
Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in Deo (1476), *Op. om.*, 717–720.
Quaestiones quinque de mente (1476), *Op. om.*, 675–682.
Compendium Platonicae theologiae (1476), *Op. om.*, 690–697.
De raptu Pauli ad tertium caelum (1476), *Op. om.*, 697–706.
De providentia Dei atque humani arbitrii libertate (1477).
Disputatio contra iudicium astrologorum (1477).
Consiglio contro la pestilenza (1478–1479) Firenze, 1481.¹

¹ Ennek 1516-os, Gerolamo Ricci által készített latin fordítása: *Op. om.*, 576–606.

Orphica comparatio Solis ad Deum (1479), *Op. om.*, 825–826.
De vita libri tres (I.: 1479?; II–III.: 1489), Firenze, 1489,² *Op. om.*, 493–579.
De Sole (1492), Firenze, 1493, *Op. om.*, 965–975.
*Apologia pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronimo Ferrarense hypocritarum summo
 deceptis ad Collegium Cardinalium* (1498).
Epistolarum libri XII, Venezia, 1495, *Op. om.*, 607-től.³

Fordítások

Orpheus és Proklos, *Hymni* (1462 körül).⁴
 Alkinoos, *De doctrina Platonis* (1464 előtt) *Op. om.*, 1945–1962.
 Speusippos, *De Platonis definitionibus* (1464 előtt), *Op. om.*, 1962–1964.
 Pythagoras, *Aurea verba* (1464 előtt), *Op. om.*, 1978–1979.
 Hermés Trismegistos, *Pimander*⁵ (1463), Treviso, 1471, *Op. om.*, 1836–1857.
 Pseudo-Xenokratés, *De morte* (1464) *Op. om.*, 1965–1968.
 Dante Alighieri, *Monarchia* (1467), Firenze, 1839.
 Platón, *Opera omnia* (1463–1469), Firenze, 1484.
 Plótinios, *Enneades*, Porphyrios *Vita Plotini*jával együtt (1484–1486), Firenze, 1492,
Op. om., 1538–1800.
 Priskianos, *Kommentár Theophrastos De sensu c. művéhez* (1488), *Op. om.*, 1801–1835.
 Priskianos, *Kommentár Theophrastos De phantasia et intellectu c. művéhez* (1488).
 Iamblichos, *De mysteriis* (1488), Venezia 1497, *Op. om.*, 1873–1908.
 Iamblichos, *De secta Pythagorica libri IV* (1474 előtt).⁶
 Proklos, részletek a Platón, *Első Alkibiadés-kommentárjából*, és a *De sacrificio et magia c.*
 művéből (1488) *Op. om.*, 1908. és 1932-től.

² Ficino Platón-fordításai után a *Három könyv az életről c.* művét nyomtatták ki a legtöbbször és a legtöbb helyen. Az 1489. dec. 3-i *editio princeps* nyomán, melyet Antonio Miscomino nyomdájában nyomtattak ki, a XVII. sz. közepéig körülbelül negyven kiadást, illetve újrayomást ért meg Itália és Európa legnevesebb nyomdászaival; Ld. *Supplementum Ficinianum*, Firenze 1973, Olschki, ed.: Paul Oskar Kristeller LXIV–LXVI.; Alessandra Tarabochia Canavero, „Il *De triplici vita* di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica”, *Rivista di filosofia neoscholastica*, LXIX (1977), 697–717; P. O. Kristeller, „Ficino and His Work after Five Hundred Years”, in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, Firenze 1987, Olschki, Függelék, IV, 130–131.; J. R. Clark, „Editorial Introduction” in *Three Books on Life*, critical Edition and Translation with Introduction and Notes by C. V. Kaske and J. R. Clark, MRTS Publisher, Binghamton, New York, 1989.

³ Ficino levelezésének tizenkét könyve csaknem húsz esztendő leveleit gyűjtik össze, 1476 elejétől 1494 végéig. Kezdetben kéziratban terjedtek, majd Ficino maga rendezte sajtó alá; a nyomtatás 1494 végén fejeződött be. V.ö.: KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, i.m., LXXXVII–CX.

⁴ E fiatalkori művéből csupán részletek jelentek meg, ld. KRISTELLER, „Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years”, i.m. Függelék, V, 149.

⁵ Az első értekezés címe adja az egész gyűjtemény címét.

⁶ Még kéziratban, v.ö. KRISTELLER, *Supplementum Ficinianum*, i.m., CXLV–CXLVI, és KRISTELLER, „Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years”, i.m., Függelék, V, 150.

Porphyrrios, *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus* és részletek ebből:
De abstinencia (1488) *Op. om.*, 1929. és 1932-től.
 Psellos, részletek: *De daemonibus* (1488) *Op. om.*, 1939-1945.
 Synesios, *De somniis* (1488), *Op. om.*, 1968-1978.
 Dionysios Areopagités, *De mystica theologia et de divinis nominibus cum comentariis*
 (1490), Firenze, 1496. dec. 2. után, *Op. om.*, 1013-tól.

Kommentárok

Commentarius in Parmenidem (1493-1494 körül), *Op. om.*, 1136-1195.
Commentarius seu potius distinctiones et summae capitum in Sophistam (1493-1494 k.) *Op. om.*, 1285-1294.
Compendium in Timaeum et distinctiones capitum in eundem (1492 k.), *Op. om.*, 1438-1484.
Argumentum seu commentarius in Phaedrum et summae capitum in eundem (1474), *Op. om.*, 1363-1386.
Commentarii in Philebum libri duo (1476 k.), *Op. om.*, 1207-1269.
Commentarium in Platonis Convivium de amore (1469), *Op. om.*, 1320-1363.
Argumenta in Platonem (1475) *Op. om.*, 1130-1136.
Commentaria in Plotinum (1486-1490), Firenze, 1492?, *Op. om.*, 1537-1800.
Commentarius in Epistulas Pauli, *Op. om.*, 425-472.

Kritikai kiadások

The Philebus Commentary, by M. J. B. ALLEN, Berkeley, 1975 (utánnnyomás: 1979, új kiad. Tempe, Arizona, 2000).
Marsilio Ficino and the Phaedrian Charioteer, by M. J. B. ALLEN, Berkeley, 1981.
The Letters, ford.: A. BERTOLUZZI ÉS C. SALEMAN, 3 k., London, 1975-1981 (I., III., IV. könyv)
Lettere I. Epistolarium familiare liber I, a cura di S. GENTILE, Olschki, Firenze 1990.
Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes, texte critique établi et traduit par R. MARCEL, 3 k., Paris, 1964-1970; a III. kötet tartalmazza az *Epistolae* második könyvének nagy részét is.
Commentaire sur le Banquet de Platon, texte critique établi et traduit par R. MARCEL, Paris, 1956.
Platonic theology, I-VI, English translation by M. J. B. ALLEN with John WARDEN; Latin text edited by J. HANKINS with W. BOWEN; Harvard University Press, Cambridge, Mass., London, 2001-2006.
Teologia platonica, Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, note e apparati di E. VITALE, BOMPIANI, MILANO, 2011.

Three Books on Life, Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by
C. V. KASKE AND J. R. CLARK, Binghamton (New York), 1989.
Commentaries on Plato, ed. and translated by M. J. B. ALLEN, M. VANHAELEN, Har-
vard University Press, Cambridge, Mass., London, 2008.

Modern nyelvű fordítások
(az idézett kritikai kiadásokban már említett fordításokon túl)⁷

Magyarul:

„A szerelemről” (részlet a *Lakoma-kommentárból*), ford. KARDOS Tiborné, in *Rene-
szánsz antológia*, Gondolat, Budapest, 1984, 191–211.
„Kratülosz, vagy A nevek valódi értelme. A Platón-dialógus argumentuma”, ford.
PAJORIN Klára, *Helikon*, XXXVIII (1992), 338–347.
A szerelemről – Kommentár Platón Lakomájához, ford., utószó: IMREGH Monika,
Arcticus Kiadó, Budapest, 2001.
Marsilio Ficino, *Platonikus írások*, ford. VASSÁNYI Miklós, előszó, jegyzetek: Elisabeth
BLUM, Paul Richard BLUM és Thomas LEINKAUF, Szent István Társulat, Buda-
pest, 2003.
„Marsilio Ficino: De vita libri tres – fordítás (részlet)”, ford.: IMREGH Monika, *Or-
pheus Noster*, IV (2011), 63–78.

Angolul:

The Book of Life, ford.: C. BOER, Irving (Tex.), 1980.⁸
Quaestiones de mente (Epistolae II-ből), ford. P. BURKE, in E. CASSIRER, P. O. KRISTELLER,
J. H. RANDALL (gond.), *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, 185–212.
„The Book of the Sun (*De Sole*)”, Transl. by G. CORNELIUS, D. COSTELLO, G.
TOBYN, A. VOSS, V. WELLS., *Sphinx. A Journal for Archetipal Psychology and the Arts*,
VI (1994), 123–148.
„The Star of the Magi”, Transl. by T. MOORE, *Sphinx. A Journal for Archetipal Psychology
and the Arts*, VI (1994), 100–111.
Meditations on the Soul: Selected Letters of Marsilio Ficino, Transl. by members of the
Language Department of the School of Economic Science, Introd. by C. F. A.
SALAMAN, Rochester, Vermont 1996.
Marsilio Ficino, *De Vita*, III, 21 (angol ford.) in G. TOMLINSON, (ed.), *The Renaissance*,
Norton and Co, New York-London 1998, III: *Sources readings in Music History*,
ed. O. STRUNK, 107–111.

⁷ A régi és új, kéziratoss és nyomtatott fordítások tekintetében kiindulásként P. O. KRISTELLER felsoro-
lását vesszük: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e testi*, Firenze 1987, Olschki, *Appendix VII, List
of Translations of the Writings of Marsilio Ficino*, 163–170.

⁸ Vö. M. J. B. ALLEN recenzióját: *Renaissance Quarterly*, XXXV (1982), 69–72.

The Letters of Marsilio Ficino, Transl. by members of the Language Department of the School of Economic Science, Shepherd Walwyn, London (I, 1975; II, 1978; III, 1981; IV, 1988; V, 1994), VI, 1999.

Commentary on Plato's Symposium on Love, Translated, with an introduction, by SEARS JAYNE, 213 pages, 1st ed. 1983; second, revised edition, ISBN-10: 0-88214-601-7, ISBN-13: 978-0-88214-601-0, Spring Publications, Putnam (Connecticut), New York, 2000.

Marsilio Ficino, *The Antichrist Girolamo of Ferrara, greatest of all hypocrites*. A manuscript of Marsilio Ficino's *Apologia contra Savonarolam* from the collections at Bridwell Library, ed. and intr. By V. WELS, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, Tex., 2006.

Gardens of philosophy: Ficino on Plato, translated by A. FARNDALL, Shepherd-Walwyn, London, 2006.

Evermore shall be so: Ficino on Plato's Parmenides, translated by A. FARNDALL, Shepherd-Walwyn, London, 2008.

When philosophers rule: Ficino on Plato's Republic, Laws, and Epinomis, translated by A. FARNDALL, Shepherd-Walwyn, London, 2009.

All things natural: Ficino on Plato's Timaeus, translated by A. FARNDALL, notes and additional material by P. BLUMSON, Shepherd-Walwyn, London, 2010.

Olaszul:

De vita.⁹

Del modo di conservare la vita con mezzo delle cose celesti (III. könyv), ford.: ismeretlen szerző, Modena, Biblioteca Estense, ms. *Campori 137*.¹⁰

Delle tre vite, cioè A qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita, Con che arte, e mezzi ci possiamo questa sana, e lunga vita prolungare per via del cielo (valójában csak az első két könyvet tartalmazza), ford.: LUCIO FAUNO [Giovanni TARCAGNOTA], Venetiis, 1548, reprintje: Como, 1969.¹¹

Del modo più certo, e regola sicura da praticarsi dallo Studioso Letterato per vivere sano lungamente. Dottrine de' più celebri Filosofi e Dottori Riflesse dal signor Marsilio Ficino famoso Filosofo Medico e Astrologo..., Milano, 1701.¹²

De vita [olasz fordítás a latin eredetivel, bevezetés és jegyzetek], gondozta: A. BIONDI és G. PISANI, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1991.

⁹ Vö. még A. TARABOCHIA CANAVERO, „Il *De triplici vita* di Marsilio Ficino, una strana vicenda ermeneutica”, *Rivista di filosofia neoscolastica*, LXIX (1977), 703–705.; és J. R. CLARK, *Editorial introduction*, az idézett kritikai kiadásban, 12.

¹⁰ P. O. KRISTELLER a XVI. századra teszi, ld. *Iter italicum*, I. k., Leiden, 1963, 390–391.

¹¹ Ennek a kiadásnak létezik egy firenzei „újrányomása” Giunti nyomdájában, 1568-ból. Ebben nem említik Giovanni Tarcagnota nevét; benne a változatok javarészt fonetikus, írásmódbeli illetve lexikális jellegűek, melyek a szöveg jobb megértését szolgálják.

¹² Vö. A. TARABOCHIA CANAVERO, „Il *De triplici vita*...”, i.m. 704.

- Sulla vita*, trad., introd. e note di A. CANAVERO TARABOCHIA, Rusconi, Milano 1995.
- De sole*, ford., gondozta: E. GARIN, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano, Napoli, 1952, 185–212.
- Theologia Platonica – Teologia platonica*, nem teljes fordítás: M. SCHIAVONE, 2 k., Bologna, 1965.
- Teologia platonica*, latin-olasz kétnyelvű kiad., ford., bev., jegyz.: E. VITALE, Bompiani, Milano, 2011, XCI–2047 p.
- Il commento sopra il Convito di Platone et esso Convito*, volgare, ford.: E. BARBAROSSA, Roma, 1544.
- Il libro del piacere. Apologia sulla voluttà*, pref. di B. PLACIDO, trad. e note di P. CIGADA (tomo I). *Liber de voluptate. Apologia de voluptate* (tomo II), Philobyblon, Milano 1991, voll. 2.
- La stella dei Magi*, in O. POMPEO FARACOV, *Gli oroscopi di Cristo*, Marsilio, Venezia 1999, 158–163.; és 107–119.
- Scritti sull'astrologia*, a cura di O. POMPEO FARACOV, BUR, Milano 1999.

Franciául:

- Le premier (et second) livre de la vie saine (longue)*, ford.: J. BEAUFILZ, Paris, 1541.
- Le trois livres de la vie...*, ford.: Guy LE FÈVRE DE LA BODERIE, Paris, 1582 [kolofonja: 1581].
- Pimander – De la Puissance et Sapience de Dieu*, ford.: Gabriel DU PRÈAU, Paris, 1549 és 1557.
- Commentaire sur le Banquet d'amour de Platon*, ford.: Symon SYLVIVS alias Jean DE LA HAYE, Poitiers, 1546. Modern kiadása:
- Le commentaire de Marsille Ficin, florentin: sur le Banquet d'amour de Platon*, Symon SYLVIVS dit J. de LA HAYE, édition, avec introduction et notes, par S. MURPHY. Honoré Champion, Diffusion hors France, Éditions Slatkine, Paris, Genève, 2004.
- De christiana religione – De la religion chrétienne*, ford.: Guy LE FÈVRE DE LA BODERIE, Paris, 1578.
- Discours de l'honnête amour de Platon*, ford. toszkánból: Guy LE FÈVRE DE LA BODERIE, Paris, 1589.
- Quid sit lumen*, Trad. du latin et suivi de *L'art de la lumière* par B. SCHEFER, Editions Allia, Paris 1998.
- MAUDE VANHAELN, "Traduction annotée de l'Argumentum In Charmidem de temperentia epitome de Marsile Ficin", *Accademia* IV (2002), 19–28.

Németül:

- Das Buoch des Lebens Marsilius Ficinus,... mit vil nuwen zu satzen der quinta essentia..., ford.: *Johannes Adelphus Muling, Strassburg, 1505.*¹³
- Von dem dryfaltigen Leben* (I. könyv) és *Von dem langkwyrigen Leben* (II. könyv, a vége töredékes) in D. BENESCH, *Marsilio Ficino's „De triplici vita” (Florenz, 1489) in deutschen Bearbeitungen un Übersetzungen, Edition des Codex Palatinus Germanicus 730 und 452, Frankfurt, 1977.*¹⁴
- Über die Liebe oder Platos Gastmahl*, ford. K. P. HASSE, Leipzig, 1914, újranyomva P. R. BLUM új bevezetőjével, Hamburg, 1984.
- Traktate zur platonischen Philosophie*, hrsg., Übersetzung und Kommentar von P. R. BLUM, E. BLUM, T. Leinkauf, Akademie Verlag, Berlin 1993.
- Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, lat.-dt., übers. K. P. HASSE, hrsg., Einleitung und Kommentar von P. R. BLUM, Meiner, Hamburg 1994.
- Briefe von Marsilio Ficino: eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe*, Haarlem, Niederlande 1994.
- M. Ficino, *Über die Liebe*, részl., MOUT, (hrsg.), *Die Kultur des Humanismus. Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler*, Beck, München 1998, 314–320.

Spanyolul:

- Commentario al Banquete de Platon*, ford.: RUIZ DIAZ, Mendoza, 1968.
- Sobre el furor divino y otros textos*, edición bilingüe, selecc. de textos, introd. y notas de J. MALUQUER, J. SAINZ, P. AZARA, Anthropos, Barcellona 1993.
- De amore. Comentario a El banquete de Platón*, trad. y estudio preliminar de R. DE LA VILLA ARDURA, Tecnos, Madrid 1994.

Portugálul:

- O Livro do Amor*, trad. de A. T. BASILIO VIEIRA, Centro de Investigação Filosófica, Clube de Literatura Cromos, Rio de Janiero 1996.

¹³ Ez a fordítás hét kiadást ért meg Strassburgban 1507 és 1537 között. Adatok J. A. Mulinggal kapcsolatban ld. D. BENESCH, *Marsilio Ficino's „De triplici vita” (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen. Edition des Codex Palatinus Germanicus 730 und 452, Frankfurt a. M., 1977, 114–115.*

¹⁴ Egy névtelen, részleges fordításról van szó, melyet a Heidelbergi Könyvtár két kódexe őrzött meg, s mely Benesch szerint (166–171.) a XVI. század első harmadára megy vissza. A *Palatinus Germanicus* 730, 1–31v fol. Tartalmazza az első könyv fordítását, a *Palatinus Germanicus* 452 a másodikét, de befejezetlenül: az elsőt fejezettől a XVIII. fej. első harmadáig. A fordítások stílusának elemzése során Benesch arra a következtetésre jutott, hogy ugyanaz a személy a szerzőjük, aki minden valószínűség szerint a heidelbergi humanisták körének tagja volt, mely közel állott Fülöp választófejedelemhez (1448–1508).

Bolgárul:

Komentar varhu Platonovija Pir za ljubovta, ford. C. BOJADZIEV, Gal-Iko, Sofija 1993.

Reprint és nem kritikai szövegkiadások

Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di S. NICCOLI, Olschki, Firenze, 1987.

Hermes Trismegistus, *Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei. Pimander.*

Corpus hermeticum I-14, versione latina di M. Ficino, a cura di S. GENTILE, S.P.E.S.,

Firenze 1989 (az ősnymtatvány reprintje: Geraert van der Leye, Treviso 1471).

PERCIVAL, K. W., „Ficino's *Cratylus Commentary*”. A Transcription and Edition, *Studi umanistici piceni*, XI (1991), 185–196.

Theologia Platonica de immortalitate animorum: XVIII libris comprehensa, 2. Nachdr. der Aus. Paris 1559, Olms, Hildesheim, Zürich, New York 1995.

„In Thaetetus Platonis. Vel De Scientia ad Petrum Medicum, pater patriae. Epitome” (Zu Platons Theaetetus oder Über das Wissen. An Petrus Medices der Retter des Vaterland. Epitome), hrsg. B. MOJSISCH, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, I (1996), 179–215.

Porfirio, *Sentenze sugli intellegibili*, a cura di G. GIRGENTI, testo greco a fronte, versione latina di M. Ficino in appendice, Rusconi, Milano 1996.

Marsilio Ficino, *Sopra lo amore, ovvero Convito di Platone*, a cura di G. RENZI, SE, Milano 1998.

Ficin, M., *Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société M. Ficin, préface de S. TOUSSAINT, Phénix Editions, Paris 1999.

A. RABASSINI, „Il Bene e le ombre. Excerpta ficiniana dal *Commento alla Repubblica* di Proclo”, *Accademia*, I (1999), 49–65.

„Synesius *De somniis* translatus a Marsilio Ficino” (edizione del 1516, esemplare conservato presso la Österreichische Nationalbibliothek di Vienna con la segnatura 22.K.23), *Accademia*, I (1999), 155–169.

S. TOUSSAINT, „L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin”, *Bruniana & Campanelliana*, V/2 (1999), 381–414.

Marsilio Ficino, edited and introduced by A. Voss., North Atlantic, Berkeley, Calif., 2006. Berkeley, Calif., North Atlantic, 2006. (Contents: Introduction. To Cosimo de' Medici. Venus subdues Mars, and Jupiter Saturn. All praise of all things should be given back unto God, the beginning and the end of all. A disputation against the pronouncements of the astrologers. Disputation against the judgement of the astrologers (excerpt). Divine law cannot be made by the heavens, but may perhaps be indicated by them. The star of the magi. Good fortune is in fate, true happiness in virtue. On obtaining life from the

heavens (excerpts). The principles of music. The book of the sun. What he thinks of astrology.)

The Antichrist Girolamo of Ferrara, greatest of all hypocrites: a manuscript of Marsilio Ficino's Apologia contra Savonarolam from the collections at Bridwell Library, edited and with an introduction by V. WELS, Tex., Bridwell Library, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, 2006.

Abstract

This is a bibliography of Marsilio Ficino's works; their chronology, the ancient and modern editions of the original Latin or Tuscan texts and translations in different languages: Hungarian, Italian, English, French, German, Spanish, Portuguese and Bulgarian. Reprints and non critical editions figure at the end of the publication.

FRAZER-IMREGH MONIKA

Marsilio Ficino életének kronológiája

Marsilio Ficino életének legbővebb és legrészletesebb ismertetését itt olvashatjuk: Raymond MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, 1958; e kiadás magába foglalja Ficino három korabeli életrajzát is:

Vita Marsilii Ficini per Johannem Cursium (Giovanni di Bardo Corsi, 1506)¹,
Vita secunda (névtelen szerző, a *Palatinus* 488 sz. kódexben, a Biblioteca di Firenzében),
 Sommario della vita di Marsilio Ficino raccolta da M. Piero Caponsacchi.

További adatok és dokumentumok találhatóak itt:

- Levelei* XII könyvében: M. Ficin, *Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société M. Ficin, préface de S. TOUSSAINT, Phénix Editions, Paris, 1999, 607. o.-tól. Egyéb modern kiadásai:
The Letters, ford.: A. BERTOLUZZI és C. SALEMAN, 3 k., London, 1975-81 (I., III., IV. könyv).
Lettere I. Epistolarium familiare liber I, a cura di S. GENTILE, Olschki, Firenze 1990.
The Letters of Marsilio Ficino, Transl. by members of the Language Department of the School of Economic Science, Shephard Walwyn, London (I, 1975; II, 1978; III, 1981; IV, 1988; V, 1994), VI, 1999.
Briefe von Marsilio Ficino: eine Auswahl aus dem ersten Buch der Briefe, Haarlem, Niederlande 1994.
Supplementum Ficinianum, 2 k., Firenze, a cura di P. O. KRISTELLER, 1937, (újranyomás 1973, Olschki).
 P. VITI, „Documenti ignoti per la biografia di Marsilio Ficino”, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, I, 251-283. o.

¹ Giovanni di Bardo Corsi (1472–1547) firenzei politikus, humanista, levélíró. Egyike annak a bizottságnak, amely helyreállította a Medici-uralmat Firenzében 1512-ben, a család 18 éves száműzetése után. Követként dolgozott V. Károly spanyol király és III. Pál pápa szolgálatában 1515-ben. 1530-ban Firenze gonfalonieréjévé választották a második Medici-pápa, VII. Kelemen közbenjárására. Kiválóan tudott nemcsak latinul, de görögül is. Ficino-életrajzát 1506-ban Francesco Cattani da Diaceto felügyelete alatt és irányításával írta, aki Ficino utódja volt a firenzei platonikus akadémia vezetésében. Egyéb művei közül Plutarchos *De anima generatione* című művének latinra fordítása említendő. Az életrajz angol fordítása itt olvasható: <http://easyweb.easynet.co.uk/~orpheus/corsi.htm> (2016. május 28.)

1433. október 19.

Megszületik Figline Valdarnóban, Alessandra di Nannocchio és az orvos Diotifeci gyermekeként: a „Ficino” apja nevének becézett formája. Marsilio Ficino többször is említi születése időpontját sőt, saját horoszkópját is elkészíti, melynek alapján „Saturnus fiának” vallja magát, s hangsúlyozza, hogy ez a bolygó a melankólia mellett elsősorban a filozófia kutatására és gyakorlására hajlamosít.²

1445–1447.

Apja, a saját hivatására kívánván őt taníttatni, Firenzébe viszi, hogy ott az elemi és az alapvető irodalmi ismereteket Luca di San Gimignano-tól sajátítsa el; tehát Ficino jó két évet Firenzében tölt.

1448.

Pisa városába megy tanulni, ahol valószínűleg a görög nyelvvel is elkezd ismerkedni. Mindenesetre 19 éves koráig kizárólag irodalmi és filozófiai tanulmányokat végez.

1452.

Firenze egyeteme, a Studio Fiorentino, mely 1447-ben átmenetileg bezárta kapuit, újra megnyílik, és Ficino Niccolò Tignosi da Foligno logika-, retorika- és peripatetikus filozófia-előadásait hallgatja, aki egyébként korábban (mielőtt Firenzébe jött) Bolognában logikát oktatott, Arezzóban pedig orvostudományt. Tignosi – Ióannés Argyropylosszal ellentétben – úgy vélte, hogy a Platón és Aristotelész közötti ellentét áthidalhatatlan. Ficino egyébként már ekkor jelét adta a platóni filozófia iránti lelkesedésének,³ melyet Cicero műveinek olvasása révén kezdett el megismerni.

1454. szeptember 13.

Levél formájában (Antonio Seraficóhoz címezve) értekezést ír a látásról és a Nap sugarairól,⁴ melyben az aristotelési filozófia alapos ismeretéről tesz tanúbizonyságot, amire valószínűleg Niccolò Tignosi előadásait követve tett szert. Nagyjából ugyanebben az időszakban ír néhány kisebb terjedelmű művet (*Summa philosophiae*; *Tractatus physicus*; *Tractatus de Deo, natura et arte*; *Tractatus de anima*; egy további

² Egyik 1489-ben kelt levelében ezt írja Martino Uraniónak: „*Nonus ergo supra decimum Octobris dies mihi natalis fuit, anno videlicet a salute nostra Millesimo quadringentesimo trigesimo tertio, hora vero diei, quamvis a patre Ficino medico, descripta non fuerit, eius tamen Matris verbis coniecimus fuisse unam supra vigesimam, ascendisse tunc Aquarium ferme medium, una cum Piscibus, arbitror. Saturnum in Aquario tunc Orientis angulum tenuisse, Martem in eodem, Cancerem duodecima tenuisse, in Scorpione Solem, atque Mercurium in domo nona, Lunam in Capricorno. In Leone Iovem in septima. Ibidem in Virgine Venerem, in Ariete Fortunam. Natalem habes, qualiscumque fuerit. Natum habes quantusque contigit.*” (Op., 901.) A *Vita secunda* is említi, hogy Ficino gyakran szóba hozta születésének idejét és horoszkópját. Vö. R. MARCEL, *Marsilio Ficino*, i.m., 698.

³ „*Ego a teneris annis divinum Platonem, quod nullus ignorat, sectatus sum.*” (Jómagam zsenge koromtól fogva az isteni Platón követtem – ezt mindenki tudja rólam.) Op. I, 618.

⁴ *Lettera di Marsilio Ficino ad Antonio da San Miniato*, a cura di P. O. Kristeller e di A. Perosa, in P. O. KRISTELLER, „Un nuovo trattato inedito di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, I (1950), 25–43.

Tractatus physicus; Quaestiones de luce et aliae multae; De sono; Divisio philosophiae).⁵ Ezekben az írásokban tanújelét adja az ókori filozófusok elmélyült tanulmányozásának, mármint akiknek a műveit latinul olvashatta vagy legalább róluk olvashatott – ezek többek között Empedoklés, Anaxagoras, Cicero, Platón, Aristotelés, Proklos. Előszörban a *De anima* című értekezésében igyekszik megtalálni és kiemelni az egyes filozófusok tanításai között egyezéseket, különösen Platón és Aristotelés között.

1456.

Összeállítja az *Institutiones Platonicae* (Platóni tanítások) négy könyvét, melyeket Cristoforo Landinónak ajánl, aki a Studio Fiorentino retorika és poétika professzora volt. A humanista Landino egyetemi előadásain Cicero, Vergilius, Horatius, Dante és Petrarca műveiről adott elő, s ezeket kommentálta. Előadásaiiban nagy hangsúlyt fektetett a platóni tanítás védelmezésére és terjesztésére. Landino lebeszélte Ficinót e műve megjelentetéséről, s helyette azt ajánlotta, hogy mélyedjen el a görög nyelv tanulmányozásában, hogy Platón műveit eredetiben olvashassa. Az ifjú Marsilio nem fogadta meg professzora tanácsát, mert még 1462-ben is csak szórólszóra szótárázva fordított.⁶ Ez a fiatalkori írása elveszett számunkra, de Giovanni di Bardo Corsi (1472–1547) Ficino-életrajzából tudhatjuk, hogy nagyrészt Cicero, Macrobius, Apuleius, Boëthius, Calcidius és mások szövegeinek kommentálásából állt. Már itt megfigyelhetjük Ficinónak azt a törekvését, hogy különböző latin nyelvű szerzők hagyatékát egységesítse egy adott témában Platón filozófiájának ismeretésekor, melyet még nem ismert közvetlenül.⁷

1457.

Ebben az évben írja a *De voluptate* és a *De furore divino* című értekezéseit; az előbbit Antonio Canigianinak ajánlja.⁸ Néhány leveléből az derül ki, hogy az év utolsó hónapjaiban Lucretius *De rerum naturájának* tanulmányozásában mélyedt el. Ficino rokonszenve a Lucretius által képviselt epikureus filozófia irányában aggasztani kezdik Antonio Pierozzit, Firenze későbbi érsekét,⁹ aki az ifjú tudóst Aquinói Tamás *Summa contra gentiles*ének olvasására buzdítja. A kutatók véleménye különbözik ezen esemény értékelésében Ficino szellemi formálódásának szempontjából: Della Torre és Marcel szerint meghatározó volt az epikureizmustól való elfordulásában

⁵ Ezek a rövidebb írások megjelentek a következő cikk kíséretében: P. O. KRISTELLER, „The Scholastic Background of Marsilio Ficino, with an Edition of Unpublished Texts”, *Traditio*, II, (1944), 257–318.; később pedig: P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, 1965.

⁶ Ficino görög-tanulmányairól ld. R. MARCEL i.m., 247–249.

⁷ Ld. leveleit Filippo Valorihoz, *Opera*, 929., és Martino Uranióhoz, *Opera*, 899. o., ahol a filozófiai hagyomány folytonosságát hangsúlyozza: az egyiptomi gondolkodáshoz szorosan kapcsolódik a platonizmus, ehhez pedig a keresztény bölcselet. Az utóbbi levelet R. KLIBANSKY dolgozta fel, in *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1939; reprint: München, 1981.

⁸ Ez kronológiailag az első műve, amely szerepel az összkiadásban: *Opera*, 986.-tól; vö. P. O. KRISTELLER (gond.), *Supplementum Ficinianum*, 2 k., Firenze, 1937, (újrányomás 1973, Olshcki), I, CXV.

⁹ 1466-tól töltötte be ezt a tiszteletet.

és abban, hogy a keresztény bölcselet felé kezdett fordulni, Kristeller szerint ez a mozzanat nem olyan óriási horderejű.

1457–1458.

A lélek halhatatlanságának kérdésével kezd el foglalkozni; értekezést ír *De deo et anima* (Istenről és a lélekről) címmel, melyet Francesco Capponinak ajánl.

1459–1462.

Orvosi tanulmányokat folytat Bolognában. Ficino bolognai tartózkodásáról és ottani orvosi tanulmányairól Giovanni Corsi számol be 1506-os *Vitájában*, de a kutatók nem mindannyian fogadják el ezt az adatot. P. O. KRISTELLER, „Per la biografia di Marsilio Ficino”, *Civiltà moderna*, X (1938), 277–298. (főként a 282–285.) úgy véli, hogy ez kitalálás, melynek szerepe Cosimo közbelépésének kiemelése, mely révén Ficinót mintegy „hazahozta a száműzetésből”. Ennek azonban ellentmond az a tény, hogy szerzőnk valóban orvos is volt, amit többször hangsúlyoz a *De vita* folyamán, sőt azt is, hogy apja Galénos tanításain neveltette orvossá. Orvosi tevékenységén túl emellett szól az is, hogy orvosi tárgyú írásaiban (a *De vita* mellett pl. a *Consiglio contro la pestilenza* – *Orvosi tanácsok a pestis ellen*) alapos tájékozottságról tesz tanúbizonyságot a korabeli orvosi szakirodalomban, melyre alapozva többek között Bolognában is tanították az orvostanhallgatókat. Az utóbbi város azért is valószínű színhelye tanulmányainak, mert itt szoros összefonódás alakult ki az asztrológia és az orvostudomány oktatásában, ami főként a *De vita* III. könyvében jelentkezik erőteljesen. A kurzus tartama négy év volt, ám Ficino már elvégzett két előkészítő évet Pisában, Firenzében pedig egyéb, filozófiai jellegű tanulmányokat is folytatott, így elegendő lehetett két vagy három év az orvosi cím megszerzéséhez – ez pedig (tehát a fennmaradó három év) 1459 októbere és 1462 júliusa közé tehető.¹⁰

1459 tavasza.

A tavaszi szünidő alatt Diotifeci látogatóba vitte Ficinót Cosimo de Medicihez, akinek egyébként már korábban (1452-ben) bemutatta. Cosimo, aki ismerte és Firenzébe hívta tanítani Ióánnés Argyropylost, korábban pedig, a firenzei ökomenikus zsinat idején (1438–1439)¹¹ számtalanszor hallhatta Bessarion és Gemistos Pléthón neoplatonikus színezetű érveléseit a Szentlélek körüli vitákban (sőt az utóbbi Plátón-előadásait is hallgatta annak szálláshelyén), már a zsinat alatt elhatározta

¹⁰ Vö. „Statuti dell’Università degli scolari d’arti e medicina (1405)”, in *Statuti delle Università e dei collegi dello Studio Bolognese*, ed. C. MALAGOLA, Bologna, 1887, 274–277.

¹¹ Ez a zsinat IV. Jenő pápa kezdeményezésére Ferrarában kezdődött, de az ottani pénzügyi és egyéb problémák miatt a pápa szívesen engedett Cosimo igen kedvező ajánlatának, hogy ingyen szállás, kedvező hitel, és további juttatások feltétele mellett telepítse át a zsinatot Firenzébe. (A pápának ad-digra hatalmas birtokokat kellett elzálogosítania a felmerülő költségek fedezésére, a ferrarai templomokban nem engedték a saját rítusuk szerint misézni a zsinat görögkeleti résztvevőit, ráadásul kitört a pestis Ferrarában.)

(Pléthón ihletésére), hogy valamikor újjáéleszti a platóni akadémiát szülővárosában, s ennek vezetésére az ifjú filozófusjelöltet, Ficinót gondolta alkalmasnak. Ő maga így ír erről Plótinus-fordítása bevezetőjében:

„A nagy Cosimo, akit közfelkiáltással a Haza Atyjává (*Pater Patriae*) neveztek ki, a Firenzében a görögök és a latinok között tartott zsinat idején, IV. Jenő pápasága alatt gyakran hallhatott egy Gemistos nevű görög filozófust, akit Pléthónnak is neveztek, mintegy második Platón gyanánt, aki a platonikus titkos tanításokról adott elő. Az ő szenvedélyes előadásából olyan lelkesedést merített, hogy egyfajta akadémia alapítását kezdte el tervezgetni, amint alkalma adódik rá. Miután e nagyszerű tervet kiötölte magában, rám gondolt ennek megvalósításában, amikor még szinte gyermek voltam, s megbecsült orvosának fia.”¹²

Tehát Cosimo segítségét és anyagi támogatását felajánlva meggyőzte Diotifecit, hogy engedje meg fiának, hogy tegye félre az orvoslást, és elsősorban a humanista stúdiumoknak szentelje idejét, mindenekelőtt pedig a platonikus tanulmányoknak.

1462.

Cosimo de' Medici, megértve Diotifeci aggodalmait fia anyagi biztonságát és megélhetését illetően, Ficinónak adományoz egy házat Firenzében a könyvtárak közelében, hogy gondtalanul végezhesse tanulmányait, azonkívül a Montevecchió egy villát Careggiben, annak birtokaival együtt, melynek jövedelmeiből fenntarthatta magát.¹³

1462. szeptember 4.

Cosimóhoz írt köszönőlevelében Ficino beszámol arról, hogy görögről latinra fordította Orpheus *Himnuszát a világegyetembe*; immár anyagi biztonságban érezvén magát Cosimo támogatása által, teljes erővel a görög nyelv tanulmányozására szánja magát.¹⁴

1463 tavasza.

Careggibe költözik, és nekilát Platón művei fordításának; azt a kéziratot használja, amelyet Cosimótól kapott ajándékba.¹⁵ A munkában felhasználja Leonardo Bruni,

¹² *Opera*, 1537.

¹³ Ld. Ficino köszönőlevelét Cosimóhoz 1462. szeptember 4-ei keltezéssel, in P. O. KRISTELLER (gond.), *Supplementum Ficinianum*, 2 k., Firenze, 1937, (újranyomás 1973, Olschki), 88.

¹⁴ Corsi életrajza szerint Platina (Bartolomeo Sacchi da Piadina 1421–1481) irányításával tanult görögül; ezt Della Torre elfogadja, Kristeller viszont kétségbe vonja. A dátumok alapján valóban kétséges, hogy ez igaz lenne, hiszen Platina 1461 végén Rómába utazik a fiatalon bíborossá választott Francesco Gonzaga kíséretében, ahol a bíboros szolgálatában pápai írnoki állást kapott, vö. Platina, *Lives of the Popes: Antiquity*. Edited and translated by A. F. D'Elia. Harvard University Press, Cambridge, Mass.–London, 2008. Ld. még S. GENTILE, „Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino”, *Rinascimento*, XXX (1990), 57–104. Platina volt később egyébként a Vatikáni Könyvtár első könyvtárosa.

¹⁵ A fent idézett köszönőlevélből kiderül, hogy e kódexet 1462 szeptemberében kapta; egy másik, Platón műveit tartalmazó kódexet Amerigo Bencitől kapott, ld. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 22. tábla. Ficino hosszú

Emanuél Chrysológos és Uberto Decembrio korábbi, részleges fordításait,¹⁶ és jegyzetekkel egészíti ki azokat. Cosimo kérésére félbeszakítja a munkát, hogy a Hermész Trismegistosnak tulajdonított írások, a *Corpus Hermeticum* 14 értekezését fordítsa le előbb. A gyűjteménynek az első helyen álló írás, a *Pimander* címét adja. Ezt a kéziratot Cosimo a szerzetes Leonardo da Pistoia-tól vásárolta, aki Macedóniából hozta magával.¹⁷ Ficino ez év áprilisában fejezte be ennek fordítását, amelyet kéziratban Cosimo el is olvasott¹⁸ – nyomtatott kiadását azonban már nem érthette meg (az első kiadás Trevisóban 1471-ben jelent meg, Francesco Rolandello nyomdájában).

Maga köré gyűjti művelt és a filozófia iránt érdeklődő barátainak seregét, akikkel rendszeres összejöveteleken vitatják meg a közösen olvasott művekben felmerülő kérdéseket; így élesztvén fel a platóni akadémiát.¹⁹ Egy ilyesféle beszélgetésről képet kaphatunk Cristoforo Landino *Disputationes camaldulenses* (*Kamalduli viták*) című művében, amelyeknek Ficino is a szereplője.²⁰ 1464 előtt, miután már lefordított tíz platóni dialógust, félbeszakítja a munkát, hogy néhány kisebb platonikus művet ültessen át latinra: Alkinoos *De doctrina Platonis* (*Platón tanítása*) és Speusippos *De Platonis definitionibus* (*Platón meghatározásai*) című értekezéseit, valamint Pythagoras *Arany mondásait* (*Aurea verba*), melyeket a tíz említett dialógussal együtt Cosimónak ajánl.²¹

és fáradságos fordítói munkájának lépcsőfokait illetően ld. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden–New York, København–Köln, 1990, 300.-tól, mely P. O. KRISTELLER kronológiáját követi, in *Supplementum Ficinianum*, 2 k., Firenze, 1937, (újranyomás 1973, Olschki), I, CXLVII–CLVII. Ld. még P. O. KRISTELLER, „Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato”, *Scriptorium*, XX (1966), 41–54.; uő, „The First Printed Edition of Plato’s Works and the Date of its Publication”, in *Science and History, Studies in Honor of Edward Rosen* (Studia Copernicana, XVI), Breslavia, 1978, 23–35.; és S. GENTILE, „Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino”, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Pisa, 1987, 51–84.

¹⁶ Vö. E. GARIN, „Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del secolo XV” in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 1955, I, 341–374.

¹⁷ A kódex, amelyből Ficino dolgozott (*Laurentianus LXXI 33-A*), nem tartalmazta a teljes *Corpus Hermeticum*-ot: hiányzott belőle az utolsó, 15. értekezés; ezt később Ludovico Lazzarelli fordította le.

¹⁸ Ld. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, (a cura di G. C. GARFAGNINI), Olschki, Firenze 1986, voll. 2, II, 27. és 28. tábla.

¹⁹ A Careggiben működő platonikus akadémia születéséről és jellegzetességeiről vö. A. DELLA TORRE, *Storia dell’Accademia Platonica a Firenze*, Firenze, 1902; R. MARCEL, *Marsilio Ficino*, Paris, 1958; A. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, 1988.

²⁰ Ennek a műnek ugyan nem tudjuk a pontos keletkezési idejét, de feltehetően Leon Battista Alberti halála után (1472 áprilisa) után született – aki Landino mestere volt, s nem később, mint 1473 vége ill. 1474 eleje; Federico da Montefeltrónak, az urbinói hercegnek ajánlotta. Négy könyvben mutatja be a négy napon át zajló feltételezett beszélgetéseket, melyeknek résztvevői: Lorenzo és Giuliano de’Medici, Alamanno Rinuccini, Pietro e Donato Acciaiuoli, Marco Parenti, Antonio Canigiani, Leon Battista Alberti, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino és az öccse; a helyszín a kamalduli szerzetesek rendháza Firenzében. Az első nap témája a tevékeny és a szemlélődő életforma; a második beszélgetés főszereplői Ficino és Alberti – ebben a legfőbb jóról esik szó, ami Isten jelenlétének élvezésével egyenlő; a két utolsó napon Vergilius *Aeneis*-ének allegorikus értelmezését vitatják meg ahhoz hasonlóan, ahogy Landino Dante *Isteni színjátékát* értelmezte korábban.

²¹ Ld. *Supplementum Ficinianum*, gond. P. O. KRISTELLER, 2 k., Firenze, 1937, (újranyomás 1973, Olschki), I, CXXXV–CXXXVI.

1464.

Meghal Cosimo de' Medici, a bank élén és a város irányításában fia, Piero követi, aki minden szinten igyekszik apja örökébe lépni – ez érvényes a Ficinóval ápolott kapcsolatokra is. Ficino neki ajánlja pseudo-Xenokratés *De morte (A halálról)* című értekezésének fordítását, amelyet Cosimo halottas ágyánál olvasott fel.²²

Az akadémia immár virágzik, és Ficino minden alkalmat megragad, hogy hangsúlyozza a Platón és közte levő hasonlóságot – számos dologban igyekszik utánozni őt, szinte egy újabb Platónnak érzi magát (ahogy korábban Gemistos Pléthón is). Platón-életrajzában (*Vita Platonis*), melyet a legkülönbözőbb források alapján állít össze, úgy mutatja be a görög filozófust, mint akinek temperamentuma igen hasonló az övéhez – melankolikus, a vidék szerelmese, ahol könyveinek él tisztán és józanul.

1466. április.

Egy Michele Mercatinak címzett levelében azt írja, hogy már huszonhárom dialógust lefordított, és éppen a *Kratyloson* dolgozik.²³ Szándékai szerint minden egyes dialógus fordítása után tervezett egy hosszabb-rövidebb kommentárt, de ezek közül csak a *Lakomához*, a *Phaidroshoz*, a *Timaioshoz* és a *Philéboshoz* írottak készültek el. A többi párbeszédhez a fordítások után összefoglalókat (*Argumenta*) fűzött, ezek terjedelme változó, némelyik viszonylag hosszabbnak mondható.

1467–1468.

Lefordítja Dante *Monarchia* című értekezését, munkáját Bernardo del Nerónak és Antonio di Tuccio Manettinek, az ismert Dante-szakértőnek ajánlja.²⁴

1468. november 7.

Lorenzo de' Medici, akinek tekintélye napról napra növekedett – Porphyrios beszámolójára támaszkodva Plótinus példája nyomán – összejövetelet szervez Platón születésnapjának (és egyben halála napjának – november 7.) megünneplésére. Az összejövetelet résztvevőinek szájába adva a *Lakoma* szereplői Erős-dicséreteinek magyarázatát írja meg Ficino a saját *Lakoma*-kommentárját, amelyet a mi Mátyás kirá-

²² Lásd a Pieróhoz írt ajánlólevelet, *Opera*, 1965.

²³ Ez a levél eredetileg *Philébos*-kommentárja bevezetéseként állt, de a későbbiekben kivette innen, átírta és sok helyen kibővítette, és így illesztette be *Leveleinek* negyedik könyvébe, ahol most olvashatjuk, *Opera*, 763–771.

²⁴ Ficino nagyra tartotta Dantét: a szerelem kulcsfontosságú szerepe miatt platonikus költőnek tekintette (*Opera*, 1355.), és úgy vélte, hogy az *Isteni színjáték* Paradicsomban zajló énekeiben egy neoplatonikus jellegű szellemi tapasztalatot írt le. Ezekben az években egyébként megfigyelhető volt a Dante-tanulmányok újabb fellendülése, amely Landino kommentárjában csúcsozott ki, melyet az *Isteni színjáték*hoz írt, s 1481. aug. 30-án adott ki – ezt Ficino úgy üdvözölte, mint hazája tiszteletadását Dante előtt. Ficino neoplatonikus perspektívába helyezi Dante politikai traktátusát. A fordítás egyébként csak 1839-ben jelent meg nyomtatásban. A témáról ld. J. FESTUGIÈRE, „Dante et Marsile Ficin”, in *Comité Français Catholique pour la célébration du sixième centenaire de la mort de Dante Alighieri*, *Bulletin du Jubilé*, V (1922), 535–545.

lyunknak ajánl, és levele szerint Francesco Bandinivel küldi el a kéziratot Budára. Egy kiemelkedő jelentőségű műről van tehát szó, melyet Ficino maga is fontosnak tartott toszkánra fordítani (némi átdolgozással), és műveinek modern fordításai közül is ez jelent meg eddig a legtöbb nyelven.²⁵

Ebben Ficino Plótinos *Erősről* szóló értekezését²⁶ is felhasználva a kétféle (földi-anyagi és égi-szellemi) szépség és kétféle szerelem közvetítő szerepét hangsúlyozza az ember szellemi fejlődésében, melynek során földi, anyagi természeti lényből fokról fokra egyre spirituálisabb létezővé válik, s az angyalok szintjeit is meghaladva Isten közelébe érhet el. Bevezető fejezeteiben egy Plótinos és Proklos tanításait követő kozmikus léthierarchiát ad elő; ez mindenképpen túlmutat a *Lakomában* tárgyaltakon.²⁷ Nézetem szerint Ficinónak ez a műve ihlette nemcsak Girolamo Benivieni neoplatonista versét: *Canzona d'amore*, és annak kommentárját, Giovanni Pico della Mirandola tollából,²⁸ hanem Botticelli *Tavasznak concettóját* is ez adta; ezt a mű magyar fordításához csatolt utószavamban fejtem ki.²⁹

²⁵ Többek között angolul, németül, franciául, magyarul, spanyolul, portugálul, bolgárul. Ld. *itt*, „Marsilio Ficino művei”.

²⁶ Plótinos, *Enneades*, III, 5. magyarul ld. PLÓTINOS, *Enneades*, III, 5. „A szerelemről”, ford. IMREGH Monika, *Orpheus Noster* IX (2012/4), 91–101.

E-formátumban: http://www.kre.hu/portal/doc/orpheus/Orpheus2012_4.pdf (2016. június 2.)

²⁷ Ld. a KRE BTK Szabadbölcészeti Tanszék és az SZTE Vallástörténeti Tanszék konferenciáján elhangzott előadásunkat, IMREGH MONIKA: A vallás fogalma Marsilio Ficino Lakoma-kommentárjában, in: *A vallásfogalmak sokfélesége*, a KRE és az SZTE konferenciájának előadásai (2011. nov. 11–13.), szerkesztette: KENDEFFY G. és KOPECZKY R., Károli Könyvek, KRE – L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012, 111–121. http://www.kre.hu/portal/images/vallasfogalmak_borito.jpg (2016. június 2.)

²⁸ Magyarul: Giovanni PICO DELLA MIRANDOLA: *Benivieni neoplatonista versének kommentárja*, fordítás, jegyzetek, utószó: IMREGH Monika, KRE – L'Harmattan Kiadó, Budapest 2012, 125 o.

Ld. http://www.kre.hu/portal/images/imreg_h_monika_fordkotet_borito.jpg (2016. június 2.)

²⁹ Marsilio FICINO: *A szerelemről. Kommentár Platón a Lakoma c. művéhez*, fordítás, jegyzetek, utószó: IMREGH Monika, Arcticus Kiadó, Budapest, 2001, 144 o.

1469.

A firenzei zsinat után Itáliában maradt és bíborossá választott görög tudós, Basileios Bessarión³⁰ kinyomtatja a Platón-támadó arisztotelianus Geórgios Trapezuntius³¹ iratát cáfoló értekezését: *In calumniatorem Platonis – Platón ócsárlója ellen*, és elküldi ennek egy példányát Ficinónak.³²

Ez az írás a Platón illetve Aristotelész magasabbrendűségét hirdető vitairatok sorába illeszkedik, melynek elindítója Gemistos Pléthónnak a Platón-támadó értekezése: Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται³³ – *Miben különbözik Aristotelész tanítása Platónétól?* Ezt követte Trapezuntius heves kirohanása, amire válaszul Bessarión védelmébe vette a sárba taposott Platón-t. Bessariónnak ez a műve, aki egyébként maga eredetileg Pléthón tanítványa volt, lényegében bevezetés Platón tanításaiba. A szövegrészletek ismertetésében értékes utalásokat tartalmaz az egyházatyák kapcsolódó szöveghelyeire, különösen Augustinust és Aquinóit illetően, de idézi még Basileioszt, Boëthiust, Dionysios Areopagitét is. Ficino kétség kívül érdeklődéssel és haszonnal forgatta e kötetet.

Ficino az év végére befejezi mind a 36 platóni dialógus fordítását.

³⁰ Nevét helytelenül Ióánnész Bessariónként szokták említeni, III. Geórgios Mammasnak, VIII. Ióánnész Palaiologos udvari papjának (és későbbi pátriárkának) a félreértelmezése folytán. Bessarión (1403–1472) többek kérésére Itáliában maradt a firenzei zsinat után, melynek ünnepélyes záró ceremóniáján ő hirdette ki görögül a Dómban a megállapodás szövegét (latinul Ambrogio Traversari olvasta fel). IV. Jenő pápa bíborosi tisztelet és a sipontói érsekséget adományozta neki, és Rómába hívta, ahol Bessarión maga is egyfajta platóni akadémiát indított el. Az Itáliába vándorolt görög tudósok egy része is köré csoportosult, és számtalan fordítással, görög kéziratok másolásával, görög nyelvű és platonikus tárgyú stúdiumokkal és oktatással gazdagította és mozdította elő az itáliai reneszánsz kivrágását. Segítette többek között a csillagász Regiomontanus, Vitéz János és Mátyás későbbi udvari csillagászt és asztrológusát annak római tartózkodása idején, és védelmébe vette a német bíborost, Nicolaus Cusanust, kora egyik legnagyobb misztikus keresztény filozófusát. Csodálatos kéziratgyűjteményét, mely 482 görög és 264 latin kódexet tartalmazott, 1468-ban Velencébe szállíttatta, hogy ott bemutassa a szenátusnak; ez lett a magja a Szent Márk székesegyház híres könyvtárának, a Biblioteca Marcianának, melynek épületét Cosimo de' Medici megbízásából Michelozzo Michelozzi tervezte, korábban, Cosimo száműzetése idején. Velence és Cosimo jó viszonyát mutatja, hogy még az építkezésre is a Medici adta a pénzt.

³¹ Olasz nevén: Giorgio di Trebizonda (1395–1472 vagy 1473), ősei szülővárosának nevével (ma Trabzon, Törökország). Ő maga Krétán született; hogy mikor érkezett Itáliába, bizonytalan – egyesek szerint már 1430-ban Velencében volt, mások úgy vélik, a zsinat előtt semmiként sem. Vittorino da Feltrétől tanult meg latinul három év alatt, oly kiválóan, hogy ezt követően retorikát és latin irodalmat tanított. Nagy tiszteletnek örvendett mint Aristotelész fordítója, magyarázója és tanításainak előadója, így a lelkes arisztotelianus V. Miklós pápa meghívta udvarába (uralkodott 1447–1455), és titkári állást ajánlott neki. Platón-támadó írásának (*Comparatio Platonis et Aristotelis – Platón és Aristotelész összevetése*) stílusa, elhamarkodott és át nem fűsült Platón- és Aristotelész-fordításai szétzilálták jó hírnevét, amire rásegített Bessarión frappáns válaszirata is. II. Pius kiutasította Itáliából, de Aragóniai Alfonz befogadta a Nápolyi Királyságban.

³² *Opera*, I, 616. o.

³³ Latinra 1532-ben fordították le ezzel a címmel: *De Platonicae atque Aristotelicae philosophiae differentia*.

1469. december 2.

Meghal Piero de' Medici. Nagyobbik fia, Lorenzo, csakúgy, mint apja és nagyapja, bár magánember marad, „elfogadja a város és a köztársaságról való gondoskodás” feladatát; valójában Firenze urává válik. Folytatja elődei tevékenységét, és tovább támogatja Ficinót, még akkor is, ha néha kissé restnek mutatkozik műveinek ki-nyomtatására (illetőleg annak finanszírozására) vonatkozó kérései teljesítésében.

1469–1974.

Ficino érett megfontolás után a papi hivatal választása mellett dönt. Elkészíti éle-te legimpozánsabb művének: *Theologia platonica de immortalitate animorum* (Platonikus teológia avagy a lélek halhatatlanságáról) XVIII könyvét,³⁴ melyet Lorenzo de' Medicinek ajánl. Ficino maga említi, hogy hosszú tíz éven át elmélkedett az egyéni emberi lélek halhatatlanságának kérdéséről, melyet aztán öt esztendőn keresztül vetett papírra egy teljes, neoplatonikus színezetű ontológiai kifejtésbe ágyazva. Ezt a munkáját közvetlenül a *Lakoma-kommentárja* befejezése után kezdte el, így ez ennek mondhatni, szinte az „előhangja”.

Jóllehet a mű már 1474-ben elkészült, Ficino többszöri kérésre sem kapott támo-gatást Lorenzótól a megjelentetésére, így csak 1482-ben tudta nyomtatásban kiadni Filippo Valori nagylelkű adományának köszönhetően – csakúgy, mint Platón fordí-tásait 1484-ben. Az eltelt nyolc esztendő alatt, noha többször átolvasta és javította, nem módosította a szöveget jelentősen.

1473. szeptember 18.

Diakónussá nevezik ki.

1473. december 18.

Pappá szentelik; Lorenzo de' Medici vállal kezességet erkölcsiért és szándékainak tisztaságáért.

1474.

Megírja a *De christiana religione* (A keresztény vallásról) szóló művét; Lorenzo de' Medicinek ajánlja. Ebben a munkájában, mely pappá szentelése után az első, a ke-reszténységet úgy mutatja be, mint az Isten által a kezdetektől fogva az emberek-nek adott kinyilatkoztatások csúcát és szintézisét. Még ebben az évben lefordítják toszkánra és megjelenik nyomtatásban, a latin eredetit viszont csak 1476-ban adják ki. Az immáron elkészült *Theologia platonica*t barátainak adja elő.

Prózában megfogalmazza, majd versebe önti *Oratio ad Deum theologica* (Teológiai beszéd Istenhez) című rövid írását. Visszatér Platón-fordításaihoz, és tudós barátai segítségével nézi át őket újra, javításaiban az ő véleményükre hallgatva.³⁵

³⁴ Kritikai kiadását és egyéb modern nyelvű fordításait lásd *itt*, „Marsilio Ficino művei”.

³⁵ Giorgio Antonio Vespucchi (1434–1514) és Giovanni Battista Boninsegni (1453–1512 k.) a Ficino által vezetett platonikus akadémiának tagjai voltak, és kapcsolatban álltak Lorenzo il Magnificóval. Ficino

Valamikor ekkortájt kezdi el a *De vita* első könyvének összeállítását. Pontosabban egyelőre nem tudunk; annyi bizonyos, hogy a *Theologia Platonica* befejezése után írta, 1480-ban pedig már bizonyosan kész volt.

1476. november.

A következő rövid tanulmányt írja: *Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in angelo, in Deo* (Mi a fény a világegyetemben, a lélekben, az angyalban, az Istenben).

Erre az időszakra esik más rövidebb írások megfogalmazása is, melyeket *Levelei* II. könyvében gyűjt össze,³⁶ ilyenek pl.: a *Quaestiones quinque de mente* (Öt kérdés az értelemről), a *Compendium Platonicae Theologiae* (A platonikus teológia foglalata), a *Dialogus inter Paulum et animam* (Párbeszéd Pál és a lélek között).

1477.

Két könyvet ír: az egyik a *De providentia Dei atque humani arbitrii libertate* (Az isteni gondviselés és az ember szabad akarata),³⁷ a másik a *Disputatio contra iudicium astrologorum* (Értekezés az asztrológusok ellen); ezek közül egyik sem jelent meg nyomtatásban a XX. századig.³⁸ Az utóbbiból újra elővesz és átdolgoz bizonyos részleteket a *De stella magorum* (A Háromkirályok csillaga) című könyvében 1482-ben és Plótinus-kommentárjában 1486-ban.

1478. április 26.

Kitör a IV. Sixtus pápa által is támogatott Pazzi-féle összeesküvés. Giuliano de' Medicit, Lorenzo fivérét megöli Francesco Pazzi (Bernardo Baroncelli segítségével) a reggeli misén, a Dómban; Lorenzót is megtámadják ugyanakkor, ugyanott, de ő csak könnyebb sebesülést szerez. Az összeesküvés szervezőit és az elkövetőket elfogják és kivégzik.

1478–1479.

Firenzében újra felüti a fejét a bubópestis, mely 1347–1351 között végigpusztította Európát, s Firenzében is a lakosság óriási hányadát elvitte.³⁹ Valószínűleg ennek

.....
nekik is megmutatta átnézésre Plátón-fordítását; v.ö. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, 1902, 772–774.

³⁶ Vö. *Supplementum Ficinianum*, gond. P. O. KRISTELLER 2 k., Firenze, 1937, (újranyomás 1973, Olschki), I, XCIV.

³⁷ Vö. levelét Bernardo Bembóhoz, *Opera*, I, 771.

³⁸ A *Disputatio* megjelent 1937-ben a *Supplementum Ficinianum*-ban, i.m., II, 11–76.

³⁹ Ez a járványos betegség később is, 10–12 évenként jelentkezett, ha nem is olyan nagy mértékben. Pl. 1401-ben a firenzei Signoria azért hirdetett pályázatot a Szt. János Keresztelőkápolna keleti kapujának bronz domborművekkel való díszítésére, hogy azt engesztelő ajándékként Istennek ajánlja, s így kérje a város nevében az újra felbukkanó pestis rémétől való megszabadulást. (A pályázatot Lorenzo Ghiberti és Filippo Brunelleschi együttesen nyerte meg, de a büszke Brunelleschi nem volt hajlandó együtt dolgozni Ghibertivel, így az egyedül készítette el az aranyozott bronz domborműveket.)

köszönhető, hogy Ficino megírja első orvosi munkáját, a *Consiglio contro la pestilenzát* (*Javallat a pestis ellen*), mely nyomtatásban 1481-ben jelenik meg.⁴⁰

1479.

Giovanni Cavalcantinak küldi el *Orphica comparatio Solis ad Deum* című írását.

1482. november 7.

Nyomtatásban is megjelenik a *Theologia Platonica de immortalitate animorum* XVIII könyve Firenzében, Antonio Miscomino nyomdájában. Egy levelében arról számol be Cavalcantinak, hogy befejezte Plátón-fordításainak átnézését.⁴¹

1483 körül.

Támogatót keres, aki állná a nyomda költségeit a fenti munka kiadásához.

1484. január.

Filippo Valori és Francesco Berlinghieri szerződést írnak alá fra Domenico da Pistoiaival és Lorenzo Venetóval a *Platonis opera omnia* (*Plátón összes művei*) 1025 példányban való kinyomtatására a S. Jacopo a Ripoliban levő nyomdában.

1484. szeptember-október.

Kijön a nyomdából a *Platonis opera omnia* első kiadása. Éppen ekkor érkezik meg Giovanni Pico della Mirandola Firenzébe, s rögtön felkeresi barátját; erről maga Ficino számol be később a Plótinus-kommentárjához írt előszavában.⁴² Először 1479-ben találkoztak Pico első látogatásakor a városban; az akkor tizenhat esztendő fiatal Lorenzo de' Medicinek, Angelo Polizianónak és a Benivieni-fivéreknek is bemutatták. Annakidején Ficino buzdította őt, hogy a költészet helyett inkább a filozófiát válassza, most Pico kéri szinte sürgetőleg, rögtön az üdvözlése után, hogy álljon neki Plótinus fordításának.

1484.

Ficinót meghatja Pico lelkes buzdítása, és az elhunyt Cosimo síron túli óhaját látja a kérdésben. Teljes erővel veti bele magát Plótinus *Enneades*ének fordításába, és a gigantikus munkával bő egy év alatt végez – 1486 január 16-án már be is fejezte.⁴³

⁴⁰ E művet Gerolamo Ricci fordította latinra 1516-ban *Epidemiarum antidotus* címmel, és így került bele az 1576-os bázeli összkiadásba.

⁴¹ *Opera*, I, 856.

⁴² *Opera*, II, 1537.

⁴³ Ez szinte emberfeletti teljesítmény, tekintve a mű terjedelmét (6 x 9 azaz 54 értekezés!), és Plótinus időnként zavarba ejtően nem szabatos stílusát és hihetetlen mélységét, amely a vele való ismerkedésben a legtöbb filozófusnak is fejtörést okoz. Pico is ezt írta róla *Oratiójában*: „Ő az isteni dolgokról istenien, az emberi dolgokról messze az emberen túlmutatva úgy beszél, olyan tudósan rejtelmes előadásban, hogy még a platonisták is beleizzadnak, mire megértik.” (Beszéd az ember méltóságáról, in *Reneszánsz etikai antológia*, Kardos Tiborné ford., Gondolat, Bp., 1984, 233.) Mint említettük, már a *Lakoma*-kommentárban (1469) is kimutatható, hogy már akkor alaposan ismerte Plótinus értekezé-

A mű csak hat évvel később jelenik meg, szintén Filippo Valorinak köszönhetően, Antonio Miscomino nyomdájában, egy hónappal Lorenzo de' Medici halála után, 1492 májusában.

1486–1488.

A Plótinus értekezéseiről tartott számos nyilvános előadás után Ficino elkezdte összeállítani Plótinus-kommentárját,⁴⁴ e munkáját azonban megszakítja azon szövegek fordítása miatt, amelyeket fontosnak vél az ókori teológia és a kereszténység összefüggéseinek megmutatása szempontjából. Ezek a következők:

Simplikios kivonatai Theophrastos *De sensu* és *De phantasia et intellectu* c. műveiből; Iamblichos, *De mysteriis*;

Proklos, *De sacrificio et magia*;

Proklos, *Kommentár az első Alkibiadészhez* (részletek);

Porphyrrios, *De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus*;

Porphyrrios, *De abstinencia* (részletek);

Psellos, *De daemonibus* (részletek);

Synésios, *De somniis*.

1489.

Még mindig Plótinus-kommentárján dolgozik, s ennek részeként kezdi el azt a tanulmányt, amelyet aztán különvesz, és úgy dönt, hogy a már régóta kész *De vita sana* – *Az egészséges élet*, (hosszabb címén: *De cura valetudinis eorum, qui incumbunt studio litterarum* – *A tudósok egészségének védelme*) mellé helyez. A könyvvé növekvő újabb értekezés címe: *De vita coelitus comparanda* – *Hogyan nyerhetünk életet az égtől?* Július végére kész, s augusztusban írja hozzá a kettő közé helyezve az így másodikként álló traktátust: *De vita longa* – *A hosszú életéről*. Ekként illeszti egybe három könyvét az életéről: *De vita libri tres*; mely még ebben az évben megjelenik Antonio Miscomino nyomdájában.

1490. november 12.

Bemutatja Lorenzo de' Medicinek Plótinus-fordítását, és kettejük viszonya az 1482-től megfigyelhető eltávolodást követően ismét szorosabbra fonódik. Ficino megbízást kap Lorenzo gyermekeinek oktatására.

Újabb fordításba kezd: Dionysios Areopagitis *Theologia Mystica*jába (Περὶ μυστικῆς θεολογίας).

.....
seit; egyéb kisebb művei mellett a *Theologia Platonica*ban is felhasználja az *Enneades* tanulmányozása során szerzett tudását. Ld. E. GARIN, „Plotino nel Rinascimento” in *Atti del convegno internazionale sul tema Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma, 1974, 537–552.

⁴⁴ Ld. saját beszámolóját ehhez írt bevezetőjében: *Opera*, II, 1537.

1492.

Lorenzo halála után fia, Piero de' Medici⁴⁵ kezdetben jó reményekkel kecsegteti a platonikus akadémiát illető támogatásával kapcsolatban, ezek azonban nem válnak valóra. Savonarola jelenléte, tevékenysége és a San Marco kolostorban kialakuló új szellemi műhely az akadémia sok régebbi látogatóját elvonja Ficinótól: ilyenek többek között a Benivieni fivérek, Girolamo és Domenico, Sandro Botticelli, a festő. Poliziano már a Lorenzóval való összekülönbözése óta távol maradt tőle, és az általa sokszor támogatott, nála harminc esztendővel ifjabb filozófus-barát, Pico is elhidegül tőle. Ha nem is marad teljesen magára, Ficino szépen lassan megszűnik a firenzei szellemi élet központjának lenni, ami harminc esztendőn át volt igaz reá.

1492 nyara.

Megírja *De sole et lumine (A Napról és a fényről)* szóló értekezését. Erre az időszakra tehető befejezetlen és töredékesen fennmaradt *Kommentárja Pál leveleihez*. Valószínűleg a Dómban tartott prédikációiból állította össze, melynek 1487-ben lett kanonokja.⁴⁶

1494.

Megmérgezik Angelo Polizianót (szeptember 29-én hunyt el) és Giovanni Pico della Mirandolát (ő november 17-én), valószínűleg politikai okokból. A felbújtó ill. megbízó a kutatók álláspontja szerint feltehetőleg Piero il Fatuo, Lorenzo de' Medici nem sok diplomáciai érzékkel megáldott fia,⁴⁷ aki szerencsétlenkedésével a városra szabadítja a Róma és Nápoly ellen vonuló francia királyt, VIII. Károlyt, (az uralkodónak addig egyébként nem volt nézeteltérése Firenzével).⁴⁸ Mindkettőjüket a dominikánus San Marco kolostor templomában helyezik örök nyugalomra. Pierót november 8. után elűzik a firenzeiek, és kikiáltják a köztársaságot. Savonarola dörögdelmes beszédben inti a firenzeieket, hogy a francia hadak Isten ostoraként büntetik őket bűnös életük miatt.

1498.

Megírja a kiátkozott és máglyán megégetett Savonarola elleni apológiáját a firenzeiek védelmében: *Apologia pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronymo Ferrariense hypacritarum summo deceptis ad Collegium Cardinalium* – *Apológia a Bíborosok Kollégium-*

⁴⁵ Később ráragasztott gúnyneve: *il Fatuo* – *a Szerencsétlen*.

⁴⁶ *Supplementum Ficinianum*ban, i.m., LXXXII.

⁴⁷ Ld. <http://www.mult-kor.hu/cikk.php?id=19645> (2016. június 3.)

⁴⁸ Polizianót egyébként Lorenzo a gyermek Piero tanítójává nevezte ki 1475-ben. A Pazzi-összeesküvést (1478) követően, amikor is Lorenzo biztonsági okokból (az egyébként is pestis sújtotta) Firenzéből vidéki, erődszerű cefagglói villájukba vitette feleségét, Clarice Orsinit és gyermekeit, Poliziano kíséretében. A római származású és szigorú neveltetésű Clarice ki nem állhatta Polizianót, állandóak voltak a viták köztük, s amikor megtudta, hogy a nevelő Catullus versein tanítja a latint gyermekeinek az evangéliumok helyett (Giovanni, a későbbi X. Leó is a tanítványa lett), 1479-ben Lorenzo megkérdezése nélkül elküldte a háztól. Poliziano hosszú hónapokkal az esemény után is azzal kénytelen Lorenzót ostromolni, hogy küldje utána a nagy sietségben otthagytott kódexeit. Ld. C. HIBBERT, *A Medici-ház tündöklése és bukása*, Holnap Kiadó, Budapest, 1993, 132.

*mához sok firenzei védelmében, kiket az antikrisztus ferrarai Girolamo, az álszentek legnagyobbika szedett rá.*⁴⁹

1499. október 1.
Elhunyt Careggiben.

Abstract

This is a chronology of Marsilio Ficino's life. The sources figure on the text's first page.

⁴⁹ E művet nem ismerték a kortársak, csak 1859-ben fedezték fel a létezését. Ld. *Supplementum Ficinianum*, i.m., CXLI.

DOBOS KÁROLY DÁNIEL¹

„Magatokon röhögtök?”² Parodisztikus formájú zsidó hitvitázó szövegek a kora újkorból

1. Bevezetés – Szent szöveg és paródia

Maimúni Mózes (ismertebb nevén Maimonidész, 1138–1204), a középkori zsidó vallásfilozófia legfényesebb csillaga, harminc éves korában, 1168-ban fogalmazta meg ún. *Tizenhárom bittételt*.³ A maimonideszi szövegben az ifjú gondolkodó a zsidó vallás általa legfontosabbnak ítélt elméleti axiómáit szedte csokorba. Ha megfelelő tágassággal kezeljük a definíciót, úgy is fogalmazhatunk, a zsidóság „teológiai credóját” alkotta meg. Habár az idők folyamán, egyrésről magának e dogmatizálási folyamatnak a létjogosultságát, másrésről az egyes tételek kiválasztásának helyességét sokan és sokszor vitatták, a maimonideszi alapszöveg hamar népszerűvé vált.⁴ Olyannyira, hogy a tételsor poétikus átdolgozása a 14. századtól kezdődően utat talált magának mind az askenázi, mind a szefárdi közösségek liturgiájába is. A maimonideszi tételek sora a hagyomány által Dániel ben Jehudának tulajdonított *Jigdal Elohim baš* („Magasztaltassék az élő Isten”)⁶ című himnusz formájában az imakönyvek szerves részévé vált.⁷

A himnusz szövege később is töretlen népszerűségnek örvendett, így nincs mit

¹ A szerző ezúton is szeretne köszönetet mondani az Osztrák Nemzeti Bank Jubileumi Alapjának (Jubiläumsfonds der Österreichischen Nationalbank, Projektnummer: 16099: „Jüdisch-christliche Polemik: Akkulturation und Modernisierung”) nagyvonalú támogatásáért, amely a cikk megírásához szükséges kutatómunkát lehetővé tette.

² GOGOL, Nyikolaj Vasziljevics: *A revizor*, Budapest, Helikon, é. n., 149. Az eredetiben a mondat nem kérdés.

³ Az eredeti arab nyelvű szöveg, melyet Maimonidész a Misnához írt kommentárjának részeként tett közzé, illetőleg modern héber fordítása elérhető: KAFAH, Yosef (kiadó): *Misnab im perush Moshe ben Maimon*, 4. kötet, Seder Nezikin, Jerusalem, Mosad ha-Rav Kook, 1973, 210–217; A szöveg megbízható angol fordítása itt olvasható: *Maimonides Commentary on the Misnab Tractate Sanbedrin*, [Angolra fordította Fred ROSNER], New York, Sepher-Hermon, 1981, 151–158.

⁴ A témához kiváló bevezetőt nyújt: KELLNER, Menachem: *Dogma in Medieval Jewish Thought. From Maimonides to Abravanel*, Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 2004.

⁵ A szövegben előforduló héber szavak és címek átírásakor a LACZKÓ Krisztina – MÁRTONFI Attila: *Helyesírás*, Budapest, Osiris, 2005. című kiadvány 264. oldalán közölt átírási útmutatót vettem alapul. Ahol az érvelés szempontjából fontosnak tűnt, ott a szóalak héber változatát is közöltem.

⁶ A cikk függelékében közlöm a himnusz teljes szövegét Pollák Miksa egykori soproni rabbi fordításában.

⁷ ROTHKOFF, Aaron: „Yigdal.” In Michael BERENBAUM, Fred SKOLNIK (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007², 21. kötet: 373. NULMAN, Macy: *The Encyclopaedia of Jewish Prayer. Ashkenazic and Sephardic Rites*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1996, 375–376.

csodálkoznunk azon a tényen, hogy számtalan átdolgozása készült a zsidó diaszpóra legkülönbözőbb pontjain. A New York-i Jewish Theological Seminary egykori tudós könyvtárosa, Alexander Marx, 1919-ben a szöveg 88 (sic!) eltérő változatát tudta publikálni.⁸ Jelen tanulmányunk szempontjából a szöveg legerdekesebb variációját az a csoport jelenti, amelyben a himnusz eredeti funkcióját elvesztette, és az eredeti szöveget egyfajta paródiává dolgozták át.

Ezek a paródiaszerű szövegvariánsok kivétel nélkül keresztényellenes, zsidó hitvitázó (polemikus, apologetikus) kontextusban bukkantak föl, s a szövegek szerzői a keresztény dogmatika legismertebb – és a zsidó olvasó számára legabszurdabbnak tűnő – hittételeit (úgy, mint a szentháromság, inkarnáció, Jézus szüzi születése) választották gúnyolódásuk céltáblájául, de leginkább magával Jézus személyével kapcsolatban élcelődtek.⁹ E parodisztikus típusú szövegvariánsok első verziói a kora újkorban jelentek meg, legelőször Észak-Itáliában, ahol ez a forma még sokáig töretlen népszerűségnek örvendett. A műfaj első ismert darabja, mely a *Jihdal Elokim met* („Legyen elfeledve a halott Isten”)¹⁰ gúnyos címet viseli, Genezzanoi Elija Haim, egy 16. századi itáliai kabbalista és hitvitázó szerző tollából származik.¹¹ Míg a Marx által 1919-ben publikált másik művet, a *Juspal elil is met* („Legyen megalázva a halott bálvány-ember”) címet viselő, szintúgy népszerű darabot Simson Cohen Modon (1679–1727), a kései barokk egyik ismert itáliai zsidó költője jegyezte.¹²

Tíz évvel később, 1929-ben, Alexander Marx e polemikus paródiák újabb két képviselőjét adta ki. Az egyik szöveg a korábban már említett Genezzanoi Elija Haim tollából származik,¹³ míg a másik verzió – amelyet az elkövetkező oldalakon részletesebben is bemutatok majd¹⁴ – a barokk korszak egy ismert itáliai rabbijának,

⁸ MARX, Alexander: „A List of Poems on the Articles of the Creed.” In *Jewish Quarterly Review* New Series IX, 1918–1919, 305–336.

⁹ A zsidó–keresztény polémia immáron kétezer esztendő óta visszatekintő története a maga teljességében máig megíratlan. Hasznos bevezetőül szolgálhatnak a témához az alábbi kiadványok: KRAUSS, Samuel: *The Jewish–Christian Controversy: From the Earliest Time to 1789*, [Kiadta: William Horbury], Tübingen, Mohr Siebeck, 1995; LASKER, Daniel J.: *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, Oxford-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 2007; TRAUTNER-KROMANN, Hanne: *Shield and Sword. Jewish Polemics against Christianity and the Christians in France and Spain 1100–1500*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1993; SCHRECKENBERG, Heinz: *Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*, 3 kötet., Frankfurt am Main, Peter Lang, 1982–1994; SCHUBERT, Kurt: *Christentum und Judentum im Wandel der Zeiten*, Wien, Böhlau, 2003; OCHS, Christoph: *Mattheus Adversus Judaeos. The Use of the Gospel of Matthew in Jewish Polemics against the Divinity of Jesus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013.

¹⁰ Ti. Jézus.

¹¹ A szöveg héber eredetijét közli MARX: „List of Poems.” 307.

¹² A szöveg héber eredetijét kiadta MARX: „List of Poems.” 307–308. Eddig a szöveg tizenhét kéziratát sikerült azonosítanom.

¹³ MARX, Alexander: „The Polemical Manuscripts in the Library of the Jewish Theological Seminary in America.” In *Studies in Jewish Bibliography and Related Subjects in Memory of Abraham Solomon Freidus*, New York, The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1929, 247–278, a költemény a 276–277. oldalon olvasható.

¹⁴ A mű teljes magyar fordítását a függelékben közlöm.

az irodalmi életben és a hitvitázó irodalomban egyaránt számon tartott, Jehosua Segré scandiano¹⁵ rabbi (1709–1798) a munkája.¹⁶

Az elmúlt években sikerült a típus más, eddig publikálatlan képviselőinek is nyomára bukkanom. A *Jigdal* szövegére épülő paródiák egy mindmáig kéziratban maradt képviselője a *Niqtal elil* („Megölték a bálványt”) címet viseli.¹⁷ Ezen túl sikerült egy azonos tendenciájú, rokon szövegcsoporthoz is feltárni. Ezek a szövegek egy másik, közismert liturgikus költeményt, az ún. *Adon olam* („A mindenség Ura”) kezdetű himnuszt dolgozzák át humoros, parodisztikus formában.¹⁸ Az eredeti *Adon olam* himnusz Isten örökkévalóságát és egyedülvalóságát hirdeti, illetőleg az embernek az isteni gondviselésbe vetett bizalmát dicséri, míg az *Aton olam* („A világ számara”),¹⁹ *Szebok olam* („A világ szégyene”),²⁰ illetőleg a *Madon olam* („A világ viszálya”) ²¹ címeket viselő átdolgozások kivétel nélkül Jézus személyét választják a gúny céltáblájául.

E rövid dolgozat keretei között szeretném, egyrészt e műfaj egy érdekes képviselőjét, Jehosua Segré *Jihdal elil* („Legyen elfeledve a halott bálvány”) kezdetű paródiáját röviden bemutatni, illetőleg a zsidó polemikus irodalom hagyományában elhelyezni, másrészt két elméleti kérdés megválaszolására törekszem. E két kérdés így hangzik:

I. mi volt e korszakunkban nagy népszerűségnek örvendő humoros, szatirisztikus polémiák valódi célja?

¹⁵ Scandiano itáliai kisváros Reggio Emilia és Modena között.

¹⁶ MARX: „Polemical Manuscripts.” 275–276. A szerző életrajzához és műveinek jegyzékéhez lásd: MALKIEL, David J.: *Ha-Pulmus ha-Yehudi-Notsri Erev ha-Et ha-Hadashah. Yehoshua Segre mi-Sekandyano we-Hiburo Asham Talui* [Zsidó–keresztény vita a modern kor előestéjén: Scandiano Jehosua Segré és Asham Talui /A felfeszített szégyene/ c. műve], Jerusalem, Dinur Center, 2004, 38–51 (Héberül); MALKIEL, David J.: The Jewish–Christian Debate on the Eve of Modernity: Joshua Segre Scandiano and his Asham Talui. In *Revue des Études Juives* CLXIV/ 1–2, 2005, 157–188; BENAYAHU Meir: The Works of Rabbi Yehoshua Segre. In *Asufot* X, 1997, 315–353 (Héberül); BENAYAHU, Meir: The Poet Rabbi Joshua Segre. In *Asufot* X, 1997, 287–313 (Héberül); SALAH, Asher: *La République des lettres. Rabbins, écrivains et médecins juifs en Italie au XVIII^e siècle*, Leiden, Brill, 2007, 601–605.

¹⁷ A szöveg két kéziratban maradt fenn:

1.) Cincinnati, Hebrew Union College (CIN 397) 78^r oldal.
2.) London, British Library (LON BL 1105) 42^r oldal.

¹⁸ Az eredeti himnuszhoz lásd röviden NULMAN: *Encyclopaedia*. 7–8, illetve HERZOG, Avigdor: „Adon Olam.” In Michael BERENBAUM, Fred SKOLNIK (szerk.), *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007³, I. kötet: 414–415.

¹⁹ A szöveg két kéziratban maradt ránk:

1.) Cincinnati, Hebrew Union College (CIN 397) 78^r oldal.
2.) London, British Library (LON BL 1105) 42^r oldal.

²⁰ A szöveg egyetlen kéziratban maradt fenn:

London, British Library (LON BL 1105) 41^r oldal.

²¹ A szöveg egyetlen kéziratban maradt fenn:

New York, Jewish Theological Seminary (NY JTS 2232) 99^v oldal. A szöveg korábban is ismert volt már, említi: DAVIDSON, Israel: *Parody in Jewish Literature*, New York, 1907, 51. oldal 41. lábjegyzet; ROSENTHAL, Judah: „Anti-Christian Polemics from its Beginnings to the End of the Eighteenth Century.” In *Areseth*, II, 1960, 176. no. 219 (héberül); BENAYAHU, The Poet, 303. no. 249 (héberül).

2. Illetőleg, hogy valóban egyedül a keresztény vallási közösség hitvilága volt-e a művek szerzőinek kizárólagos céltáblája?

2. *Jehosua Segré paródiájának helye a zsidó irodalom történetében*

Jézus személye meglehetősen ritkán bukkan fel a nyomtatásban is több tízezer oldalt kitevő rabbinikus irodalom lapjain. A késő ókori zsidó írásbeliség enciklopédikus jellegű gyűjteményében, a babiloni Talmudban alakja mindössze néhány-szor, és akkor is csak futólag kerül említésre.²² Személye mindössze egyetlen zsidó szövegben kerül az érdeklődés középpontjába, az úgynevezett *Toledot Jesu* („Jézus származása”) címet viselő szövegkorpuszban. A *Toledot Jesu* korpusz valójában számos, hosszabb-rövidebb verzióban létező, néhány alapelemre épülő, de ezeket meglehetősen szabadsággal kezelő, átalakító, kombináló, folklorisztikus vonásokat felmutató legendaciklus,²³ egyfajta Anti-evangélium vagy evangélium-paródia. A szöveg első lejegyzésére a kései antikvitásban vagy a kora középkorban kerülhetett sor, s – a szöveg felhasználásából ítélve – az eltérő szövegvariánsok az egész középkor folyamán közkézen forogtak, mind a Közel-Keleten, mind Európában.²⁴ Az elbeszélés szerint Jézus házasságon kívüli gyermekként született, fekete mágiát és mindenféle tiltott praktikákat használt fel ahhoz, hogy Izrael fiait tévútra vezesse, s az igaz Isten szolgálatától eltérítse, de végül küldetése mégsem járt sikerrel, gyalázatos halált kellett szenvednie, ami után nem várt rá feltámadás. Amint a következőkben alkalmunk lesz megtapasztalni, a fenti témák az általunk elemzett humoros, szatirikus paródiákban is állandóan visszaköszönnek majd.

Jézus törvénytelen származására Segré költeményének harmadik sorában történik utalás. Itt ezt olvashatjuk:

*Bizony van neki (i. Jézusnak) testalkata, csapásokkal sújtott (vö. 5Móz 21:23; Esz 7:10), nem hasonlíthatunk semmit a prostituáltjához.*²⁵

²² Jézus ábrázolásához a rabbinikus irodalomban lásd: HERFORD, Robert Travers: *Christianity in Talmud and Midrash*, London, Williams & Norgate, 1903; MAIER, Johann: *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987; SCHÄFER, Peter: *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007.

²³ Ehhez lásd YASSIF, Eli: „Toledot Yeshu: Folk-Narrative as Polemics and Self-Criticism.” In Peter SCHÄFER, Michael MEERSON, Yaacov DEUTSCH (szerk.): *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited: A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 101–135.

²⁴ A *Toledot Jesu* különböző szövegvariánsait Michael Meerson és Peter Schäfer 2014-ben adták ki. Lásd MEERSON, Michael and Peter SCHÄFER: *Toledot Yeshu. The Life Story of Jesus. Two Volumes and Database*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014. A szöveg történetéhez lásd még SCHÄFER, Peter, Michael MEERSON, Yaacov DEUTSCH (szerk.): *Toledot Yeshu (“The Life Story of Jesus”) Revisited: A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011.

²⁵ MARX: „Polemical Manuscripts.” 275–276, az idézett vers a 275. oldalon található.

Az idézett versben egyetlen részlete szorul további magyarázatra, mégpedig a prostituált megnevezés. Mi keresni valója van e szónak, s vajon kire utalhat a fenti megjelölés ebben az összefüggésben? Tudjuk, hogy Máriát, Jézus anyját már a Talmud hűtlen, házasságtörő asszonyként jellemzi (így olvashatjuk pl. a bT. Sabbath 104b oldalán),²⁶ máshol a talmudi szöveg összefüggésbe hozza személyét egy másik – „fodrásznóként”²⁷ aposztrofált – Máriával, Paphos ben Jehuda szabados, kicsapongó felségével (így pl. bT. Gittin 90a).²⁸ E tendencia nyomai másutt is felfedezhetők, így a *Toledot Jesu* szövegkorpusz korai, Keletről származó szövegvariánsaiban is találunk egy (habár még bizonytalan) utalást Mária erkölcstelen viselkedésére,²⁹ ugyanakkor a promiszkuítás vádjával vagy tudatos házasságtöréssel azonban csak a szöveg kései variánsában, az ún. Huldreich-féle recenzióban találkozunk.³⁰ A Huldreich-féle szövegvariánsban – amely mai tudásunk szerint késő középkori vagy kora új-kori eredetű – Mária házasságon kívüli kapcsolata, amelynek eredményeként Jézus világra jön, következetesen tudatos házasságtörésként van bemutatva és nem rajta esett erőszakként, ahogyan ez a többi szövegvariánsban szerepel.³¹ Máriát többször is szégyentelen teremtként ábrázolja a szöveg, aki Joszef Pandora ha-Nocrival „paráználkodott,” gyermekeit pedig, Ózeás könyvének parafrazeálásával, „paráznaság fiaiként” (Oz 2:6)³² jellemzi.³³

Mária házasságtörésének imént bemutatott előzményei alkalmas kiindulópontul szolgáltak elemzett alkotásunk, Jehosua Segré költeménye számára. Hiszen ezen, az átlagos műveltségű zsidó olvasó számára jól ismert előzmények után elégséges volt szerzőnk számára az eredeti *Jigdal* költemény harmadik sorának végén rímként alkalmazott szóalak egyetlen betűjének megváltoztatása a kívánt, humoros hatás eléréséhez. Az eredeti vers harmadik sorában ezt olvashatjuk: *Nincs neki (ti. Istennek) testalkata és nem test ő; nem hasonlíthatunk semmit szentségéhez* (נִשְׁוֹתָהּ). Ez-

²⁶ A szövegrész elemzéshez vö. SCHÄFER: *Jesus*. 16–17.

²⁷ Szó szerint, „aki hajakat fésül.”

²⁸ Ehhez lásd LAIBLE, Heinrich: „Jesus Christ in the Talmud.” In Gustaf DALMAN: *Jesus Christ in the Talmud, Midrash, Zohar and the Liturgy of the Synagogue*, New York, Arno, 1973², 1–102, különösen 18–19 és 26–27. Vö. még SCHÄFER: *Jesus*. 17.

²⁹ Lásd például Mária leírását egy korai, Jemenből származó kéziratban (New York JTS 6312). Közli MEERSON: *Toledot Yeshu*. 2:66 (héber), 1:148 (angol).

³⁰ John Gager szerint Mária csak a középkortól kezdődően válik negatív alakká a zsidó irodalomban. GAGER, John G. és MIKA ABUVIA: „Some Notes on Jesus and his Parents: From the New Testament Gospels to the Toledot Yeshu.” In Ra’anan S. BOUSTAN és mások (szerk.): *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventeenth Birthday*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2013, 2. kötet: 997–1017.

³¹ A Huldreich-féle szövegvariánshoz lásd részletesebben YOFFIE, Adina M.: „Observations on the Huldreich Manuscripts of Toledot Yeshu.” In Peter SCHÄFER, Michael MEERSON, Yaacov DEUTSCH (szerk.): *Toledot Yesbu (“The Life Story of Jesus”) Revisited: A Princeton Conference*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 61–77, különösen 73.

³² A bibliai idézetek forrása: *Szent Biblia, azaz Istennek Ó és Új Testamentumában foglaltatott egész Szent Írás*. Magyar nyelvre fordította Károli Gáspár, Budapest, Magyar Biblia-Tanács, 1988 utánnyomás. Az idézet ott a 2. fejezet 3. versben szerepel.

³³ MEERSON: *Toledot Yeshu*. 2:241 (héber), 1:306 (angol).

zel szemben Jehosua Segré szatirikus verziója így fogalmaz e helyütt: *Bizony van neki (ti. Jézusnak) testalkata, csapásokkal sújtott, nem hasonlíthatunk semmit a prostituáltjához* (תשׁוּתָּהּ).³⁴ Az eredeti szentsége szóalakban (תשׁוּתָּהּ ejtsd: kedusato) mindössze egyetlen betűt kellett megváltoztatni a héberül nagyon hasonló hangzású (és egyébiránt közös etimológiájú) prostituáltja (תשׁוּתָּהּ ejtsd: kedusato) alak eléréséhez. A תשׁוּתָּהּ (kedusato) → תשׁוּתָּהּ (kedusato) szópár antagonisztikus ellentéte az egész verssor-nak humoros hangulatot kölcsönöz, ahogyan hasonló humoros szójátékokra épül a himnusz teljes szatirikus verziója is.

A *Jigdal*-himnusz egy másik szatirikus feldolgozásában további érdekes utalást találhatunk Jézus bűnös származására. A *Juspal elil is met* („Legyen megalázva a halott bálvány-ember”) tizedik sorában ezt olvashatjuk: „Hogyan jöhetne e világba Ádám vétkének bocsánata, egy olyan ember által, aki maga első volt a bűnösök között?”³⁵ Az imént olvasott vers különösen érdekes lehet a számunkra, ha felismerjük, hogy e részlet Szent Pál apostolnak a Rómabeliekhez írt levelében megfogalmazott elképzelésével látszik nyíltan polemizálni. A Római levél ötödik fejezetében (12–20. versek) így ír az apostol: „mert miképpen egy embernek engedetlensége által sokan bűnösökké lettek: azonképpen egynek engedelmsége által sokan igazakká lesznek.”³⁶ Simson Cohen Modon előbbi megfogalmazása a páli szakasz értelmét látszik megkérdőjelezni. E ponton egyébként még a korszak kultúrtörténetéről amúgy jól tájékozott olvasóban is felmerülhet a kérdés: vajon a kora újkori, itáliai zsidóság az Újszövetség szövegét valóban olyan alaposan ismerte, hogy képes volt azzal az előbbi idézetben szereplőhöz hasonló mélységű, érdemi polémiát folytatni? Igen, kérdésünkre mindenképpen pozitív választ kell adnunk. Az Újtestamentum könyveinek (és nem csak az Evangéliumok szövegének) ismerete széles körben elterjedt volt a korszak itáliai zsidóságának körében, amint ezt az újszövetségi passzusokat támadó szakaszok gyakorisága is jól bizonyítja a korszak hitvitázó irodalmában. Hogy csak egy példát említsünk, a többször említett Jehosua Segré tudós tanára, a híres mantovai rabbi, R. Jehuda Briel (1643–1722) egy terjedelmes, a teljes újtestamentumi szöveget átfogó vitairatot hagyott hátra halála után.³⁷

Az a gondolat, hogy Jézus Izraelt megtévesztette és tévútra vezette költeményünk hatodik sorában jut kifejezésre: „Méregtől átitatott (vö. Iz 14:29) prófétai szellemét adta hamis tanítványainak és társainak.”³⁸ E jellemzésen túllép a *Szebok olam* („A világ szégyene”) kezdetű költemény, ahol a következő leírást olvashatjuk Jézussal

³⁴ MARX: „Polemical Manuscripts.” 275–276, a vers a 275. oldalon található.

³⁵ Az idézett mű egy verzióját szintén Alexander Marx adata ki: lásd MARX: „List of Poems.” 307–308, a vers a 308. oldalon olvasható.

³⁶ Róm 5:19.

³⁷ Ez a nagy terjedelmű írás csak kéziratban maradt ránk. Eddig a mű tizenegy kéziratát sikerült beazonosítanom. A szerzőhöz és egyéb polemikus/ apologetikus alkotásaihoz lásd: KRAUSS: *Controversy*. 107, 208–209; HORBURY, William: „Judah Briel and the Seventeenth-Century Jewish Anti-Christian Polemic in Italy.” In uő: *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, 276–296; Lásd még SALAH: *La République*, 99–103.

³⁸ MARX: „Polemical Manuscripts.” 275–276, a vers a 275. oldalon olvasható.

kapcsolatban: „Övé a gonoszság (נבלות), nem az erő és a hatalom,³⁹ <<mibelyt az alávalóság felmagasztaltatik az emberek fiai között>> (Zsolt. 12:9).⁴⁰ Az utóbb idézett mondatban Jézus több lesz egyszerű hamis tanítónál, itt már-már „aljas gonosztevő” (איש עייל ejtsd: is avil), bűnöző, hogy egy másik szatirikus *Jigdal*-paródia szavait idézzük.⁴¹

Zsidó felfogás szerint Jézus legnagyobb bűne abba állt, hogy az örök érvényű, isteni Törvényt (Tórát) eltörölte, s helyette egy új (hamis) szövetséget hirdetett meg Isten és az emberek között. A gondolatot talán a legkifejezőbben Genazzanoi Elija Haim *Jibdal El lo hu hai* („Legyen elfelejtve a nem élő Isten”) című művének nyolcadik sora ragadja meg: „Halott Tóráját adta a házasságtörő népnek...”⁴² Egyébiránt Jézust már a talmudi elbeszélés is csalóként állítja be, aki Izraelt tudatosan félrevezette. Egy ismert talmudi anekdota utolsó mondatában⁴³ Jézus állítólagos tanára, Jehosua ben Perahja így nyilatkozik tanítványáról: „Jézus varázslatot űzött, félrevezette és tévútra vitte Izraelt.”⁴⁴

Jézus halálára az általunk elemzett költemény nyolcadik sorában történik utalás: „Kivágotott mint halott, Szamaélnek adatott [...]”⁴⁵ A szerző véleménye szerint Jézus cselekedeteinek büntetéseként kivágotott, נקרא (*nikrat* a héber eredetiben). Az előbbi kifejezés alapjául szolgáló *karet* terminus technikusként égi büntetést jelent a rabbinikus joggyakorlatban, melyben olyan vétség büntetése gyanánt részesülhet az elkövető, amelyekért a világi bíróság halálra ítélné. A *karet* jelentheti ezek szerint, hogy a bűnös fiatalon (60 éves kor előtt) vagy gyermektelenül hal meg, illetve azt is, hogy a lelke halála után elkülönítették a többi emberétől.⁴⁶

Költeményünkben azonban Jézust nem csak a kivágatás (*karet*) büntetését szenvedni el, a verssor második felében Szamaél angyalnak történő átadásáról olvashatunk. Szamaél a halál angyala a rabbinikus írásokban, aki a talmudi korszaktól (5–8. sz.) kezdődően Róma és Edom „örző angyalává” is válik. Érdemes tudnunk, hogy a rabbinikus irodalomban mindkét földrajzi kifejezés hamar a kereszténység szinonimája is lesz.

Jézust nem csak megölték, és zsákmányul Szamaélnek adták, parodisztikus műveink és a *Toledot* szövegvariánsok e ponton egybehangzó tanúsága szerint soha többé nem kelt életre! A gondolat legszemléletesebb megjelenítést Genazzanoi Elija Haim *Jibdal Elokim met* („Legyen elfeledve a halott Isten”) című paródiájában ta-

³⁹ Az *Adon olam* himnusz eredetije e ponton így hangzik: „Övé az erő és az uralom.” (Pollák Mika fordítása).

⁴⁰ MS. London, British Library (LON BL 1105) 41^r oldal.

⁴¹ A kifejezés Genezzanoi Elija Haim *Jibdal El lo hu Hai* („Legyen elfelejtve a nem élő Isten”) című művéből származik. Lásd MARX: „Polemical Manuscripts.” 276–277, az idézett vers a 277. oldalon található.

⁴² MARX: „Polemical Manuscripts.” 276–277, az idézett vers a 277. oldalon található.

⁴³ bT. Szanhedrin 107b.

⁴⁴ A mondást idézi MAIER: *Jesus von Nazareth*. 121.

⁴⁵ MARX: „Polemical Manuscripts.” 275–276, az idézett részlet a 276. oldalon található.

⁴⁶ TA-SHMA, Israel Moses: „Karet.” In Michael BERENBAUM, Fred SKOLNIK (szerk.): *Encyclopaedia Judaica*, Detroit, Thomson Gale, 2007², II. kötet: 806–807.

láljuk: „A boltakat feléleszti [Isten] nagy kegyelmében, őt (ti. Jézust) kivéve, [mind] éneklék dicséretét.”⁴⁷

3. A szatirikus költemények céljáról

Jehosua Segré *Jibdal elil* című költeményének iménti vázlatos bemutatása által némi fogalmat alkothattunk magunknak a polemikus paródiák legfontosabb jellemzőiről, s a különböző variánsok szerepeltetés révén volt alkalmunk szembesülni a műfaj népszerűségével is a kora újkori Itáliában. Dolgozatom utolsó részletében néhány, e szatirikus paródiák célkitűzését illető elméleti problémát szeretnék tárgyalni.

Még húsz évvel ezelőtt is bevett eljárásmodnak számított a zsidó–keresztény polemikus irodalom kutatásában erős korrelációt feltételezni a zsidó közösségre kívülről, a többségi vallás képviselői felől nehezedő nyomás és a zsidó szerzők polemikus aktivitása között.⁴⁸ E korábbi paradigma a keresztényellenes szövegeket kizárólag a többségi társadalom támadásainak kitett zsidó kisebbség védekező mechanizmusaként volt hajlandó kezelni és értelmezni. Polemikus írásművek – e régi felfogás szerint – azért íródtak (vagy azért állították őket össze), hogy közvetlen konfrontációk idején a zsidó fél számára mintegy „verbális arzenálként” készenlétben álljanak. A középkori zsidó polemikus szövegek egy dán szakértője, Hanna Trautner-Kromann egy 1993-ban publikált könyvében még közvetlen kapcsolatot igyekezett kimutatni a zsidókra nehezedő nyomás (üldözések, kiűzetés, egyéb fizikai vagy verbális erőszak megnyilvánulások) és az általuk használatos szövegek nyelvének stílusjegyei között.⁴⁹

Időközben egy új paradigma van formálódóban, melyet – többek között – Daniel J. Lasker közelmúltbeli cikke jelenítenek meg.⁵⁰ Az új elképzelés már nem számol a két közösség öndefiníciójának folyamatos és közvetlenül „mérhető” egymásrautaltságával, s nem gondolja azt, hogy a zsidó közösség tagjai kizárólag védekezőképpen, az őket érő támadások válaszreakciójaként írtak, írhattak polemikus/apologetikus szövegeket. Így például időközben egészen nyilvánvalóvá vált számunkra, hogy a zsidóság keresztényellenes polémiája a 9. században, mégpedig muszlim fennhatóságú területeken vette kezdetét, ahol keresztény részről a zsidók ellen irányuló elnyomással vagy erőszakos cselekedetekkel (legalábbis az adott korszakot érintően) biztosan nem kell számolnunk.⁵¹ Ha helyesen ítéljük meg – az észak-itáliai gettók kialakításával együtt járó fizikai szeparáció és az általa okozott frusztráció ellenére – a kora újkori zsidóság helyzete sem volt kifejezetten rossznak nevezhető

⁴⁷ MARX: „List of Poems.” 307.

⁴⁸ A régi és az új paradigma viszonyához lásd pl. LASKER, Daniel J.: „The Jewish Critique of Christianity. In Search of a New Narrative.” In *Studies in Christian-Jewish Relations*, VI, 2011, 1–9.

⁴⁹ TRAUTNER-KROMANN: *Shield and Sword*.

⁵⁰ LASKER: „Jewish Critique.” 4–9.

⁵¹ LASKER: „Jewish Critique.” 5.

a barokk Itáliában.⁵² Mindezekén túl azt is látnunk kell, hogy szatirikus-parodisztikus formában íródott szövegeink valódi hitviták idején valójában használhatatlannak bizonyultak, hiszen nem szolgáltak semmiféle, korábban ismeretlen racionális érveléssel, pusztán retorikailag vagy irodalmilag nevezhetjük őket újításnak. Akkor miért keletkezett hát mégis meglepően sok hasonló tendenciájú mű az elemzett korszakban?⁵³ Feltevésem szerint az ekkorra már tisztos műltra visszatekintő műfaj korszakunkban új funkciókkal bővült: bizonyos körök számára a polemikus tárgy szolgáltatta a szórakoztató irodalom igényeinek megfelelő irodalmi témát, mint korábban az állatmesék vagy az arab irodalomból kölcsönzött *makámák*; ezen túl a műfaj egyfajta „túlnyomási biztonsági szelepként” is működött a kor társadalmában. Ez alatt azt értem, hogy segítette a felhalmozott szociális feszültségek és a vele járó frusztráció lehetőleg civilizált keretek között történő levezetését.

Ugyanakkor a bemutatott művek korábban megismert paródiaszerű struktúrája további kérdéseket vet föl. Habár a műfaj meghatározása korántsem egyértelmű az irodalomelméletben, egy viszonylag jól használható modern definíciója szerint a paródia „egy olyan kulturális eljárás, amely egy másik kulturális produkciót vagy eljárásmódot némileg polemikus formában és felismerhető módon utánoz.”⁵⁴ Mivel az általunk bemutatott példákban kivétel nélkül egy-egy köztiszteltben álló zsidó liturgikus szöveg parodisztikus átalakítását láthattuk, önként adódik a kérdés: hogy mi volt e paródiák valódi célja. Biztosak lehetünk-e abban, hogy a költemények szerzőinek vagy anonimitást választó társaiknak egyetlen célja Jézus és a kereszténység hitvallásának nevetségessé tétele volt? Nem kell-e mindezen túl a szövegek szándékolt „kétélűségével,” kettős irányultságával számolnunk? Vajon e

⁵² A gettó-korszak (15–18. sz.) eltérő, olykor egymásnak homlokegyenest ellentmondó megítéléséről, illetőleg a kutatás legújabb tendenciáiról jó képet alkothatunk magunknak a következő tanulmányokból: BONFIL, Robert: „The Historian’s Perception of the Jews in the Italian Renaissance.” *Revue des Études Juives*, CXLIII, 1984, 59–82; BONFIL, Robert: „Change in the Cultural Patterns of a Jewish Society in Crisis. Italian Jewry at the Close of the Sixteenth Century.” *Jewish History*, III, 1988, 11–30; RUDERMAN, David B.: Introduction. In David B. RUDERMAN (szerk.): *Essential Papers on Jewish Culture in Renaissance and Baroque Italy*, New York – London, New York University Press, 1992, 1–39; RUDERMAN, David B.: „Cecil Roth, Historian of Italian Jewry. A Reassessment.” In David MYERS and David B. RUDERMAN (szerk.): *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, Yale University Press, 1998, 128–142; RUDERMAN, David B.: „The Ghetto and Jewish Cultural Formation in Early Modern Europe. Towards a New Interpretation.” In Anita NORICH, Yaron Z. ELIAV (szerk.): *Jewish Literatures and Cultures. Context and Intertext*, Providence, Brown Judaic Studies, 2008, 117–127.

⁵³ A minden bizonnyal legérdekesebb humoros, parodisztikus formájú, ám nem versben, hanem rímes prózában íródott szövegről, Jona ha-Cohen Rapa, *Pilpul al zeman, zemanim, zemanibem* („Érvelés az ünnepek, az ő ünnepeik [t. i. a keresztényeké] ellen”) című művéről jelen összefüggésben még szót sem ejtettünk. Jona Rapa keresztényellenes polémiaja a peszahi haggáda szövegén alapult. Rapa szövegének keletkezési helyéhez és a mű datálásához lásd DOBOS Károly Dániel: „A Jewish Atlas Marianus from the Eighteenth Century?” In Constanza CORDONI, Gerhard LANGER (szerk.): *Let the Wise Listen and Add to their Learning* (Prov 1:5): *Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday*, Berlin, Boston, De Gruyter, 2016, 653–675.

⁵⁴ „[...] any cultural practice which makes a relatively polemical allusive imitation of another cultural production or practice.” DENTITH, Simon: *Parody*, London, Routledge, 2000, 37.

jelenség – szent szövegek parodizálásának – korszakunkban feltűnően gyakorivá váló felbukkanása nem a növekvő szkepszis vagy a mindkét vallás hagyományos tanításával szemben megfogalmazott elutasító kétely első jelei-e? S vajon anakronizmus-e az ímént leírt jelenséget a judaizmus tradicionális formája elleni támadásként értelmeznünk?

Azt gondolom, nehéz egyértelmű felelettel szolgálnunk a fent megfogalmazott kérdésekre. Irodalomkritikusok évszázadok óta vitatják – láthatólag meggyőző eredmény nélkül – azt a kérdést, hogy az irodalmi paródia az általa utánczott szöveget vajon minden esetben kritizálja és támadja, vagy egyszerűen csak az általa nagyra becsült irodalmi hagyomány részeként más formában (humorosan vagy szatirikusan) továbbírja. Kérdésünket absztraktabb formába öntve, vajon a paródia szubverzív vagy konzervatív irodalmi formának tekinthető-e?⁵⁵ Ugyanakkor azt gondolom, hogy a fenti kérdés elöntésében nagy segítségünkre lehet Mihail Bahtyinnek a középkori és a reneszánsz újkori paródiák természetére kiterjedő zseniális analízise. Bahtyin *Rabelais a nevetés történetében* című esszéjében azt állítja, hogy a középkor latin vagy újlatin nyelvű parodisztikus alkotásai mindig egyfajta ellenkultúrát hoztak létre: „A középkori vidámság [...] mintegy ellenvilágot épít a maga számára a hivatalos világgal, ellenegyházat a hivatalos egyházzal, ellenállamot a hivatalos állammal szemben.”⁵⁶ Azt hiszem Bahtyin végkövetkeztetése esetünkben is megállja a helyét. Zsidó szerzőink valami hasonlót próbálnak meg saját, zárt világukban kiépíteni. Egyrésről, az átlagos műveltségű zsidó olvasó számára legismertebb zsidó szövegek parodizálásával alkotásaikat „könnyen fogyaszthatóvá” teszik olvasókörzségük számára, akik keresztény szomszédaik viselt dolgain kívánnak szórakozni, ugyanakkor, éppen a hagyomány szent szövegeinek kifigurázásával láthatatlan falakat is emelnek olvasóik és a rabbinikus elit csoportjainak uralkodó ideológiája közé. Mintegy láthatatlan „középutat” építenek ki a zsidóság hivatalos, tradicionális formái és keresztény szomszédaik kultúrája között...

⁵⁵ A vitához, kizárólag ízelítőül, a teljesség igénye nélkül DENTITH: *Parody*. 32–54. ORR, Gili: *The Medieval Alpha Beta de Ben Sira I ("Risbona"): A Parody of Rabbinic Literature or a Midrashic Commentary on Ancient Proverbs?* MA dolgozat, University of Amsterdam, é.n., 28–36. <http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=142492> Letöltve 2016. február.17.

⁵⁶ BAHTYIN, Mihail: „Rabelais a nevetés történetében.” In uő: *Francois Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, Budapest, Európa, 1982, 77–179, különösen 112.

4. Függelék

Ének, mely vallásunk alapelveit, a 13 hitágazatot tartalmazza. Szerzője: Dániel ben Jehuda. (Pollák Miksa fordítása)⁵⁷

1. Magasztaltassék az élő Isten és dicsóíttessék, aki létezik, de nincs határideje létének.
2. Ő egyetlen, de nincs oly egység, mint az Ő egysége; rejtélyes és nincs vége egységének.
3. Nincs neki testalkata és nem test ő; nem hasonlíthatunk semmit szentségéhez.
4. Kútfeje minden dolognak, ami teremtetett; ő az első, de nincs kezdete elsőségének.
5. Íme Ő ura a világnak; minden teremtményben mutatja nagyságát és uralmát.
6. Fényes prófétái szellemét adta kiválasztott férfainak és a dicsóknek.
7. Nem támadt Izraelben több olyan próféta, mint Mózes, aki látta az Ő alakját.
8. Igaz Tórát adott Isten népének e prófétája által, ki házának meghittje volt.
9. Nem cseréli el, és nem változtatja meg törvényét az Úr az örökkévalóságig egy másikkal.
10. Átlátja és ismeri titkainkat, látja a dolog végét keletezésében.
11. Megjutalmazza a kegyes embert cselekedete szerint, rosszat jutatott a gonosznak gonoszsága szerint.
12. Elküldi időök végén föl Kentünket, hogy megváltsa azokat, kik várják végső segítségét.
13. A holtakat feléleszti Isten nagy kegyelmében. Áldassék örökkön örökké dicsőséges neve!

Jehosua Segré: *Jihdal elil* („Legyen elfeledve a halott bálvány”) kezdetű szatirikus költeménye (Dobos Károly Dániel fordítása)

1. Szűnjék meg (vö. Iz 53:3), és legyen elfelejtve a nem-élő Isten, aki létezik, de határideje van a létének!
2. Nem egyetlen, s nem is egység, felakasztották (vö. 5Móz 21:23; Esz 7:10), s ez lett egységének vége.
3. Bizony van neki testalkata, csapásokkal sújtott (Bír 20:39, 2Móz 12:23-27), nem hasonlíthatunk semmit a prostituáltjához.
4. Minden teremtetett dolog lerombolása, koldus ő, s nincs olyan szegénység, mint az övé.
5. Nem a világ ura, s minden teremtmény hirdeti keresztre feszítését és halálát.

⁵⁷ *Avodat Jiszroel – Izrael istentisztelete. Imádságos könyv a tanuló ifjúság és a nagy közönség számára.* Fordította és magyarázatokkal ellátta: Pollák Miksa, Budapest, MIOK, 1987².

6. Méregtől átitatott (vö. Iz 14:29) prófétai szellemét adta hamis tanítványainak és társainak.
7. Nem támadt Izraelben többé olyan bolond, mint „ez”, aki elpusztította az Ő képét.
8. Kivágatott mint halott, Szamaélnek adatott árulója által, ki házának kedvence volt.
9. Nem cseréli el, és nem változtatja meg törvényét az Úr az örökkévalóságig egymásikkal.
10. Átlátja és ismeri könyveinket, látja a dolog végét keletkezésében.
11. Az üres embernek megfizetett tettei szerint, rosszat jutatott a gonosznak gonoszsága szerint.
12. A félelem uralmának (vö. Jer 50:38) végeztével elküldi hamis Messiásukat, hogy elpusztítsa azokat, akik segítségének nyilaiban (vö. 2Kir 13:17) reménykednek.
13. Meghalt, nem éleszti föl népe nagy kegyelmében, átkozott legyen örökkön-örökké „dicsőséges” neve!

Abstract

„Are you laughing at yourself?”

Early Modern, Jewish polemical texts written in parodic form

An interesting new genre began to emerge in the long-established history of Jewish, Anti-Christian polemical writing in early Modern Italy: highly venerated texts of the Jewish religious tradition (e.g. liturgical hymns like Jigdal or Adon olam, or the ritual of the Seder night, called Haggadah of Pessah) started to be rewritten in a new form, recast as textual parodies, ridiculing the person of Jesus or the basic tenets of Christian faith.

In the first part of my paper I will present an interesting case study by describing and contextualizing a prominent example of this emerging new genre in the history of Jewish polemical literature: the poem entitled Jihdal Elil (“Let the non-living idol god pass away”) by Yehoshua Segré (1709–1798) – a parodic version of the original Jigdal hymn.

Following a brief presentation of one of the most amusing masterpieces of the genre, in the second part of my essay, I will illuminate the possible Sitz im Leben of this newly established and somewhat odd form of polemical writing.

ERDEI ILDIKÓ

Isaac Newton *Scholium Generale*-jének keletkezéstörténete

Miután 1687-ben napvilágot látott Newton korszakalkotó tudományos műve, a *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (A természetfilozófia matematikai alapelvei), az hamar a filozófiai viták központjába került. Bár a tudóst kezdetől fogva nyomasztották a tudományos viták és támadások, és ezért gondolatait a legutolsó pillanatig igyekezett titkolni, barátai és kollégái nyomására időnként kénytelen volt felfedni valamit saját tudományos eredményeiből. Így történhetett, hogy a hosszú évek szívos munkái alatt titkon készült jegyzetekről, melyek egy része még Newton diákéveire nyúlt vissza, egy véletlen folytán szerzett tudomást Edmond Halley, aki végső elkészeredésében Newtonhoz fordult, hogy az égitestek elliptikus pályájának matematikáját megoldja, amire mindaddig senki nem volt képes. Tehát, mikor 1684-es látogatásán Halley felvetette a problémát, Newton közölte vele, hogy ő már rég elkészítette a képletet. Halley rögtön felismerte a munka korszakalkotó voltát, és azonnal a Királyi Társaság figyelmébe ajánlotta azt. Newton tehát vonakodva, de barátja unszolására mégiscsak nyomda alá rendezte a *Principia* első kiadását.¹

Az első kiadás viszonylag kis példányszámban jelent meg, és hamar elfogyott, már 1691-ben eltűnt a boltokból. Ehhez képest a második kiadás csak huszonhat évvel később jelent meg, mikor az első kiadás körüli polémiák már jócskán kiforrták magukat. Közülük legismertebb az infinitezimális analízis elsőbbségi jogáért Gottfried Wilhelm Leibnizcel folytatott vita, mely komoly árnyékot vetett a *Principiá*-ra, és maga után vonta a Leibniz pártja részéről indított további támadásokat a gravitáció törvénye, az anyag tulajdonságai és egyebek kapcsán. Ráadásul tudományos megközelítése egyesekben komoly kételyeket vetett fel Newton világnézetével kapcsolatban. Leibniz csaknem hogy ateizmust vetett Newton szemére,² mivel szerinte Newton filozófiájában Isten csak megteremtette a világot, de tovább nem avatkozik be annak működésébe. Ez az értelmezés nyilvánvaló félreértése volt a *Principia* első kiadásának, melyet Newton a későbbi kiadásokban igyekszik tisztázni, mégis a mai napig létezik téves közhelyként az a gondolat, hogy ő alkotta meg az óraműként működő univerzum gondolatát.³

¹ Bár a Royal Society 1686. május 19-ei ülésén döntést hozott arról, hogy saját költségén kiadja a művet, de végül nem álltak rendelkezésre a szükséges anyagiak, így az első publikálást Halley finanszírozta saját pénzéből.

² Ennek éppen az ellenkezője volt igaz. Newton magánkézirataiban kifejti, hogy számára mennyire értelmetlen és felháborító az ateizmus. NEWTON, "Short Schem of the true Religion", Keynes MS 7, f 1r.

³ A vádat először Leibniz fogalmazta meg, noha Samuel Clarke leveleiben azonnal visszautasította.

Ugyanakkor dr. Bentley, az ifjú tudós pap azért kezd levélváltásba Newtonnal, hogy segítséget kérjen tőle az ateizmus ellen készülő munkájához⁴ természettudományi érveket találni a *Principiá*-ban. Mindenesetre, mivel a *Principiá*-t kevesen értették, ateisták, deisták, teisták és időnként hívő emberek is találtak maguknak igazolást, vagy éppen vádolásra való okot a nagy műben. Néhány számítási hiba, és főleg a holdmozgások helyesbített elmélete mellett tehát szükséges volt némi tisztázás, amit Newton az 1713-as új kiadás függelékében tett meg, a híres *General Scholium*-ban, amely a modern természettudomány egyik legelső és leghíresebb dokumentuma, és amely megírásának teológiai szándéka kiemelkedő.

A Principia második kiadása

Newton a *Principia* második kiadása előkészületeinek megkezdésekor, 1709-ben már hatvanhét éves volt, megértette hát, hogy segítőtársra lesz szüksége. Bentleynek, a Trinity College *master*-ének ajánlására a kiemelkedő tehetségű fiatal cambridge-i matematikus professzort, a mindössze huszonhét éves Roger Cotes (1682–1716) kérte fel a korrektúra elvégzésére, aki a kérést messze túlteljesítve sorról sorra ellenőrizte és javította a *Principiát*, gyakran magyarázatot követelve Newtontól⁵ a homályos kérdésekkel kapcsolatban.⁶ Mint kiderült, az öreg tudósnek gyakran helyesbítenie kellett magát,⁷ sőt a hidrodinamikai számítások kapcsán új kísérletekbe is kellett fognia, melyek során új eredményekre jutott. A híres francia fizikus és matematikus, Jean-Baptiste Biot a két tudós levelezését elemezve a következőket állapítja meg:

„Nehéz elképzelni, mennyi gondja és munkája volt Cotesnak a harmadik könyvben felhalmozott számítások megítélése, ellenőrzése, helyesbítése és összeegyeztetése közben. Tevékenysége azonban nem merült ki ezekben a megerőltető részletmunkákban. Elemzi minden egyes tétel alapját és formáját, felfedi a homályos és ellentmondó helyeket, kimutatja a hibákat s a tanítómester nem egyszer kénytelen elismerni, hogy hibázott.”⁸

⁴ BENTLEY, Richard: *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*, London, 1693.

⁵ Newton munkamódszerére jellemző volt, hogy gyakran „elfelejtette” a nagyközönség elé tárni számításainak menetét, és inkább csak a megoldást közölte. A *Principiá*-t éppen ezért is nehéz olvasni, így az sokak szerint egy próféciához hasonlít, amely megadja a megoldást, de nem adja meg hozzá a módszert. Newtonnak ez a szűkszavúsága okozott neki némi kellemetlenséget pl. Leibnizcel a végtelenszámszámítással kapcsolatos elsőbbségi vitájában.

⁶ Newton és Cotes közös munkájáról terjedelmes levelezés maradt fenn: EDLESTON, J. (szerk.): *Correspondence of Sir Isaac Newton and Professor Cotes: including letters of other eminent men*, London, 1850.

⁷ Egymás javítása kölcsönös volt. Olykor Cotes követett el hibát, melyet Newton helyesbített.

⁸ VAVILOV, SZ. I.: *Isaac Newton*, Budapest, Szikra Kiadó, 1948, 232.

Mr Professor

I have reconsidered the 15th Proposition with its Corollaries & they may stand as you have put them in your Letters. But pag 285 lin 13 after the word coincident add the words et angulus PSV fit rectus.
 Let the 16th Proposition stand thus.

Prop. XVI. Theor. XII.

Si Medij densitas in locis singulis sit reciproce ut distantia locorum a centro immobili, sitq; vis centripeta reciproce ut dignitas quaelibet ejusdem distantiae: duo quod corpus gyram polist in spirali quae radios omnes a centro illo duetos intersectat in angulo dato.

Demonstratur eadem methodo cum Propositione superiore. Nam si vis centripeta in P sit reciproce ut distantia SP dignitas quaelibet SP^{n+1} cujus index est $n+1$; colligetur ut supra quod tempus quo corpus describit arcum quemvis PQ erit ut $PQ \times SP^n$ et resistentia in P ut $\frac{Rv}{1-\frac{1}{2}n, OS}$ sive ut $\frac{1-\frac{1}{2}n, OS}{PQ \times SP^n \times SQ}$, adeoque ut $\frac{PQ^2 \times SP^n}{OP \times SP^{n+1}}$, hoc est, ob datam $\frac{1-\frac{1}{2}n, OS}{OP}$, reciproce ut SP^{n+1} . Et propterea cum velocitas sit reciproce ut $SP^{\frac{1}{2}n}$, densitas in P erit reciproce ut SP.

Corol. 1. Resistentia est ad vim centripetam ut $1-\frac{1}{2}n, OS$ ad OP.

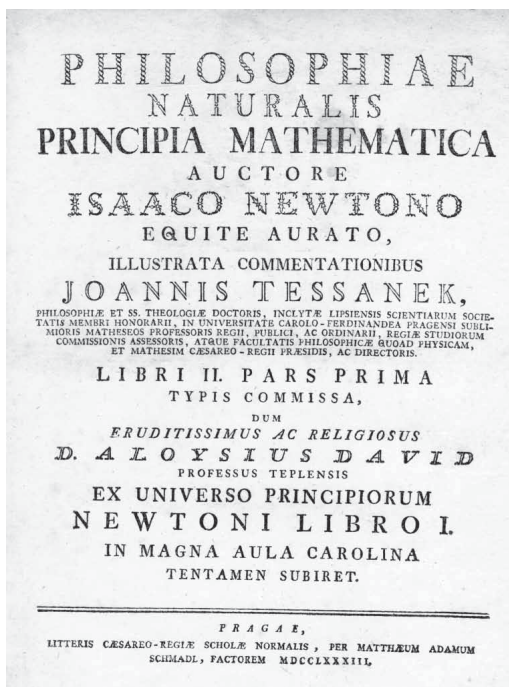
Corol. 2. Si vis centripeta sit reciproce ut distantia SP cujus index est n , adeoque resistentia et densitas Medij nulla erit, ut in Propositione nona delinipiunt.

Corol. 3. Si vis centripeta sit reciproce ut dignitas aliqua radij SP cujus index est major numero 3, resistentia affirmativa in negativa mutabitur.

Pag. 289 lin. 14. ff. data lege, rad data velocitatis lege.

1. Newton egy Cotesnak küldött levelének részlete, forrás: Cambridge University Library, Department of Manuscripts and University Archives, MS Add.3984

1713 márciusában az új könyvvvel teljesen elkészültek,⁹ már csak az előszó hiányzott, amivel Newton szintén Cotest bízta meg. A fiatal professzor nagy szenvedéllyel és éleselméjűséggel írta meg előszavát, melyben dicsőítette a newtonizmust, és támadást indított Descartes örvényei és Leibniz monászaik ellen, valamint az egész művet az ateizmus elleni munícióként ajánlja hívó olvasói számára. Mint mondja, „vaknak kell lennie annak, aki a dolgok e legbölcsebb és ügyes elrendezéséből nem tudja kiolvasni mindenható teremtetők végtelen bölcsességét és jóságát, és örülni és érzéketlennek kell lennie annak, aki nem hajlandó ezeket elismerni.”¹⁰ Ez a cél nyilván Newtonnak is kedvére való volt, aki éppen a *Principia* második kiadásának előkészületei közben vetette papírra az ateizmussal szembeni ellenszenvét.¹¹ Ettől függetlenül, az előszó stílusában és tartalmában mégis igencsak eltért Newton szellemiségétől, melyet Newton meg is jegyzett, de vitatkozni már nem volt kedve. „Ha új előszót ír, nem kell azt látnom, nehogy felelős legyek érte.”¹² Így e munka már sokkal inkább a régi és az új nemzedék tudományos együttműködésének tanulságos példája. Mindenesre méltó emléket állít az ambiciózus és lelkes matematikusnak, aki csak pár évvel a *Principia* befejezése után, mindössze harmincnégy évesen váratlanul meghalt. Newton ek-



2. A *Principia* második kiadásának borítója, 1713.

⁹ Az 1713-as második kiadás több változást hozott a három kötetes műben. A könyv Roger Cotes hosszú előszavával bővült, ezenkívül betoldás az 1. könyv 1–2. részében a centrális erő alternatív mérése, a 2. könyvben javításra került a folyadék mozgásával kapcsolatos hibás számítás, nagy változást látunk a harmadik könyv elején a 3. szabálynál és jelenségeknél, valamint szintén a harmadik könyvben a holdmozgások új teóriáját olvassuk. Az új kiadás a matematikusok számára a legérdekesebb, mert számukra tartalmazza a legtöbb javítást a szöveg.

¹⁰ „He must be blind who from the most wise and excellent contrivances of things cannot see the infinite Wisdom and Goodness of their Almighty Creator, and he must be mad and senseless, who refuses to acknowledge them.” NEWTON (1999): 398.

¹¹ Newton véleménye szerint az ateizmus a tervezési érveknek való ellenállás következménye, amelyet pedig minden gondolkodó embernek el kellene fogadnia. Így számára az ateizmus értelmetlen, sőt felháborító. (NEWTON: *Short Schem of the true Religion*, Keynes MS 7, p. 1r).

¹² VAVILOV: i. m. 167.

kor rá jellemző szikársággal ezt mondta: „Ha Mr. Cotes életben volna, még megtudtunk volna valamit.”¹³

Scholium Generale

Ami Newton valódi gondolatait illeti, ezek leginkább a második kiadáshoz hozzászótolt híres SG-ban fogalmazódnak meg, melynek szerkesztési munkálataira 1712-ben kapott megbízást. A függelék kapcsán március 18-án Cotes újabb levelet ír Newtonnak, melyben szorgalmazza, hogy az új kiadásban Newton tisztázzon néhány olyan kérdést, amely félreérthető, vagy amivel vádolják.¹⁴ Cotes felhívja az öreg tudós figyelmét Leibniznek az 1712. májusában Nicolaus Hartsoekersnek küldött levelére,¹⁵ és ajánlja, hogy név nélkül, de reagáljon Leibniznek az örvényekkel kapcsolatos felvetésére. Ezenkívül emlékezteti őt arra, hogy Leibniznek lehetőséget ad a támadásra azzal, hogy kihagyta a mechanikai okokat, és ezzel a vádak szerint a csodákra alapozott, illetve visszatért az okkult minősítéshez. Leibniz kétségkívül mind teológiai, mind módszertani támadást indított Newton természetfilozófiája ellen, amelyre a SG válaszolt, ezért a tudósok között konszenzus van abban, hogy Leibniz beavatkozása döntő és drámai hatással volt a SG megírására, azzal együtt is, hogy a filozófus neve egyáltalán nincs megemlítve.

Leibniz azonban nem az egyetlen volt, aki befolyással bírt a SG-ra. John Toland negyedik-ötödik levele nyilvánvalóan szintén Newton gravitációs törvényét célozták meg, ezért a SG teológiai részei és a vallási kérdések egyfajta válaszként szolgálnak Toland megközelítésére az egyetemes gravitációval kapcsolatban. Toland azt állította, hogy a mozgás és a tömeg az anyag szükségszerű tulajdonsága, ennél fogva nem szükséges egy olyan külső okból erednie, melyet Newton maga történetesen Istennek tulajdonított. Toland nézetét már előzőleg megkritizálta a newtonista Samuel Clarke is, mikor Isten tulajdonságainak bemutatása közben beékelte gondolatát, hogy a mozgás nem lehet lényegi eleme az anyagnak, hanem egy külső okból kell erednie. Newton a téma hipotetikus természetéből adódóan nem foglalt nyilvánvalóan állást a kérdésben, sőt ahogy a SG-ban mondja, nem állított fel hipotéziseket az anyagról, de az bizonyos, hogy nem tette a tömeget a test feltétlen tulajdonságává.

A *Principia* függelékének megértéséhez kétségkívül hozzátartozik a karteziánus kontextus is, mely 1713-ban még sok tekintetben élt és virult. Már az első kiadás címe is bizonyos mértékben kihívást jelentett a karteziánusok ellen. Descartes nézetei végleges formában 1644-ben jelentek meg *A filozófia alapelvei* címmel, Newton saját munkájához pedig Descartes könyvének címére utalva „A természetfilozófia matematikai alapelvei”-t választotta. Később maga a SG az, amely Descartes meg látásainak folyamatosan ellenáll. Newton részben azt gondolta, hogy a karteziánus

¹³ Uo. 230.

¹⁴ COTES to Newton on 18 march 1712/13, Correspondence, V. p. 392.

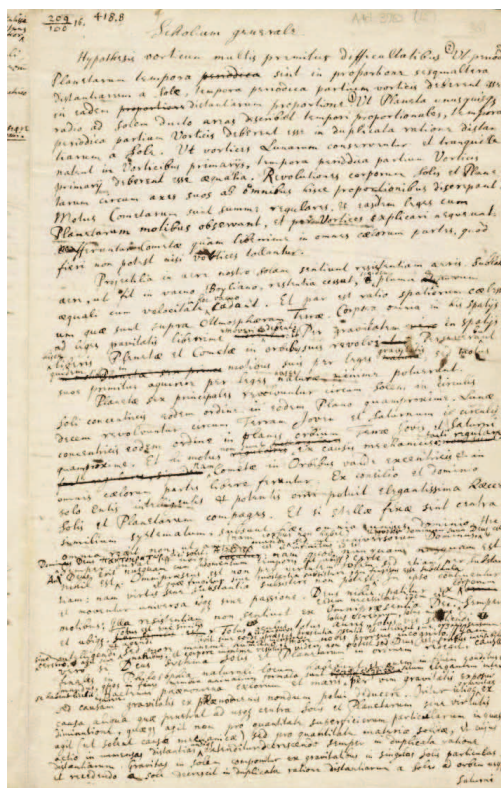
¹⁵ JANIAK, Andrew: *Newton*, John Wiley & Sons, 2015, 174.

hagyomány Istennel kapcsolatban azt tételezi föl, hogy egyrészt minden dolgok ítélete soha nem fog megtörténni, másrészt, másrészt úgy értelmezte Descartes világán kívüli istenét, hogy az voltaképpen nincs sehol. Így a SG-ban folyó filozófiai vita a végtelenségről részben ennek a háttérnek köszönhető és Newton írása egyfajta fundamentális ellenállás a karteziánus felfogásnak.

Ugyanakkor, mivel a SG teológiai írás is, nem elhanyagolható annak az írás mögött meghúzódó teológiai háttere sem. A mai szakértők leginkább a szöveg antitrinitárius jellegét emelik ki,¹⁶ amely összefüggésben lehet azzal, hogy Newton egyébként ebben az időben milyen teológiai témákkal foglalkozott. Kétségtől nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy 1709-ben nyomdakész állapotban volt már Newton *Two Notable Corruptions of Scripture* című antitrinitárius munkája, melyet csak az utolsó pillanatban hívott vissza, és sokan azt is tudni vélték, hogy mivel egyik legközelebbi barátja Samuel Clarke volt, az ő 1712-ben megjelent *The Scripture Doctrine of the Trinity* című művéhez kívánt támogatást adni. Larry Steward meggyőzően mutatja ki a két mű közötti lényeges párhuzamokat,¹⁷ ahogy az eretneküldöző John Edwards 1714-ben szintén igyekezett lerántani a leplet a SG unitárius voltáról.

Kéziratvázlatok

Isaac Newton munkamódszerére jellemző volt, hogy gondolatait sokszor sokféle formában vetette papírra, jegyzeteit gyakran javította, áthúzta, kitörölte. Mindez időnként megkönnyíti a szakértők dolgát, hogy jobban érzékeljék Newton gondolatainak fejlődését, máskor viszont tovább bonyolítja a felvetett kérdéseket. A SG először a *Principia* második kiadásában jelent meg 1713-ban, majd a harmadik



3. ASG egyik kéziratos vázlata, forrás: Cambridge University Library, Department of Manuscripts and University Archives, MS Add. 3695.

¹⁶ Larry Steward munkájából megtudjuk, hogy Newton kortársai, beleértve ellenségeket és barátokat, hogyan olvasták heterodox olvasmányként a SG-t. STEWARD, L.: "Seeing through the Scholium: Religion and Reading Newton in the Eighteenth Century". *History of Science*, 1996, 34. 123–165.

¹⁷ STEWARD, L.: "Samuel Clarke, Newtonianism, and the Factions of Post-Revolutionary England". *Journal of the History of Ideas*, 1981, 42. 53–72.

kiadásban módosított szöveggel 1726-ban. A publikált verzió kivül ma öt különböző – A,¹⁸ B,¹⁹ C,²⁰ D,²¹ E²² jelzéssel ellátott – kézzel írott vázlat van a cambridge-i University Library birtokában, további töredékek mellett.²³ Ez az öt vázlat a publikált verzió előtti régebbi változatokat tartalmazza. Összehasonlítva a kéziratokat, megállapíthatjuk, hogy az A, D és B vázlat egyforma hosszú, mintegy 1000 szó, valamint hogy az A és B vázlat nagyon közel áll a *Principia* második kiadásában megjelent publikált verzióhoz.²⁴ Az E kézirat a legrövidebb a maga 800 szavával, a C viszont majd kétszer akkora terjedelmű, mint a publikált változat, nagy mennyiségű, gyakran ismétlődő teológiai anyaggal.²⁵

A fő szöveg vázlata

Az eredetileg latinul írt, mindössze 4 oldalas konklúzió hat bekezdést tartalmaz. Az első bekezdés a karteziánus örvény hipotézissel szembeni érvelést tartalmazza szembeni érvelést tartalmazza, ahol Newton nyomatékosan csak hipotézisnek nevezi a bolygók mozgásával kapcsolatos elméletet, ezzel is kritizálva Descartes módszerét. Érvelését azzal folytatja, hogy az üstökösök jelensége nem egyeztethető össze az örvényhipotézissel, mivel az üstökösök kelet–nyugati, nyugat–keleti, észak–déli és déli–északi irányban mozognak. A tudós szerint a bolygók és az üstökösök mozgása nem magyarázható csupán mechanikai okokkal, és ezzel átvezetést ad a következő bekezdésekben megfogalmazott természetfilozófiájába.

1713-ra Newton már elhidegült a mechanikai filozófiától, melyről úgy gondolta, hogy az a fizika világának egy veszélyes megközelítéséhez vezet. Ő Descartes-tal ellentétben inkább igyekezett bevezetni Istent mint aktív erőt a fizika területére.

¹⁸ Cambridge University Library Add. MS. 3965, ff. 357r–v, 358r.

¹⁹ Cambridge University Library Add. MS. 3965, ff. 357r–v, 358r.

²⁰ Cambridge University Library Add. MS. 3965, ff. 361r–v, 362v.

²¹ Cambridge University Library Add. MS. 3965, ff. 363r–v.

²² Cambridge University Library Add. MS. 3965, ff. 365r–v.

²³ Cambridge University Library Add. MS. Add. 3965, ff. 357–365.

²⁴ A publikált verzió valamivel hosszabb volt, 1500 latin szó.

²⁵ Newton munkamódszerére jellemző, hogy míg a teológiai vázlataiban számos igeverst jelölést használ, hogy gondolatait alátámassza, ezeknek csak kisebbik része jelent meg később a publikált változatokban. Pl. a SG teológiai részében az istenfiúsággal és a Fiú nemzésével kapcsolatban több igeverset is a kéziratához ír, melyek később nem jelennek meg nyomtatásban. Ilyen a Jób 38:7 *istenfiakra* való utalása, az 1Móz 2:7, ahol Ádám Istentől származását olvassuk, az Apcsel 17:26, mely szerint az emberiség Istentől származik. Krisztus elsőszülöttségével kapcsolatban pedig a Kol 1:8-at, és a Jel 1:5-öt írja fel magának. Ezekből a jegyzetekből kitűnik, hogy bár ma és régen is több tudós hangsúlyozta a SG antitrinitárius jellegét, és annak a szándékát is, itt láthatjuk, hogy bár Newton nem kívánta a szentháromság kontextusába helyezni Krisztus kérdését, de az nagyon is foglalkoztatta, hogy kicsoda Jézus, és egyértelmű, hogy számára nem csupán ember volt, hanem Isten fia is.

Az is látható, hogy Newton bibliai utalásai a SG lábjegyzeteiben az újabb kiadásokkal egyre inkább bővülnek. Vizsgálva a nem publikált igeverseket, mélyebben megérthetjük Newton szándékát a fő mondanivalójával kapcsolatban.

A második és harmadik bekezdésben Newton a világmindenség tervezettségével kapcsolatos érveit ismerteti, melynek köszönhetően munkája az isteni tervezettséget valló apologetikus munkák egyik alapműve és sokak számára hivatkozási alapja lesz. Egyszerre hangsúlyozza a természet isteni tervezettségét és Isten folyamatos szuverenitását és uralmát a természet felett. Véleménye szerint a naprendszer jól szabályozottsága egyrészt tervezettségre utal, másrészt Isten uralmát feltételezi, és Istennek ez a végtelen uralma, azaz mindenütt jelenvalósága összefüggésbe hozható a gravitáció jelenségével: ahogy Isten mindenhol jelen van, úgy a gravitáció is. Azzal az érvelésével, hogy Isten mindenütt jelenvalósága nem akadályozza az olyan testek mozgását, mint amilyenek a bolygók, újra azt akarja mondani, hogy az egyetemes gravitáció valamilyen módon alátámasztja Isten végtelen kiterjedését a térben.

A leghosszabb, negyedik bekezdés adja a mű igazi teológiai esszenciáját, amely révén a *Principia* már nemcsak egy természetfilozófiai mű, hanem egyben természet-teológiai jelleget is ölt. Igaz, hogy Isten jellemzőinek és attribútumainak tárgyalásakor kezd eltérni az akkoriban általános természet-teológiai apologetikától. Hangsúlyozza, hogy az általa emlegetett Isten nem a görög filozófusok elvont istene, vagy a kortárs deisták távoli istene, hanem a mindenek Ura, aki személyes, tevékeny és megegyezik a Bibliából ismert héberek Istenével, a világmindenség alkotójával, aki személyesen avatkozik be a természetbe és az emberiség életébe.

Az ötödik bekezdés Newton módszertani védekezése. Megfogadva Cotes tanácsát, válaszol a kritikákra, miszerint az ókoriak és a skolasztikusok gondolkodásához hasonlóan ő is okkult erőket vezetett volna be a természetfilozófiába. Védekezését arra az egyszerű álláspontra építi, hogy bár a gravitáció jelenségének érzékelhető valóságát tudjuk, de annak kiváltó okát nem ismerjük. A természet működésének ezzel a jelenségeken alapuló nézetével Newton tulajdonképpen segített megalapozni a modern tudomány leíró és nem metafizikai természetét. Az ebben a bekezdésben is szereplő „hypotheses non fingo” kijelentés természetesen nem azt jelenti, hogy Newton elvetett volna mindenféle hipotetikus módszert, mindez inkább frontális támadás Descartes hipotetikus-deduktív módszere ellen, és ahogy ma mondanánk, a kísérleti filozófiáról, a jelenségekből kiindulva von le következtetéseket, majd ezekből általános indukciókat.

Az utolsó bekezdés a tudós statikus elektromossággal kapcsolatos gondolatait tartalmazza, főleg annak hatására, hogy Francis Hauksbee elektrosztatikus gépe a *Royal Society*-ben lett először bemutatva, Newton elnöklése alatt. Az elektromosságot a SG-ban már egy produktív jövőendő kutatási programnak látja, lehetségesnek tartva segítségével a jelenségek széles körének magyarázatát a gravitációtól egészen az idegrendszer működéséig.

Összegzés

A SG szövege a teljes *Principiá*-hoz képest, amely a nagyközönség számára még mindig túl érthetetlen volt, viszonylag gyorsan terjedt a tudósok között. Az angol fordítások sora egymás után született. William Whiston, aki saját munkáival²⁶ maga is hozzájárult a természettudományi érvek terjesztéséhez, elsőként fordította le a SG egy rövidített változatát 1713-ban az angol olvasóközönség számára, hogy ők is megértsék a mű apologetikai hasznát. Így már angolul is lehetett olvasni Newton sorait, hogy „a Nap, bolygók és üstökösök ezen legcsodálatosabb rendszere, csak egy intelligens és hatalmas lény döntéséből és uralkodói akaratából indulhatott ki. És ha az állócsillagok más hasonló naprendszerek központjai, amelyeket hasonlóan bölcs döntés alkotott, akkor mindezeknek az Egy uralma alá kell tartozniuk.”²⁷ John Maxwell, aki hangszerkészítőként Newton baráti körébe tartozott, 1715-ben elkészítette a SG teljes szövegének első angol fordítását, miközben a szöveg hátteréről újabb adalékokkal szolgált, majd Samuel Clarke is készített egy angol és egy francia fordítást, amely így 1720-tól már a kontinensen is elkezdett terjedni. 1729-ben Andrew Motte újabb angol fordítással állt elő,²⁸ amely tovább segítette a mű terjedését. 1749-től pedig már Marquise du Châtelet²⁹ fordításában olvashatta franciául az európai értő közönség Newton írását.

Most már csak egy dolog volt hátra, helyes értelmezése. A SG olvasata persze hasonló sorsra jutott, mint a teljes *Principia*. Annak értelmezése sokkal inkább függött az olvasótól, mint szerzőjének valódi szándékától. A fő szöveget sokáig csupán filozófiai szöveggént olvasták még a szakértők is,³⁰ és először Frank Manuel

²⁶ Lásd WHISTON, W.: *A New Theory of the Earth, from the Original, to the Consummation of All Things. Wherein the Creation of the World in Six Days, the Universal Deluge, and the General Conflagration, as Laid out in the Holy Scriptures, Are Shewn to be Perfectly Agreeable to Reason and Philosophy*, London, 1696, és WHISTON, W.: *Astronomical Principles of Religion, Natural and Revealed*, London, 1717. Whiston szerint Newton jóváhagyta könyve tartalmát, sőt segített a kiadásban is.

²⁷ „This most beautiful System of the Sun, Planets, and Comets, could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful being. And if the fixed Stars are the centers of other like systems, these being form'd by the like wise counsel, must be all subject to the dominion of One;” *GS Principia* 3. Andrew Motte 1729-es angol fordítását használtam. NEWTON: *The Mathematical Principles of Natural Philosophy by Sir Isaac Newton: Translated into English by Andrew Motte, 1729*, repr. with intro. by I. Bernard Cohen, 2 vols. (hereafter “MOTTE: *Principles*”), London, Dawsons, 1968.

²⁸ Övé az 1726-os harmadik kiadású *Principia* első teljes fordítása, beleértve az 1726-os SG-ot is.

²⁹ A mai kutatók új törekvése, hogy a koraújkori filozófia történetének egy új olvasatát adják, azáltal, hogy a kor nagyszerű filozófusnője, Marquise du Châtelet munkájának jelentőségét beemelik a köztudatba. A tudós nő maga fordította és kommentálta a kor filozófusainak, így Newtonnak is természetfilozófiai munkáit, és bizonyítható, hogy Voltaire is többek között az ő munkái alapján dolgozott. A kutatásról bővebben a Project Vox-ban: <http://projectvox.library.duke.edu/pg/> (utolsó letöltés: 2015. október 16.).

³⁰ Meg kell azonban említenünk, hogy a Newton-kutatás egyik korai nagy alakja, I. Bernard Cohen 1969-ben megjelent úttörő munkájában (BERNARD, C.: “Isaac Newton’s *Principia*, the Scriptures, and the Divine Providence”. In Sidney Morgenbesser et al. (szerk.): *Philosophy, Science, and Method*, New York, St. Martin’s Press, 1969, 523–48) már meggyőzően bizonyította, hogy a teológia végig kimutatható a *Principia* mindhárom, még Newton életében megjelent kiadásában, sőt a SG megírása előtti első kiadás kéziratos vázlataiban is sok teológiai magyarázat található.

4. A kép Voltaire 1738-es amszterdami kiadású *Elémens de la Philosophie de Newton* című könyvének címlapján található, amint CHÂTELET tükröt tartva fogja fel a Newtontól áradó fényt, és veti rá Voltaire lapjaira.

mutatta ki a textus teológiai jelentőségét.³¹ Az újonnan feltárt kéziratokból kitűnik, hogy Newton a *Principia* megírása alatt folyamatosan gondolkodott matematikai fizikájának teológiai következményeiről, még akkor is, ha ez a gondolkodási folyamat végül nem került be a publikált verzióba. Amióta néhány évtizede egyre inkább elérhetőek Newton publikált műveihez írt magánvázlatai, azóta egyre határozottabban állíthatjuk, hogy a szándék sokkal inkább volt teológiai, bár valódi irányultságainak feltárása még további kutatásokat igényel. Ezért indult el napjainkban egy olyan új tendencia, mely alapján a kutatók Newton további teológiai kéziratainak fényében tágabb kontextusba igyekeznek helyezni a művet, így talán pontosabb eredményre jutva.



The formation of Isaac Newton's General Scholium

The General Scholium, added to the Principia in 1713, is probably Newton's most famous text. It is also one of the least understood of Newton's writings. In his General Scholium, Newton appeals for a humble and inductive approach both in natural philosophy and in religion. Newton believes the system of planets and the comets must have some other explanation than a purely mechanical one; this helps to set up the natural theological apologetics. In the present paper, I will examine the background of the text, including the circumstances of its writing. The recent availability of Newton's private manuscripts has helped scholars decipher elements of this document through the comparison of the oblique language of the General Scholium with the much less guarded wording of his private writings, but there is much work yet to be done.

³¹ MANUEL, Frank: *The Religion of Isaac Newton*, Oxford, Clarendon, 1974, 16–17, 20–22, 40, 74–76.

HORVÁTH ANDREA

Schelling és a lélek halhatatlansága: *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt*

„Isten adta őt nekem, a halál nem ragadhatja el tőlem.”¹

Kérdésfelvetés

Tanulmányomban Schelling töredékben maradt *Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt* című, egyre nagyobb figyelemnek örvendő művét járom körül. A *Clara* szerkesztői címre hallgató mű alapján a halál eseményéről, a halálon túli élet lehetőségéről és a lélek halál utáni sorsáról alkotott schellingi koncepciót vizsgálom meg. Mindeközben igyekszem elemezni Schelling és Caroline halálon túlmutató kapcsolatát.

Schelling filozófiai gondolatmenetét gyásza eszmei-művészi megjelenítésének tekintem, melyet ugyanakkor nemcsak önmaga számára írhatott, természetesen komoly filozófiai szándékkal. Jóllehet a mű kevésbé ismert, de az általa taglalt téma – a halál – jól illeszkedik Schelling filozófiai útjába, olyan témák közé, mint a szabadság, a transzcendencia vagy a természetfilozófia. Szoros kapcsolatban áll két másik művével is, melyekkel összevetve s ugyanakkor azoktól kicsit elkülönítve is, személyes térbe helyezve szeretném vizsgálni a szóban forgó szöveget.

A halál témaköre

A halál és a szellemvilág témaköre természetes módon mindig foglalkoztatta és foglalkoztatja az emberiséget. A halál lezárása egy korszaknak és kapuja egy ismeretlen létformának – vagy éppen a nemlétezésnek. Annyi legalábbis mindenki számára egyértelműnek tűnik, hogy a halál során testünk és lelkünk elválik egymástól, s hogy a túlvilági élet – ha létezik ilyen – egy új, *minőségében* is más életformát jelent. A középső és érett Schelling álláspontja szerint a lelkünk egy olyan világba kerül, ahol az anyag fogalma megszűnik vagy átértelmeződik: ez a *szellemvilág*.

A Clara születése

A *Clara* szerkesztői címre hallgató dialógus az 1810-es évek környékén jött létre. Schelling 1803-ban vette feleségül A. W. Schlegel korábbi feleségét, Carolinét. Házasságuknak 1809 szeptemberében vetett véget Caroline halála, s ezt követően

¹ Részlet Caroline sírfeliratából. PLITT, G. L.: *Aus Schellings Leben, in Briefen: Erster Aufenthalt in München*, Leipzig, Verlag von S. Hirzel, 1869, 170.

fejeződhetett be az említett dialógus egy nagyobb terv részeként. Caroline előre tudta, hogy már nem fog felépülni betegségéből, s ezt meg is mondta Schellingnek, aki így idézi Caroline nyilatkozatát: „Érzem, a pusztítás olyan gyors előrelépéseket tesz, hogy azt hiszem, ezúttal meg is halhatok!”²

Caroline mély nyugalommal várta, hogy véget érjen az élete, s ettől Schelling csak nyugtalanabbá vált: „Százszor hajlottam arra, hogy megkérdézzem tőle, hogy miért ilyen nyugodt, ám ebben mindig meggátolt a környezet.”³

Schellinget végül nagyon megviselte Caroline elvesztése, F. Steinkamp szerint a filozófus gyásza, fájdalma 9 év után sem enyhült. Úgy érezhette, felesége halálával az ő lelkének egy része is eltávozott. Ez a veszteség is szerepet játszhatott abban, hogy Schelling Caroline halála után csak keveset publikált.

Nem ismeretes sem a mű megírásának időtartama, sem megjelenésének pontos ideje. Egyesek (így Gulyga) azt feltételezték, hogy Schelling már 1803-ban hozzáfogott egy mű megírásához, mely a *Clara* lehetett, s amely Caroline lányának halálához (1800) volt köthető;⁴ mások (Tilliette) 1808 környékére gondolnak, ismét mások pedig feltételezik, hogy 1810-re elkészülhetett a mű nagy része, de csak később állt össze teljesen.

Akármikor is kezdett Schelling a mű megírásába, szeretett felesége elvesztése is nagy szerepet játszott abban, hogy ismét a transzcendencia, a túlvilág és a lélek-filozófia felé fordult. Művében emléket állít elvesztett házastársának azzal, hogy a Clara nevet adja a novellisztikus elmélkedés egyik szereplőjének. Innen származik a mű szerkesztői címe is: *Clara*. Éppen ezért a mű esetleg egy utolsó próbálkozás is lehet arra, hogy a filozófus egyfajta hidat teremtsen Caroline és önmaga között. E híd megépítése az alapoktól indul. Először a halál meghatározása, majd az ember „felépítésének” magyarázata, végül a lélek halhatatlanságának bizonyítása következik.

Schelling középső korszaka – a téma szempontjából releváns Schelling-művek

Schelling kései korszakának (*Spätphilosophie*) előfutára a szabadságfilozófia, mely korszak egyik főműve *Az emberi szabadság lényegéről* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809). E mű megjelenésekor, 1809-ben veszi el Schelling Carolinét. A történetek után Schelling Münchenből Stuttgartba költözik, és E. F. Georgii felkérésére előadássorozatot tart filozófiájának főbb kérdéseiről (*Stuttgarter Privatvorlesungen*), valamint megírja a *Clarát*.

² „Ich fühle die Destruction solche schnelle Fortschritte machen, daß ich glaube, ich könnte diesmal – sterben!” Schelling levele Lousie Gotterhez, Stuttgart, 1809. szeptember 24. In PLITT: i. m. 173. (A tanulmányban szereplő minden fordítás, ahol a fordító nem kerül külön feltüntetésre, a tanulmány szerzőjétől való.)

³ „Hundertmal trieb es mich, sie zu fragen, warum sie so still sei, und immer wurde ich durch die Gesellschaft daran verhindert.” Uo. 172.

⁴ STEINKAMP, Fiona: „General Introduction”. In SCHELLING, F. W. J.: *Clara or, on Nature's Connection to the Spirit World*, Albany, State University of New York Press, 2002, XVI.

A *Clara* szempontjából nagyon fontosak a *Freiheitsschrift*-ben lefektetett filozófiai alapok. Schelling ugyanis már itt is kifejti, hogy a teremtés csúcsa az, hogy a kezdeti önös akarat (*der Eigenwille*) – a sötét elv (*dunkles Princip*) – belsőleg fénné alakul.⁵ Az emberben is ott van a jó és a rossz lehetősége, akár Istenben, ám Istenben a kettő nem válik szét. Ezzel szemben az emberben az „önmagaság elve” (a rossz alapja) és az „ideális elv” (a jó alapja) közötti egyensúly felbomlik, az „önös akarat” kiemelkedik, elszakad a fénytől, és ezzel létrejön a rossz – az erők közötti isteni egyensúly felbomlik. Pedig a két elv egysége alkotja magát a szellemet (*Geist*), a szellem az emberrel pedig a személyiséget.⁶ A *Freiheitsschrift* ilyen módon nagy ívű teodicea és filozófiai antropológia is egyben.

A *Clara* a *Freiheitsschrift* mellett erősen kötődik a *Stuttgarter Privatvorlesungen*-hez is. Schelling ebben a művében is meghatározza a szellem helyét, a *kedély – szellem – lélek* hármását. Az itt szereplő antropológia összevetése a *Clara*-belivel (*test – lélek – szellem*) közel sem egyszerű, egy külön dolgot tárgyat képezhetné.

Schelling alapkonceptiója

Bár a *Clara* szerkezetében egyszerű, terjedelmében sem túl hosszú, tartalmilag könnyebben áttekinthető filozófiai mű, mind bevezetőjében, mind egészében mély filozófiai gondolatok fogalmazódnak meg. A bevezetőben – melyet Schelling eredetileg nem ehhez a művéhez írt, csupán később függesztette a mű elé – a „szellemi” felé való teljes odafordulás (tulajdonképpen az átszellemülés) módját elemzi. A tudomány azáltal teljeseedik ki igazán, hogy a „szellemi” felé fordul. A természet és a szellemvilág együttese a *mindenség*, a mindenség összetevői pedig a filozófia centrumát képezik.⁷ A centrumalkotók kapcsolatából Schelling egyedül a természetből a szellemibe való átmenetet szeretné bizonyítani, s mivel a természet a kiinduló pont, ezért fizikai oldalról közelíti meg a problémát. Belátható, hogy ha a

⁵ „Der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Princip in das Licht geht (weil der Verstand oder das in die Natur gesetzte Licht in dem Grunde, eigentlich nur das ihm verwandte, nach ihnen gekehrte Licht sucht).” Schelling, F. W. J.: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. In Buchheum, Thomas (szerk.): *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2011, (S. W. I/7), 331-416., ezen belül 362.

⁶ „Die Wirklichkeit des Bösen ist Gegenstand einer ganz andern Untersuchung. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, wodurch der Mensch von Gott geschieden ist, ist die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist wird. Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht.” Uo. 364.

⁷ Ez az elgondolás Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* című munkájának bevezetőjében is megtalálható: „Az eddigiekkel nemcsak a transzcendentális filozófia fogalmát vezettük le, hanem egyszersmind az olvasó is bepillantatható a filozófia egész rendszerébe, amely, mint látjuk, két alaptudomány által lesz teljessé.” Schelling, F. W. J.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, ford. Endreffy Zoltán, Szeged, Lectum Kiadó, 2008, 20.

mennyet, a szellemit – a skála felső fokát – bizonyítottak vesszük, kell lennie egy kiinduló pontnak is – ez a skála kiinduló foka: a Föld.

Gyászrítusok – élő és megboldogult lelkek

Schelling műve kerek történet, melyben a cselekmény a háttérbe szorul, teret engedve a filozófiai megfontolásoknak. A filozófusban felmerülő megoldandó kérdések a szereplők – az orvos, a pap, Clara és az elbeszélő pap – beszélgetései során, dialógusos formában kerülnek a felszínre. Schelling a karakterek párbeszédeit felhasználva ütközteti saját érveit a felmerülő ellenérvekkel. A filozófus Caroline halálát követően fordul teljes valójával a szellemi világ felé, és gyászoló férjként itt keresi a választ azokra a kérdésekre, melyek a halál és egy szeretett személy elvesztése kapcsán az embert leginkább mozgatják.

Ilyen kérdés a mű elején, a Mindenszentek napján elhangzó is: Halottaink vajon képesek-e hatni az élőkre, az élők világára? E kérdésre több felelet is megfogalmazódik a mű szereplőitől. Az elbeszélő, aki szavaival a testvérét gyászoló Clarát szeretné megvigasztalni, úgy véli, hogy a holtak nem hagynak el bennünket teljesen, hanem a család egy másik részét képezik. Emellett az emberek temetkezési és egyéb szokásaik (*Feste und Gebräuche*) fenntartásával emlékezhetnek e világgal való kapcsolatukra.

Clara sem hiszi azonban, hogy az Isten által kötött kapcsolatok véget érhetnek. Szerinte még maga Isten sem vághatja el ezeket a kapcsolatokat,⁸ mert „az igazi isteni szeretet köteléke feloldhatatlan, mint a lélek létezése, amelyben az [a kötelék] meg van alapozva, örök, mint Isten egyik kijelentése.”⁹ Ez a kijelentés hűen tükrözi Schelling véleményét, mivel felesége, Caroline sírjára is tartalmilag azonos gondolatot vésített:

„Gott hat Sie mir gegeben,
der Tod kann Sie mir nicht rauben.”¹⁰

⁸ „A barátságban és a szerelemben, [Isten] természetének megfelelően, van valami örök, és egy köteléket, amit Isten kötött, sem a halál, sem Isten maga nem oldhat fel.” („In Freundschaft und Liebe etwas seiner Natur nach Ewiges liegt, und ein Band, das Gott geknüpft hat, weder Tod, ja Gott Selbst nicht auflösen können.”) Schelling, F., W. J.: „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Gespräch”. In Schröter, Manfred (szerk.): *Schellings Werke*, München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1989, 19.

⁹ „Das Band einer wahrhaft göttlichen Liebe ist unauflöslich wie das Wesen der Seele, in dem es [das Band] gegründet ist, ewig, wie ein Ausspruch Gottes.” Uo.

¹⁰ „Isten adta őt nekem, a halál nem ragadhatja el tőlem.” PLITT: i. m. 170. (Kiemelés tőlem. H. A.).

Az emberi halandóság eredete

A beszélők ezután kifejezik, hogy a halál oka nem a természetben keresendő, mivel a természet építőerő. Még ha egyes építőerők tudnak is rombolni, a halál külső okból ered. Isten például lehetne természetéből fakadóan a halál oka, de Ő nem akar pusztítani, csak teremteni. A természet szembeállított minket a szellemvilággal, s tulajdonképpen az emberben van a két világ közötti átjárás lehetősége. Ez az átjárás egyoldalú, a halálon keresztül valósulhat meg, s az anyagitól, a természettől való teljes elszakadást is jelenti egyben.

Shelling az orvos karakterén keresztül mondja ki, hogy szerinte eredetileg nem voltunk halandók. Isten szabad és élő köteléket akart a külső és a belső világ közé. Eredetileg az ember szabadságától függött a természet felemelkedése is. De az ember visszavágyott a külső világba, ezzel elvesztette a mennyeit, és megakadályozta önmaga és a természet fejlődését. Emiatt vagyunk halandók. A halhatatlanságra törekvő potenciák lesüllyedtek, és arra várnak, hogy felemelkedjenek. Mivel azonban ez életünk során nem lehetséges, fájdalom és félelem (*Pein und Angst*) képében „keresik a kiutat,” így távoznak.

Leib – Geist – Seele – a szellemibe való átmenetről

E fejtegetés során Schelling először meghatározza az embert alkotó „rétegeket,” dimenziókat. Az ember test (*Leib*) és szellem (*Geist*) ellentétéből áll, melyek egy isteni kötelék – a lélek (*Seele*) – által képesek összeolvadni egy egésszé. A lélek (*Seele*) a testet felülről, a szellemet alulról határolja, ezzel létrehozva az embert alkotó *test – lélek – szellem* modellt. Mint korábban említettem, ez a rendszer hasonlít a Schelling más munkáiban leírt *kedély – szellem – lélek* szerkezethez (*Suttgarter Privatvorlesungen*), mely az emberi szellemet jellemzi.

A szerző azonban tovább értelmezi e három kapcsolatát, és felállítja a *test – szellem – lélek* hármast, mely a látszat ellenére nem áll szemben a fentebb leírttal, mivel más minőségi fokozatot jelöl. Azt fejezi ki, hogy a lélek nem csupán összekötő elem a másik kettő között (*das mittlere Wesen zwischen Leib und Geist*), hanem hatalmasabb is náluk. Éppen ezért magában is foglalja a szellemet és a testet. Rajta keresztül van a szellem a testben és a test a szellemben. Lélek és szellem pedig csak akkor van kapcsolatban, ha ott van a test is.¹¹ A három kapcsolata olyan, mint egyfajta körforgás (*Umlauf*), melyben egymásba karolnak az alkotóelemek, és nem tudják elengedni egymást. Ebben a körforgásban a lélek magában foglalja mind a testet, mind a szel-

¹¹ „Der Geist gibt sich durch die Seele in den Leib, der Leib aber wird durch die Seele auch wieder in der Geist erhoben; die Seele hängt mit dem Geist zusammen nur, insofern zugleich ein Leib da ist, und mit dem Leib nur, sofern zugleich der Geist da ist; denn wenn einer von beiden fehlte, könnte sie unmöglich als Einheit, d. h. als Seele, gegenwärtig sein.” SCHELLING, F. W. J. (1989): 46.

lehet.¹² Így épül fel az ember a három alkotórészből, s ha az egyik alkotó kilép a körből, a többi is megszűnik.

Ezek alapján sokan úgy vélik, hogy a halál olyan fordulat, melynek hatására a szellem vagy a lélek elválk a testtől. Az elbeszélő szerint azonban a lélek új testbe költözik, miközben nem veszíti el személyiségét (*Persönlichkeit*).¹³ A halál így lehet pozitív életesemény, átmenet (*positiver Übergang*) egy szellemi állapotba.

Az embert alkotó három elem közül a *lélek* az igazi személyiség, az „emberi emberben” (*das Menschliche im Menschen*). A szellemibe való beleolvadás során is megmarad az egész ember (*der ganze Mensch*), nem hagyjuk el a három alkotóelem egyikét sem.

Ez a gondolat további kérdéseket vet fel. Hogyan lehetséges, hogy a test is a szellemibe olvadjon? Hogyan történik a szellemibe való átmenet? Schelling szerint ez az „ébredésből alvásba” és az „alvásból ébredésbe” (*vom Wachen zum Schlafen und umgekehrt*) való átmenethez hasonlóan történik, ahogyan alvás közben sem áll meg az élet körforgása, csupán áthelyeződik. De mégis hogyan helyeződik át az említett körforgás anélkül, hogy az egyik világból a másikba emelkedne?¹⁴ Az elbeszélő szerint úgy, hogy a jelenlegi lélek *testi lélek*, mely a halál fordulatával *szellemi lélekké* magasztosul.¹⁵

Így arra a következtetésre jutunk, hogy a *testi lélek* nem egyszerűen szellemivé válik, hanem a benne lévő „szellemi,” mely jelenlegi életünkben le van kötve, felszabadul, és uralkodik a többi alkotón.¹⁶ Nem is a lélek kétoldalú tehát, hanem maga a test. A test nem válik a magasabb szinteken szellemivé, hanem a *szellemi oldala* kerül előtérbe.

Hogy ezt jobban megértsük, gondoljunk úgy a testre, mint külső (*das Außere*) és belső (*das Innere*) egységére. A test szellemi oldala a test belsőjében van, s amikor a test formája szétesik, a belső felemészti és legyőzi a külsőt. Ekkor szabadul ki a test *szellemi oldala* (*die geistige Seite des Leibes*), egyébként csak részlegesen, különleges esetekben tud megmutatkozni. A halál olyan esemény tehát, mely „felszabadulást,” „átmenetet”¹⁷ jelent, és a testinek a szellemiben való felolvadásaként definiálható.

¹² „Die Seele also wäre doch das Vornehmste unter den dreien, weil sie allein die beiden andern in sich schließt.” Uo. 47.

¹³ Itt nem pszichológiai terminus. Schellingnél a személyiséget ember és szellem kapcsolata alkotja (vö. *Az emberi szabadság lényegéről*).

¹⁴ Gondolhatunk itt arra, hogy kívülről csak az észlelhető egy személy halálakor, hogy lelke távozik a testből. A test ebben a világban marad, míg a lélek átlép egy másik síkra – ám Schelling szerint ez nem egészen így történik.

¹⁵ „Die Seele im Tode zur geistigen Seele erhoben [...]” SCHELLING, F. W. J. (1989): 52.

¹⁶ „Das Geistige, das schon in ihr ist, und das hier mehr gebunden erscheint, werde befreit und vorherrschend über den andern Theil.” Uo. 53.

„Die geistige Seite des Leibes, welche hier die verborgene und die untergeordnete war, dort die offenbare und herrschende werde.” Uo. 53.

¹⁷ „Der Tod vorgestellt wird als ein positiver Übergang in einen geistigen Zustand, und nicht bloß als Aufhören eines gegenwärtigen.” Uo. 50.

Külső és belső, létező és létezés

Első ránézésre külső és belső között értékbeli vagy szintbeli eltérés van. Ha azonban a külsőre a belső *létezőeként* (*Sein*), a belsőre pedig a külsőben lévő létezőként (*Seiendes*) tekintünk, akkor más következtetésre juthatunk. Schelling szerint ugyanis a létező (a belső) a meghatározás meghatározója (*das Setzende jenes Setzens*), a megismerés–felismerés (*Erkennen*) alapja. Schelling abból indul ki, hogy a létező ismeri fel (*erkennen*) a létezést és nem fordítva. Minden felismerés egyben meghatározás (*Setzen*) is, így maga a létezés is egy meghatározás. Mivel ez a meghatározás, a létezés nem képes felismerni magát, ezért csak a létező lehet képes rá. A külsőt annyira áthatja a belső, hogy magában hordozza a megismerőt (*Erkennende*) és a megismertet is (*Erkannte*), és fordítva. A létező tulajdonképpen azonos a *megismerővel*, a létezés pedig egy *megismert* dolog. A megismerő meghatároz egy adott dolgot, „ad” magából valamit – magában hordozza a megismert dolgot. A felismert – a meghatározott – ehhez hasonlóan magában foglalja a megismerőt, meghatározót. Következésképp megszűnik a kettő közötti eltérés, és a külső tartalmazza a belsőt.¹⁸

Mi bizonyíthatja, hogy a belső is tartalmazza a külsőt? Erre a kérdésre a megismerés folyamatán keresztül kaphatjuk meg a választ. Ismereteinket tanulás útján szerezzük, s ennek megfelelően a belső kezdetben nincs jelen, hanem folyamatosan növekszik bennünk: az ismeretszerzés során növekszik a külső belsővé tétele, belsőként való magunkba helyezése. E folyamat során a belső kerül előtérbe, a test az ő alárendeltjévé válik, s lehetőségünk van „szabad akarat” formálására.

Esetleg már jelenlegi életünkben is lehetséges a külső alárendelődése a belsőnek, és emellett megőrizhetjük testünket is, így jelenlegi életünk előnyben (*Vorzug*) lenne a jövődöbelivel szemben. Az elbeszélő azonban felhívja a figyelmet arra, hogy az elsőbbséget élvező dolgok nem okvetlenül értékesebbek is. Schelling szerint azzal, hogy már evilági életünkben is magunkban hordozzuk és ápoljuk a „magot” vagy „csírárt” (*Keim*), részesülhetünk a későbbi élet szentségéből, boldogságából (*Seligkeit*).

Környezetünkben a külső hatalmas túlerővel rendelkezik, ami miatt nem jöhet létre a tökéletes belső. A tökéletes belső eléréséhez ezért szükséges, hogy elhagyjuk környezetünket, és egy magasabbra lépünk át. A halál tehát nem csupán arról szól, hogy a belső fog uralkodni a külsőn, hanem egy magasabb potenciába, egy másik világba való átmenetet is jelent.

¹⁸ „Wenn, sagte ich, das Aeußere so ganz von dem Inneren durchdrungen wäre, daß es in sich selbst das Erkennende sammt dem Erkannten hätte, und hinwiederum das Innere so das Aeußere in sich gesetzt hätte, daß das Erkennende auch das Erkannte in sich enthielte, und dieses beides zumal wäre, ein solches Aeußeres sammt einem solchen Inneren, so wäre dieß ja Wohl das allerseligste und vollkommenste Leben zu nennen, und zwischen Aeußerem und Innerem kein Unterschied mehr, weil in beiden das Nämliche enthalten wäre.” Uo. 58-59.

A legmagasabb állapot – a halál fogalma

Schelling ezután felveti, hogy halált talán nem is elalvásként, hanem ébredésként kellene értelmeznünk. Létezik az alvásnak egy magasabb formája, mely hasonlít a halálhoz közeli állapotra. Ezen állapotban a személy szebbnek, fiatalabbnak tűnik, mint valaha, a hangja is megváltozik. Nem érzi az addigi fájdalmakat, nyugalom járja át a szívét, érzékei kiélesednek, és mennyei rajongásban, elragadtatásban (*himmlische Entzückung*) van része. Ehhez hasonló állapotot említ Schelling Caroline halálával kapcsolatban a már idézett levélben, melyet Luise Gotterhez írt.¹⁹ Ez az állapot azonban nem a „legmagasabb” állapot, mivel külső dolgokból származik. A legmagasabb rendű állapothoz ezzel szemben az érzéki világtól való teljes elszakadásra van szükség, és az embernek ilyenkor csak a „befolyásolón,” „hatásgyakorlón” (*der Einwirkende*) keresztül van kapcsolata a külvilág dolgaival. Ebben az állapotban az ember teljesen halott a külvilág számára, s megvalósul a tisztánlátása (*Hellsehen*). Megjelenik a legmagasabb rendű „belső élet,” melyben minden kinyilatkoztatásra kerül a „legbelsőbb tudat” (*das innigste Bewußtsein*) számára. Ez a megvilágosodás olyan, mintha az ember lényé a múlt, a jelen és a jövő egyesült fókuszpontjába kerülne.

A filozófus szerint szellemi lényünk vélhetően teljesen szabad lesz a halál után az érzékektől és más „életkötelekektől” (*Lebensbände*). Így válhat a sok jelenség, melyet életünk során a lélekből vagy a testből származtatunk, jelenlegi életünk „hitelesítő-jévé”, „bizonyítékává.”²⁰

Schelling megkérdőjelezi, hogy Isten létezhet-e a földi életünk során tőlünk elszakadva. Feltételezi, hogy sem életünkben, sem halálunk után nem vagyunk elválasztva Istentől. Ezt a gondolatmenetét az „Isten elé járulni” kifejezésből bontja ki. Ez a kifejezés szerint arra enged következtetni, hogy életünk bizonyos részét Istentől elválasztva éljük. Ennek oka nem a valódi, tökéletes létező (*das Seiende*), hanem a tökéletlen létező (*das falsche Seiende*), azaz a saját tökéletlenségünk. Bár a mi oldalunkról tekintve a tökéletlenség elválaszt minket Istentől, Isten ott lehet a bennünk lévő tökéletességben. Isten tehát megakadályozza, hogy életünk egy részét Tőle elválasztva éljük. Tökéletlenségünknek el kell tűnnie vagy átalakulnia, hogy a magasabb hordozójává váljon. Ahogyan a sötétség a fény hordozója, úgy lehet a tökéletlenség a tökéletesség hordozója.

Az átváltozás végén „Isten színe elé járulunk,” és eltűnünk benne – ahogyan az elbeszélő mondja: „nevezetesen úgy, ahogy a lélek Istenben, mint egy csepp az óceánban vagy mint egy fénysugár a Napban”.²¹

¹⁹ „Am letzten Abend fühlte sie sich leicht und froh; die ganze Schönheit ihrer liebevollen Seele that sich noch einmal auf; die immer schönen Töne ihrer Sprache wurden zu Musik; der Geist schien gleichsam schon frei von dem Körper.” Schelling levele Lousie Gotterhez, Stuttgart, 1809. szeptember 24. In PLITT: i. m. 174.

²⁰ „Eine Menge Erscheinungen während des Lebens, die wir weder aus der Seele noch aus dem Leib als solchem ableiten können, bezeugen die Gegenwart jenes Wesens.” SCHELLING, F. W. J. (1989): 67.

²¹ „Wie nämlich die Seele dann in Gott, wie ein Tropfen im Ocean oder wie ein Lichtstrahl in der Sonne”. Uo. 72.

Isten, az emberi egyéniség és a természet kapcsolata

Azt mondtuk, hogy a halál után is marad bennünk valami fizikai, amit magunkkal viszünk. Clara karaktere azonban úgyvéli, hogy semmiféle fizikai nem követhet minket a halál utáni életbe, még a sötét „magok” sem, melyek magukban hordozzák a változás lehetőségét. A dialógus ezzel szemben kiemeli, hogy a hozzánk tartozó dolgok még nem egyenlők velünk.²² A belőlünk fejlődő *szellemi lény* így a jövő egy szerve (*Organ*), életünk hűséges vezetője, míg testünk a vágyak és a szenvedés bölcsője (*Sitz der Begierde und Leidenschaft*), de egyik sem egyenlő magunkkal. Ugyanígy az Istenhez tartozó dolgok, maga a természet (*die Natur*) sem lehet egyenlő Istennel, nem lehet az Ő valódi lényege, hanem csak egy másfajta lényege, mely vonatkozásban van az Ő belső lényével. Visszaemlékezve a külső és a belső viszonyára – a belső a külsőben lévő létező, a külső pedig a belső létezése –, így vetíthetjük rá ezt az összefüggést Isten és természet kapcsolatára: „Isten a természetben lévő Létező, ám a természet Isten létezése”.²³

Schelling szerint a halál után Istentől elragadtatott állapotba kerülünk, melyben Ő úgy hat ránk, mint a mágnes. Nem tudunk másra tekinteni, mert hatással van ránk: benne látunk, érzékelünk és akarunk. Sajátosságainkat megőrizzük, s bár minden egyéb dolog számára halottak vagyunk, az Üdvözítő (*Heiland*) számára a legnagyobb mértékben élők és fogékonyak vagyunk. Nem azt bizonyítja-e ez, hogy magasabb bensőségességbe emelkedtünk ahelyett, hogy lényünk teljesen megszűnne?

A halál után tehát elmélyülve, elmerülve a „szellemi boldogságban” (*Geisterwonnen*), és befolyásolva az isteni jelenléttől (*göttliche Gegenwart*) a szellemvilágban, marad bennünk valami, ami különbözik Istentől. E megkülönböztető jegy bennünk pihen, és örökre bennünk marad, mint az első lehetőség, hogy Istentől, mint létezőtől elválasszon bennünket, illetve hogy „önállóként” (*selbständig*) létezzen benne.

A „velünk született sötétség” teljes átszellemülésével, megdicsőülésével (*mit gänzlicher Verklärung des angeborenen Dunkeln*) „felemelkedik” bennünk személyünk és helyzetünk legtisztább és legbelsőbb tudata – nemcsak a jelenlegi, de a múltbeli is. Ezáltal tökéletes tudattá válik, melyhez viszonyítva a tudatlanság által folyvást elhomályosított és korlátozott jelen csupán álomnak, szürkületnek (*Dämmerung*) tűnik.

²² „Vieles zu uns gehört, das deßwegen doch nicht *wir selbst* ist; ja manches auch in uns, wenn wir im Ganzen und Weiten von uns reden, was doch zu unserem eigentlichen Selbst nicht gehört.” Uo. 74.

²³ „Gott sey in der Natur das Seyende, die Natur aber von Gott nur das Seyn.” Uo. 75.

A szellemtesti mivolt

Számtalan köztes réteg van jó és rossz, szellemi és nem szellemi között.²⁴ Ugyanígy jelenlegi testi (*Körperlichkeit*) és szellemi (*Geistigkeit*) mivoltunk között olyan sok közbülső fokozat van, hogy halálunkkor az azoktól való elszakadás során sem megyünk teljesen át a szellemibe, és nem veszítjük el az egész testi világunkat. Minden, amiben az előrehaladás jó „csírája” megtalálható, fokozatosan válhat csak szellemivé. Azon dolgok azonban, melyekben gonosz szándék, akarat (*Willkür*) mozog, a test elhagyása után heves vágyakozással vissza akarnak térni a testhez. Közöttük különösen a szellemtestű (*geist-körperlich*) lények reagálnak így, melyek számára természetes volt, hogy megtartják az alulról (*unterher*) vagy a testtől érkező benyomásokat, de nem rendeltetnek alá a léleknek. Ezen szellemtestű lények megmaradnak, és a lélek „súlyaként” (*Gewicht an der Seele*) állandóan a testihez való visszahúzóódásra törekednek. E jelenség szükségességét bizonyítják a népek egybehangzó mondái a lelkek sírkönél való megjelenéseiről.

A lélek sorsa a halál után

Ezen a ponton az elbeszélő hosszasan fejti ki véleményét a túlvilági életről és a lelkek sorsáról. Szerinte az emberek lelkét a halál után fogva tartja egyfajta alvás, és elmerülnek egy álmhoz hasonló gondolat-viharban (*traumähnlicher Ideensturm*). Azok számára, akik már földi életükben inkább bensőséges (*mehr innerlich als äußerlich*) életet éltek, a *Hellsehen* a legszentebb, bensőségessége és a pusztá külsőből való felszabadulás miatt. Azoknak pedig, akik csak a testtel és a külsődleges dolgokkal foglalkoztak, csak kín lenne a benső (*Innigkeit*), és minden erejükkel küzdenének ellene, hogy az istenit hallgatásra bírják – mert külsővé akarnának válni. Ha pedig a külső dolgokat kedvelő, a belső dolgai ellen küzdő lények olyan helyre kerülnek, ahol semmi „külső” nincs, akkor lét és nem-lét között (*zwischen Sein und Nichtsein*) rekednek. Mivel nem tudnak létezővé válni, a halál által elválasztva a nemlétezésben ragadnak. Mindent megtesznek, hogy fájdalmukat és szenvedésüket enyhítsék, de valahányszor fel akarnak emelkedni, visszasüllyednek. A képzelet segítségével belépnek e világba, de rájönnek, hogy itt nincs számukra semmi. Ekkor szerencsés esetben felső segítség, egy korábban megboldogult személy hívása (*Hilfe oder der Rufeines vorangegangenen Seligen*) mutatja meg nekik a helyes utat: ez az állapot a *lélek megtisztulása* (*Seelenreinigung*).

Haláluk után csak azon kevesek nyerne felmentést azonnal, akik mérhetetlenül tiszták, és a földi dolgok iránti szeretettől mentesek voltak. Rajtuk kívül mindenki

²⁴ „Denn wenn ich nur von dem äußersten Gegenteil jenes guten Zustandes reden wollte, dem, welcher die ganz und vollkommen Bösen erwartet, so wäre es leicht; wie aber in diesem Leben unzählige Mittelstufen zwischen Gut und Schelcht vorkommen, so wohl auch in jenem Leben zwischen Seligkeit und Unseligkeit, und nicht so einfach als viele denken, sondern gar wunderbar mannichfaltig muß es dort aussehen im unsichtbaren Reich.” Uo. 77.

másnak sokáig tisztulnia kell. Ez a megtisztulás fájdalmas, mert a lény görbesége (*Krümmung*) ellentétbe kerül az egyenletességgel (*die Gleichheit*), amelyet át kell vennie. Ezen kívül a lélek hétköznapias, átlagos jellege (*angewontliche Beschaffenheit*) is összeférhetetlen Isten feddhetetlenségének fényével (*das Licht der Lauterkeit Gottes*).

A tiszta és a tisztátalan transzcendens-élménye

Az eddigiek alapján úgy tűnik tehát, hogy a tiszta, illetve tisztátalan személy (*der Reine und Unreine*) más és más helyre kerül. Halálunk után láthatatlan birodalomba lépünk, melyben több egyéni birodalom és világ található.²⁵ Azonban nem csak abban van eltérés, hogy melyik lélek hová kerül, hanem a módok között is, ahogyan ki-k felszabadul. Nem minden lélek szabadul fel ugyanis rögtön a Földről, hanem lépésenkénti spiritualizáción, átszellemülésen – *stufenweise Vergeistigung* – keresztül éri el az „érzékfelettit” (*das Übersinnliche*). Ez a transzcendens szférája.

Azokat, akik a külső természet törvényeit követve bátran és megfontoltan éltek, egy béke-világ (*Welt des Friedens*) fogadja be, a megboldogultak szigete (*Eiland der Seligen*). Minden valószínűség szerint mindenki a maga hite szerint éli meg ezt a pillanatot. Akik például Istenre vágyakozva halnak meg, vagy Istenért kiáltanak – mert csak Ő gyógyíthatja meg őket –, haláluk után Istenükhöz térnek. Más történik azokkal, akik addig a külső természettel voltak közösségben, és Istentől elrugaszkodott, nyomorult (*gottvergessen*) életet éltek. Ők a nyugalom földjére kerülnek (*in einem Land der Stille aufbehalten*), s itt egy fájdalom nélküli, árnyékszerű (*schattenähnlich*) életet élnek, míg fel nem ébred bennük egy magasabb lét iránti vágy.

Az elbeszélő tehát úgy tekint a halálra, mint olyan hatalomra, erőre (*Gewalt*), melyet az ember emelt valósággá akkor, amikor „visszaesett a külső természetbe.” Ez a valósággá emelt erő a teremtmények hordozója, amely fogva tartja őket a halálban azok kivételével, akiket Isten elvett tőle. A foglyok akkor fognak kiszabadulni, amikor Isten meghajol a mulandó, lesüllyedt és halandó természet előtt, hogy *kötelek* legyen a szellemi és a természeti élet között. A mennyország – az igazi szellemvilág – még egyszer kinyílik mindenki előtt, majd másodjára is elszakad a föld és a menny közötti kapcsolat.²⁶

²⁵ „In dem unsichtbaren Reich, in das wir nach dem Tode eintreten, viele einzelne Reiche und ganz verschiedenartige Welten sich befinden können, deren jede der Aufenthaltsort eines oder gewisser Geschlechter sein kann.” Uo. 186.

²⁶ „Da wurde der Himmel, die wahre Geisterwelt, aufs neue allen geöffnet, und zum zweitenmal der Bund zwischen Erde und Himmel geschlossen.” Uo. 85.

A mennyországról

A következő beszélgetésben Clara felteszi utolsó kérdését az elbeszélőhöz: képes egy szellem egy *belyen lenni*?²⁷ Kérdését azzal indokolja, hogy az elbeszélő hosszan értekezett a láthatatlan különböző területeiről és vidékeiről. Szó esett olyan közepső helyekről is, melyek a számunkra látható, illetve a teljesen láthatatlan világ között találhatóak, és egy még nemesebb helyről is, ahová rögtön haláluk után csak nagyon kevesek kerülnek. A mennyországról azonban eddig nem sok szó esett.

Az elbeszélő úgy próbálja alátámasztani a menny létezését és szükségességét, hogy nem tartja lehetségesnek a teremtmények – köztük az ember – önmagában vett halhatatlanságát. Érvelése szerint mindenki csak valamely más dolgon – még-hozzá Istenen – belül lehet halhatatlan. Istenről pedig azt szokás mondani, hogy Ő maga a menny.²⁸ Biztosat azonban csak nehezen állíthatunk a mennyről, mert nem tudjuk, meddig tart a látható világ. A szellemvilág ennek ellenére legalább annyira reális, mint a földi világ, hiszen halálunk után szellemünket valami fizikai is követi a másik világba. Mindezek alapján nem tekinthetjük ugyan ellentétesnek a két világot, mégis fontos a közöttük húzódó határ megtalálása.

A két világ kapcsolata

A két világ nem volt kezdetektől elválasztva egymástól. Elkülönülésükhöz az erő elválasztása volt szükséges az isteni káosztól, valamint az erő felosztása. Így kialakult az univerzum két fele, s ha az egyik oldalon a föld „durvasága” eléri maximumát, akkor a másik oldalon a tiszta démoninak, szelleminek (*das rein Dämonische, Geistige*) kell uralkodnia. Utóbbi is elér egy rendkívüli fokot, és megvalósítja az átmenetet a tiszta szellemibe.

Schelling feltételezi azonban, hogy az univerzumból egy későbbi romlás során leszakadt egy rész, amely nem süllyedt le teljesen, hanem magasabb célra használható anyaggá vált. E leszakadt rész új fejlődésbe kezdett, miáltal a züllött elemből (*verdorbenes Element*) is lehet mennyei gyümölcs (*himmlische Früchte*).

A két világ tehát az isteni rendeltetést követve ismét eggyé válik, és ebbe az egyesült tiszta világba – a mennybe – a halálon keresztül jutunk el. A menny áthatol mindenben, és mindenütt jelenlévő (*allgegenwärtig*). Mind a föld, mind a menny emlekezik hajdani egységükre, ezért egymást keresik. Az elbeszélő szerint a szellemvilág sokban különbözik a fizikai világtól, ugyanakkor sokban hasonlít is rá, ezért a kettő talán nem egészen ellentétes.

A mennyben harmónia van, mivel a külső a belsőnek alá van vetve. Ebben a világban minden, immár örök és isteni szeretet megtalálja a szeretettjét, nemcsak azt,

²⁷ „Können Geister auch in einem Ort sein?” Uo. 93.

²⁸ „Wie ja viele auch gesagt, Gott selbst sei der Himmel und Ort der Geister, oder seine Herrlichkeit sei es.” Uo.

akit a földön megismert, hanem az ismeretlent is, aki után egy szeretetteljes lélek igazán vágyhat.

A dialógus e pontján felmerül a kérdés, hogy miért nyílik meg olyan nehezen az emberi belső, ha egyszer jelen van benne egy állandó kapcsolat a magasabb világgal.²⁹ Az elbeszélő szerint ez olyan ajándék, amit csak azok kaphatnak meg, akik nem is keresik, és türelmes, jámbor lelkűek. Ezért lehet jobb, ha egyáltalán nem is akarunk kapcsolatba lépni a szellemekkel, még ha a velük való találkozás vágya túl intenzív is. Schelling szerint azonban az elhunytak talán sokkal bensőségesebb kapcsolatban vannak velünk, mint hinnénk, és gyászunk nyugtalanítja őket. Ez azért lehetséges, mert halálunk után együttérzés marad bennünk a földiek iránt, és az elválás érzését is megőrizzük.

Konklúzió: Schelling filozófiai álláspontja a halálról

Schelling lépésről-lépésre építi fel filozófiai gondolatmenetét a *Clarában*. Meghatározza az embert felépítő *test – szellem – lélek* hármast, kifejti a közöttük lévő összetett kapcsolatot. A mű legfontosabb kérdése tulajdonképpen az, hogy a halottak hatással vannak-e az élőkre, illetve hogy nem szakadnak-e el tőlük. E kérdésekre csak a mű vége felé kapunk választ, előtte alapvető elméleti problémákkal kapcsolatban foglal állást a szerző. Megszületik a halál pozitív értelmezése, a szellemi világba való, lépésenkénti átmenet elgondolása. Emellett a halál, mint a testnek a szellemiben való feloldódása definiálódik. Ebben a feloldódásban az ember szellemének kettősége, és ezáltal a test kettősége játszik fontos szerepet. A halál kapcsán tehát nem egyszerűen a test szellemivé válásáról van szó, hanem a test *szellemi oldalának* előtérbe kerüléséről. Schelling a testet *külső* és *belső* egységének tekinti, és míg a halálban a külső szétesik, amennyiben felemésztyődik a belsőben, a belső – a test szellemi oldala – kiszabadul.

A külső, a testi feloldódása ellenére a lélek megőrzi *személyiségét* – éppen ezért lehet a halál *pozitív* átmenet. A szellemibe való beleolvadás során az ember megőrzi önmagát, és három alkotóeleme közül egy sem vész el.

Miután Schelling bizonyította, hogy szeretteink a halál után is megőrzik személyiségüket, rátér a fő kérdés megválaszolására. Szerinte az elhunytak nem hagyják el teljesen az élőket, hanem érzik, amit ők éreznek, a gyász és az érzések megérintik őket.

Összegzőképpen azt mondhatjuk, hogy Schelling sikeresen hidalja át azt a szakadékot, melyet a halál teremtett közte és Caroline között. Sikerül önmaga számára is alátámasztania, hogy szerette emlékszik rá halála után is, és hogy találkozhat majd vele. Az újbóli találkozás, a jövőbeli egyesülés reménye megnyugtató lehetett számára.

²⁹ „Warum aber geschieht es so selten, sagte Clara, und scheint so schwer zu sein, daß dem Menschen sein inneres eröffnet werde, wodurch er doch in beständiger Beziehung mit einer höheren Welt steht?” Uo. 105.

ra, és az lehet minden gyászoló számára. Schelling vélhetően elér gyászfolyamatának végére, képes elbúcsúzni és „továbbélni,” gyásza beteljesül.³⁰

Abstract

Among the topics of freedom, nature, transcendency and soul the topic of death is in the centre of Schelling's philosophy. We can read about the latter in a less known, fragmental work of his, with the title Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. This work was written probably after the death of his wife, Caroline. Several parts of the plot is connected to Schelling's life, and the memories of Caroline. Presumably, the maintance of the philosophical thread has the purpose to get closer to the lost wife. The dialogic plot is not merely a way of thinking about death, but is a kind of mourning process as well. The philosopher aimed to build connections between life and death, meanwhile he took a stand on different questions connected to the topic.

³⁰ „A gyász az az érzélem, amellyel búcsút veszünk, feldolgozhatjuk egy derékba tört kapcsolat problémáit, s amelynek segítségével a kapcsolatból, valamint partnerünk tulajdonságaiból a lehető legtöbbet a magunkévá tehetünk, hogy megújhodott identitástudatunkkal és világlátásunkkal képesek legyünk a továbbélésre.” KAST, Verena: *A gyász: egy lelki folyamat stádiumai és esélyei*, ford. Mérei Vera, Budapest, Park Könyvkiadó, 2009, 10.

HORVÁTH GERGŐ

A szorongás „evolúciója” – Kierkegaard hatása Heidegger és Sartre szorongás-értelmezésére

A szorongás filozófiai problémaként való megjelenése után Kierkegaard szerteágazó életművében a fogalom rendkívüli karriert futott be a 20. században. A szorongás fenoménje az egzisztenciális filozófia egyik alappillérvé vált, ezzel párhuzamosan pedig egyre nagyobb jelentőségre tett szert a művészetekben és az irodalomban.¹ A társadalomtudományokon túl a szorongás a pszichológia egyik legtöbbet taglalt fogalma lett, és csakhamar az eleven hétköznapi társalgásba is beépült. A mindennapi nyelvhasználat részeként ma már mindenki számára érthető módon beszélünk örömtől, hiánytól vagy aggódástól való szorongásról.

Azzal, hogy a 19-20. századi filozófia a szorongást a fundamentális emberi tapasztalat körébe emelte, hozzájárult ahhoz, hogy a szorongás az emberi létezés ténylegesen meghatározó jelenséggé váljon. Természetesen nem arról van szó, hogy Kierkegaard, Sartre vagy Heidegger filozófiája olyan igényt teremtett volna a szorongásra, melyet ne előzött volna meg a 19. századot meghatározó polgári elidegenedés vagy a 20. század nagy háborúi. Ezek kétségkívül meghatározó szerepet játszottak a létezés és a szabadság fogalmainak korábbtól eltérő perspektívában való megjelenésében. Azt azonban látnunk kell, hogy a szorongás fogalmának Kierkegaard előtt voltaképpen nincsenek filozófiai előzményei. Éppen ezért aligha lehet alábecsülni a szorongás nagy gondolkodóinak hatását abban, hogy a szóban forgó fenomén mára valóban egy, a létezés meghatározó fundamentális tapasztalattá vált.

Kierkegaard a nyugati filozófia első olyan gondolkodója, aki filozófiai fejtegetéseit – mai szemmel nézve is releváns – mélypszichológiai elemzésekkel vegyítette, művei pedig kétségkívül óriási hatást gyakoroltak mind a modern pszichológiára, mind a filozófiára. Egyéb érdemei mellett – mint azt már említettük – a dán gondolkodó vezette be a szorongás fogalmát a filozófiai köztudatba. Gondolatai sokszor alig torzítva olyan későbbi filozófusoknál is visszaköszönnek, mint Jean-Paul Sartre vagy Martin Heidegger. A három gondolkodó életműve több helyen is párhuzamot mutat ugyan, dolgozatunkban mégis elsősorban a szorongás fenoménjét illető megfontolásaikat mutatjuk be röviden.

Abban, hogy Kierkegaard filozófiai diskurzus tárgyává tette a szorongás fenoménjét, személyes életútjának is kétségkívül szerepe volt. A dán gondolkodó nem

¹ Vö. CAMUS, Albert: „Szisüphosz mítosza”. In Uő: *Válogatott esszék, tanulmányok*, ford. Ferch Magda, Budapest, Magvető, 1990; CAMUS, Albert: *A pestis, A bukás*, ford. Győry János, Szávai Nándor, Budapest, Magvető, 1962; DOSZTOJEVSKIJ, F. M.: *A játékos*, ford. Szabó Endre, Budapest, Aliena, 2012.

titkolt melankóliája² az apjához, valamint Regina Olsenhez fűződő viszonyának tükrében vitathatatlanul hatott filozófiai attitűdjére. Éppily meghatározóak lehetnek a polgári életforma jellegzetességei – beleértve a társadalmi elnyomás eszközeként funkcionáló államvallást is –, melyek az elidegenedés életérzését és a szorongás új formáinak megjelenését is maguk után vonták.³

Kierkegaard a szorongást többek közt a szellem, a semmi, a félelem, az eredendő bűn, a szabadság és az idő fogalmaival összefüggésben tárgyalja. Ennek megfelelően a következőkben az iménti kulcsfogalmak érintésével Kierkegaard szorongás-fogalmát kívánjuk felvázolni, miközben figyelmet fordítunk azokra az elgondolásokra, melyek hatásai egyértelműen kimutathatóak Sartre és Heidegger műveiben. Szeretnénk továbbá jelezni, hogy a kierkegaard-i dogmatikát csak a legszükségesebb helyen, és ehhez mérten csak a szorongás fogalmához kapcsolódó leginkább releváns helyeken fogjuk érinteni. Így egyebek mellett a hit általi megváltó szorongást, valamint a kétségbeesés és a szorongás kapcsolatát nem kívánjuk tárgyalni. Hasonló okokból az érzékiség és a szorongás összefüggésére – az életműben is kissé ellentmondásos jellege miatt – szintén nem térünk ki.

A dán bölcselő szerint az ember a test és a lélek egysége, e kettőt pedig a szellem szintetizálja. A lélek és a szellem közti különbség abban ragadható meg, hogy míg előbbi a gondolkodó szerint elsősorban alkati és ösztönös, utóbbi kifejezetten racionális, tudati adottságokkal bír. A filozófus a szellem⁴ fogalmát a szorongás fenoménjével összefüggésbe hozva úgy véli, hogy minél kevesebb az előbbi, annál kevesebb a szorongás is.⁵ A szorongás kellemetlen érzéssel jár ugyan, és a szédüléshez hasonlatos,⁶ azt azonban látnunk kell, hogy Kierkegaard-nál – csakúgy, mint Heideggernél – a fogalom pozitív felhanggal rendelkezik, hiszen a szorongás megnyírási arányos a szellem mennyiségével.⁷

Az ember eredeti állapotában (testi-lelki lényként) ártatlan, vagyis bűn nélküli. A filozófus ezt az állapotot nevezi tudatlanságnak. A kierkegaard-i bűnfogalom azonban túlmutat a morális-etikai dimenzió horizontján, hiszen nála a bűn egy-

² KÖPECZI Béla: *Az egzisztencializmus*, ford. Brandenstein Béla, Budapest, Gondolat, 1965.

³ Nem meglepő, hogy az egyébként mélyen vallásos Kierkegaard is szembekerült a keresztény egyházzal.

⁴ „Egy szintézis azonban csak úgy gondolható el, ha a kettőt egy harmadikban egyesítjük. Ez a harmadik a szellem.” KIERKEGAARD, Sören: *A szorongás fogalma*, ford. Rácz Péter, Budapest, Göncöl, 1993, 346.

⁵ Ezért, véli Kierkegaard, az állatok (és a bizonyos kor alatti gyermekek) nem képesek szorongani.

⁶ „A szorongást a szédüléshez lehet hasonlítani. Az, aki tátongó mélységbe tekint, szédülni kezd. De miért? Egyrészt a szakadék miatt, másrészt azért, mert nem látja a tátongó mélységet. De vajon szédült volna, ha nem néz le? A szorongás tehát a szabadság szédülete, amely akkor jön létre, ha a szellem tételezni akarja a szintézist, a szabadság pedig saját lehetőségeinek mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát.” KIERKEGAARD, Sören: *Halálos betegség*, ford. Rácz Péter, Budapest, Göncöl, 1993, 58. o.!

⁷ „[...] minél eredetibb az ember, annál mélyebb a szorongása, hiszen el kell sajátítania a bűnösség azon előfeltételét, amelyen egyéni élete nyugszik, azért hogy résztvevője lehessen az emberi nem történetének. Ezáltal a bűnösség nagyobb hatalomra tesz szert, az eredendő bűn pedig gyarapszik.” KIERKEGAARD, Sören: *A szorongás fogalma*, ford. Rácz Péter, Göncöl, Budapest 1993, 63.

szersmind egzisztenciális értelemben is értendő. Az egzisztenciális bűnfogalom bevezetésével Kierkegaard olyan koncepcióval gazdagítja a filozófiai diskurzust, mely a *Lét és idő* Heideggerénél megalapozó jellegűnek bizonyul majd.

A tudatlanság állapotát a test-lélek kettőssége határozza meg. Ebben az ember szellem híján még nem tud különbséget tenni jó és rossz között. Csakhogy a tudatlanság állapotában is jelen van valami, ami nem megfogható, mégis érezni lehet a jelenlétét: a semmi. Ez a semmi sajátos módon, a szorongásban nyilvánul meg, más szavakkal: a semmi szüli a szorongást.

Mint azt a későbbiekben látni fogjuk, Kierkegaard már Sartre-ot és Heidegger-t megelőzően is különbséget tesz a félelem és a szorongás fenoménjei között. Eszerint a félelem mindig egy meghatározott dologra irányul, a szorongás ezzel szemben „a szabadság valósága, lehetőség a lehetőségre.”⁸ Kierkegaard világosan fogalmaz, amikor azt írja, hogy a szorongásnak voltaképpen nincs tárgya, avagy: a szorongás tárgya a semmi.

A semmitől való szorongás akkor jelenik meg, amikor a szellem felébred az emberben, ezt követően pedig előtör a bűn. Kierkegaard úgy véli, hogy a szorongás állapota hozzáférhetetlen a pszichológiai megközelítés számára, ezért a vallásosság keretei között maradva a bűnből vezeti le azt.⁹ Ezen a ponton ölt a kierkegaard-i bűnfelfogás egzisztenciális – a heideggeri gondolatokkal is rokonítható – jelleget, hiszen úgy tematizálja az emberi létet, mint amely eredendően magában hordozza a bűnösséget. Maga a szorongás azonban önmagában még nem bűn, hiszen az ártatlanságban tételeződik, vagyis megelőzi azt, de nem is teher vagy szenvedés.

A szorongásban, mint szerzőnk mondja, az emberi szabadság végtelen lehetősége nyilvánul meg, s mint azt a következőkben látni fogjuk, ez a gondolat alig torzítva jelenik meg újra Heidegger és Sartre filozófiájában. A szorongás tehát akkor jön létre, amikor a szellem felismeri szabadságát, s így azt, hogy bármire képes lehet. Ennek megvilágítására szolgál Ádám példája, akiben a tilalom a szabadság lehetőségét ébresztette, és a szabadság választásával végül bűnbe esett. Kierkegaard tehát a szorongást – heideggeri szóhasználatával élve – önmagunkhoz és létünkhöz való viszonyulásként tematizálja.

Kierkegaard a már említett 20. századi gondolkodókat megelőlegezve a szorongás fenoménjét az idői dimenziók tükrében is tárgyalja. A dán gondolkodónál kitüntetett szerepet kap a jövő (illetve az örökkévalóság), hiszen a szorongás mint a szabadság lehetőségének szédítő felismerése értelemszerűen a jövőre irányul. Ez

⁸ KIERKEGAARD, Sören, *Sören Kierkegaard írásaiából*, válogatás a következő művekből: *Az irónia fogalmáról, állandó tekintettel Szókratészra*, ford. Valaczkai László, *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar, *Az ismétlés*, ford. Valaczkai László, *Félelem és rettegés*, ford. Dani Tivadar és Veress Miklós, *A szorongás fogalma*, ford. Dani Tivadar, *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*, ford. Valaczkai László, Budapest, Gondolat, 1982, 344.

⁹ „Miközben a pszichológia a bűn reális lehetőségét deríti fel, a dogmatika az eredendő bűn, vagyis a bűn eszmei lehetőségének magyarázatát adja.” KIERKEGAARD, Sören: *A szorongás fogalma*, ford. Rác Péter, Budapest, Göncöl, 1993, 346. A legmagasabb rendű szorongás a hit általi megváltó szorongás, mely által a hívő elnyeri Istent és az abszolút szabadságot.

akkor is igaz, ha a szorongást valamilyen múltbeli emlék váltja ki, ilyenkor ugyanis ezek az emlékek valamely jövőbeli lehetőséggel állnak összefüggésben.

Kierkegaard-t követően mintegy száz évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a szorongás fenoménje immáron a heideggeri fundamentálonológiában és a sartre-i egzisztencializmus¹⁰ filozófiai diskurzusában feléledve az emberi létezés viszonyában újra elemzés tárgyává váljon. Heidegger a szorongást mint kitüntetett alapdiszpozíciót elsősorban az autenticitás, a bűn, a belevetettség és a halál problematikája felől tárgyalja. Kierkegaard nyomán ő is élesen megkülönbözteti a szorongás és a félelem fenoménjeit. A szorongásnak a *Lét és idő*-ben leírtak szerint nincs tárgya, a mitől-je nem egy világon belüli létező, így az teljességgel meghatározhatatlan. Ezek szerint tehát sem a kéznéllevő, sem a kézhezálló dolgok nem alkalmasak arra, hogy a szorongás érzését kiváltsák. A szorongás fenyegetését épp az adja, hogy a fenyegető sehol sincs.¹¹ A sehol, mint azt Heidegger kihangsúlyozza, nem semmit jelent, hiszen a fenyegető a világ feltárultságban jelen van.¹²

A szorongás mint a hangoltság egy fajtája elsősorban azért lényeges, mert Heidegger szerint a világot világként elsőként a szorongás tudja feltárni – annak ellenére, hogy a világ világiságát nem benne ragadja meg a jelenvalólet. A szorongás nemcsak valamitől, hanem egyszersmind valamiért is szorong, ez pedig nem más, mint maga a világban-benne-lét. A szorongás kiszakítja a jelenvalóletet az inautentikusságából, és lehetőségi létet tár fel. A szorongás tárgyának és valamiértjének azonossága arra enged következtetni, hogy a szorongás a világban-benne-lét egyik alapmódja. „A szorongás a jelenvalóletben a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet, vagyis az önmagát-választás és megragadás szabadságára való szabad létet nyilvánítja meg. A szorongás a jelenvalóletet létének tulajdonképpeniségére, mint lehetőségre való szabad létével (*propensio in...*) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.”¹³ Vagyis a jelenvalólet a szorongás elszigeteltségében szembesül a világgal és önmagával.

Amikor az ember szorong – Heidegger kifejezésével élve –, *bátborzongató idegen-séget* érez. Ez az érzés azonban kettős: egyrészt egyfajta meghatározatlanság fejeződik ki benne, másrészt pedig nem-otthon-létet is jelent. A szorongás magányossá teszi ugyan az embert, az elmagányosodás azonban épp az inautentikus hanyatlásból rántja vissza a jelenvalóletet, kinyilvánítva ezzel létének lehetőségeit: tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét. A jelenvalólet a szorongásban saját létét, a világon belüli létezőkkel szembeni összetéveszthetlenségét tapasztalja meg, éppen ezért Kierkegaard után Heidegger is pozitív értelemben fogja fel a szo-

¹⁰ A 20. századi egzisztencializmust tudatosan illetjük sartre-i jelzővel, hiszen az egzisztencialista jelző használata a legkevésbé sem nevezhető túlzásnak a kierkegaard-i életmű ismeretében.

¹¹ HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Budapest, 2007, 219.

¹² Heidegger a *Mi a metafizika?* című előadásában már kissé máshogy fogalmaz, amikor azt állítja, hogy a szorongás hangoltságában rövid ideig képesek vagyunk szembesülni a semmivel. A szorongás magát a semmit nyilvánítja ki.

¹³ Heidegger 2007, 221.

rongás jelenségét, hiszen abban a lét tágassága tárul fel a szorongó ember számára. Azzal, hogy a szorongás a jelenvalólét létét mint lehetőségi létet tárja fel, Heidegger kimondatlanul is a szabadság dimenziójának hatókörébe lép. Hiszen a jelenvalólét a számára adott lehetőségek megragadására irányuló tágas létében szabadon választhat. Ezen a ponton a heideggeri és a kierkegaard-i szorongás-felfogás erős hasonlóságot mutat, hiszen a dán gondolkodónál a szorongás épp a lehetőségek közti szabad választásban nyilvánul meg.

A lehetőségi lét másik vonatkozása a heideggeri bűnfogalom. A német filozófus szerint a jelenvalólét belevetettségéből következik eredendően bűnös léte, hiszen a jelenvalólét mint lehetőségi lét lehetőségeinek csak töredékét képes beteljesíteni élete során. Kierkegaard bűnfelfogása némileg eltérő ugyan, viszont mindkét gondolkodó filozófiai programjában a szorongás fenoménjével összefüggő bűnfogalom egzisztenciális-ontológiai értelemben jelenik meg.

A szorongás fenoménjét annak legmarkánsabb értelmében a *Lét és idő* halállal foglalkozó paragrafusai tárják fel. Ennek kifejtése előtt az érthetőség kedvéért azonban néhány mondat erejéig visszább kell tekintenünk a halál problematikáját tárgyaló fejezetek elejére, melyekben Heidegger arra a kérdésre keresi a választ, hogy mennyiben lehetséges a jelenvalólétben a véghez viszonyuló lét által konstituált egészlét. A választ a filozófus szerint csak akkor kaphatjuk meg, ha a halál fenoménjét – mint a véghez viszonyuló létet – a gondból,¹⁴ vagyis a jelenvalólét alapszerkezetéből kíséreljük meg interpretálni. Elsősorban annak a felvázolásáról van szó, hogy a halál fenoménjén miként nyilvánul meg a jelenvalólét egzisztenciája, fakticitása és hanyatlása. A korábbi magyarázatot, amely a jelenvalólét végét a kinnlevőség felől közelítette meg, Heidegger azért veti el, mert ez a magyarázat a *jelenvalólétet ontológiai értelemben kéznéllevőbe fordítja át*. A halál nem a még nem kéznéllevő, és nem is „valamiféle minimumra redukált utolsó kinnlevőség, hanem inkább *küszöbönállás*.”¹⁵ A küszöbönállás a halál vonatkozásában azonban nem azonos a világban tapasztalható küszöbön álló eseményekkel sem, hiszen a halál létmódja lényegét tekintve különbözik a kéznéllevő, kézhezálló vagy együttesen jelenlevő létezők létmódjától. „A halállal a jelenvalólét a maga legsajátabb létképességé-

¹⁴ Az egzisztenciálékat Heidegger filozófiájában a gond fogalma fogja át. „A jelenvalólét léte mint *gond* mutatkozik meg. (...) A jelenvalólét léte azt jelenti: már-egy-(világ-)ban-benne-való-önmagát-előző lét mint a (világonbelül utunkba kerülő létező-) höz kötött lét. Ez a lét kitölti a gond terminus jelen-tését...” HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris, Budapest, 2007. 290 o. A gond egzisztenciális terminus, a jelenvalólét eredendően egységes, másra nem visszavezethető alapfenoménje. Jelentései: gondoskodás, tervezés, aggódás, kiszámítás, előrelátás. Azonban nem arról van szó, hogy a jelenvalólét léte mint gond alapvetően gyakorlati jellegű lenne, hiszen a gond struktúrája éppúgy megelőzi a praxist, mint a teóriát. Ezek annak a létezőnek a létlehetőségei, amelynek létét előzőleg Heidegger már mint gondot határozta meg. A gond a dolgokkal szemben gondoskodásként, másokkal szemben pedig gondozásként nyilvánul meg, egyszersmind pedig a jelenvalólét időiesülő beteljesedése, hiszen gondoskodó és gondozó csak olyan létező lehet, amely eredendően a jövő felé nyitott időhorizontot tapasztal.

¹⁵ Uo. 290.

ben áll küszöbön önmaga számára.”¹⁶ A halál a jelenvalólét legsajátabb lehetősége,¹⁷ vagyis a többé-nem-jelen-lenni-tudás lehetősége, amelyet magának kell magára vennie, s amelyben saját világban-benne-léte a tét. Ennek értelmében a halál *kitüntetett küszöbönállás*. A jelenvalólét legsajátabb és meghaladhatatlan lehetőségét nem megszerzi, hanem már bele van vetve ebbe a lehetőségbe, ez a belevetettség¹⁸ pedig eredendően a hangoltság egy speciális moduszában, a szorongásban nyilvánul meg. Heidegger a korábbiaknak megfelelően itt is különbséget tesz az elhunytástól való félelem és a haláltól való szorongás között,¹⁹ hiszen míg a félelem tárgya egy világon belüli létező, addig a szorongásban a legsajátabb-lenni-tudástól szorongunk. Amiért a jelenvalólét szorong, az saját lenni tudása – amitől szorong, az nem más, mint a világban-benne-lét.²⁰

A haláltól való szorongásban a jelenvalólét önmagával, ezzel együtt pedig legsajátabb létlehetőségével szembesül, azonban az „akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást.”²¹ Szerinte ugyanis az efféle szorongás gyengeség, és az ember halálát könnyen kell tudomásul vennünk. Azonban ez a fölényes közöny elidegeníti a jelenvalólétet legsajátabb lehetőségétől. Heidegger összegzőképp levonja a következtetést: „A halálhoz viszonyuló mindennapi lét, mint hanyatló, állandó menekülés a halál elől.”²²

A halál bizonyosságát a jelenvalólét egyedül akkor tárhatja fel, ha ahhoz mint

¹⁶ Uo. 291.

¹⁷ Heidegger halálemelésének kulcsmomentuma, hogy a jelenvalólét halálát mint lehetőséget jellemzi. Ennek a megállapításnak a súlya leginkább abban rejlik, hogy a számára legkevésbé sem tartható, a halált eldologiasító szemléletmódon fogást talált. „A halál jelenségét épp annak egzisztenciális lehetőséggé tétele szabadítja ki zárványszerű mivoltából és teszi mozgó, állandó élet-értelmet magában rejtő tényezővé, *hermeneutikai faktummá*.” CSEJTEI Dezső: *Filozófiai metszetek a halálról – a halál metamorfózisai a 19-20. századi élet- és egzisztenciálfilozófiákban*, Gödöllő, Attraktor, 2002 (az előző kötet bővített kiadása), 213.

¹⁸ A jelenvalólét belevetettsége a hangoltságban táru fel. A világra való ráutaltságáról, arról, hogy ennek a világnak a kiszolgáltatottja, azonban a jelenvalólét nem akar tudomást venni, holott a hangoltságban arra is lehetősége nyílna, hogy az őt illető az útjába kerüljön, és azt gondoskodásába vegye. A belevetettségben Heidegger azt érti, hogy a jelenvalólét létét nem önmaga hozta létre, hanem magát eredendően egy világban találta, melyben már adottak létének alapjai. A belevetettségéből következik eredendően bűnös léte, hiszen a jelenvalólét, mint lehetőségi lét, lehetőségeinek csak töredékét képes beteljesíteni élete során.

¹⁹ Heidegger élesen megkülönbözteti a szorongás és a félelem fenoménjét, a különbség azonban elsősorban nem nyelvi eredetű, hanem magukban a fenoménekben rejlik. A félelem tárgya egy konkrét világon belüli létező. A félelem magát a jelenvalólétet félti, abban az esetben is, ha a jelenvalólét félelemének tárgya egy konkrét világon belüli létező, például egy értéktárgy. Miért is? Azt már korábban tisztáztuk, hogy a jelenvalólét eredendően világba vetett lét, már mindig is a dolgoknál van, létének egysége a gond alapfenoménjében gyökerezik. Ezek tudatában pedig levonhatjuk a következtetést, hogy bármit féltsen is a jelenvalólét, minden esetben saját *nála-létét* félti.

²⁰ Vö. CONDRAU, Gion: *Sigmund Freud és Martin Heidegger*, ford. Török Tamás, Váradi Péter, Budapest, L'Harmattan, 2013, 159.

²¹ HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest, Osiris, 2007, 295.

²² Uo. 295–296.

lehetőséghez előrefutva lehetővé teszi azt önmaga számára.²³ E bizonyosságon Heidegger a legkevésbé sem valami kiszámíthatót ért, hanem azt, hogy a halálra vonatkozó bizonyos-lét a meghaladás értelmében kívül esik a *kéznéllevőkre vonatkozó evidenciák fokozati rendjén*. A halál bizonyossága (igaznak tartása) lényegét tekintve különbözik a kéznéllevő és kézhezálló tárgyakra vonatkozó bármiféle bizonyosságtól, mivel ez utóbbi a világban-benne-lét bizonyossága, és az előbbivel ellentétben ez nem igényli az egzisztenciát teljes autenticitásában. „A jelenvalólét csak az előrefutásban bizonyosodhat meg legsajátabb léte felől annak meghaladhatatlan egész-voltában.”²⁴ A legsajátabb lehetőség azonban egyszersmind meghatározhatatlan is, hiszen a halálról amellet, hogy állandóan lehetséges, mégsem tudjuk, hogy mikor jön el, ez pedig a jelenvalólétet állandó fenyegetésben tartja. Az egyetlen hangoltság, amely a jelenvalólét ebbéli, állandó fenyegetettségét nyitva tudja tartani, és melyből az megérthetővé válik, a szorongás. Az eddig elmondottakhoz hozzá kell tennünk, hogy a halálhoz való előrefutással a jelenvalólét elszigeteli magát, hiszen csak ennek árán bizonyosodhat meg lenni-tudásának egész-voltáról, Heidegger pedig éppen ezért mondja, hogy a *halálhoz viszonyuló lét lényegszerűen szorongás*.

Kierkegaard kapcsán korábban nem tértünk ki az életmű halállal foglalkozó részeire, mivel nála a halál problematikája nem mutat olyan szoros összefüggést a szorongás fenoménjével, mint Heideggernél. Ehelyütt azonban érdemesnek véljük megemlíteni, hogy a dán gondolkodó halállal kapcsolatos tézisei is kétségkívül hatottak Heidegger filozófiájára. Ugyanis a halál gondolata a *Lét és idő*-ben ugyanúgy pozitív felhanggal bír, mint Kierkegaard műveiben. A dán gondolkodó megkülönbözteti a szubjektív és az objektív halál gondolatát. A szubjektív halál elgondolásakor önmagunkhoz viszonyulunk, míg az objektív halál elgondolása a haláltól és az önmagunktól való elidegenedéssel jár. A halál mindenkit önmaga egzisztenciájában érint, és a saját halál fontolóra vétele értékesebb életet tesz lehetővé. Visszatekintve az előző bekezdésekben tárgyalt autentikus és inautentikus halálhoz való viszonyulásra, a halál helyettesíthetlenségére, világosan látható, hogy ezek a megfontolások egyáltalán nem állnak távol a *Lét és idő* Heideggerétől, sőt!

Mindezt figyelembe véve korántsem meglepő, hogy Vajda Mihály az egész heideggeri fundamentálonológiát a kierkegaard-i egzisztencializmussal való viaskodásnak állítja be. A halál, a szorongás, a lelkiismeret vagy a bűn a két filozófus életművében megjelenő fogalmainak párhuzamba állítása valóban erre engednek következtetni, természetesen azzal a döntő különbséggel, hogy Heidegger a kierkegaard-i egzisztenciálékról szisztematikusan választotta le a dán gondolkodó dogmatikáját.²⁵ Mindez már csak azért is említésre méltó, mert Heidegger a *Lét és idő* 46. paragrafusának lábjegyzetében név szerint említi Kierkegaard-t, aki szerinte jól

²³ CONDRAU, Gion: *Sigmund Freud és Martin Heidegger*, ford. Török Tamás, Váradi Péter, Budapest, L'Harmattan, 2013, 167–170.

²⁴ Uo. 308.

²⁵ Heidegger az egzisztencia fogalma helyett az ek-zisztencia műszót vezette be, mellyel saját gondolkodását elsősorban Jaspers egzisztencia-filozófiájától és Sartre egzisztencializmusától kívánta megkülönböztetni.

átgondolta az egzisztenciaproblémát, azonban az egzisztenciális problematika tekintetében Hegel és az antik filozófia hatása alatt áll; és Heidegger inkább tartja őt vallásos gondolkodónak, mint *par excellence* filozófusnak.²⁶

Kierkegaard filozófiai előzményektől mentes szorongás-fogalma nemcsak Heideggerre, hanem a dán gondolkodót nagy tiszteletben tartó Sartre filozófiájára is jelentős mértékben hatott, a hatás azonban közel sem merül ki a szorongás fogalmának a sartre-i filozófiában való megjelenésével. Nem túlzás azt állítani, hogy a francia gondolkodó műveiben újraéled a kierkegaard-i értelemben vett egzisztencialista attitűd, és önálló filozófiai programmá lesz. Sartre Heideggerhez hasonlóan leválasztotta a dán gondolkodó filozófiájáról a dogmatikát. A francia szerző filozófiáját illetően nemcsak kierkegaard-i, de egyértelmű heideggeri hatásról is beszélhetünk. Sartre többször is említi Heidegger *Mi a metafizika?* című előadását, melynek a semmi problematikájával foglalkozó részei bevallottan is hatottak filozófiájára.²⁷

A filozófus *A lét és a semmi* „A semmi eredete” című fejezetében Heideggert is említve hivatkozik Kierkegaard szorongásról alkotott téziseire, utóbbinak adva igazat. Sartre a dán gondolkodóval egyetértve különbözteti meg a félelem és a szorongás fenoménjét. Míg előbbi a világban adott létezőktől való félelem, addig a szorongásban az ember önmagától, saját szabadságától szorong, és végső soron ebben a szorongásban tudatosul az ember számára önnön szabadsága.²⁸

Sartre megkülönbözteti a jövőtől és múlttól való szorongást. A sartre-i értelemben vett szorongás felfogásának tárgyalása előtt azonban szükségesnek véljük a filozófus szabadságról vallott nézeteit néhány mondatban összefoglalni, hiszen ezek adják a kulcsot a szorongás fenoménjének megértéséhez. Ehhez azonban egy lépéssel visszább kell tekintenünk *A lét és a semmi* korábbi fejezeteire, ahol Sartre a tudat semmitő tevékenységét tárgyalja. A tudat, állítja szerzőnk, a semmités révén képes elszakadni a világtól, s így szabad döntéseket hozva végül öntudatra ébred. Ez az elszakadás kétpólusú, hiszen az ember újra és újra elszakad egyrészt a világtól, másrészt önmagától is. A filozófus szerint a tudat nem egy dolog a többi közül, amely létében megelőzné a semmitést, hanem a tudat léte azonos a semmitő tevékenységgel. Ezen a ponton kerül képbe a szabadság mint a semmitő tevékenység legfontosabb aspektusa. A szabadság tehát folytonos elszakadás önmagunktól és a létől, és voltaképpen ez ébreszt szorongást.

Sartre a tériszony példájával arra világít rá, hogy a szakadék szélén álló ember szorongását nem a zuhanás *veszélye* váltja ki, hanem annak a lehetősége, hogy *belevetheti* magát. Látnunk kell, hogy a szakadék szélén való állás önmagában még

²⁶ HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Budapest, Osiris, 2007, 274.

²⁷ Sartre nemcsak merített Heideggertől. Élesen bírálta ugyanis a német filozófust a tudat fogalma kapcsán, hiszen míg Heidegger úgy vélte, a *Lét és idő*-vel sikerült kivezetnie a filozófiát a tudat börtönéből, addig Sartre szerint a jelenvalólét létmódjai egybeesnek a tudat világhoz való viszonyulásának módjaival. Sőt, Heidegger tudatfelfogását a karteziánus-kantiánus hagyomány egyenes ágú leszármazottjának tekinti.

²⁸ SARTRE, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem – Filozófiai tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, 2006, 65.

nem vált ki szükségszerűen szorongást, csak annyiban, amennyiben az ember nem bízik az adott szituációra adott reakciójában. Ez a bizalmatlanság azonban nem az egzisztencia gyengeségének, hanem épp végtelen szabadságának következménye!

A szorongást ebben az esetben a félelem előzi meg, ez felelős a tériszony kialakulásáért. A szakadék szélén az ember megbotolhat, elindulhat alatta a föld, megszédülhet, és pillanatok alatt a mélybe zuhanhat. Ezekben a szituációkban az ember passzív, egy világbeli tárgy, ahogy a filozófus fogalmaz, tárgyként pedig kívül esik saját lehetőségei körén. A fenyegető szituációt kiváltó félelemre adott reakció reflexív lesz, ugyanis az ember megpróbálja minél inkább lecsökkenteni az esetleges veszélyeket. Az elkerülési módok választása azonban már a saját lehetőségeinek körébe tartozik. Ezek a lehetőségek, illetve magatartásmódok azonban csak lehetőségek, és nem képesek önmagukat fenntartani. Éppen ezért jelentkezik a szorongás, „[a]bban a pillanatban, mikor saját magamat a szakadéktól *rettegőnek* tartom, ennek a rettegésnek mint lehetséges magatartásmódjaim szempontjából *nem meghatározónak* vagyok tudatában.”²⁹ A félelem elkerülésére, úgy tűnik, nincsen végső stratégia. A kiutat egyedül a reflexió garantálja, amely azonban nem tud többel szolgálni a meghatározhatatlan jövőnél. A saját lehetőség választása nem kényszer, ahogy a szóban forgó magatartásmód fenntartása sem. Azonban, veti fel Sartre, a keskeny úton a cél felé haladva a szituációban levő létét illetően fennáll egy bizonyos viszony a jelen és a jövő között: az ember nem az, aki majd lesz.³⁰ Egyfelől azért nem, mert az idő is elválasztja későbbi önmagától, másfelől a jelenlegi létem – és az ebben szabadon választott lehetőségeim – nem határozzák meg jövőbeli létemet. Viszont, mondja Sartre, valamilyen értelemben mégiscsak az vagyok, ami leszek, „különbem nem lennék érdekelt abban, hogy ilyen vagy olyan legyek. A nem az lenni módján vagyok az, ami leszek. [...] Amit szorongásnak nevezünk, pontosan a nemlét módján saját jövőjeként létező tudat.”³¹ Ha tehát semmi sem kényszerít arra, hogy a magatartásmódomat fenntartsam, úgy nincs semmi, ami megakadályozzon abban, hogy leugorjak a szakadék széléről. Végső soron tehát az a magatartásmód, mely miatt elhúzódok az ösvény szélétől, vagy levetem magam, egy olyan én sajátja, aki még nem vagyok. A jelen énje a jövő énjétől függ, fordítva azonban ez nem áll. Ez a függési viszony implikálja magát a tériszonyt. A szorongást az öngyilkosság meg tudná ugyan szüntetni, csak hogy az öngyilkosság – voltaképpen hatástalan – lehetőségével szemben megjelenő ellen-szorongás megszünteti az előbbit. Az eldönthetetlen szituáció pedig végül mégis döntéssel zárul.

Némileg más a helyzet Sartre másik példájában. A katona, akit újra a frontra hívnak, félhet a haláltól, de még gyakrabban attól fél, hogy félni fog, vagyis önmaga előtt szorong. A filozófus elismeri, hogy a fenyegető szituációk a félelem és a szorongás érzésén keresztül is megközelíthetőek, aszerint hogy az ember hat-e a szituációra, vagy a szituáció az emberre. Mégis, a francia gondolkodó szerint a

²⁹ SARTRE, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem – Filozófiai tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, 2006, 67.

³⁰ Uo. 68.

³¹ Uo.

két fogalom végső soron kizárja egymást, „mivel a félelem reflektálatlan rettegés a transzcendenciától, a szorongás reflexív rettegés önmagunktól, az egyik a másik szétrombolásából születik, s normális lefolyása (...) az egyikből a másikba tartó állandó átmenet.”³²

A múlttól való szorongást Sartre a szerencsejátékos példáján keresztül illusztrálja,³³ aki életének egy korábbi szakaszában úgy döntött, hogy felhagy a szenvedé-lyével. Csakhogy amikor a szerencsejátékos a játékasztal mellett áll, korábbi döntése megkérdőjeleződik. Az egyszer már meghozott döntés folyamatosan ott van, s így a játékos annak tartja magát, aki a döntést meghozva nem akar játszani többé. Azonban az asztal mellett akképp eszmél magára, mint aki a döntést meghozta. Ilyenkor a játszás vagy a nem játszás csak pusztán lehetőség. Ahhoz, hogy döntését továbbra is fenntartsa, újra kell élnie korábbi félelmeit (ti. hogy mindenét elvesztheti, adósságba verheti magát és családját), hiszen faktikusan semmi sem gátolja abban, hogy játsszon. Ez az érzés, vagyis a szabadságtudat tölti el szorongással a játékos. Mindkét példában a szorongás forrása a totális szabadság, hiszen éppúgy, ahogy a szakadék szélén állót nem köti a jelen, ugyanúgy a szerencsejátékost sem köti múltbéli akarata.

Sartre-nak kétségkívül igaza van, amikor azt állítja, hogy a múlt is képes szorongató érzést kiváltani. Mégsem állíthatjuk azonban, hogy a szerencsejátékos a múlttól szorong, amennyiben ez az érzés a jövő egy szituációjára vonatkozik. Hiszen a játékosban sem korábbi szenvedélye váltja ki az érzést, hanem annak bizonytalansága, hogy korábbi döntése mellett ki fog-e tudni tartani. Itt tehát éppoly fontos a jövő dimenziója, mint a szakadék szélén álló ember példájánál. A játékos az asztalnál nem a múlttól, hanem bizonyos értelemben a jövőtől szorong.

Sartre azonban nem gondolja, hogy a szorongás feltétele a pszichológiai determinizmusról való nem tudás lenne. Egyrészt azért, mert a szorongás nem a szabadság bizonyítéka, viszont a szabadság szorongásban fedi fel magát. A szorongáson keresztül megnyilvánuló szabadság, mint ahogy azt a szerencsejátékos példája mutatja, az Én állandó újraalkotásának kényszerével jár. A szorongásban az önmagunktól (attól, ami van) való elszakadást tapasztaljuk meg, vagyis olyan-ként tagadjuk meg magunkat, mint „aki saját magát teszi lehetővé, mint olyat. (...) A szorongásban a szabadság önmaga előtt szorong.”³⁴ A szabadság reflexív módon, tehát a szorongásban ragadja meg önmagát.

A szorongásra kétféle válasz adható. Egyrészt menekülhetek a szorongás elől, vagy választhatom önmagam, és a szabadság terhét viselve cselekedhetek. A menekülés azonban a jövőtől és a múlttól (illetve a jövő és a múlt fenyegetéseitől) való

³² Uo. 66. Sartre szerint létezik továbbá a szorongásnak olyan formája is, melyet nem előz meg és nem követ félelem. Szoronghatok ugyanis egy rám ruházott új pozíciótól, arra gondolva, hogy nem leszek képesek megfelelni az irányomban támasztott elvárásoknak, eközben viszont nem szükséges félnem a kudarcom következményeitől.

³³ Vö. DOSZTOJEVSKIJ, F. M.: *A játékos*, ford. Szabó Endre, Budapest, Aliena, 2012.

³⁴ SARTRE, Jean-Paul: *A lét és a semmi*, ford. Seregi Tamás, Budapest, L'Harmattan Kiadó – Szegedi Tudományegyetem – Filozófiai tanszék – Magyar Filozófiai Társaság, 2006, 67, 72.

elvonatkoztatással jár. Azt az állapotot, amikor a szorongás elől menekülve magunkat kívülről, mint egy dolgot ragadjuk meg, Sartre rosszhiszeműségnek³⁵ (kishitűség) nevezi. A rosszhiszeműség öncsalás, mely elfedi az ember elől a valóságot, elhárítja a felelősséget, és szabadságra ítéltettként kibújik a választás felelőssége alól.

Az előzőekből világosan kirajzolódhatott, hogy a szorongás fenomenjének kutatása során a fogalom eredetének keresésekor Kierkegaard-ig kell visszamennünk. A dán gondolkodó érdeme azonban korántsem merül ki abban, hogy bevezette a szorongás fogalmát a filozófiai diskurzusba, hiszen hatása és gondolatainak revíziója egyértelműen kimutatható Heidegger és Sartre filozófiájában.

Abstract

In my paper entitled “The Evolution of Anxiety – Kierkegaard’s effect on Heidegger’s and Sartre’s interpretation of anxiety” I examine the appearance of the concept of anxiety in philosophical discourse. The main authors I relied on were Jean Paul Sartre, Soren Kierkegaard and Martin Heidegger. My goal was to show that the concept of the origin of the phenomenon of anxiety hails from Kierkegaard’s works, who was the first thinker to discuss the term “anxiety” in a philosophical and critical way. I concluded that the Danish philosopher’s merit is not limited to introducing the concept of anxiety in philosophical discourse, since his impact and thoughts can also be clearly demonstrated in Heidegger’s and Sartre’s work.

³⁵ Sartre több ízben kritizálta Freud pszichoanalitikus elméletét annak determinisztikus jellege miatt. Számára a determinizmus egy a rosszhiszemű magatartásmódok közül, hiszen a döntés – a szabadság által ránk rótt – terhét megpróbálja áthárítani. A rosszhiszeműség voltaképpen a freudi cenzúra alternatívája.

NATHAN KOWALSKY

The Metaphysics of Crisis: Maintaining Moral Contingency in Environmental Philosophy

The truth of the matter is that hardly any one has ever yet mastered the fact that the world is round. The world is round – like an orange. The thing is told us – like any old scandal – at school. For all practical purposes we forget it. Practically we all live in a world as flat as a pancake. Where time never ends and nothing changes.¹

Thus wrote H. G. Wells of a Victorian lady who thought she and her successors would always have weekend parties at Claverings, her mail and tea by her bedside every morning. I will argue that this ‘nothing changes’ attitude also characterises how much of environmental ethics (and environmental theory more generally) views the relationship between human beings and the rest of the natural world. They are typically grounded on ontologies or paradigms which do not face the implications of crisis. The situation of environmental ethics is thus similar to Lady Homartyn, who ‘lost any belief...that fundamental things happen.’²

To be sure, environmental ethics are typically inspired by the intuition that something desperately bad has happened in recent environmental history, that there is something morally wrong about the way human beings currently relate to the rest of nature. Moreover, any environmental ethic is informed by an underlying model which outlines how nature and culture relate. As Clive Ponting points out, ‘The answer to [the question of humanity’s relation to nature] is crucial in determining how [we] decide which human actions can be regarded as legitimate or morally justified.’³

In my view, however, the dominant nature/culture metaphysics on offer do not permit the possibility of *crisis* in our species’ relation to nature; they do not recognise a morally-contingent fracture in that relationship. This means that the environmental ethics we construct lack adequate moral contingency, in particular because ecological disaster is conceived to be integral to the project of being human. I will examine the nature/culture metaphysics of Holmes Rolston, III, J. Baird Callicott,

¹ H. G. Wells, *Mr. Britling Sees it Through* (New York: MacMillan, 1916), 1.2.5. I am indebted to Daniel Barbour for alerting me to this quotation.

² Ibid.

³ Clive Ponting, *A New Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations* (New York: Penguin, 2007), 116. In this, Ponting agrees with Lynn White, Jr., who argued that ‘What we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship’ (Lynn White, Jr., ‘The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,’ *Science* 155, no. 3767 [10 March 1967]: 1206).

and Val Plumwood, and argue that the shortcomings of their environmental ethics can be overcome by a metaphysics of crisis, or what I call 'rupture.' Without the possibility of a rupture in our relationship with nature, we will be forced to scuttle the very enterprise of environmental ethics itself.

Mainstream Environmental Ethics

Roughly speaking, the usual metaphysical models available to environmental ethicists have not much changed from the basic options provided by the Pre-Socratic philosophers: monism and dualism. Monism is a way of saying that 'all is one,' whereas dualism has instead two fundamental categories, often in opposition to one another. In environmental ethics, the metaphysical question does not concern substance or the most basic components that constitute all reality, but rather how two particular aspects of reality – (human) culture and (the rest of) nature – connect. While there are many important correlations between substance dualism (e.g., Anaxagoras, Descartes) and nature/culture dualism, or between substance monism (e.g., Parmenides, Spinoza) and nature/culture monism, nature and culture can relate in a variety of harmonic or dichotomising ways in spite of what we think they might ultimately be made of. The metaphysical issue here, then, is not one of composition but of connection between realities.

Nature/culture metaphysics are value-laden at a number of levels. Not only has the Western tradition assumed that hierarchies of being constitute hierarchies of value, but one of the components of the relation is *society*: i.e., the realm of human moral agency. It should come as no surprise, then, that environmental ethics usually (even if unconsciously) emerge out of one's nature/culture metaphysics. These sorts of deep models provide the limits within which environmental ethics may operate. This is likely why J. Baird Callicott claims that his disagreement with Holmes Rolston, III, over the relationship between nature and culture is more fundamentally divisive than their disagreement concerning the objectivity of nature's intrinsic value. Callicott is a nature/culture monist,⁴ and Rolston a nature/culture dualist. Val Plumwood attempts to articulate a mediating position that allows for nature/culture hybridity in ways that she thinks Callicott and Rolston's metaphysics do not.

Callicott argues that since Darwin, the evolutionary continuity between humans and the rest of nature is indisputable. There is no fundamental distinction between us and them; all are members of the same community of life. Therefore, Callicott claims that 'human works are no less natural than those of termites or

⁴ Callicott's nature-culture monism is not to be confused with his 'moral monism,' viz. the issue of whether or not we can 'reconcile the whole spectrum of traditional and novel ethical domains' under the aegis of a single ethical theory (J. Baird Callicott, 'The Case against Moral Pluralism,' in *Beyond the Land Ethic* [Albany: State University of New York Press, 1999], 144; originally published in *Environmental Ethics* 12, no. 2 [Summer 1990]: 99-124).

elephants. Chicago is no less a phenomenon of nature than is the Great Barrier Reef...⁵ Given that we are just as natural as all the other plants and animals, it is senseless to view wilderness as pristine so long as it is separated from human intervention. Even Aboriginal peoples modify their environments, and besides, contemporary civilisations have already polluted every last square inch of the planet anyway.⁶ Notice that Callicott is not saying we could be or used to be one with nature; he's saying that we *are*, our pollutants notwithstanding. His is a grammatically declarative 'just so' story. Callicott's argumentation is intended to give us timeless 'facts,' a stable world picture that unifies apparent flux. Metaphysically speaking, this is the way he thinks things *just are*, or *have to be*. The ethics of Chicagoan effluents come afterwards.

Rolston, by contrast, is an unapologetic dualist. Human culture, he argues, is entirely novel in natural history. It emerged *out of* natural selection, so much so that our species is 'ecologically abnormal.'⁷ Cultural values require natural values to exist, but are not reducible to them; ballet is marvellous but not 'natural' in any ecologically meaningful sense. Here too we have a metaphysically static world picture: Rolston sees no need to comment on the 'fact' that our cultures 'make an increasing "exodus" from nature.'⁸ This just happens, a value-neutral result of evolution.

However, Rolston thinks his dualism is an improvement over Callicott's monism. Because nature/culture dualism possesses a 'contrast class of events'⁹ (whereas Callicott's monism apparently doesn't), it can do more axiological work. Callicott is committed to saying that Chicagoans who pollute Lake Michigan are just as natural as Chicagoans who do not.¹⁰ Callicott's account of 'the facts' naturalises and normalises anthropogenic environmental degradation, such that it isn't value-neutral after all. Rolston, by contrast, thinks himself free to say that culture *ought not* to colonise nature completely, that we should *suppress* our innate cultural tendency to 'degrade the system.'¹¹ For him, bringing culture into balance with nature is a matter of restraint, of practical reason conquering human nature.¹²

⁵ J. Baird Callicott, 'La Nature est morte, vive la nature!' *Hastings Center Report* 22, no. 5 (September-October 1992): 18.

⁶ Callicott's second point follows Bill McKibben's *The End of Nature* (New York: Random House, 1988); cf. J. Baird Callicott, 'My Reply,' in *Land, Value, Community: Callicott and Environmental Philosophy*, ed. Wayne Ouderkirk and Jim Hill (Albany: State University of New York Press, 2002), 301.

⁷ Holmes Rolston, III, *Conserving Natural Value* (New York: Columbia University Press, 1994), 5; quoting E. O. Wilson, *The Diversity of Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 272.

⁸ Holmes Rolston, III, 'Nature and Culture in Environmental Ethics,' in *Ethics: Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, vol. 1, ed. Klaus Brinkmann (Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, 1999), 154.

⁹ Rolston, *Conserving Natural Value*, 5.

¹⁰ Holmes Rolston, III, 'Naturalizing Callicott,' in *Land, Value, Community*, ed. Wayne Ouderkirk and Jim Hill (Albany: State University of New York Press, 2002), 108-109.

¹¹ Holmes Rolston, III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia: Temple University Press, 1988), 72.

¹² Cf. Rolston, *Environmental Ethics*, 35-38, 40-44 and Rolston, *Conserving Natural Value*, 26-33.

But Callicott does not think this is an improvement. No amount of self-lacerating monism-approximation can hide the fact that Rolston's dualism naturalises our ecological abnormality. He suggests that people who see themselves as freaks of nature are far less likely to be ecologically sensitive than those who feel they are a part of nature. Besides, Callicott does not think being as natural as coral polyps makes us incapable of condemning water pollution. He has his own dualistic contrast class: 'ecosystem health' and the lack thereof.¹³ Humans can and should live within healthy ecosystems; it's wrong when we cause ecosystemic morbidity. Trouble is, Callicott doesn't think that humans can share even *healthy* ecosystems with some species, particularly 'large predators.'¹⁴ Therefore, he argues for human self-exclusion from wilderness areas, creating biodiversity reserves that sequester vulnerable nonhuman others away from our unhappy influence.

Therefore, in order *not* to betray environmental ethics, Callicott ends up in the same spot as Rolston: humans are, by nature, an ecological contaminant. We are not told why human beings 'naturally' cause ecosystemic morbidity or 'naturally' cannot get along with bears. Ecologically-sensitive apartheid is apparently a result of just another value-neutral 'fact.' The final irony is that Rolston's own ecologically-sensitive apartheid *would* betray environmental ethics. The gap between humanity and nature is so irreducible that he accepts the possibility of cultural values reaching a magnitude great enough to justify the obliteration of nature's very ability to sustain biological life!¹⁵ So much for balanced harmony: Rolston could end up with an exclusively cultural monad. Why? That's just the way culture is.

Middle Ground?

In sum, Callicott makes pollution and anthropogenic species extinction par for the course, while Rolston makes us ecological freaks that could justifiably turn Earth into a culturally glorious chunk of concrete. Monistic or dualistic, each makes ecological disaster fundamental to the human constitution, while fearing the other will undermine environmental ethics! Each introduces an ethic of self-suppression to

¹³ Callicott, 'La Nature est morte,' 18.

¹⁴ J. Baird Callicott, 'Should Wilderness Areas Become Biodiversity Reserves?' in *The Great New Wilderness Debate*, ed. J. Baird Callicott and Michael P. Nelson (Athens & London: University of Georgia Press, 1998), 588; originally published in *The George Wright Forum* 13, no. 2 (1996): 32-38.

¹⁵ 'There is a kind of "promise" in nature, not only in the sense of potential that is promising but in the reliability in the earthen set-up that is right for life. ... [N]ature is a fountain of life. That was the original etymology of "nature," from "natans," giving birth.... It seems a shame now for humans to break that "promise." ... But humans ought not to break what has been so promising in nature – not at least without an argument that the values they make in culture exceed the values they break in nature' (Holmes Rolston, III, 'Disvalues in Nature,' *The Monist* 75, no. 2 [April 1992]: 268). If the 'promise in nature' is nature's rightness for life, and if surpassing cultural value may justify the 'breaking' of this natural value, then it follows that (armed with sufficient cultural value) we may make Earth a place *inhospitable* for the continuation of life itself.

salvage the moral dimension of environmental theory. In either case, the human tendency to foul its own nest is built into their metaphysics.

Val Plumwood tries to offer a middle position between these two options, in the hope of mitigating their oddly similar problems. She criticises the imperialist, dichotomous conception of wilderness-conquering culture which, like Rolston's dualism, locates virginal 'pristine wilderness' at one pole and the despoiling 'pure culture' at the other. Plumwood also repudiates Callicott's monistic 'wilderness skepticism,' which denies the appropriateness of the concept of wilderness or naturalness and rather accepts ecologically-destructive practices as normal.¹⁶ Her solution is to assert a continuum between the dualistic poles of (pure) nature and (pure) culture, and to allow that a variety of hybridities lie in the middle.¹⁷

However, all her metaphysics seems capable of showing is that 'certain forms' of nature are dependent on culture, and that *all* culture is dependent on 'the healthy operation of non-pristine, biospheric nature.'¹⁸ But simply 'recognising nature in what has been seen as pure culture and culture in what has been seen as pure nature'¹⁹ does not change the fact that the pure forms of both still exist on the poles of the continuum, a conceptual duality which she had earlier repudiated. An affirmation of mixed middles does not undermine the conceptual duality of the virgin on the one pole, or the despoiler on the other. Plumwood does not offer a critique of the idea that (presumably unadulterated) culture can or should comprise one end of the conceptual polarity, let alone indicate *where* a culture should sit in relation to the poles. Nature and culture still are eternally and metaphysically different things, conceptually opposing each other like the two ends of a magnet. And while she shares with Rolston those dualistic notions of pristine wilderness and pure though despoiling culture, she lacks his argument that culture should perfect a balance with the natural end of the continuum. Plumwood gives us a metaphysically static slide rule; positions on the rule may vary, but the rule does not. Her continuum, which assumes the conceptual validity of pure culture and pristine wilderness, is just that: 'the' continuum, a matter of fact.

Now Plumwood wants to tie her ethics to this stable metaphysical scale because she thinks Western imperialist culture is environmentally *worse* than certain forms of Indigenous culture. But the sheer fact or quantity of mixture does not help us understand why (for her) Western colonial culture is *bad*. Cultures of various sorts *simply sit* somewhere on her continuum of hybridity. Plumwood's graduated scale gives no indication that a 70:30 mix of nature and culture, for example, is any better or any worse than a 30:70 mix; she cannot make it affirm only *certain* arrangements of nature and culture. If one culture is 'purer' than another, then that's just what it

¹⁶ Val Plumwood, 'Wilderness Skepticism and Wilderness Dualism,' in *The Great New Wilderness Debate*, 666.

¹⁷ *Ibid.*, 669-670.

¹⁸ *Ibid.*, 670; Rolston agrees with her on this point; see his *Environmental Ethics*, 224, *Conserving Natural Value*, 18, and 'Nature and Culture in Environmental Ethics,' 154.

¹⁹ *Ibid.*, 675.

is. Even though she criticises contemporary wilderness advocates for inverting the value of virgin wilderness without stepping outside the exclusionary function of the original dualistic framework, her own approach fails to exclude the imperialistic interpretation of culture and thus (implicitly) *affirms the integration of the coloniser with the colonised* as a crossing of boundaries.²⁰ For all we know, Western culture might be colonialist *by necessity*, given the sort of hybrid that it is. Restricting ethical approbation to a certain portion of the hybrid realm would require a critical approach to culture per se. But beyond putting 'civilization' in scare quotes whenever it is understood as superior to Aboriginal forms of culture, all we get from Plumwood is a moderated dualism that treats colonialisng culture as a (metaphysically mixed) matter of fact. In so doing, she ends up with Callicott, struggling to morally criticise the metaphysically unremarkable hybrid that constitutes ecologically degrading Western monoculture.

Rupture

Rolston, Callicott and Plumwood all present metaphysics that are stable and static. They give us snapshots rather than moving pictures; like Plato's Forms, they give us being instead of becoming. Out of this sort of world-picture they try to develop their ethically-charged views of culture's (in the singular) proper relation to nature. I will try to articulate an alternative understanding of nature and culture which prevents us from considering whatever ecological disaster the dominant global culture is concocting at the moment as just another value-neutral fact about what human beings simply do. On a metaphysics of rupture, culture would not automatically relate to nature in only one way, as dictated by its (ostensibly) internal and eternal characteristics but, at the very least, relate to nature in varying ways depending on external conditions. Crisis conditions could obtain in one context, and not another.

Notice the role of necessity in the nature/culture paradigms we have examined so far. Rolston understands the timeless essences of culture and nature to be mutually antagonistic, while attempting to reconcile the former to the latter by sheer force of moral duty. Callicott understands the timeless essence of culture to be natural, so much so that he must search elsewhere for a basis for condemning environmental degradation – a basis which sees the timeless essence of human nature as incompatible with certain non-human species and healthy ecosystems. Plumwood understands the timeless essence of culture as hybridised with nature, but this simply shows nature-hating imperialist culture to be no different than the forms of Indigenous culture she advocates. Neither metaphysic has anything to say about a *crisis* in the nature/culture relationship, about change, radical change for the worse, historicity, or value-laden nature/culture contingency. What we get

²⁰ Ibid., 670.

instead are accounts of the nature/culture interface that tell us the way things have to be, because that is essentially the way nature and culture already are, have always been, and always will be.

But 'World War II, the Holocaust, atheistic communism, the atomic age, and the cold war' are not just-so stories,²¹ and neither was the pesticide pollution detailed by Rachel Carson's *Silent Spring*. Crises are occurrences, and bad ones at that. It should go without saying that environmental ethics is not simply a form of applied ethics; it is an endeavour of philosophy more broadly. In place of monism and dualism, I submit that we need a paradigm that allows for the possibility of *rupture*. What might a metaphysic that allowed for the possibility of crisis look like? It is not easy to sketch out a picture of this view, because it requires us to think of nature and culture in terms of a variable metaphysical picture rather than a stationary one. At the most general level, a metaphysic of crisis would simply require us to consider the possibility that nature/culture relations may have been substantially altered for the worse at some point in time, rather than see monism, dualism, or hybridity as the eternal truth of the matter. It would *not* require us to deny the evidence that Rolston marshals for dualism, that Callicott marshals for monism, or that Plumwood marshals for hybridity, but rather to look for a way to appropriately understand these bodies of evidence while being motivated and informed by the intuition that something has gone desperately wrong in the way in which human culture relates to the rest of nature. We would not necessarily be committed to the belief that an environmental crisis has in fact happened – we might find that our intuition to that effect is mistaken – but we would also not be committed to the prior assumption that there is no contingency in nature/culture relationships.

By my lights, there are at least four levels to understanding a metaphysics of rupture. First, as we have already seen, if crisis is permitted to intervene in the nature/culture relation, *contingency* rather than necessity must characterise any particular relation between nature and culture. If a World War is a crisis, for example, the implication is that it was not always there, did not have to happen, and should not have happened – even though it did. Environmental crises would be equally unnecessary. According to this perspective, it would be possible (though not necessary) for culture to be natural, just as it would be possible (though not necessary) for culture to be unnatural.²²

Second, this contingency could be both spatial or temporal. If contingency is a part of the whole scheme of things, it might be the case that the way things are here is not the way they are over there, or that the way things are now was not always that way, and therefore might not always be that way. For example, cultures 'over there' could stand in a dualistic relation to nature, whereas 'over here' cultures could stand in a monistic relation to nature (or vice versa). Cultures could also

²¹ James F. Keenan, 'Crises and Other Developments,' *Theological Studies* 69, no. 1 (March 2008): 125.

²² See my 'Following Human Nature,' *Environmental Ethics* 28, no. 2 (Summer 2006): 165-183 for an attempt to further articulate the concept of 'natural culture.'

relate to nature dualistically at one point in time, monistically in another. Before the 20th century, there weren't any World Wars. But now there have been at least two. The possibility of crisis requires us to take metaphysical *historicity* seriously. The model of rupture permits, even requires us to examine a variety of contingent natural/cultural interfaces – which is to say, to engage in the philosophy of culture.

Third, the changes wrought by this contingency are *epic*. Crises don't refer to superficial scratches, but rather to tears in the fabric of something. World Wars are atrocities because they are significantly out of line with some standard of profound importance; so also are environmental crises. Whereas static metaphysics encourage acquiescence to putatively irresistible 'facts of life' (which are usually the same as mainstream socio-cultural reality), a metaphysic of crisis implies a certain radicality. If a culture's relation to nature has become deeply flawed, then it is not clear that the rift can be repaired by reforms, any more than a broken window can be adequately reconstituted with glue, or that Humpty-Dumpty can be put back together again. The problem with crises is that they can make us lose confidence in what we take to be sacrosanct about our particular culture.

Finally, when culture is disassociated with ontological and temporal permanence and thus pluralized, shaken and criticised, it becomes subject to *moral* evaluation. The changes this metaphysic allows are *value-laden*; neutralist 'just-so' stories won't do. Perhaps some historic changes are for the better, but what concerns us here is the ability to map deep shifts that are for the worse. World Wars, after all, are malpractices of freedom. Stable world-pictures which attempt to unify apparent flux, as in classical metaphysics, set the parameters within which ethics is permitted to operate. If ought implies can, then the so-called 'facts' place limits on what ethics may prescribe. But if the nature/culture interface is subject to rupture, then ethics is freed to critically evaluate that very framework which previously limited what ethics could and could not say. Crisis, by introducing contingency into metaphysics, makes the paradigm explicitly value-laden. After all, moral agency requires contingency; ethics is a form of becoming rather than eternal being. While metaphysical *stasis* has the (undesirable) effect of placing (what is thought to be) *culture itself* beyond criticism, rupture means that *cultures* (in the plural) can go bad (though they don't have to). A metaphysic of crisis implicates environmental ethics in a *moral* evaluation of culture.

Moral Contingency in Environmental Ethics

The possibility of rupture in the nature/culture relation thus frees environmental ethics from the so-called 'facts' of how humanity 'just is.' Historical contingency means that, as Galileo apocryphally whispered, 'it moves.' The framework of rupture frees us to argue that *presently*, our culture has gone bad – cultures can do this – but it's not necessary that they all do. Given the intuition of an ecological crisis (or an argument that there is one, which is beyond the scope of my paper to pro-

vide), environmental philosophy must ask why? which ones? how so? This involves looking back and looking around critically – before or while we look forward. It's instructive that the discipline *did* look back in its early days. Lynn White Jr.'s seminal article 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis' suggested that Christian anthropocentrism was the root of the problem, built right into concrete technologies like the mouldboard plough.²³ He advocated a spiritual reorientation of our culture. Today, however, such soul-searching is unseemly: suspiciously nostalgic, ideological, or idealistic.

Yet once we conceive of the relation between nature and culture in terms of contingency, we are better prepared to ground the environmental ethics Rolston, Callicott and Plumwood all seem to want. Rolston tries to salvage his dualism by moving towards *mimesis*, trying to achieve a balanced harmony that tells culture to follow nature in spite of their inherent opposition to each other. A metaphysic of crisis could agree with Rolston that, here and now, nature and culture are dualistically opposed. We in the West are not presently following nature. Callicott might agree, for he tries to salvage his monism by moving towards *krinein*, introducing an alternate contrast class of events and separating ecologically-unhealthy human culture(s) from sensitive nonhuman entities. But we are not constituted by our being sundered from nature either. Rupture allows us to accept Callicott's monism *de jure*, but not necessarily *de facto*. Nature/culture monism emerges as a morally superior goal. Chicago may not be natural, but human habitation in healthy ecosystems can be and should be again. We can get along with bears.²⁴

Plumwood wants to affirm this sort of cultural contingency, even though her scale of hybridity does not ground it.²⁵ She thinks she transgresses dichotomies by pointing out the mere fact of nature/culture hybrids, but colonialist culture turns out to be just as much a hybrid as any other cultural arrangement, and therefore no better or no worse than any other cultural arrangement. An ontology of rupture, however, provides the kind of contingency Plumwood's evaluation of culture

²³ White, 'Historical Roots', 1205.

²⁴ For further (though brief) remarks on co-existing with large predators (specifically bears) in a non-sentimentalising way, see my 'Wilderness, Wasteland and Homeland: Comments on Drenthen,' *Ethical Perspectives* 14, no. 4 (December 2007): 475.

²⁵ Plumwood eventually insists that not all human cultures are fundamentally the same. She recognises a distinction between how Western and Indigenous cultures interface with nature. Moreover, she realises that monism and dualism are context-dependent. Callicottian monism is inappropriate in contexts where 'destructive practices...are the norm,' whereas Rolstonian dualism is inappropriate 'where nourishing land practices are the norm' (p. 666). Plumwood goes on to recognize radicality in her rejection of the assumption that 'environmental problems could be satisfactorily resolved with minor adjustments within a liberal political and economic system which is fundamentally both unjust and hostile to nature' (p. 667; she indicates that this point is further developed in her paper 'Has Democracy Failed Ecology? An Ecofeminist Perspective,' *Environmental Politics* 4, no. 4 [1995]: 134-168). Yet, although she emphasizes that the cultural/natural interface is 'contingent' (p. 683) and 'variable' (p. 684) and does not 'indiscriminately applaud hybridity' (p. 672), she gives no indication of how her metaphysics of hybridity explain or ground these otherwise astute claims about culture and nature.

needs: Western imperialist culture could be understood as a dualist relation to nature precipitated by a critical break from it, whereas certain Aboriginal cultures (on her reading, as well as Rolston's – see below) might justifiably be seen as appropriately monist. Rather than a continuum of opposable components, crisis permits us to posit some version(s) of nature/culture monism as morally preferable – say, the Indigenous cultures Plumwood refers to – and then delineate a process of deviation from this normative ideal, namely a crisis. Post-rupture, certain cultures could be understood to embody a dualistic relation towards nature, which would be decried as axiologically negative – for instance, on Plumwood's analysis, Western colonial culture. The West would certainly be a nature/culture hybrid to some degree, but its flaw would lie in its historic break from monism and its dualistic attempts at exodus from nature.

While it is beyond the scope of this essay to argue that nature/culture monism actually *is* morally superior to nature/culture dualism, a metaphysics of crisis provides the resources necessary for ethical evaluation of cultures and their interactions with nature, which is precisely what Plumwood, and even Rolston and Callicott want to do, but are not permitted to do by their static “just so” stories about human nature and culture. Crisis metaphysics *allow* environmental ethics to decry nature/culture dualism in the present, look back or elsewhere to nature/culture monisms for inspiration, and call for a nature/culture monism in our future.²⁶ Crises are entrances into the temporal experience of the world. Crisis means that the nature/culture interface isn't necessarily always going to be (or hasn't always been) the way it is now. Monism, dualism or combinations thereof are *things that can happen*, not necessarily facts about eternal reality that just are or just aren't. Environmental ethics becomes theoretically possible because culture is finally seen as flexible, as capable of *going bad*.

Moreover, the crisis paradigm gives backing to Rolston, Callicott and Plumwood's misgivings about environmental pragmatism. Pragmatism seeks to achieve goals within the limits of what is possible; environmental pragmatism seeks to achieve environmental policy goals within the limits of what is politically possible. Accordingly, the best thing environmental ethicists can do is use whatever argumentative strategies get ‘the job’ done, which very often means avoiding (ostensibly) radical and unhelpful notions such as non-anthropocentric intrinsic natural value.²⁷ The problem here is that the limits of what is politically possible are taken for granted as theory-neutral facts. Environmental ethics become beholden to what is ‘within reason,’ and can advocate only those changes that are acceptable to the societal status quo. ‘Possibility’ (i.e., ‘reality’) is determined by the prevailing cultural system. Pragmatic environmental policies are seen as reasonable ‘solutions’

²⁶ See Christopher Lasch, *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics* (New York & London: W. W. Norton, 1991), especially chapter 3, on the use of memory to creatively inform present and future action.

²⁷ Cf. Bryan Norton, ‘Why I am Not a Nonanthropocentrist: Callicott and the Failure of Monistic Inherentism,’ *Environmental Ethics* 17, no. 4 (Winter 1995): 341–358.

only because their corresponding ‘problems’ are defined by the (supposedly) unassailable social order that caused them; the status quo sets the conditions for the possibility of its own modification. Thus, pragmatic ‘solution-based’ approaches to environmental policy reinforce a cultural entity which is not, actually, second nature. In this way, pragmatism mirrors the technocratic idea that all problems are technical with technical solutions, wherein negative aspects are pooh-poohed as ‘side-effects.’ This is problematic at the best of times, because no particular culture is necessarily unchangeable at any given point in time, but should the society become critically flawed – say, in an epoch of crisis – then pragmatism becomes implicated with the crisis rather than ameliorating it. This is not to say that environmental pragmatism cannot be redeemed; it is only to say that environmental pragmatists must also incorporate cultural contingency when deciding what the limits of possibility are.

Because Rolston, Callicott and Plumwood’s metaphysics do not entertain the contingency of crisis, they all end up as good pragmatists: making environmental ethics fit within the existing schema of a high technological culture (Rolston and Callicott intentionally, Plumwood unintentionally).²⁸ Their static metaphysics do not allow for the possibility that technological sophistication contributes significantly to the civilised tendency for wreaking ecosystemic havoc. For both Callicott and Rolston, the general historical trajectory of the now dominant global culture is taken for granted, whereas Plumwood integrates Western colonialisation into her non-axiological continuum of hybridity as a boundary-crossing member (as if that were a good thing). But a framework that allows for rupture in the relation between humans and nature will not permit such quietism.

The possibility of rupture makes it unwise to take any culture for granted, let alone cyborgising ourselves into the globalised monoculture currently presiding over our contemporary environmental crisis. Crisis means that all varieties of culture, spatially- or temporally-distant or present, are subject to *critique*. We don’t just *have to* relate in this way to nature. The present is *not inevitable*, given the human constitution. The difference made by a metaphysics that allows for rupture is that environmental theorists must critically evaluate human cultures (which are plural in both time and space instead of a static singularity) in order to locate and (hopefully) rectify the breach that caused our contemporary crisis. But clearly, the trouble with taking rupture seriously is that it quickly leads to extremely radical implications. Rolston claims that primitive tribal cultures do not degrade the system,²⁹ and that domesticated animals are a pathetic shadow of their wild counterparts,³⁰ but he explicitly refuses to entertain the idea that it would be bet-

²⁸ See Rolston, ‘Nature and Culture,’ 152-153; Callicott, ‘La Nature est morte,’ 22; and Plumwood, ‘Wilderness Skepticism,’ 670.

²⁹ Rolston, *Environmental Ethics*, 72.

³⁰ Holmes Rolston, III, ‘Living on Earth,’ in *Nature, Value, Duty: Life on Earth with Holmes Rolston, III*, ed. Christopher J. Preston and Wayne Ouderkirk (Dordrecht: Springer, 2007), 240-241 is the most recent restatement of his views on domesticated lifeforms.

ter for North America to return in some fashion to a pre-Columbian state.³¹ In 1980 Callicott was willing to entertain a sort of primitivism in his defence of Leopold's land ethic,³² but that theme – along with his strident critique of animal liberation – seems to have fallen by the wayside. It's not hard to imagine why: who wants to listen to an environmental philosopher tell us that we should go back to the Stone Age? Similar suspicions surround Plumwood's defence of certain Indigenous cultures.

Dualism and monism may be variously problematic, even scuttling the possibility of an environmental ethic, but at least they are easier to swallow than a rupture-permitting paradigm which requires us to think as far back as the Paleolithic and countenance the end of civilization as we know it.³³ Rupture presents 'facts' difficult to face, rocks and hard places, as it were. Either the mainstream of environmental ethics turns radical, or it eventually admits complicity with the dominant social order, acquiescing to the standards of 'possibility' that society sets for itself in the name of pragmatic compromise, and merely slowing rather than ending our penchant for environmentally destructive behaviour. While improvements in environmental policy are better than nothing, at some point we will have to choose between radicality or collusion. All I ask is that we recognise that cultural analysis and evaluation is at stake in ecological philosophy. The end of this paper is, I hope, a starting point. Let's return to thinking about crisis again, bringing moral contingency back into the basic modelling of environmental ethics.³⁴

Abstract

Environmental philosophers appear to have static understandings of human culture. Be they nature/culture monists, dualists, or something in-between, the relationship between 'culture per se' and 'nature' is not understood to be subject to shifts. I argue that this way of modelling the relation leads to anti-ecological social acquiescence. If we understand nature/culture relations as allowing for the possibility of rupture, however, then monism, dualism, and intermediary/supernumerary positions can be seen in temporal and contingent terms.

³¹ Rolston, *Conserving Natural Value*, 93; Holmes Rolston, III, 'Treating Animals Naturally?' *Between the Species* 5, no. 3 (Summer 1989): 137.

³² 'The land ethic...requires a shrinkage, if at all possible, of the domestic sphere; it rejoices in a recrudescence of wilderness and a renaissance of tribal cultural experience' (J. Baird Callicott, 'Animal Liberation: A Triangular Affair,' *Environmental Ethics* 2, no. 4 [Winter 1980]: 334).

³³ Granted, at some level, Plumwood seems more willing to walk down this path than either Rolston or Callicott.

³⁴ In addition to the peer reviewers of this journal, I would like to thank Mary Richardson, John Basl, and other participants of both the 14th International Interdisciplinary Conference on the Environment (Edmonton, Alberta, Canada, 2008) and Session 1 of the International Society for Environmental Ethics at the Pacific meeting of the American Philosophical Association (San Francisco, California, USA, 2010) for helpful comments on earlier drafts of this essay.

A metaphysic of crisis allows us to consider whether some forms of culture have gone bad while others may not have. Ultimately this leads to a kind of discomfort, for it undermines certain penchants for environmental pragmatism and exposes a radicality at the root of otherwise mainstream naturalistic environmental ethics.

ORSOLYA HORVÁTH

Fiktion und Wirklichkeit in Thomas Bernhards *Der Untergeher* (Teil I)

Einführung. Das Problem: Otto Friedrichs Brief an Thomas Bernhard

Der kanadische Journalist Otto Friedrich verfasste 1989 eine Monographie über den berühmten Klavierspieler Glenn Gould. Dieses Werk gewann in Kanada einen Großpreis und wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt. Darin wird Bernhards *Der Untergeher* in ungefähr zehn Zeilen erwähnt: „Vielleicht sollte ich an dieser Stelle ein geheimnisvolles Gould-Buch erwähnen, das ich bisher absichtlich nicht zitiert habe: den Roman von Thomas Bernhard mit dem Titel *Der Untergeher* (1986). Der Erzähler hängt äußerst eng an einer fiktiven Gestalt namens Glenn Gould, ‚dem bedeutendsten Klaviervirtuosen des Jahrhunderts‘, den er bei den Salzburger Festspielen kennen gelernt haben will, wo die beiden an dem Meisterkurs von Vladimir Horowitz teilgenommen haben. Die Person von Bernhard, Gould, ist auch ein Stipendiat der Rockefeller-Stiftung, übt stundenlang die Werke von Chopin und im Allgemeinen hat er ziemlich wenig mit der originalen Person zu tun. Ich habe an Bernhard einen Brief geschrieben, in dem ich ihn darum gebeten habe, mir zu erklären, wo er dieses imaginäre Wesen herhat, er hat aber nicht geantwortet“.¹

Diese Zeilen bezeichnen den Problemhorizont meiner Arbeit. Einerseits gibt es den einst real existierenden Menschen Glenn Gould, den kanadischen Klavierspieler, über den Otto Friedrich eine Monographie geschrieben hat. Andererseits gibt es eine fiktive Figur, einen Charakter gleichen Namens in Thomas Bernhards Roman *Der Untergeher*. Aus dieser Namensähnlichkeit resultiert das Problem: Bernhards Romanfigur trägt nämlich nicht nur den gleichen Namen, sondern weist auch viele Ähnlichkeiten mit dem Klavierkünstler auf. Aber – und das muss hier betont werden – Bernhards Werk ist ein Roman, in dem Phantasie eine große Rolle spielt, und keine Monographie, deren Aufgabe das Aufdecken und die Wiedergabe der wahren Begebenheiten ihres Gegenstandes ist. Thomas Bernhards Glenn Gould hat viele Ähnlichkeiten mit dem berühmten Klavierspieler, aber – parallel dazu – er hat ziemlich viele Eigenschaften, und solche Elemente in seinem im Roman geschaffenen Leben, die mit dem Leben des Kanadiers nicht in Übereinstimmung zu bringen sind. Berechtigt scheint Friedrichs Hinterfragung der Authentizität der Romanfigur. Handelt es sich dabei um einen fiktiven Charakter oder um eine zu irgendeiner Zeit wirklich existierende Person? Warum entspricht die Romanfigur einerseits dem echten Gould und andererseits wiederum nicht? Ist das nicht beir-

¹ Friedrich, S. 335. Übersetzt von Renáta Bago (R. B.).

rend? Und wenn es verwirrend ist, ist es dann nicht selbstverständlich, die Figur in Bernhards Roman in Bezug auf ihre historische Existenz abzutasten?

Um die von Friedrich gestellte Frage unter die Lupe zu nehmen, und zu beantworten, werde ich im Nachfolgenden erstens den Roman selbst näher betrachten, und versuche festzustellen, was Wirklichkeit und was Fiktion in der Persönlichkeit Glenn Goulds im Roman ist. Zweitens werde ich den Horizont der Betrachtung erweitern und versuche die wichtigsten Aspekte der Wirklichkeitselemente der Fiktion unter Einbezug weiterer Romane von Bernhard aufzudecken. Drittens versuche ich die Fragestellung umzukehren, indem ich die Fiktionselemente der Wirklichkeit untersuchen werde. Wenn ich auf diese Weise irgendwelches Ergebnis erreichen kann, dann werde ich viertens einen Entwurf darstellen, als eine mögliche Antwort für Friedrichs Brief an Bernhard.

1. Glenn Gould – Wirklichkeit oder Fiktion?

Was lässt sich über den fiktiven Glenn Gould, eine der Hauptfiguren in Bernhards *Der Untergeher*, in Erfahrung bringen? Er ist „der wichtigste Klavierspieler des Jahrhunderts“² und bereits im Alter von 51 Jahren³ „eines natürlichen Todes gestorben“.⁴ In seinen letzten Monaten spielte er in New York nur die *Goldberg-Variationen* und *Die Kunst der Fuge* von J. S. Bach. Dort „soll Glenn mitten in den Goldbergvariationen vom Schlag getroffen worden sein“, demnach führte nicht seine Lungenkrankheit seinen Tod herbei.⁶ Er beherrschte ausgezeichnet die deutsche Sprache: „Von seiner mütterlichen Großmutter habe er, Glenn, Deutsch gelernt, das er fließend gesprochen hat“.⁷ Er war Kanadier⁸ und stammte aus einem reichen Haus, sein Vater beschäftigte sich mit Häuten und Fellen. Der wichtigste Antrieb für seine Klavierstudien war die Auflehnung gegen seine Familie. „Glenn sagte es radikaler: sie [seine Eltern] haßen mich und mein Klavier. Sage ich Bach, sind sie nahe daran zu erbrechen, sagte Glenn. Er war schon weltberühmt, waren seine Eltern noch unversöhnlich“.⁹ Nachdem er mit einem Rockefeller-Stipendium am Mozarteum¹⁰ gewesen war, studierte er bei Horowitz in Salzburg.¹¹ Er hatte eine Vorliebe für Bach, gefolgt von Händel, auch Beethoven spielte er noch, Mozart aber war für ihn kein genialer Komponist und nie spielte er Chopin. „Schon

² Friedrich, S. 335. Übersetzt von Renáta Bago (R. B.).

³ Bernhard (2004), S. 7. Vgl. S. 8: „der Beste des Jahrhunderts“.

⁴ Ebd., S. 35.

⁵ Ebd., S. 7.

⁶ Ebd., S. 7; 24. Vgl. S. 47: „Glenn habe das Glück gehabt, an seinem Steinway zusammenzubrechen, mitten in den Goldbergvariationen.“

⁷ Ebd., S. 9.

⁸ Ebd., S. 24.

⁹ Ebd., S. 8.

¹⁰ Ebd., S. 23.

¹¹ Ebd., S. 13.

damals, also beinahe dreißig Jahre vor seinem Tod, hat Glenn keinen anderen Komponisten mehr geliebt als Bach, als zweiten Händel, Beethoven verachtete er, selbst Mozart war nicht jener von mir wie kein anderer geliebter, wenn er über ihn redete [...]“.¹² „Glenn hatte im Grunde doch nur die Goldbergvariationen und Die Kunst der Fuge gespielt, auch wenn er etwas anderes gespielt hat, Brahms etwa oder Mozart, Schönberg oder Webern, von welchen er die höchste Meinung hatte, aber Schönberg stellte er über Webern, nicht umgekehrt, wie man glauben will“.¹³ „Er hat [...] nie Chopin gespielt“.¹⁴ Gould hatte mehrere – wie viele, das ist dem Text nicht zu entnehmen – Aufnahmen der *Goldberg-Variationen*¹⁵, die er bereits als Student in Salzburg und später als Pianist immer wieder spielte.¹⁶ Dem Text zufolge waren Bachs *Goldberg-Variationen* das wichtigste Musikstück für Gould. Er gab kein öffentliches Konzert, sondern arbeitete in seinem Studio in den USA: „Und Glenn spielte ja auch nur zwei oder drei Jahre öffentlich, dann ertrug er es nicht mehr und blieb zu Hause und wurde da, in seinem Haus in Amerika, der beste und der wichtigste aller Klavierspieler“.¹⁷ An einer anderen Stelle erfährt der Leser den Grund für dieses Verhalten: „Und vor dieser verabscheuten Menschheit hat er sich schließlich schon vor über zwanzig Jahren zurückgezogen. Er war der einzige weltbedeutende Klaviervirtuose, der sein Publikum verabscheute und sich auch von diesem verabscheuten Publikum tatsächlich und endgültig zurückgezogen hat. Er brauchte es nicht. Er kaufte sich das Haus im Wald und richtete sich in diesem Haus ein und perfektionierte sich. Er und Bach bewohnten dieses Haus in Amerika bis zu seinem Tod“.¹⁸ Über sein Klavierspiel heißt es im Roman: „Kaum saß er am Klavier, war er auch schon in sich zusammengesunken gewesen, dachte ich, er sah dann aus wie ein Tier, bei näherer Betrachtung wie ein Krüppel, bei noch näherer Betrachtung aber dann wie der scharfsinnige, schöne Mensch, der er gewesen war“.¹⁹ Und: „Nicht einen einzigen Ton hat Glenn jemals ohne seine Singstimme angeschlagen [...]“.²⁰ Noch eine interessante Bemerkung zu seiner Persönlichkeit: „Horowitz war kein Mathematiker, wie Glenn Gould es gewesen ist“.²¹ Es gibt natürlich noch mehrere Informationen im Buch zum Charakter der Romanfigur Glenn Gould, aber unser Ziel vor Augen haltend scheinen diese die wichtigsten zu sein.

¹² Ebd., S. 7.

¹³ Ebd., S. 9.

¹⁴ Ebd., S. 34.

¹⁵ Ebd., S. 40.

¹⁶ Ebd., S. 58f.

¹⁷ „Aber zwei Jahre, nachdem wir mit ihm bei Horowitz studiert hatten, spielte Glenn bei den Salzburger Festspielen die Goldbergvariationen, die er zwei Jahre vorher mit uns am Mozarteum Tag und Nacht geübt und immer wieder einstudiert hatte.“ Ebd., S. 8.

¹⁸ Ebd., S. 18.

¹⁹ Ebd., S. 25.

²⁰ Ebd., S. 24. Vgl. S., 74: „Am Steinway zusammengesunken spielend, erschien er als Krüppel [...]“.

²¹ Ebd., S. 9.

Anhand der Monographie von Friedrich untersuche ich nun, welche Zusammenhänge – Gemeinsamkeiten und Unterschiede – es zwischen dem fiktiven und dem echten Glenn Gould gibt.

Der berühmte Klavierkünstler Glenn Gould wurde 1932 geboren und starb 1982 in Kanada. Wie die Romanfigur war er 51 Jahre alt, als ihn der Tod ereilte. Seine Familie war nicht arm, aber bei weitem nicht so reich, wie Goulds Familie bei Bernhard. Aber Goulds Vater beschäftigte sich tatsächlich mit Pelzen: Er war Kürschner.²²

Was jedoch die Familie anbelangt, unterscheiden sich die beiden Glenn Goulds fundamental. Im Fall der wirklichen Person opponierte die Familie nicht gegen seine Musikkarriere, ganz im Gegenteil. Goulds Mutter, Florence, war Musiklehrerin,²³ die ihrem Sohn vom dritten bis zehnten Lebensjahr Musik- bzw. Klavierunterricht erteilte.²⁴ Sie hegte schon vor der Geburt ihres Sohnes den Wunsch, dass dieser ein großer Klavierkünstler werden möge.²⁵ Auch sein Vater war musikalisch, er spielte Geige.²⁶ Seine Familie stellte sich seiner Karriere keinesfalls in den Weg. Sein Vater errichtete ihm sogar ein eigenes Musikzimmer, damit er auch in der Nacht Klavier spielen konnte.²⁷ Er studierte nie am Mozarteum in Salzburg wie der fiktive Gould, sondern bei Alberto Guerrero im kanadischen Toronto.²⁸ Mit 19 brach er seine Studien ab und zog ins Ferienhaus seiner Familie am Simcoe-See.²⁹ Bernhards Figur gab zwei-drei Jahre nach seinem Debüt keine öffentlichen Konzerte mehr, während der kanadische Klavierspieler vom 16. 02. 1945 bis zum 10. 04. 1964 regelmäßig auftrat, sich dann aber – ebenfalls noch sehr jung – zurückzog, um sich ganz der Studioarbeit zu widmen.

Auch wenn er in jungen Jahren Chopin spielte,³⁰ bestand kein Zweifel daran, dass er dessen Musik nicht mochte. Zweimal gastierte er bei den Salzburger Festspielen (10. 08. 1958 und 25. 08. 1959). Beim zweiten Mal standen auch die *Goldberg-Variationen* auf dem Programm, das Musikstück, das er über alle Maßen liebte. Die erste Aufnahme im Jahre 1955 – er war 22 Jahre alt – machte ihn wegen seines sehr genauen Spiels, seines musikalischen Feingefühls und seiner neuartigen Bachinterpretation mit einem Schlag weltberühmt. 1981, zu Ende seines Lebens spielte er wieder die *Goldberg-Variationen*, sodass dieses Stück seinem Leben den Rahmen gegeben zu haben scheint. Wie im Buch Bernhards war sein Lieblingsmusiker J. S. Bach, aber auch die gespielten Komponisten (Beethoven, Brahms, Schönberg usw.) stimmen überein. Am Klavier sah Gould tatsächlich einem Krüppel ähnlich. Die Beine seines Klavierstuhls waren nämlich verkürzt worden. Aus

²² Ebd., S. 40.

²³ Friedrich, S. 14.

²⁴ Ebd., S. 30.

²⁵ Ebd., S. 15f.

²⁶ Ebd., S. 14.

²⁷ Ebd., S. 15.

²⁸ Ebd., S. 16.

²⁹ Ebd., S. 30f.

³⁰ Ebd., S. 40.

diesem Grunde saß Gould tiefer am Klavier als andere Künstler. Auch der wirkliche Glenn Gould sang immer während des Spieles,³¹ man kann es klar auf den Aufnahmen hören. Er starb eines natürlichen Todes, aber nicht wie die Romanfigur vom Schlag getroffen, während er die *Goldberg-Variationen* vortrug, sondern eines Tages bemerkte er, dass etwas nicht normal funktioniert, die Ärzte diagnostizierten einen Schlaganfall. Auch er war lungenkrank, was jedoch sein Leben nicht bestimmend beeinflusste.³²

Was kann diesem Vergleich entnommen werden? Es gibt verschiedene Eigenschaften, Ereignisse und Eigentümlichkeiten in beider Leben, die identisch sind, wie z. B. die meisten persönlichen Angaben (Name, Geburtsort, Zeitpunkt des Todes). Daneben konnten aber auch wesentliche Unterschiede aufgedeckt werden: Abweichungen in Bezug auf den familiären Hintergrund (Opposition vs. Unterstützung), den Ort seiner Musikstudien (Österreich vs. Kanada) usw. Grundsätzlich ist jedoch festzustellen, dass beide Charaktere – wenn diese Untersuchung solche Messung überhaupt möglich macht – in ungefähr 80 % übereinstimmen, d. h. Bernhards Gould im *Untergeher* entspricht zu 80 % der Wirklichkeit, so ist – anders ausgedrückt – in der Fiktion 80 % Wirklichkeit. Das kann kein Zufall sein.

Aber Bernhards Roman will keine Monographie sein, deren Ziel die Realitätstreue ist. Die Wirklichkeit, in der Welt wirklich geschehene Ereignisse oder existierende Personen sollen nicht erkannt werden. Aber der Leser bekommt – wie oben nachgewiesen wurde – sehr viele Informationen über den kanadischen Klavierkünstler vermittelt. Auch, wenn ihm diese Tatsache nicht bewusst ist, denn er wird obige Untersuchungen nicht vornehmen. Kann man vor diesem Hintergrund aber daran festhalten, dass Bernhards Buch trotz allem eine Fiktion ist?

Im Text selbst sind Elemente oder Stilmerkmale zu entdecken, die eindeutig machen, dass es hier um eine Fiktion geht. Diese Elemente sind solche, die auch für die durchschnittlichen Leser klar machen, dass er einen Roman liest, also in eine imaginäre Welt eintritt. Welche Textelemente leisten die Interpretationshilfe? Ich beginne mit einer Eigentümlichkeit, die bereits auf den ersten Seiten ins Auge fällt: „[...] Ich verschenkte meinen *Steinway* eines Tages an eine neunjährige Lehrertochter aus Neukirchen bei Altmünster, um nicht mehr von ihm gequält zu werden. Das Lehrerkind hat meinen Steinway in der kürzesten Zeit ruiniert, mich schmerzte diese Tatsache nicht, im Gegenteil, ich beobachtete diese stumpfsinnige Zerstörung mit perverser Lust“.³³

Schon der Ausdruck „eines Tages“ – besonders typisch in Märchen – ist ein eindeutiger Hinweis auf eine fiktive Geschichte.³⁴ Außerdem ist die hier beschriebene Geschichte so unwahrscheinlich, dass der Leser sie als erfunden verortet. Der Erzähler erreicht dieses Gefühl in dem Leser natürlich nicht nur durch den Inhalt,

³¹ Ebd., S. 36f.

³² Ebd., S. 49.

³³ Ebd., S. 76ff.

³⁴ Bernhard (2004), S. 9f. Diese Geschichte kommt noch einmal, aber viel detaillierter vor, vgl. ebd., S. 10f.

sondern auch durch sprachliche Elemente, wie das folgende Beispiel besonders gut zum Ausdruck bringt: „Die Lehrertochter hat mein Instrument, eines der *besten* überhaupt, eines der *rarsten* und also *gesuchtesten* und also auch *teuersten*, in der *kiürzesten* Zeit zugrunde gerichtet, unbrauchbar gemacht.“³⁵ Die hier nacheinander stehenden Attribute im Superlativ bauen eine Distanz zwischen Leser und Inhalt auf. Solche Elemente lassen dem Leser nicht, den Text unreflektiert zu lesen, sondern zwingen ihn sozusagen, bewusst zu machen, er liest einen Roman. Es scheint, als würde Bernhard es nicht zulassen, dass sich der Leser mit der Schilderung identifiziert. Um diese Distanz aufrechtzuerhalten, kommt auch das Mittel der Ironie zur Anwendung. Zuerst sagt der Erzähler dem Lehrer, dass seine Tochter begabt sei, wobei er durchblicken lässt, dass er dies nicht ernst meint. Diese Momente entfernen den Leser von der Geschichte, hindern ihn, in das Gelesene einzutauchen. Auch diese Wirkung stärken die Kursiven. Dem Leser wird das Fiktionale der Szene deutlich vor Augen geführt. Er wird immer wieder auf die Ebene des Textes zurückgezogen. Die zitierte Passage kommt nicht nur zweimal nacheinander im Text vor, sondern dieses kleine Intermezzo wird auch ein wiederkehrendes Motiv. Diese Wiederholung eines schon vorher detaillierten Textteiles im Roman – neben der Wiederholung kleinerer sprachlicher Einheiten – ist auch ein Distanz erzeugendes Mittel. „Ich bin in Gelächter ausgebrochen und habe das Klavier in das Lehrerhaus transportieren lassen und habe mich tagelang an meinem eigenen Gelächter über den Klaviertransport amüsiert, das ist die Wahrheit [...]“.³⁶ Oder viel später: „[...] ich wollte der Beste sein oder gar keiner, so hörte ich auf, verschenkte meinen Steinway an das Altmünsterer Lehrerkind, dachte ich.“³⁷ Und häufiger auf der nächste Seite: „[...] Zuerst hatte ich meine Steinway verschenken müssen [...]“ und „Ich verschenkte den Steinway [...]“. Aber den Höhepunkt erreicht der Erzähler mit dem letzten Vorkommen, indem er dieses Motiv bis ins Extreme gestaltet. „Die Kunst und was immer diese Bezeichnung ist, ja nicht aufgegeben, indem ich den Steinway an das Lehrerkind in Altmünster verschenkt habe, dachte ich. Den Steinway der Lehrerniedertracht ausgeliefert, dem Lehrerkindstumpfsinn ausgeliefert, dachte ich. Wenn ich dem Lehrer gesagt hätte, was mein Steinway wirklich wert war, er wäre erschrocken, dachte ich, so hatte er keine Ahnung von dem Wert des Instruments. Schon wie ich den Steinway von Wien nach Desselbrunn transportieren hatte lassen, wußte ich, daß er nicht lang in Desselbrunn stehen wird, aber ich hatte naturgemäß keine Ahnung, daß ich ihn an das Lehrerkind verschenken werde, dachte ich“.³⁸ Der Humor ist überhaupt kein nebensächliches Element

³⁵ In Bezug auf Märchen lässt sich das Fiktion-Wirklichkeit-Problem keinesfalls eindeutig lösen, weil Kinder keinen Unterschied zwischen Fiktion und Wirklichkeit machen können. Vor diesem Hintergrund kann auch ich nicht klären, ob Märchen ein eindeutiger Fall von Fiktion sind. Aber schon beim Aufwerfen dieses Problems wird deutlich, wie kompliziert diese Frage ist und wie wichtig bei diesem Problem die Frage des Gesichtspunkts ist, d. h. wer der Leser des Textes ist.

³⁶ Hervorhebung von mir (O. H.).

³⁷ Bernhard (2004), S. 17.

³⁸ Ebd., S. 80.

des Textes: Er kommt häufig vor und nicht nur an Wiederholung und Steigerung anknüpft. Der Bernhard'sche Humor ist fast immer ironisch, was auch ein Moment ist, Distanz zwischen Leser und Inhalt zu erzeugen. „Die Idee, nach dem Tod Wertheimers noch einmal sein Jagdhaus sehen zu wollen, kam mir auf einmal absurd vor, ich griff mich an den Kopf, ohne das auch wirklich zu tun“.³⁹ Oder Wertheimers Worte: „Ich hatte das Verlangen, so lange in der Stefanskirche sitzen zu bleiben, bis ich tot umfalle, so er. Aber es gelang mir nicht, auch nicht in der äußersten Konzentration auf diesen Wunsch“.⁴⁰ Ein weiteres spezifisches Mittel ist die außergewöhnliche Wort- oder Ausdrucksbildung, die regelmäßig am Ende einer Steigerung steht, wie „das österreichische Küchenschmutzchaos“.⁴¹ Auch das Spiel mit den Klammern⁴² und die chaotisch wirkende komplizierte Unterscheidung von Textebenen („[...] was ich gesagt habe, gesagt habe, sagte er, dachte ich. Ich sage etwas, sagte er, dachte ich [...]“⁴³) dienen dem Ziel, die Distanz zum Text zu wahren, mit anderen Worten, beim Leser ein Fiktionsbewusstsein zu bewirken und zu erhalten. Darüber hinaus ist noch das Motto zu erwähnen, das interessanterweise aus keinem anderen Werk als Bernhards *Der Untergeher* selbst stammt.⁴⁴ Es bezeichnet, dass es hier um eine Fiktion geht.

Diesen Elementen zufolge könnten nun einfach Bernhards Roman und die darin vorkommenden Figuren als Fiktion betrachtet werden. Aber es dürfen auch die Elemente nicht unbeachtet bleiben, die dem Leser bewusst das Gefühl vermitteln, dass ihm eine wahre Geschichte mit real existierenden Personen geschildert wird. So will der Text auch mit dem Leser glauben lassen, dass alles, was im Roman steht, gleich mit der äußeren Wirklichkeit ist. Um welche Elemente handelt es sich dabei? Vor allem um die Tatsache, dass es im Text um ein Buch geht, das der Erzähler über Glenn Gould schreibt oder schreiben will.⁴⁵ Bernhards Roman scheint dadurch mit dem Buch identisch zu sein, das der Erzähler im Roman schreiben will. So hält der Leser eigentlich das Produkt in seiner Hand, über das der Text berichtet. Daneben stammt der Titel des Romans – *Der Untergeher* – von einem darin vorkommenden Charakter, nämlich von dem inzwischen verstorbenen Wertheimer, der beabsichtigte, unter diesem Titel ein Buch zu verfassen.⁴⁶ Der Erzähler will mit diesem Werk dem toten Wertheimer seine Ehre erweisen, indem er das Buch, das Wertheimer nicht mehr hatte zu Papier bringen können, unter dem von diesem geplanten Titel

³⁹ Ebd., S. 120. Vgl. S. 104. Ein weiteres gutes Beispiel kann das Bösendorfer-Steinway-Problem auf Seite 73 sein.

⁴⁰ Ebd., S. 34.

⁴¹ Ebd., S. 46. Oder die an Wertheimer gerichteten Worte des Erzählers über Glenn Gould: „Nicht gleich von einem solchen kanadisch-amerikanischen Wirbelwind umwerfen lassen, hatte ich zu Wertheimer gesagt, dachte ich.“ (Ebd., S. 99.).

⁴² Ebd., S. 49.

⁴³ Auf S. 37 und 145 (Ebd.).

⁴⁴ Ebd., S. 65.

⁴⁵ „Lange vorausberechneter Selbstmord, dachte ich, kein spontaner Akt von Verzweiflung“ – S. 51 (Ebd.).

⁴⁶ S. ebd., S. 35, 54, 59, 69ff., 102f., 142 und 144.

abfasst. Auf diese Weise erscheint die Fiktionalität des Romans als Wirklichkeit, da der Leser das Werk ja in seinen Händen halten kann. Diesen Eindruck verstärken die Hinweise auf wirklich existierende Kunstwerke – wie Musils *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, Pascals *Pensées* oder Bachs *Goldberg-Variationen* von Glenn Gould – sowie die konkreten Jahreszahlen auf den letzten Seiten des Romans.⁴⁷

Wohin sind wir dann durch diese Untersuchungen gelangt? Sind wir der Lösung für unsere Fiktion-Wirklichkeit-Problematik näher gekommen? Wir haben zahlreiche Elemente im Roman auf beiden Seiten aufgedeckt, Fiktionselemente ebenso wie Wirklichkeitselemente. Damit bin ich einer Lösung meines von Friedrich aufgeworfenen Hauptproblems jedoch nicht näher gekommen. Es scheint, als würde Bernhard seinen Leser bewusst zwischen Fiktion und Wirklichkeit schweben lassen, als wollte er vorsätzlich eine Unstimmigkeit aufrechterhalten.⁴⁸ Um diese Unstimmigkeit zu beheben, gilt es, den Horizont meiner Untersuchungen zu erweitern.

2. Wirklichkeitselemente der Fiktion

Um die Störung in Zusammenhang mit dem Glenn Gould, der in Bernhards Roman auftritt, der zum Teil wie der wirklich existierende Glenn Gould ist, zum Teil aber wie ein fiktiver Charakter ist, aufzulösen, versuche ich das vor uns stehende Problem hauptsächlich in zwei Teile zu gliedern. Der erste beschäftigt sich – wie bereits oben erwähnt – mit den Wirklichkeitselementen der Fiktion, der zweite setzt sich spiegelbildlich mit den Fiktionselementen der Wirklichkeit auseinander.

Im ersten Teil möchte ich den Roman als ein Werk untersuchen, das eine eigene Welt, eine eigene fiktive „Wirklichkeit“ bildet. Es geht dabei um die Funktion der Elemente in dieser Welt, die auf wirklich existierende oder irgendwann einmal vorgekommene Weltelemente – Ereignisse, Personen, Produkte – verweisen, oder besser gesagt, nicht einfach verweisen, sondern diese Weltelemente darstellen, bestimmen. Dazu werde ich auch auf andere Romane von Bernhard zurückgreifen. Konzentrieren werde ich mich auf die Frage, warum es überhaupt Wirklichkeitselemente in einer Fiktion gibt und was der Leser darüber zu wissen hat.

Es ist davon auszugehen, dass es in jedem Roman zahlreiche, meist versteckte Wirklichkeitselemente gibt, d. h. in jedem Roman gibt es Lebewesen, Umstände oder Zusammenhänge, die dem Leser bekannt sind. Dieses Vorwissen ist die natürliche Voraussetzung dafür, einen Roman lesen und verstehen zu können. Mit diesem Vorwissen wird bei allen literarischen Werken gerechnet, um darüber den sinnvollen Kontakt zum Leser aufbauen zu können.

Zu diesen Elementen hat der Leser automatisch Zugang, sodass er sich aufgrund der Übereinstimmung zwischen der Welt des Romans und seinem (Vor-) Wissen über die Welt in die Romanwirklichkeit hineinziehen lassen kann. Nur auf

⁴⁷ S. ebd., S. 52.

⁴⁸ Vgl. „Das Kunstwerk löst keine Widersprüche, sondern verschärft sie. Unter diese Widersprüchlichkeit hat Bernhard auch sein Schaffen gestellt“ (Schmidt-Dengler, S. III.).

der Grundlage eines bestimmten Vorwissens lässt sich die fiktive Textwelt erschließen. Derartige Elemente sind natürlich auch in Bernhards Werken zu finden. Zugleich gibt es in seinen Büchern auch konkrete Hinweise auf Wirklichkeitselemente, die selbst Kunstwerke sind aus *Der Untergeher* (Musils *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, Pascals *Pensées*, Goulds *Goldberg-Variationen* von Bach). Bei Bernhard ist das kein Einzelfall: In *Das Kalkwerk* stehen z.B. zwei Romane im Mittelpunkt: Novalis' *Henrich von Ofterdingen* und Kropotkins *Memoiren eines Revolutionärs*.⁴⁹ Daneben taucht auch ein Bild von Francis Bacon auf, ohne dass der Leser erfährt, um welches es sich dabei konkret handelt.⁵⁰ Warum ist es so im Roman? Diese Elemente sind von großer Bedeutung, denn die beiden Bücher sind die Lieblingsbücher der Hauptfiguren im Roman. Es handelt sich dabei um ein Ehepaar, dessen ziemlich merkwürdige Beziehung auch durch die Bücher bezeichnet wird. Da es kein Zufall ist, welches Buch zu welcher Figur gehört⁵¹, erleichtert die Kenntnis dieser Werke von Kropotkin bzw. Novalis dem Leser das Verständnis des Romans von Bernhard.

Am Beispiel des oben schon erwähnten, nicht genauer benannten Bildes von Francis Bacon in *Das Kalkwerk* sei dies genauer erläutert. Im Prosatext wird es folgendermaßen eingeführt: „In den Zimmern nichts, an den Wänden nichts. Seien alle diese Wände vor drei Jahren noch überfüllt gewesen, jetzt hänge nichts mehr an den Wänden. Aber man sehe noch deutlich, was alles an den Wänden gewesen sei, die Umrisse der Bilder sehe man doch. Die Kalkwerkwände seien leer. Alles von ihnen heruntergenommen und verkauft. [...] Und in seinem eigenen Zimmer sei nichts mehr außer dem Francis Bacon, den Bacon aber verkaufe er nicht, er trenne sich niemals mehr von dem Bild“.⁵² Dem Bild ist somit eine gewisse Wichtigkeit zuzuordnen. Auch die anderen, bereits verkauften Bilder bleiben anonym, aber das Festhalten an diesem Bacon-Bild betont dessen außerordentliche Bedeutung für den Protagonisten. Ich kann mir keinen Leser vorstellen, der nach dem Lesen der hier zitierten Passage nicht wissen will, wie die Bilder von Francis Bacon aussehen. Bernhard räumt diesem Maler einen zentralen Platz ein, sodass auch der Leser an diesem Künstler interessiert sein wird, weil er wissen will, warum dieses Bild so wichtig für den Hauptcharakter ist. Ähnlich ist es mit Goulds *Goldberg-Variationen*, deren Nichtkenntnis das Verstehen der Romanwirklichkeit erschwert. In diesem Fall scheint die Wirklichkeit eines anderen Kunstwerkes zu der Wirklichkeit des vorliegenden Romans zu gehören.

Lassen Sie mich das Problem noch an einem weiteren Beispiel verdeutlichen. In Bernhards *Alte Meister* steht ein Gemälde so im Mittelpunkt, dass sich die gesamte „Handlung“ vor diesem Bild abspielt. Der Ort ist das Kunsthistorische Museum in Wien, das Bild ist Tintoretts *Bildnis eines weißbärtigen Mannes*. Die eigentliche Rahmengeschichte des Buches: Atzbacher, der sich mit Reger im Kunsthistorischen Museum verabredet hatte, kam früher dorthin und beobachtet heimlich den im

⁴⁹ Bernhard (1970), S. 163.

⁵⁰ Ebd., S. 55. Und daneben wieder ein Musikstück, Mozarts *Haffner-Symphonie* (Ebd., S. 94).

⁵¹ Dazu s. Sorg, S. 141f.

⁵² Bernhard (1970), S. 54f.

Bordone-Saal vor Tintoretts Bild sitzenden Reger.⁵³ Wie in den vorigen Fällen, ist der Leser neugierig, vor welchem Bild die Handlung spielt, um sich die Situation im Ganzen vorstellen zu können. Der Roman beschreibt die Grundsituation. Reger sitzt vor dem Bild im Bordone-Saal, der im Sebastiano-Saal stehende Atzbacher beobachtet ihn von dort aus. Der Ort, das Kunsthistorische Museum, wie auch die Säle und das Bild sind real.

Zur Veranschaulichung der vorliegenden Frage berichte ich über einen Besuch im Kunsthistorischen Museum, bei dem ich mir das Bild von Tintoretto, das aus irgendeinem Grund so wichtig für Bernhard ist, dass er einen ganzen Roman darauf aufbaute, genauer ansehen wollte. Ich fand es mit der davorstehenden Bank, wie im Roman. Die Umgebung schien mir durch Bernhards Buch vertraut. Nachdem ich eine Weile auf der Bank vor Tintoretts Bild gesessen hatte, fiel mir ein, was Bernhard über die Beobachtung geschrieben hatte. Ich stand auf und versuchte die Beobachtungsposition zu finden, über die in *Alte Meister* berichtet wird. Der Saal, in dem das Bild hing, hatte drei Nebenräume mit drei Türen. Eine auf der rechten Seite der Bank, eine links, diagonal, fast gegenüber der Bank, an der Wand, wo Tintoretts Bild hing, und eine hinten. Ich habe alle drei Türen ausprobiert. Ich stand dort und versuchte die Bank so zu sehen, dass das Profil der auf dieser Bank möglicherweise sitzenden Person – wie Bernhard es beschreibt – gesehen werden kann. Aber ich konnte diese Beobachtungsposition nicht finden. Enttäuscht musste ich konstatieren, dass es die von Bernhard darstellte Möglichkeit nicht gab.

Was zeigt diese Erfahrung? Tintoretts *Weißbärtiger Mann* gab etwas Wichtiges zu *Alte Meister* selbst. Es war eine gute Idee, dieses Bild zu mustern. Aber was kann ich über die Erfahrung des Ortes der Rahmengeschichte sagen? In der Wirklichkeit, in dem wirklich existierenden Wiener Kunsthistorischen Museum entsprach die Situation der Bank und der Türen der verschiedenen Säle überhaupt nicht der Wirklichkeit des Romans. Auf diese Weise konnte ich dem Text nicht näher kommen. Die Nachforschung erwies sich als Irrweg. Würde ich aber über Bernhards Text mehr wissen, wenn die Position der Bank, der Türen und der Säle der im Buch beschriebenen Position entsprochen hätte? Sicher nicht. In einem Museum wechseln die Ausstellungen – und natürlich nicht nur die Sonderausstellungen – beständig, so war es eine naive Idee, die Position von Tintoretts Gemälde im Kunsthistorischen Museum Jahrzehnte nach der Entstehung des Buches zu „kontrollieren“. Das Bild hing damals wahrscheinlich einfach nicht an seinem heutigen Platz.

Einen solchen Typ von Nachforschung beschreibt auch Umberto Eco in einem seiner Werke. Bei ihm steht Dumas' *Die drei Musketiere*, genauer gesagt, Dumas' Darstellung von Paris im Jahre 1625 im Mittelpunkt. Man kann entdecken – so Eco –, dass eine Straße, über die Dumas in seinem Buch schreibt, nämlich die Servandoni Straße, im Paris des Jahres 1625 noch nicht existierte. Servandoni ist erst 1695 geboren. In Ecos Studie können wir auch detaillierte Pläne darüber finden.⁵⁴

⁵³ Bernhard (1988a), S. 7.

⁵⁴ Eco, S. 101ff.

Welchen Gewinn bringen dem Leser solche Untersuchungen? Das ist meiner Meinung nach die Hauptfrage, wenn wir etwas über den Zusammenhang von Fiktion und Wirklichkeit wissen wollen, um Friedrichs Brief beantworten zu können. Wie das obige Beispiel zeigt, sind solche Nachforschungen für einen Leser weder hinsichtlich der Wirklichkeit des Textes noch hinsichtlich des Romaninhalts ergiebig. Beim Lesen eines belletristischen Werkes dringt der Leser immer tiefer in die vom Schriftsteller geschaffene Welt ein, und wenn er sie als „wirklich“ empfindet, das heißt sie ein kohärentes Ganzes bildet, dann interessiert es den Leser absolut nicht, ob sich die Säle im Kunsthistorischen Museum so befinden, wie darüber Bernhard berichtet, bzw. ob 1625 schon die Servandoni Straße in Paris existierte, wie Dumas in *Die drei Musketiere* behauptet. Der Leser glaubt es einfach – wenn er es glauben kann. Dazu ist Stimmigkeit zwischen dem Vorwissen und der Welt des Werkes nötig. Sicher ist dem durchschnittlichen Leser die Existenz des Kunsthistorischen Museums bekannt, aber wie die verschiedenen Säle angeordnet sind, wird ihn kaum tangieren. Deshalb kann Bernhard darüber so schreiben, wie er will. Er kann den Leser glauben machen, dass er recht hat. Die Frage nämlich, ob in einem belletristischen Werk ein Teil der Wirklichkeit entspricht, ist in solchen Fällen vollkommen uninteressant.

Kann der Leser genau wissen, welche Teile eines Prosawerkes sind es wert, dass man Nachforschungen dazu anstellt? Der durchschnittliche Leser scheint zu wissen, inwieweit es sich lohnt, einzelnen Teilen nachzugehen. Wir haben bis jetzt zwei Grundfälle untersucht. Daraus ist zu schließen, dass Nachforschungen sich lohnen, wenn in einem Roman ein Hinweis auf ein anderes Kunstwerk gegeben wird, dabei ist es unerheblich, ob es sich dabei um ein Buch, ein Gemälde oder ein Musikstück handelt. Noch mehr bekräftigt diese Tatsache der Umstand, wenn dem Kunstwerk eine zentrale Bedeutung zukommt, wenn die Aufmerksamkeit des Lesers immer wieder darauf gelenkt wird, wie dies der Fall ist bei den *Goldberg-Variationen* von Glenn Gould in *Der Untergeher*, Bacons Gemälde und Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* in *Das Kalkwerk* oder Tintoretts *Weißbärtigem Mann* in *Alte Meister*. Aber anderen Einzelementen nachzugehen, die dem kohärenten Ganzen der Romanwirklichkeit angehören, lohnt nicht, wenn der Leser die Wirklichkeit des Romans als Ganzes akzeptieren kann.

Eine wichtige Frage zum Problemhorizont der Wirklichkeitselemente in der literarischen Fiktion gilt es noch zu klären, und zwar die nach der Beziehung zwischen dem Leben des Autors und verschiedenen Momenten im Roman. Im zweiten Teil dieser Studie unterziehe ich diese Frage einer genaueren Betrachtung, um mich dadurch einer möglichen Antwort auf Friedrichs Brief an Bernhard zu nähern.

Literaturverzeichnis (Teil I und 2)

- Bernhard, Thomas: Das Kalkwerk. Roman. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Bernhard, Thomas: Wittgensteins Neffe. Eine Freundschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Bernhard, Thomas: Alte Meister. Komödie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 1988. (1988a)
- Bernhard, Thomas: Auslöschung. Ein Zerfall. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. (1988b)
- Bernhard, Thomas: Holzfällen. Eine Erregung. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2002.
- Bernhard, Thomas: Der Untergeher. München: Süddeutsche Zeitung, 2004.
- Brenner, Peter J.: Neue deutsche Literaturgeschichte. Tübingen: Max Niemeyer, 2004.
- Eco, Umberto: Six Walks in the Fictional Woods. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Friedrich, Otto: Glenn Gould. A Life and Variations. New York, Random House, 1989.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. (GW I.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gadamer, Hans-Georg: Anschauung und Anschaulichkeit. In: Ästhetik und Poetik I. (GW 8.) Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Handke, Peter: Als ich Verstörung von Thomas Bernhard las. In: Anneliese Botond (Hg.): Über Thomas Bernhard. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Höller, Hans: Thomas Bernhard. Hamburg: Rowohlt, 2007.
- Mittermayer, Manfred: Thomas Bernhard. Stuttgart: J. B. Metzler, 1995.
- Mittermayer, Manfred: Thomas Bernhard. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.
- Schmidt-Dengler, Wendelin: Elf Thesen zum Werk Thomas Bernhards. In: Der Übertreibungskünstler. Studien zu Thomas Bernhard. Wien: Sonderzahl, 1989.
- Sorg, Bernhard: Thomas Bernhard. München: C. H. Beck, 1977.

*Rezümé**Fikció és valóság Thomas Bernhard A menthetetlen című regényében (Első rész)*

A tanulmány azt a problémát igyekszik körüljárni, amelyet Otto Friedrich, Glenn Gould zongoraművész kiváló monográfiája vetett föl Thomas Bernhardnak írott egyetlen levelében. Ebben a levélben ugyanis – amelynek a pontos szövegét nem ismerjük – Friedrich azt tudakolja Bernhardtól, ki is az a Glenn Gould, aki Bernhard A menthetetlen című regényében szerepel. Merthogy ez a figura, bár sok hasonlóságot mutat a valamikor élt zongoraművésszel, mégis különbözik tőle. Bernhard nem válaszolt a levélre. A tanulmány viszont azt a célt tűzte maga elé, hogy megfogalmazzon egy válaszkísérletet Friedrich Bernhardnak feltett kérdésére.

A tanulmány első része először megvizsgálja – épp Friedrich monográfiáját alapul véve –, hogy a Bernhard regényében szereplő Glenn Gould mennyiben mutat egyezést a kanadai zongoraművésszel, és mely vonatkozásokban különbözik tőle. Ezután, más Bernhard regényeket is bevonva az elemzésbe azt kutatja, hogy a regény fiktív világa milyen viszonyban áll a világvalósággal és hogy egy mindennapi olvasó mit kezdhet a fikció terében megjelenő valóságelemekkel. A dolgozat az első részben többek között arra a belátásra jut, hogy fikció és valóság megfelelésének keresése az olvasó részéről csak abban az esetben tűnik értelmes vállalkozásnak – azt feltételezve, hogy a regény valósága egy koherens egészet képez –, ha a fikció maga készlet az utánajárássra.⁵⁵

⁵⁵ A tanulmány második része a 2017/I., XX. századi történelem és irodalom alcímű számunkban jelenik meg.

TÜSKÉS ANNA

„Citrom, narancs s gránátalmával / Jóvoltodból szép kertem bő”*

– Luxus a 18. századi főúri kertekben

Napjainkban a narancs a téli hónapok, a karácsonyi ünnepkör elengedhetetlen gyümölcse. Nem mindig volt ez így. A 19. század végére kiépült vasúthálózat tette lehetővé, hogy a narancs és a citrom szélesebb közönséghez eljusson.¹ A 17–18. században csak kevesen engedhették meg maguknak ezt a luxust.² A botanikus jezsuita szerzetes Giovanni Battista Ferrari (1584–1655) 1646-ban Rómában megjelent művének első kötete megismertette a citrusfélék fajtáit és termesztését (1. kép), könyvét Magyarországon is forgatták, jelenleg egy példány van közgyűjteményben.³

A kastélykertekben külön üvegházakat építettek a narancsfák nevelésére, teleltetésére, ezeket orangerie-nek [oranzsöri] hívják. Nyáron a narancsfákat kihelyezték az üvegházak elé szabályos elrendezésben. Az orangerie-k építése egész Európában elterjedt divat volt: XIV. Lajos versailles-i kertjében ugyanúgy megtalálhatók voltak a narancsfák, mint IV. Frigyes Vilmos potsdami kastélyában és más fejedelmek kertjeiben.

Az I. Rákóczi György fejedelmi udvarában nemes inasként szolgált Haller Gábor *Naplójában* 1631-es hágai tartózkodásáról leírta, hogy látta „az fejedelem kertit, melynek mását nem láttam, ott külömb-külobmféle gyümölcsfákat és virágokat, úgymint narancs, citrom, pomagránát és egyéb efféle fákat.”⁴ A 17. században Közép-Európában is kísérleteztek narancsfák tartásával, például I. Rákóczi György erdélyi fejedelem, aki „12 narancsot és 7 citromot” küldött Kővár (Cetatea Chioarului, Románia, Máramaros megye) várából feleségének, Lórántffy Zsuzsannának 1633-ban.⁵

* ZRÍNYI Miklós: *Szigeti veszedelem*. Harmadik ének 36. versszak.

¹ *Fiume és a magyar-horvát tengerpart*, szerk. Borovszky Samu, Budapest, Apollo, 1897, 308. /Magyarország vármegyéi és városai/

² RAPAICS Raymund: *Magyar kertek (A kertművészet Magyarországon)*, Budapest, 1930, 74, 75, 76, 87, 95, 107, 110, 113, 115, 118, 119, 120, 122, 126, 132, 133, 136, 181, 204, 214; FATSAR Kristóf: „Narancskultusz”. In: *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon (Középkor és kora újkor) VIII.*, főszerk. Kőszeghy Péter, szerk. Tamás Zsuzsa, Budapest, Balassi, 2008, 145.

³ Giovanni Battista FERRARI: *Hesperides sive de Malorum Aureorum cultura et usu*, Romae, sumptibus Hermann Scheus, 1646. Magyarországon példánya pl.: Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Könyvtára, jelzet O-1838.

⁴ *Utazások a régi Európában (Peregrinációs levelek, útleírások és útinaplók 1580–1709)*, vál., előszó és jegyz. Binder Pál, Bukarest, Kriterion, 1976, 100 (94–108).

⁵ *Régi Magyar Levelestár XVI–XVII. század*, vál., s.a.r., bev. és jegyz. Hargittay Emil, Budapest, Neumann Kht., 2002, Nr. 149.



1. kép. G. B. Ferrari: Hesperides sive de Malorum Aureorum cultura et usu, 1646, 81.

Zrínyi Miklós *Szigeti veszedelmének* harmadik énekében a „turuncs” szó jelöli a narancsot:⁶ Ősszel sok gyümölcscsel, citrommal, turuncscsal / Ajándékozsz bőven, szép pomagránáttal.⁷ Lippay György esztergomi érsek pozsonyi kertjében Hortus Italicus („olasz kert”) volt annak a résznek a neve, ahol a citrusféléket nevelték. Erről többek között Mauritius Lang rézmetszetsorozatából és Bél Mátyás leírásából lehet többet megtudni.⁸

A narancsfák kertekbe telepítésének és az üvegházak építésének divatja Magyarországon a 18. században terjedt el, több kastélyhoz létesítettek egy vagy több narancsfa-házat. A körmendi Batthyány-kastély kertjébe több orangerie-t is építettek az 1730-as évek elején. A Festetics-család több kastélyának parkjában létesített narancsházat: a 18. század közepén épült a narancsház a keszthelyi kastélykertben. A dégi Festetics-kastély angolkertjének falu felőli részén épült narancsház klasszicista stílusban. Mindkét kert rekonstrukciója folyamatban van.

Esterházy (Fényes) Miklós herceg is építtetett orangerie-t fertődi kastélya parkjába. Pálffy János 1784-ben így írt az eszterházai narancsfákról: „A kastély két oldalán egy-egy kis kert van virágos táblákkal, mindkettőt kőkorlátok veszik körül, amelyeken 6-6 kis gyermeksoport áll lámpákkal és 8-8 váza; mindkét kis parterben 8-8 zöldre festett virágkosár és 48-48 szép narancsfa, a kastély körül is áll 68 narancsfa, összesen tehát 164 csupa válogatott szépségű narancsfa.”⁹

Narancsházakat még a 19. század első felében is létesítettek, például a gödöllői kastélykert orangerie épületét Grassalkovich III. Antal építtette. A Marosvásárhelytől 23 km-re délkeletre és Segesvártól 36 km-re északra fekvő kelementelki (Călimănești, Románia, Maros megye) Henter-kúria leírásakor Jókai Mór megjegyzi, hogy „Az úrilak hátulsó csarnoka üvegházon végződik, mely tele van meleg éghajlati növényekkel, körül díszlő narancs- és citromfák, mindnek egyik ága még virágzik, a másikat aláhúzza az aranyló almák terhe. – Ilyenek lehettek azelőtt a többi erdélyi úri lakok is.”¹⁰

A 18. századi magyarországi ősgalériák portréin gyakran megjelennek akkoriiban egzotikusnak számító tárgyak, ruhadarabok, növények és állatok. A kastélykertekben közkedvelt narancsfa több főúri női portrén is előfordul, például a Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnokában ismeretlen nő portréjaként számon tartott félalakos portrén (2. kép).¹¹ Ezen a hölgy asztalra állított, kővázában nevelt

⁶ PIENTÁK Attila: „Flóra és fauna Zrínyi eposzában”. *Irodalomismeret*, X, 1999, 1–2. sz. 179–188.

⁷ ZRÍNYI Miklós: *Szigeti veszedelem*. Harmadik ének 36. versszak.

⁸ ECSÉDY Anna: „Plenus sapientia: Lippay György esztergomi érsek pozsonyi kertjének látványosságai”. *Művészettörténeti Értesítő*, LXII, 2013, 2. sz. 171–232.

⁹ *Az Esterházy család és a magyarországi művelődés (Képek és szövegek a XVII–XIX. századból)*, vál., szerk., előszót írta Knapp Éva, Tüskés Gábor, Budapest, MTA BTK, 2013, 171 (170–173).

¹⁰ JÓKAI Mór: *Útleírások*, s.a.r. Egyed Ilona, Budapest, Unikornis, 1996, 101.

¹¹ Ismeretlen festő (XVIII. sz.): Ismeretlen nő. Olaj, vászon, 94,5 x 75 cm. Ltsz. 53.158. Ajándék, Veszélyeztetett Magángy. Min. Bizt. Hadik-Barkóczy-anyag. 1970-es évek elejétől 2000. o. 24.-ig kiállítva Sárospatakon a Rákóczi Múzeum állandó kiállításán. Köszönöm a fényképet és az adatokat Vajda Lászlónak és Király Attilának.



2. kép. Ismeretlen festő: Ismeretlen nő portréja, MNM Történelmi Képcsarnok

narancsfá mellett áll, bal kezével egy nyakán zöld masnis nyakörves özet simogat. A festmény a Hadik-Barkóczy-anyag részeként került a múzeumba.

A kővázába ültetett narancsfá a főúri luxust hangsúlyozza a portrékon. A vázában vagy dézsában nevelt narancsfával további három, magyarországi közgyűjteményben őrzött női képmáson találkozunk. A Barkóczy Borbáláról (gróf Cziráky Józsefné, 1700–1773) a győri Xántus János Múzeum két olajfestményt őriz, a



3. kép. Barkóczy Borbála, Győr, Xántus János Múzeum



4. kép. Sprintzenstein Franciska, Szekszárd, Wosinszky Mór Múzeum

grófnő mindkettőn fadézsába ültetett narancsfa mellett áll. Az egyik portré félalakos, ovális, 1742 előtt készült.¹² A Csillagkeresztes Dámák Rendjelét viselő grófnő mellett termést hozó narancsfa áll. A másik portré egészalakos, Dorffmaister István az 1780-as évek második felében festette (3. kép).¹³ Ezen a grófnő asztalra állított, fadézsában nevelt narancsfa mellett áll, és bal kezében érett narancsot tart. A Cziráky-ösgalériát tanulmányozó Székely Zoltán és a Dorffmaister István portréit és megrendelőit kutató Buzás Enikő szerint a narancsfa a gazdagságra utal, ahogy más női portrékon a papagáj, a különleges ékszerek és ruhadarabok.

Még egy női portré ismert narancsfával a 18. század magyarországi ösgalériákból: Mertz János egészalakos portréja 1780-ból, ami Szentes András szerint feltehetően Apponyi Györgyné Sprintzenstein Franciskát ábrázolja, és a högyészi Apponyi-kastélyból került a szekszárdi Béri Balogh Ádám (ma Wosinszky Mór) Múzeumba (4. kép).¹⁴ Ezen a képen a hölgy jobb kezével a párkányon álló, kővázába

¹² SZÉKELY Zoltán: *A Cziráky-ösgaléria*, Győr, Xántus János Múzeum, 1997, 34–35. /Artificium et Historia 3./

¹³ BUZÁS Enikő: „Dorffmaister portréi és megrendelői”. In: *„Stephan Dorffmaister pinxit” (Dorffmaister István emlékkiállítás)*, Zalaegerszeg, 1997, 130, 142–143 (127–154).

¹⁴ BAKÓ Zsuzsanna – SZENTES András: „A szekszárdi Béri Balogh Ádám Múzeum képzőművészeti gyűjteménye”, *Művészettörténeti értesítő*, XXXIII, 1984, 1–2. sz. 16–18 (16–24); SZENTES András: „A szekszárdi Béri Balogh Ádám Megyei Múzeum képzőművészeti gyűjteménye”. In: Uő: *A Csapó-kúria és a szekszárdi képtár*, Szekszárd, Wosinszky Mór Múzeum, 1991, 68 (67–73).



5. kép. Stuart Mária orániai hercegné, Amsterdam, Rijksmuseum ; III. Vilmos orániai herceg, Amsterdam, Rijksmuseum

ültetett narancsfáról padlóra hullott öt narancsra mutat. A narancsfán még három termés van, mögötte kilátunk a parkra. Szentes András szerint a narancsfáról padlóra hullott gyümölcsök talán az elhalt gyermekeket szimbolizálják.

A női portré narancsfával nem szokatlan az európai és amerikai 17–18. századi portréfestészetben sem. Az orániai hercegek és hercegnők portréin gyakran megjelenik a narancsfa, utalva a rangjukra, például Stuart Mária orániai hercegné képén, amit a holland Bartholomeus van der Helst festett 1652-ben (5. kép).¹⁵

A holland származású angol portréfestő Peter Lely (1618–1680) gyakran alkalmazta női portréin a narancs motívumot: kővázában vagy virágcsokor és érett gyümölcs formájában.¹⁶ A fehér narancsvirág egyszerre szimbolizálja a házasságot és a tisztaságot, míg az érett narancs a termékenységet, az anyai szerepet jelképezi. Lely oeuvre-jében három narancshoz kapcsolódó, igen kedvelt portrétípust találunk. 1. A korbáccal melletti álló a hölgy jobbájjal leszakít egy virágzó ágat a kővázában álló, egyszerre virágzó és termést hozó narancsfáról, míg a párkányon nyugtatott bal kezében narancsvirágcsokrot tart (6. kép 1. sor). Ilyen típusú portrén ábrázolta Lely és műhelye például Katherine Ashe-t 1669 körül, Modenai Máriát 1673–1674-ben, Jemimát és Miss Walpole-t.¹⁷ Két ülő képtípuson is megjelenik a narancs motívuma. 2. Az egyikben az ábrázolt hölgy szemben ül, mellette kővázában egyszerre virágzó és termést hozó narancsfa áll (6. kép 2. sor). A hölgy egyik kezében a kőváza peremére könyökölve egy narancsvirágot fog, másik kezét pedig ölébe ejti. Ilyen típusú portrén ábrázolta Lely és műhelye például Anna Maria Brudenellt, Elizabeth

¹⁵ További példák: Pierre Gobert: Françoise Marie de Bourbon Duchesse d’Orleans, XIV. Lajos lánya és Madame de Montespan, Musée des Beaux-Arts d’Orléans.

¹⁶ Az Egyesült Királyság közgyűjteményeinek online adatbázisa (<http://artuk.org>) 611 portréfestményt tartalmaz Peter Lely-től, műhelyétől, iskolájától és követőitől.

¹⁷ 1. Katherine Ashe (1652–1729, Mrs William Windham I., National Trust, Felbrigg Hall); 2. Modenai Mária (1658–1718, English Heritage, Kenwood); 3. Jemima (1625–1674, 1st Countess of Sandwich, Mount Edgcumbe House); 4. Miss Walpole (University of Dundee Fine Art Collections).



6. kép. 1. sor: Peter Lely és műhelye: 1. Katherine Ashe (National Trust, Felbrigg Hall); 2. Modenai Mária (English Heritage, Kenwood); 3. Jemima (Mount Edgcumbe House); 4. Miss Walpole (University of Dundee Fine Art Collections); 2. sor: Peter Lely és műhelye: 1. Lady Anna Maria Brudenell (National Trust, Knole); 2. Lady Elizabeth Percy (Sotheby's, 12th April 1995, lot 26); 3. Lady Elizabeth Tollemache (National Trust, Ham House); 4. Elizabeth, Countess of Kildare (London, Tate Britain); 3. sor: Peter Lely és műhelye: 1. Lady Elizabeth Strickland (SCAD Museum of Art); 2. Lady Elizabeth Noel és szolgája (National Trust, Petworth House); 3. Christiana Gere (Fergus Hall londoni műkereskedőház)

Percy-t, Elizabeth Tollemache-t és Elizabeth-et, Kildare grófnőjét 1679 körül.¹⁸
3. A másik ülő portrétípuson a hölgy jobb combján nyugtatott jobb kezében leszakított virágzó narancsággal tart, bal kezével támaszkodik (6. kép 3. sor). Félkeblét jelentősen láttatni engedi a ruha. Ilyen típusú portrén ábrázolta Lely és műhelye például Elizabeth Stricklandet 1659-ben, Elizabeth Noelt néger szolgájával 1660-

¹⁸ 1. Lady Anna Maria Brudenell (1642–1702, Countess of Shrewsbury, National Trust, Knole); 2. Lady Elizabeth Percy (1667–1722, később Charles, Somerset 6. hercegének felesége, Anon. sale, Sotheby's, 12th April 1995, lot 26); 3. Lady Elizabeth Tollemache (1659–1735, Lady Lorne, Later Duchess of Argyll, National Trust, Ham House); 4. Elizabeth, Countess of Kildare, 1679 körül, London, Tate Britain).



7. kép: a) Ismeretlen angol festő: Ismeretlen nő portréja. Paris, Musée Cognacq-Jay; b) Mrs. Francis Brinley és fia, Washington, Metropolitan Museum; c) Zweibrücken-Birkenfeld Karoline hercegnő, Arolsen, kastély

1665 között és Christiana Gerét 1667-ben.¹⁹ Az ábrázolt hölgyek mind ugyanolyan szabású ruhát viselnek, és ugyanaz a fa vagy szikla áll mögöttük. A négy portré között csak az arcok, a frizura és a ruha színe eltérő. Nagyon valószínű, hogy a megrendelő kiválasztotta a javasolt portrétípusokból a neki tetszőt, Lely csak az arcot festette, és műhelye pedig az összes többi részt.²⁰

Lely portréi után számos mezzotinto, rézkarc és rézmetszet készült, melyek széles körben ismertté tették Lely portrétípusait.²¹ A párizsi Musée Cognacq-Jay őriz egy angol miniatűr rekeszzománc portrét a 17. század második feléből (7a. kép), amely egy kibontott hajú, fátylas lányt ábrázol bal kezében narancsvirágcsokorral, jobb kezében egy narancssal.²² Lely portréi után készült sokszorosított grafikáról származhat a narancsfá motívuma a skót származású amerikai festő, John Smibert 1729-ben Mrs. Francis Brinley-t és fiát, Francis-t ábrázoló portréján (7b. kép). Ezen az asszony jobb kezében a mellette kővázában álló narancsfá leszakított virágját tartja.²³ A 18. századi narancsfás női portrék egyik példája Conrad Mannlich német festő olajképe, ami feltehetően Zweibrücken-Birkenfeld Karoline hercegnőt ábrázolja (7c. kép). Az 1733 körül készült, és az arolseni kastélyban őrzött képen Karoline narancsfá ágait tartja, amely egyszerre virágzik és termést is hoz.

¹⁹ 1. Lady Elizabeth Strickland, née Pile (1659, SCAD Museum of Art); 2. Lady Elizabeth Noel és szolgája (1660–1665, National Trust, Petworth House); 3. Fergus Hall londoni műkereskedőház.

²⁰ A Peter Lely-re vonatkozó bőséges szakirodalomból a legfrissebb: CAMPBELL, Caroline (szerk.): *Peter Lely, a lyrical vision: to accompany the exhibition*. The Courtauld Gallery, London, 11 October 2012 – 13 January 2013. London, Holberton, 2012.

²¹ GRIFFITHS, Antony: “Early Mezzotint Publishing in England–II Peter Lely, Tompson and Browne”, *Print Quarterly*, VII, June 1990, 2. sz., pp. 131–145; GRIFFITHS, Antony: *The Print in Stuart Britain 1603–1689*, exhibition catalogue, London, British Museum, 1998. Például: Alexander Browne after Sir Peter Lely: The Right Honorable Lady Elizabeth Butler, Countess of Chesterfield, 1680 körül, mezzotinto, Washington, Paul Mellon Fund 2001.118.7. Bibliogr.: Smith 1884, no. 7.

²² 16,6 x 14 cm. Rekeszzománc, réz. Inv. J858. Ernest Cognacq adománya a múzeumnak 1928-ban. Köszönöm Rose-Marie Herda-Mousseaux igazgató segítségét.

²³ Metropolitan Museum, inv. No. 62.79.2.

A portrékon ábrázolt narancsfa a luxus jelképe, mitológiai kontextusban a bőség, a termékenység szimbolikus jelentését hordozza. A kismartoni Esterházy díszterem mennyezetén hat kép (Carpoforo Tencalla, 1674) a Gaia földistennő által Júnónak nászajándékba adott,



8. kép. Emblémák

és megőrzésre a Hesperidák kertjébe vitt aranyalmafa történetét beszéli el.²⁴ A bécsi Liechtenstein palotában Johann Michael Rottmayr 1706–1708 között mitológiai jeleneteket ábrázolt, s ezek közül a Cerest ábrázoló freskón látunk narancsfákat kővázában. A Regensburg közelében lévő alteglofsheimi kastély ovális termének mennyezetfreskóján Cosmas Damian Asam 1730 körül megfestette Apollót a napszekéren, körülötte istenekkel, ahol a virágfakasztó Vertumnus és Pomona, a gyümölcsök istenője mellett látunk több narancsfát kővázában.



9. kép. III. Vilmos holland király születése

A 17-18. századi emblémás könyvek lapjain is találkozhatunk a narancsfával háromféle ábrázoláson (8. kép). Az egyik embléma egy dézsában álló narancsfát ábrázol napsütötte tájban, felirata: „Te non videns moriar” azaz „Nélküled [már-mint a napsütés nélkül] meghalok”.²⁵ A második embléma az egyszerre virágzó és gyümölcsöt hozó narancsfát mutatja, felirata: „Video spem et gaudia surgunt” azaz „Remélek és örvendek”,²⁶ vagy más esetben „Quot fructus in juventa” azaz „Mily termékeny az ifjúság!”²⁷ A harmadik emblémán felhőből kinyúló kar kardot és egy

²⁴ GALAVICS Géza: „Hol keressük a Hesperidák kertjének földi mását? Esterházy Pál és a festő Carpofores Tencalla „vitája” és a folytatás a kismartoni Esterházy-rezidencia dísztermének mennyezetképein (1674)”, in: *Művészet és mesterség. Tisztelgő kötet R. Várkonyi Ágnes emlékére, II. kötet*, szerk. Horn I., Lauter É., Várkonyi G., Hiller I., Szirtes Zs., Balogh Zs., Pásztor K., Tamás M., Budapest, L'Harmattan, 2016, 279-362.

²⁵ Pl. Daniel de la Feuille, *Devises et emblèmes anciennes et modernes*. Augsbourg, Lorentz Kroniger, 1695, 4. oldal, 14. embléma; *Symbola et emblemata selecta*. Amsterdam, 1705, 14-15. oldal, 41. embléma.

²⁶ Justus van Egmont – Jeremias Falck: Anna Franciaország és Navarra királynéja. Rézmetszet. BLOCK, J. C.: *Jeremias Falck (Sein Leben und seine Werke)*, Danzig, Hinstorff, 1890, 164, 209.

²⁷ Pl. Daniel de la FEUILLE: *Devises et emblèmes anciennes et modernes*, Augsbourg, Lorentz Kroniger, 1695, 34. oldal, 5. embléma; *Symbola et emblemata selecta*, Amsterdam, 1705, 154-155. oldal, 460. embléma.

termést hozó narancságot tart a földgolyó fölött, felirata „Ferro & auro” azaz „Vassal és arannyal”.²⁸

A narancs termésének a gyermekáldáshoz kapcsolódása számos ábrázoláson tetten érhető, például a III. Vilmos holland király születését ábrázoló metszeten 1817-ből (9. kép).²⁹

A Történelmi Képcsarnok női portréján a narancsfa mellett még egy érdekes motívum látható, a nyakán zöld masnis nyakörvet viselő őz. Őz meglehetősen ritkát fordul elő a magyarországi portréfestészetben, noha számos kastély kertjében, vagy mögötte külön állatparkban tartottak őzeket. 16–18. századi francia és angol női portrékon nem szokatlan az őz jelenléte, utalással Diánára.³⁰ További magyarországi példát őzes portréra eddig csak a 19. századból találtam: Antos István gyermekkori portréja ismeretlen festő műve a 19. század közepéről, amit ugyancsak a Magyar Nemzeti Múzeum Történelmi Képcsarnoka őriz.³¹ A németalföldi származású new york-i festő, Gerardus Duyckinck két fiúportrét festett a 1730–1740 között, amelyen a fiú őz fejét simogatja (10. kép).



10. kép. Ismeretlen fiú portréja, New-York Historical Society

²⁸ Pl. *Symbola et emblemata selecta*. Amsterdam, 1705, 118–119. oldal, 350. embléma.

²⁹ Joannes Josephus Wolff és J. François műve. Példány pl.: *Amsterdam*, Rijksmuseum.

³⁰ Például: ifj. Marcus Gheeraerts (1561–1636): Ismeretlen hölgy portréja (1590–1600, Royal Collection Trust, Her Majesty Queen Elizabeth II. UK); John Michael Wright (1617–1694): Ismeretlen hölgy portréja vörös köpenyben őzzel (National Trust, Hartwell House); Peter Lely (1618–1680): Ann Fanshawe (szül. 1654), Sir Richard Fanshawe lánya (Valence House Museum).

³¹ MNM TKCS, ltsz. 56.3.

„My nice garden abounds with lemon, pomegranate and orange”
Luxury in 18th-Century Aristocratic Gardens in Hungary

The aim of this paper is to analyse the 18th century half-length portrait of an unidentified woman of the Historical Picture Hall of the Hungarian National Museum (fig. 2). Two elements of the portrait – an orange tree and a deer with green ribbon show the fashion of that age: planting orange trees and constructing orangeries spread in Hungary in the 18th century, one or more orangeries were established in many mansion parks and gardens. Exotic clothing, plants and animals often appear on the women's portraits of the ancestors' galleries. The orange tree refers to riches, as a parrot, a unique jewelry and clothing on other female portraits (figg. 3–4). The female portraits with orange trees are not uncommon in English, German, French and US 17-18th-century portrait painting either (figg. 5–7). The orange trees on portraits are symbol of luxury and of abundance in mythological context (fig. 8). Orange trees can have also the symbolic meaning of fertility (fig. 9). Many depictions of the orange can be associated to have children.

MŰHELY

JOHN PECK*

Kontratánc

A keretet egy nagy festménynyomathoz
a kocsiába tettük, aztán beléptünk a kocsmába, a pincéernő
a te reikikönyvedről kérdezett, ő is
gyakorló. A hírlapvers
nem engedheti, hogy státuszáról faggassák,
mivel nem vágyhat többre annál,
mint amennyi. De a könyv ábrái
a napfényt mutatják az ellentétes, gombolyaggá fonódó
tenyerek között, harmónikává kulcsolódnak,
majd genetikusan mitózissá rendeződnek,
egyébként észrevétlenül. Tálalta ételünket,
kezei pedig megidéztek az autórönsöt,
amely összetörte a csontokat lábában, kezeiben és az arcát,
ép, fekete ír hajlékonysága leírja,
hogyan adott neki anyja reikét a gipszen keresztül.

Beletéve a táncosnőt a nagy keretbe,
megrepszetttem az üveg egyik sarkát, alig
látható hasadás alatta a földpadlón.
A kutató kinagyított jegyzetei,
aki vízfesték-hullámokkal festette körbe
az etruszk taglejtést, a khitón és a szoknya
fátyolosan fehérek, piros gyűrűi bepólyálják bőrét,
mely, mutat rá, világosabb, mint
a férfiaké ugyanabban a sírban,
Solo le bande tre Rossa, csak
három karkötője piros: technikai
megjegyzések a litográfus számára,
aki sosem láthatja a freskót. A végtagok

* John Peck (1941): amerikai költő, jungiánus pszichológus, fordító. Költészetére elsősorban Ezra Pound és Yvor Winters hatottak, utóbbinak tanítványa volt a Stanford Egyetemen. Első verseskötete 1972-ben jelent meg. Erősen intellektuális igényű, hermetikus lírikus, közeli rokona Yeats, Rilke vagy Mandelstam.

vékony vonalai blúzán és szoknyáján át; karja
fölvetett feje fölé ível, egyik lába kifelé
mutat és lefelé, amint alulról lendíti.
Megtapintva a halványzöld hasítást az üvegen,
ráébredtem, sosem vehettem volna észre
a gyógyult törést ennek a lánynak az arcán, bár
azt is tudtam, ragyogásából ő maga nem
részesülhetett, mialatt beszélt. Nem adatott meg
szemlélnünk önnön szentségünket.

Fülöp József fordítása

RECENZIO

KUH N GABRIELLA SZILVIA

Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna, Vassányi Miklós (szerk.):
Kapcsolatban – Istennel és emberrel. Pszichológiai és bölcsészeti tanulmányok.
 Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan, Budapest, 2014

A Fülöp József, Mirnics Zsuzsanna és Vassányi Miklós által szerkesztett tanulmánykötet fejezetei egyenként is helytállnak saját tudományterületükön. Egy kötetbe foglalva azonban olyan széleskörű és mégis elmélyült ismereteket közvetítenek a kapcsolatok tengelye körüli területre összpontosítva, amelyek egészen új kontextusba helyezik az olvasó gondolkodását az Ég és Föld és a földi létezők kommunikációs összefüggéseinek értelmezése területén. A kötetet még változatosabbá teszi, hogy nemcsak magyar, hanem angol, német és francia nyelvű írásokat is tartalmaz a kivétel nélkül magyar szerzőktől. Az interdiszciplináris megközelítés lehetővé teszi a sokrétű vizsgálatot egyazon témára, melyet a kötet címe is megjelenít: „Kapcsolatban”. Főként az irodalomtudományi tanulmányok alapos előzetes irodalmi és szerzői életrajzi ismereteket feltételeznek és követelnek, és ez azoknál az olvasóknál, akiknek a szakterülete nem egyezik az adott tanulmány témáival, sok esetben interpretációs problémákhoz vezethet. A kötet több mint harminc tanulmánya közül az alábbiakban néhányat alaposabban is bemutatok, melyek sorából világosan kirajzolódik a mű sokszínűsége. Ez a sokszínűség hűen reprezentálja az ember transzcendenssel és embertársaival létesített és működtetett kapcsolatainak diverzitását.

Hátszegi Eszter a párkapcsolatok területét vizsgálja a nagy korkülönbség párdinamikai hatásainak bemutatásával. A globalizáció és a társadalmi struktúrák változásainak hatására megjelent jelenség egyre szembetűnőbb, egyre alacsonyabb prioritást élvez a párválasztáskor a korosztálybeli hasonlóság. A szerző először a párválasztás elméleteit mutatja be arra a kérdésre választ keresve, hogy mi alapján választ az egyén. A kutatások összegzéseként megállapítható, hogy az általános vélekedéssel szemben nem a hasonló személyiségű, hanem a hasonló attitűddel rendelkező egyének tudnak jól és hosszútávon együttműködni egy párkapcsolatban. Ezenkívül gyakori a gyermekkori traumatikus csalódások által gyakorolt hatások kompenzálása, a korai kielégületlen szükségletek keresése a társban, de van, hogy az egyén csak az ismerős helyzetet keresi a kapcsolatban, ahol, ha nem is érzi jól magát, tudja, hogy milyen benyomások érhetik, és azokra hogyan kell majd reagálnia. A szerző megemlíti, hogy egyes kutatók a nagy korkülönbséget evolúciósan kódolt tényezőként értelmezik: mivel a férfit alapvetően külső markerek befolyásolják, minél fiatalabb és csinosabb nőt választ, mert ez az előnyös az utódnemzés szempontjából. A nő ezzel szemben a biztonságot keresi az utódok felneveléséhez, így érett és stabil háttérrel rendelkező férfit választ.

Hátszegi Eszter arra is felhívja a figyelmet, hogy egyes kutatók szerint extrém nagy korkülönbség esetén felmerülhet a személyiségzavar gyanúja is a fiatalabb fél részéről, de arra még nem született tudományos magyarázat, hogy ez a helyzet miért felel meg a másik félnek. Talán a közös sérülések miatt – amit az egyik fél trauma okozta korai sebek gyógyulásának reményében tesz, a másiknak olyan reakciókra adhat lehetőséget, amelyek saját sérüléseire jelenthetnek gyógyírt. A legtöbb esetben azonban sajnos a kollúzióban szereplő tagok traumáit nem hogy gyógyítaná, hanem kifejezetten elmélyíti a közös sérülésre alapozott kapcsolat, ráadásul gátat szab a fejlődésnek, a továbblépésnek. A szerző saját kísérletben vizsgálta a nagy korkülönbséggel élők és a kontrollcsoport kapcsolatainak dinamikáját. Megállapíthatóvá vált, hogy a nagy korkülönbséggel élők származási családjukról alkotott képe negatívabb, több terhelő hatás volt esetükben kimutatható, mint a kontrollcsoport tagjainál.

Visszatérő motívumként rajzolódott ki a túlkorlátozó, de hideg anya képe, aki mellett a pár női tagja mindig alárendelt szerepet képviselt, melyet most, idősebb, ez által (is) dominánsabb férfitartnere mellett ismerős és biztonságot nyújtó attitűdként továbbvihet. A szülőimágó képének társra történő kivetítése valószínűsíthet szexuális problémákat, és az ilyen jellegű kapcsolatokban az erőviszonyok meglehetősen polarizáltak, mégis kimutathatóvá vált, hogy a vizsgált csoport tagjai elégedettebbek kapcsolataikban, mint a kontrollcsoport tagjai. A szerző szerint ez abból fakadhat, hogy mindkét fél kölcsönösen kielégíti a társ gyermekkori sebekből fakadó szükségleteit, ezért a kapcsolat „megtámasztja” a sérült fiataalkori ént.

Heinz Orsolya, Mirnics Zsuzsanna és Szikriszt Éva közös tanulmányában a komplex művészeti pszichoterápiába nyújt betekintést, és felfedi annak jelentőségét is. A jungi alapot továbbgondolva, mely szerint a psziché egy autonóm önszabályozással rendelkező rendszer, az alkotás is a pszichés egyensúly visszaállítására használható eszköz lehet, mellyel saját tempónkban és saját tűréshatárunkon belül tudunk kapcsolatot teremteni tudattalanunkkal. Jung szerint ez utóbbira az alkotás folyamata a legalkalmasabb, melyben szimbólumok születnek. Ezek mindegyike túlmutat a személyes léten, melynek fájdalmai, problémái összekapcsolódnak embertársaink, az emberiség terheivel a kollektív tudattalanban. A felmerülő szimbólumok új megközelítési módokat, megoldásokat hívnak elő. Maga a komplex művészeti terápia jungiánus alapokon működik, célja a „személyiségfejlődés sajátos állomásaihoz kötődő archetípusok szimbolikus megjelenítése”, tehát a „mesterséges katarzisélmény létrehozása”, minek következtében a lélek dinamikája, a „külső és a belső világ közti mozgás” újrászerveződik.

A művészeti terápia sokféle testet ölthet a különféle művészeti ágak nyomán haladva, és mindegyik formáját más szituációkra és problémákra lehet kiválóan, testre szabottan alkalmazni. A festés a külső és a belső világ összeillesztését segítheti elő, erőteljes színszimbolikával bír. Az agyag megmunkálása intenzív munkát kíván, így erőteljes, kezdetektől fogva jelen levő ösztönöket ébreszt bennünk. Fejleszti az intuíción, elősegíti az éntegrációt. A ceruzarajz a kitartást, a türelmet és az alkalmazkodási képességet erősíti és fejleszti, a montázs pedig a hétköznapiak által

gyakran előhívott helyzeteket idézi, amikor „hozott anyagból” gazdálkodva kell megoldani az adott szituációt, a meglévő körülmények között kell egyénre szabott megoldást találni.

Jenei Dávid az identitással való kapcsolat, az idegenbe szakadtság, a hazátlanság és az emigráció meglehetősen aktuális kérdéskörét járja körül Melinda Nadj Abonji: *Tauben fliegen auf c.* munkája alapján. A regény egy saját hazájából kivándorolt családot állít középpontba, mely sem új, választott országa polgáraként, sem elhagyott hazájában nem találja önmagát. A közösséghez való tartozás egyetlen lehetséges színtere ennél fogva a család, melynek szimbóluma a központi motívumként jelen levő Asztal, ahol a családtagok összegyűlnek esténként, megvitatják és megoldják közös problémáikat, megélik az összetartozás érzését.

Jenei Dávid tanulmánya végigkalauzolja az olvasót a regényen az Asztal-motívum követésével, részleteket kiemelve a műből és elemezve azokat. A Vajdaságból kivándorolt főszereplő család kétségbeesetten próbál beilleszkedni a svájci társadalomba, megküzdve az idegen-lét minden fizikai és pszichikai terhével, kihívásával. A család életében akkor következik be a nagy fordulat, amikor 13 év eltelte után végre átvehetik a tökéletes állapotban levő és kiváló elhelyezkedéssel bíró kávézót, mely éppen a falu vasútállomása mellett található. A könyv egészében Ildikó, a család egyik lánya a narrátor, ennél a jelenetnél azonban úgy látszik, ő is kívülről, kívülállóként szemléli és ismerteti az asztalnál történő nagy bejelentést. Az asztalnál összegyűlő család szerepe az egység megteremtése, a „mi” nézőpont megvalósulása, mely ettől a bejelentéstől kezdve megtörni látszik. A család eddig minden este összeült, együtt parodizálták a svájci gasztronómiát és nyelvet, ezáltal elhatárolódtak az „idegentől”, és saját szigeteket képeztek benne, ahol nem kényszerültek rá arra, hogy megfeleljenek az új kultúra kihívásainak, elvárásainak, beszélhettek anyanyelvükön, hiszen „nagyon kellemetlen állandóan izzadni, amikor az ember németül beszél”.

Egy este azonban nem jön haza a család egyik lánya, az édesanya ideges, aggodódik. Valójában azonban aggodalmának fő oka nem a lánya biztonsága, hanem a hagyomány, az identitás megőrzésének egyetlen módja az idegenben, a családi asztal megbonthatatlanságának veszélybe kerülése. A fiatal nő már több szállal kötődik új hazájához, ottani férfit választott, ezzel szakadék képződik a hozott és az új identitás között. A tanulmányból kiviláglik az idegenbe szakadás pszichológiai útvesztője, a köztes állapot, miszerint az otthon idegenné válik, az új pedig még idegen. Az egyik lánygyermek már ösztönösen felismerte, hogy a köztes állapot felőrli a lelket, döntött az új mellett. Testvére, amikor rápillant éppen megérkező húga „boldog és szép arcára”, már tudja, hogy neki is meg kell hoznia ezt a döntést. Minél közelebb kerül a bevándorló az új hazájához, annál távolabb kerül a régitől. A beilleszkedéshez dönteni kell az új identitás mellett, és ebben benne foglaltatik a nyelv, a nemzet, a kultúra és a tradíciók fel- és átvétele. A családi asztal a hátrahagyott Hazát szimbolizálja. A hátrahagyott Hazához való ragaszkodás idegenné tesz az idegenben. Nomi, a család egyik lánya, aki otthon szeretne lenni új országa többségi társadalmában, hátra kell, hogy hagyja a családi asztalt, szakítania kell a

régi Hazával, amit az szimbolizál. Ez az asszimiláció és az új identitás felvételének első lépcsőfoka.

Bakos Áron az északi inuit kultúra transzcendenssel való kapcsolatáról ír, ami erősen összefügg a környezettel, illetve a zord természeti adottságokkal. Egy eszkimó számára valóban lehetségesnek tűnhet, hogy egy állat emberi formát ölt, vagy éppen fordítva. Második sarkalatos pontként azt említi, hogy az inuit hiedelemvilágban semmilyen teremtmény nem létezik „ex nihilo”, vagyis semmilyen most *létező* nem volt soha *nem létező*. Az élet különféle erők egyesülése, mely nem múlik el az egyén földi létének megszűnésével, hanem megvan a saját létezése, mely túlmutat az egyén létezésén. Példaként a neveket hozza fel a szerző: a neveket személyek birtokolják, haláluk után is az marad a nevük, ami életükben. Később azonban új gyermek kapja meg ugyanazt a nevet, és azzal együtt az elhunyt némely tulajdonságát is. A gyermek akár a halott reinkarnációjának is tekinthető. A név tehát olyan szubsztancia, mely saját minőséggel bír, melyet esetenként egy emberi lény birtokol. Az inuit kultúrában az emberi és az állati minőség nem különül el élesen egymástól, hiszen az élet és a hiedelemvilág szerves és megbonthatatlan egységben fonódott össze a természettel. Az embernek és az állatnak is lelke van, mely egy öröktől fogva létező, de nem megsemmisíthetetlen szubsztancia, mely saját tulajdonságokkal és minőséggel bír. Az inuit éppen ezért mélyen tiszteli az elejtett vadat és a természet összes állatát és növényét, melyek elmúlásuk után a transzcendens természetbe térnek vissza, ami minden élet forrása.

Mirnicz Zsuzsanna a nárcisztikus és borderline személyiségzavarok párkapcsolati viselkedéséről ír tanulmányában, ennek kapcsán pedig a családon belüli erőszakról. Ez utóbbi és a személyiségzavar összefüggéseiről eddig nem született ugyan pontos statisztika, a szerző szerint azonban nem szabad alábecsülni a kérdés jelentőségét, hiszen a WHO adatai szerint a nők 23 százaléka érintett a párkapcsolati erőszakban. A bántalmazó kapcsolatok azért is veszélyesek, mert megszakításukkal sem ér véget a szenvedés: a szabaduló fél sorsa a szakítást követő első években nem megkönnyebbülés és biztonság, hanem fokozódó zaklatás és bántalmazás.

A szerző korábbi kutatások alapján rámutat, hogy ha egy kapcsolat mindkét tagja személyiségzavarral küzd, mindenképpen kölcsönösen megbetegítő, patológiás kötődés alakul ki, melynek hosszú és fájdalmas folyamata mentális és akár fizikai leépülésben végződik. Példaként a nárcisztikus és a borderline személy párkapcsolatát említi, melyben az előbbi vágya a csodálat és az imádat kivívása, utóbbié pedig többek között az áldozattá válás. Patológiás tulajdonságaikból fakadó tetteik dinamikus váltakozását és egymásra gyakorolt hatását a szerző Lachkar nyomán a „tánc”, a „dráma” és a „kötelék” fogalmakban foglalja össze. Az állandóan ismétlődő, mindkét fél személyiségzavarból fakadó reakciók összességéből, a táncból történő kilépéshez a két sérült félnek be kell látnia: gyermekkori hiányaik bepótlását nem szabad partnerüktől várniuk. A tanulmány további részeiben részletes betekintést nyújt a terapeuta szerepkörébe és abba, hogyan tud a segítő szakember kapcsolódni a sérült pácienshez, és hogyan kerülheti el a túlzott, nem egészséges

kötődést, illetve a terápián megjelenő pár szemében történő „közös ellenséggé válás” jelenségét.

A Grezsa Ferenc, Leindler Milán, Mirnics Zsuzsanna és Rózsa Sándor által publikált tanulmány a droghasználatot állítja középpontba, pontosabban annak kapcsolati rizikófaktorait. A serdülőkor kiemelt szerepet kap a vizsgálatban, hiszen a legtöbb káros szenvedély és függőség kialakulása, megalapozása erre az életfázisra tehető. Az írás rendkívül aktuális, hiszen mind a nemzetközi, mind a hazai statisztikák alapján kijelenthető, hogy a társadalom anómiás állapota nem fikció, hanem valóság, és ennek egyik fokmérője, indikátora éppen a fiatalok szerfüggősége. A legutóbbi mérések szerint az amerikai serdülők közel egyharmada dohányzott, közel fele fogyasztott szeszes italt és húsz százalékuk marihuána fogyasztásával is élt a mintavételt megelőző egy hónapban. A magyar statisztikák is alátámasztják a drogfogyasztás mértékének növekedését a serdülő populációban.

A fiatal szerfogyasztásának krónikussá válása abból fakad, hogy a deviáns viselkedés ezen formája tölti be a „megküzdés” funkcióját életében. A szerfogyasztás tovább mélyíti a mentális problémákat, melyekre a fiatal további, esetleg fokozottabb szerhasználattal reagál. Kijelenthető, hogy a probléma nem jár egyedül, hiszen azok a fiatalok, akiket drogproblémák miatt kezelnek, általában a deviáns viselkedés egyéb formáiban is érintettek. A mentális zavarok tehát nem csak kiváltó okként, hanem következményként is feltűnnek a droghasználat folyamatában. A családi élet és a kortárs csoportok gyakorolják a legnagyobb befolyást arra, hogy a gyermekből függőségekkel küzdő vagy egészséges serdülő, majd fiatal felnőtt válik. A szakirodalom szerint azonban vannak olyanok, akik a nagyon nehéz és kedvezőtlen körülmények ellenére is „reziliensek”, tehát ellenállnak a függőségek kialakulásának, és egészségesek maradnak. A reziliencia azonban nem kivételes adottság, vagy a személyiség függvénye, sokkal inkább azon múlik, akad-e egy akár vékony, mégis erős szál, mely az egyént valamilyen jól működő, támogató kapcsolatba integrálja, vagy sem. Ha a kisszámú támogató rendszer jelen van, az egyén jobb eséllyel marad távol a krónikus szerfogyasztástól. Az ehhez hasonló protektív faktorokból több is rendelkezésre állhat, minél több összegződik, annál nagyobb az esély a kockázatos magatartás elkerülésére.

A fiatal droghasználatának kapcsolati tényezői között a család és a kortárs csoportok szerepelnek. Kiemelten fontos tényező az előbbieik közül a szülő-gyermek viszony közelsége, ez alakítja például azt is, hogy az egyén az a szer kipróbálása után tartós fogyasztóvá válik-e, vagy sem. Az összetartó családi háttérrel rendelkező serdülők nagyobb jelentőséget tanúsítanak tanulmányaiknak, mely indirekt módon szintén gátolja a függőségek kialakulását, ahogy a támogató, elfogadó iskolai közösség is, mellyel a fiatal elégedett. A szülők nevelői attitűdjének végletessége is fontos szerepet játszik a kérdésben: sem az erőszakos-tekintélyelvű, sem az elhanyagoló-normarendszert nélkülöző nevelés nem gyakorol pozitív hatást a fiatal addikciók általi veszélyeztetettségére. A kortárs csoportok befolyásoló szerepével kapcsolatos legfontosabb megállapítások alátámasztják az előttünk élt generációk hétköznapi tapasztalatát: ha a gyermek alkohol- és drogfogyasztó fiatalokkal barát-

kozik, vagy olyanokkal, akik szimpatizálnak az addiktív létformával, könnyebben válik függővé. Ha azonban gyermekünk legjobb barátja vagy közeli társasága elítéli a drog- és alkoholhasználatot, ez a tényező kiváló védőfaktorként fog funkcionálni a függővé válás veszélyeivel szemben.

Christopher Marlowe és Shakespeare egymásra gyakorolt hatását számos irodalomtudós kutatta és kutatja ma is, mely különösen Marlowe: *A máltai zsidó* (1589-90) és Shakespeare: *A velencei kalmár* (valószínűleg 1595-97 között) című művének hasonlóságaiban öltött testet. Több kutató állítja, hogy Shakespeare Marlowe főszereplőjéből, a gátlástalan, szinte ördögi Barabásból merítette saját karakterét, Shylock-ot, tehát azt, hogy a drámaíró ikon gyakorlatilag lemásolta kortársa negatív hősét. Nádasdi Nóra arra vállalkozik tanulmányában, hogy a szóban forgó karakterek különbségének kiemelésével alátámassza álláspontját, miszerint Shakespeare nem saját ötlet híján és nem egyszerű áttemeléssel adaptálta Barabás karakterét, hanem „kreatív forrásként” használta Marlowe alkotását.

Barabás karaktere szinte maga az ördög, megrögzött bűnöző és érzéketlen sorozatgyilkos, ki a kezdetektől fogva csak a borzalmas tettek kitervelésében és a vagyon öncélú felhalmozásában leli örömét, miközben ő szinte aszketikus nélkülözésben éli mindennapjait. A Máltai zsidó 2012-es filmes adaptációjának rendezője Barabás személyiségét egyenesen Hannibal Lecterhez hasonlította. Marlowe főhőse mindent elpusztít, ami körülveszi, és a végén önmaga ellen fordul. Kiszámíthatatlan, gátlástalan, irracionális és erőszakos, valódi pszichopata. Ezzel szemben Shylock nem eredendően gonosz, van szíve kaftánja alatt, csak megkeményedett. Látóterének fokozatos beszűkülése és szívének szklerózisa (ld. Fabiny Tibor) „unfeeling man”-né teszi (Gratiano szavaival élve), megkeményíti önmagát, ez okozza vesztét és vezet el a kényszerített áttéréshez és vagyonelkobzáshoz. Az utóbbi kettőből Shylock meglepő módon a másodikat nehezményezi jobban: anyagi javait saját magával azonosítja, önmaga értékét azok fényében képes csak mérni.

A pszichoterápia és a spirituális fejlődés összekapcsolódásáról, összekapcsolhatóságáról ír Mirnics Zsuzsa tanulmányában, melyben Ken Wilber, az integrálpeszichológiai iskola alapítójának munkásságát mutatja be. A wilberi felfogás összekapcsolja a lelki és spirituális fejlődés folyamatát, alapként a realitás négy dimenzióját használja, a szubjektív (én), az interszubjektív (mi), az objektív (az), és az interobjektív (azok) negyedeket, a „Szellem négy arcát”. A különféle kultúrák egymástól eltérő módon súlyozzák ezeket a dimenziókat, Nyugaton pl. az objektivitás, Kelet felé haladva egyre inkább a szubjektív élmények állnak a középpontban.

Egy személyen belül egyszerre zajlik a fejlődés minden negyedben, egymással párhuzamosan, de nem feltétlenül minden fejlődési vonalon egyszerre, hiszen azok egymástól viszonylag függetlenek. Wilber szerint az egyéni fejlődés leginkább egy létrával hasonlítható össze (ld. létra-modell), melynek valamennyi lépcsőfokán más világkép jelenik meg, mely magában foglalja az előzőek tapasztalatait. A mászó súlypontja ugyan egy meghatározható fokon található, de a személyiségfejlődésében folyamatosan létezik egy ennél feljebb, illetve lejjebb levő pont. Egyik tarto-

mányban tehát lehetünk fejlettebbek, miközben egy másikban esetleg a személyiségfejlődés létrájának még egy alsóbb fokán állunk. Ez utóbbi területekhez az alsó személyiségfejlődési szinteknek megfelelő terápiás módszerek, pl. a pszichoanalízis használhatóak, a felső, spirituális lépcsőkhöz a jóga, és egyéb meditatív módszerek alkalmazásával nyerhetünk hozzáférést.

Az egyén (szelf) élete során tehát különböző tudatállapotokba kerül, melyek a halállal megszűnnek. A tér azonban, melyben ezek a tudatállapot-változások megtörténnek, örök, tartós és állandó. Wilber ezt nevezi Szellemnek, Istennek. Arra is rámutat, hogy a létra felsőbb, spirituális fokait kevesen érik csak el, ugyanis annak előfeltétele a szelf sérüléseinek, leszakadásainak orvoslása. Ezek a sérülések, patológias elváltozások ugyanis az egyént a személyiségfejlődés alacsonyabb fokozataihoz láncolják. A vízió-logikai szint a fejlődés csúcsa, ahol a gondolkodás, a világnézet, a moralitás és az értékítélet is metamorfózison megy keresztül. Legfontosabb ismérvei a magas szintű empátia, a helyesen értelmezett intuíció, a tapasztalati gondolkodás, az „itt és most”-ban való teljes jelenlét.

A KRE BTK Dékánja, Sepsi Enikő francia nyelvű tanulmányában az Én nélküli színház válfajait elemzi Valère Novarina és Pilinszky János művei alapján. Sepsi Enikő szerint Pilinszky költészetének deperszonalizációs tendenciája hatott a neves francia drámaíróra és rendezőre, Novarinára. Novarina a filológiától és a filozófiától indult el a színházművészet felé, ahol A. Artaud, R. Wilson és J. Grotowski inspirálták. E teoretikusok hatására a líraiság színháza – artaud-i kifejezéssel élve: a „térbeli költészet” – koncepciója felé mozdult el. Sepsi Enikő Derrida re-prezentációfogalmára utalva elemzi Artaud *Demeure fragile (Törékeny hajlék)* c. írását, melynek témája a színész passzivitása a felnyíló jelenben. A színész e felfogás szerint a teremtő Ige utánzója, aki tulajdonképpen a testével imádkozik.

A szerző ezen a ponton, az ima kapcsán tér rá Pilinszky költészetének elemzésére, valamint a Pilinszky színháza és Novarina színháza közötti összefüggésekre. Ezeket az összefüggéseket Alain és Simone Weil gondolatvilágán keresztül húzódóként mutatja be. Weil és Pilinszky világában közös elemnek az „én nélküli” írásmód látszik, de Pilinszky dramaturgiája általában sokat vesz át a korabeli francia színházi elmélettől és gyakorlattól. A legfontosabb közös motívum az „én nélküli” írásmódon kívül a szakralizálásra, ritualizásra való hajlam – ez köti össze különösen Pilinszky és Novarina művészetét.

Bonác Ágnes John Donne 10. szonettjét elemzi tanulmányában az isteni kegyelem szempontjából. Az egyértelműen vallásos szöveg elemzésével számos kutató foglalkozott már, mégis maradtak kétségek és homályos, megválaszolatlan kérdések a mű jelentésével, üzenetével kapcsolatban. Bonác rámutat, hogy a bibliai utalásokkal, szinte apokaliptikus képekkel teli szöveg azt sugallja, hogy a beszélőben mélyen gyökerezik a szakrális megértése és átélése, illetve saját létének végességének felfogása. A szerző megváltásért, egyfajta páli, minden eddigit eltörölő tapasztalásért esedezik, hiszen az isteni kegyelem eléréséhez vezető út első lépése eddigi, bűnre vezető életének végső eltörlése, önmaga destrukciója. Ezért a destrukcióért könyörög Istenhez szinte bénultan, mintha önmagából fakadó ereje kevés lenne

ahhoz, hogy eltörölje régi világát, mely előfeltétele annak, hogy a kozmoszt teljes szakralitásának fényében láthassa, érthesse, tapasztalhassa.

A művel kapcsolatos korábbi interpretációkban felmerült Aquinói Szt. Tamás teológiájának befolyása is, ahogy az anglikán reggeli imát és Donne katolikus háttérét is emlegették magyarázatként a mű sajátos Szentháromság-értelmezésére. Donne beszélője paradoxonnal teli, személyisége önmaga tehetetlenségének áldozatává vált: képtelennek érzi magát arra, hogy tegyen a saját üdvözüléséért, hogy megtisztítsa lelkét a bűnöktől. Ez a reménytelenség lehet a magyarázat a szonett zaklatott, erőszakos képekkel tarkított hangnemére.

Vassányi Miklós teológiai vizekre evez Hitvalló Szt. Maximos: *A Miatyánk rövid magyarázata* c. műve alapján, mely a kora-középkorban élt bizánci szerzetes atya etikájának összefoglalása. Szt. Maximos felfogása szerint az erényesség legnagyobb ellenségei a megkívánás, melyből a második, az indulat fakad, és a lelki fellobbanás a harmadik, amit az érzéki megkívánás vált ki. A legfontosabb feladat tehát ez utóbbi kigyomlálása, melynek sikeressége esetén érhető el az eszményi morális attitűd, a szelídség. A szelídség a túlzás és a túl kevés közötti arany középút, mely elvezet az indulatmentességhez, Evagrius Pontikos etikai célfogalmához, az *apatheia*hoz. A szelídség és az indulatmentesség pedig alapfeltétele annak, hogy a racionalitás állapota megvalósuljon, mely már az indulatoktól, testi gyönyörök okozta rabságból szabadult személy sajátja lehet csak, ebben az állapotban válik csak észlelhetővé a tisztán szellemi valóság. Az erényesség ilyen magas fokú gyakorlása és birtoklása felszabadítja az egyént a test, az anyagi világ rablánca alól.

Az Istennel történő egyesülés kulcsa maga az értelem, a lélek ennek rendelődik alá. Az értelmet pedig a kolostorban szerzett és meditatív módon feldolgozott tapasztalatok alapján lehet istenalakúvá változtatni, ami nem más, mint a *theosis* állapotához vezető kapu. Lényegi elem még a szerzetes atya teológiájában a megbocsátás intézménye, mely csak az *apatheia* állapotában lehetséges, ugyanis ebben már mentes a személy mindenféle haragtól és indulattól, ennek következtében pedig belátta, hogy erkölcsileg tökéletlen, tehát emberi, és nem isteni természetű. Így másoktól sem várja el azt, amit maga sem tud elérni, a morális tökéletességet. A megbocsátás pedig az egyetlen út, amin eljuthatunk az isteni megbocsátás kegyelméhez és a túlvilági üdvösséghez. Vassányi szerint Szt. Maximos a tárgyalt műben éppen a keresztény tanítás és értékrend lényegét dolgozta fel, miszerint az emberi természet legfontosabb teendője az embertárs iránti megbocsátás.

PILZ FANNI

Bagdy Emőke: *Pszichofitness***Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan, Budapest, 2013.¹**

Bagdy Emőke *Pszichofitness* c. könyve laikusok és pszichológusok számára egyaránt informatív és olvasmányos. Alapvető üzenete, hogy lelkünket, szellemünket legalább olyan fontos karbantartani és ápolni, mint testünket; a lelki egészség fenntartása pedig kinek-kinek saját felelőssége. Az első részben megismerhetjük a stressz fogalmát, élettani hatásait, illetve a megküzdési módokat. Betekintést nyerünk a főemlősök evolúció során kialakult előagyának három alapvető rendszere, a hüllő-agy, az ősemlelősagy és az új-emlelősagy működésébe, melyekhez a mai ember jellegzetes agyi funkciói is köthetők. Megérthetjük a jobb és bal agyféltekék működését, és a közöttük kialakult kapcsolódási formákat.

Az átélt helyzetek élettani és lelki hatása nem minden embernél egyforma. Az eltérés a stressz négy elemének értékelésében áll, amelyek: okozó tényező, értékelés, a megküzdési folyamat és az eredmény. Selye János a szerző által hivatkozott elmélete megkülönböztet testi és lelki stresszt, eustresszt és distresszt. Bagdy Emőke ismertetéséből megtudhatjuk, fiziológiailag mi történik a testben a stressz alatt, tudomást szerezhetünk az immunrendszerre gyakorolt hatásokról; továbbá lelki rendszerünk stressz alatti működéséről. A problémahelyzetek kezelésének két alapvető formája a problémaközpontú és érzelmközpontú megküzdés. A megküzdési és elhárítási formák rendkívül változatosak, a regressziótól az elaborációig, az alkohol- és droghasználattól, vagy akár az öngyilkosságotig. Létezik azonban olyan „ellenálló” személyiségtípus is, amelyet nagy eséllyel nem betegít meg a káros stressz. A szerző példákkal és kutatási adatokkal támasztja alá: ha úgy tudunk problémáinkhoz viszonyulni, hogy megérezhessük a helyzet feletti személyes kontrollunkat, bejósolhatónak lássuk a kimenetelt, illetve ha kialakítjuk az adott helyzet értelmességében való hitet, a stressz által okozott kár elkerülhető.

A második részben Bagdy Emőke rávilágít, milyen technikákkal, módszerekkel vértézhetjük fel magunkat a stressz káros hatásai ellen. Nem a környezet, hanem saját magunk megváltoztatása, fejlesztése a cél, különböző technikák (pl. relaxáció) elsajátítása által. A relaxációs és meditációs módszerek tudományos alapja az önszugesztio hatása; ezt mind pozitív, mind negatív értelemben kutatások igazolják. Ilyen elven működnek a reklámok, de akár azon is elgondolkozhatunk, mennyire fontos figyelni gyermekeinkhez intézett mondatainkra, melyek számos, negatívan „programozó” burkolt önszugesztioot tartalmazhatnak (pl. „gazember vagy!” „így nem lesz belőled senki”). A stresszhelyzet kezelése erősen a szemléletünkön, akár egy adott helyzet „újraakartezésén” múlik, például egy-egy nehéz helyzetet kezelhetünk kihívásnak, fejlődési lehetőségnek. Segíthet az „itt és most”- elv gyakorlása

¹ Ezúton köszönjük Mirnics Zsuzsannának a korrektúrában nyújtott segítségét. Az O. N. szerkesztősége.

is. „A múlt a jelenben úgy tükröződik, mint cseppben a tenger. A jövőt pedig mi formáljuk a jelenben azzal, ha megteesszük a tőlünk telhetőt a legteljesebb jelenlét-
tel, belefeledkezéssel (involválódás).” (61–62.o.) Szervezetünk ellenállóképességét
megnöveli az altruista viselkedés, a mások iránti odafordulás és empátia is; segítsé-
günkre lehet a humor és a nevetés, amelynek tudományos eszközökkel is kimutat-
ható immunrendszer-erősítő és fájdalomcsillapító hatása van.

A relaxáció a fent leírtakat együttesen hasznosítja: csökkenti a testi-lelki feszült-
ségeket, az itt és most állapotába vezet el bennünket, tudatosan reflektálhatunk
felbukkanó érzéseinkre, gondolatainkra. A jobb agyfélteke ősi képi működése és a
bal agyfélteke magyarázó munkája együtt alkotják a „teremtő képzeletet”. Gazdag
belső világunk tudat alatt működő részét hívjuk tudattalannak. Ha ezzel a belső
tartománnyal és saját testünkkel kapcsolatba kerülünk, és megtanulunk vele kom-
munikálni, hatékony testi- lelki önbefolyásolást végezhetünk.

A lelki nyugalom eléréséhez a legtöbb esetben nem akarati erőfeszítéssel jut-
hatunk el, sokkal inkább a belső figyelem összpontosításával és a tudatos akarati
kizárásával. Az imaginációs módszerek is e passzív koncentráció útján dolgoznak;
melynek eléréséhez a bal agyfélteke háttérbe szorítása útján jutnak el. A második
részről az olvasó is tudomást szerezhet a módosult tudatállapot élettani hatása-
iról, illetve tanácsot kap az „alfa-állapot” létrehozására. Megismerkedhet néhány
relaxációs módszerrel, így például az autogén tréninggel, illetve a Benson-féle rela-
xációval. A szerző figyelmeztet: a tudatos és tudatalatti rendszerek közti „híd építé-
séhez” ugyanúgy, ahogyan a testi edzéshez, szükséges a rendszeres gyakorlás.

Az utolsó részben különböző relaxációs, meditációs és testtudatosságot fejlesztő
technikák bemutatására kerül sor. A szerző így fogalmaz: testünk „könyvtárként”
őrzi azokat az emlékeinket, melyeket tudatos akarattal nem tudunk visszakeresni;
„(...) izmainkban ott van a nyugalom emléke... sejtjeink őrzik embriókorunk em-
lékét... (...)” (86.o.). Az első gyakorlat útján megtanulhatunk testrészeinkre egyen-
ként fókuszálva, folyamatosan ellazulni. A második gyakorlat célja hasonló mód-
szerrel a belső nyugalom, a „minden rendben” és a pihenés érzés megtapasztalása.
A későbbiekben a szerző arra tanít bennünket, hogy különböző testi pozíciók fel-
vételével érzékeljük a helyzetváltoztatással járó lelkiállapot-váltásokat; kipróbálhat-
juk, hol húzódik személyes határunk, tudatosíthatjuk, kiket engedünk ezen belül,
és kiket zárunk ki. Megélhetjük továbbá relaxáció közben a légzés és a szívverés
egymástól különböző, de mégis összefüggő ritmusát; illetve a tükröképünkkel való
találkozás tapasztalata által törekedhetünk önmagunk mélyebb elfogadására. El-
gondolkozhatunk azon, hogy a bennünket körülvevő tárgyak, illetve a társainkról
alkotott képünk mit árul el rólunk; illetve *mi* milyen tükröt tartunk saját magunk-
nak. A szerző javaslata szerint közvetlenül az ébredés utáni átmeneti állapotot az
agy ébersége miatti fogékonyság miatt használhatjuk fel szuggesztiók küldésére,
felkészítve ezzel testünket és lelkünket az előttünk álló napra. Az esti relaxálás
kifejezetten alvászavarral küzdőknek ajánlott a természetes alvásszabályozás visz-
szaállítása érdekében; akár altatók használata helyett is. Két fárasztó munkafeladat

között frissítő lehet egy napközbeni, rövid lazítás is. Az olvasó használható példák, kipróbálható lehetőségek, szuggesztió-sorok birtokába kerül.

Bagdy Emőke szerint „azokhoz is szól ez a könyv, akik hajsztak, fáradtak, ki-merültek, szomorúak, kisebb-nagyobb mértékű „ideges tünetekkel” bajlódnak, esetleg „idegi alapon” valamilyen testi működészavar már előállt náluk.” (7.o.) Mindnyájunkhoz szól tehát, akik tapasztaljuk: hétköznapi életünkben rendkívül sok a stressz, és elterjedtek a káros hatásai okozta megbetegedések. S mivel kevés a közérthető, jól alkalmazható megoldás, nagy szükség van a *Psichofitness*hez hasonló egyszerű, érthető „kalauzokra”, leírásokra. Az önmagunkra való tudatos odafigyelés, a lelki igényesség kialakítása sokat lendít azok jóllétén, akik el tudnak köteleződni, vagy akár csak el tudnak indulni az önismeret útján.

IZING MARCELL

Kocziszký Éva: *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése
a kereszténységhez*

Károli Gáspár Református Egyetem, L'Harmattan Kiadó,
Budapest, 2014

A kereszténység 2000 éves hagyományának problémaköreit tárgyalja Kocziszký Éva könyve, amely, mint előszava leszögezi: nem teológusok, filozófusok életútját hivatott bemutatni, s nem a keresztény hit történetéről akar áttekintést adni. Azt a célt tűzte ki maga elé, hogy neves gondolkodók bibliaértelmezéseinek keresztül ismertesse meg a ma hívőit azzal a hittel, melyet Pál apostol, Szent Ágoston vagy éppen Michelangelo képviselt.

A kötet logikusan felépített, az esszék párbeszédben állnak egymással: előfordul, hogy egy esszé felvet egy problémát, s a következő válaszolja meg a kérdéseket. Kocziszký öt részre osztotta monográfiáját; ezek egy-egy problémakört vizsgálnak. Az első a lélekről, a második a nyelvről és annak funkcióiról, a harmadik Isten és ember érzékeléséről és érzékelhetőségéről, a negyedik az egzisztenciáról és végül az ötödik a társadalomról és a politikáról szól. Egyfajta linearitás érzékelhető a tematikában: az absztrakttól a pragmatikus felé halad, míg végül elérkezik a jelenkor egyik legproblematisabb aspektusához, az állam és a társadalom kérdésköréhez. Az egyes gondolkodók a részeken belül nem tartoznak feltétlenül egy iskolába, és nem osztoznak egy véleményen – filozófusok, teológusok, művészek és fizikusok vezetnek be az olvasót az általuk megtapasztalt és magyarázni kívánt hit világába. Az olvasó sokrétű és értékes tudásra tehet szert a huszonöt rövid esszéből álló, illusztrált monográfia végigolvasásával.

A bevezető írás megelőzi az öt nagyobb egységet, témája Pál *Korinthusiakhoz* intézett levelei. Az első egység címe: *A lélek mélységei*; a lélek aspektsaival foglalkozik az önismerettől kezdve a kísértéseken át egészen a szerelem és a megváltás fogalmáig. Az első szerző itt Szent Ágoston, témája az önismeret és az a mód, ahogyan Isten láthat, ismerhet minket. Míg Ágoston a test és a lélek, jó és rossz eredetét és szembenállását firtatja, addig Blaise Pascal és Johann Kaspar Lavater úgy gondolkodik az önrészről és annak szeretetéről, mint bűnös érzelemről, hiszen az ember eredendően bűnös. Morálisan jó vagy pedig bocsánatos bűn önmagunk szeretete? – Erre a kérdésre Kierkegaard kísérel meg pozitív választ adni, miszerint az ember önmagába vetett hite az Istenbe vetett hit, és aki nem hisz önmagában, öngyilkosságot követ el. Végül az egység befejezéseként, Kierkegaard a szerelem és megváltás gondolatával foglalkozik egy mitikus csábítás allegóriájában.

A második rész (*Írás, nyelv, költészet*) pragmatikusabb, mégis elvont kérdéseket vet fel. Pragmatikusabb, mert olyan esszéket is tartalmaz, amelyek a nyelvhasználat, vagy éppen a nyelvek eredetének vallási okait firtatják. Más írások viszont Isten

lírai értelmezéseit, egzisztenciájának lírai műveken keresztül való igazolásait mutatják be. Így assisi Szent Ferenc egyik legismertebb műve, a *Naphimnusz* is megjelent a témák között: tárgya a teremtmények becézésének legitimitása. Nem csak az állatok, égitestek vagy épp az elemek testvérként való kezelését, de az Istennel való bensőséges kapcsolatot is vizsgálja. Az ezutáni esszék teodiceaként is felfoghatók, Isten intencióit, mibenlétét fejtik ki a nyelvben, költészetben, beszédben.

A harmadik rész a test és lélek kapcsolatával foglalkozik. Az első kérdés Isten megtestesülése, amit Eckhart mester nyomán Kocziszký nem csak az evidens Fiúértelmezésre vezet vissza, hanem egy sokkal inkább történelem előtti, paradicsomi eseményre, Ádám és Éva első ruhájának készítésére, melyet Isten ad át nekik, hogy a Paradicsomból kiűzetvén testüket eltakarják. Az ezt követő esszé a férfi és nő egymáshoz való viszonyát vizsgálja a teremtéstől kezdve, a házasságon és a szaporodáson keresztül, azt tartva szem előtt, hogy az első nő tulajdonképpen a „férfiből” lett, és a házasság révén újra egyesül a testük és lelkük. Az utolsó írás itt egy olyan spirituális eseményről számol be, amely idegen személyek, vagy inkább lelki társak találkozásakor történik: ismeretlenek egymásra ismernek; szavak nélkül is megértik egymás gondolatait. A már az előző fejezetekből megismert Lavater írása mutatja be lélek és test testen kívüli egybefonódását.

A következő rész az időbeliségen, ok-okozat viszonyán, a nagy miérteken gondolkodik. Szent Ágoston *Vallomások* című, talán laikus körökben is ismert művének az időhöz kapcsolódó passzusai elevenednek fel az első esszében. Már-már heideggeri hangot üt meg az idő, múlt és jelen tulajdonságain töprengő Ágoston, aki arra a következtetésre jut, hogy csak Isten az idő ura, és az emberiség eredménytelenül próbál kiszakadni a múlt és jövő gondolatának rabságából. A könyv egyik legizgalmasabb esszéje követi Ágoston gondolatait: Michelangelo egyik szonettje jeleníti meg a génusz aggályait saját művészetével kapcsolatban. Michelangelo élete utolsó szakaszában számos olyan irodalmi művet írt, amelyek számvetések, esetleg bűnbocsánatért való esdeklések. Az esszé a bálványimádás problémakörét járja körül: festményei, szobrai és szakmai befolyása vajon nem bűnös dolgok-e, melyek miatt a művész a purgatóriumban köt majd ki? Vajon az Istentől származó tehetség elnyomása nem nagyobb bűn-e mint az Istenábrázolás?

A monográfia utolsó része a társadalommal és politikával foglalkozik, és talán a legaktuálisabb kérdéseket intézi a kereszténységhez az utolsó öt esszé, köztük József Attila istenes verseinek elemzése. A költő Istent, mint építőkövet látja, de nem-hívó mentalitása miatt haszontalan malterrá, Krisztushabarccsá redukálja a hit szerepét az akkori társadalomban. Ezt követően a monográfia talán legproblematisabb, és a keresztény dogmák szempontjából a legérdekesebb esszéje következik. Dietrich Bonhoeffer evangélikus lelkészként szolgált a második világháború náci Németországában. Nyíltan felvállalta ellenérzéseit a nácizmussal szemben, és a német ellenállás tagja is volt. Bonhoeffer több akciónak is a részese volt, többek között egy Hitler ellen elkövetett merénylet kísérletének is. Az akció megghiúsulása után Bonhoeffer börtönbe került, majd 1945-ben kivégezték. De hogyan is merülhet fel egy lelkészben, hogy emberéletet vegyen el? A legfőbb bűnök közé tartozik

a gyilkosság – ám lehet-e tétlen egy igaz keresztény ilyen mértékű embertelenség közepette? Az esszé a dogmák és a lelkiismeret szembenállását vizsgálja egy nagyon is releváns és időben a mához közelebb álló esemény alapján.

Az *Antifilozófusok huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez* olyan monográfia, amely a ma emberét szólítja meg. Bátran ajánlom a könyvet minden olyan olvasónak, akadémikusnak és laikusnak egyaránt, akit érdekel a keresztény világnézet és a nyugati civilizáció alapjainak kritikus megközelítése, problémái lehetséges megoldásának feltérképezése.

Formai kéréseink szerzőinkhez

A szöveget Word formátumban, *docx* vagy *doc* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton megküldeni a következő címre: orpheusnoster@googlegroups.com. Általában maximum 1 szerzői ív (40 000 leütés szóközökkel, jegyzetekkel, bibliográfiával együtt) terjedelmű cikkeket várunk, de ennél jelentősen rövidebb cikk közlését is szívesen vállaljuk. Recenziók esetében a várt terjedelem körülbelül 5–10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alapbetűtípus 12 pontos Times New Roman legyen, a lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg különleges fontkészletet is igényel, kérjük csatolni a fontkészletet, valamint a cikket *pdf* formátumban is. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük; a lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávval.

Hivatkozásokat lábjegyzetben és nem végjegyzetben kérünk. Külön irodalomjegyzék, bibliográfia a tanulmány végén nem feltétlenül szükséges, de szívesen vesszük, különösen, ha egy szerzőtől több művet is idéznek. Ilyen esetben javasoljuk a jegyzetekben a szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, az első alkalommal való idézést teljes formában kérjük, utána pedig szerző és évszám alapján történő rövid hivatkozással. Kérjük, az *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használják, ha az adott szerzőtől csak egy művet idéznek. Kereszthivatkozások ne legyenek.

A szerző vezetéknévét kiskapitálissal kérjük, folyóiraticikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel, folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

Hivatkozások teljes lábjegyzetben:

– könyvek, könyvfejezetek esetében

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. In Uő: *Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– gyűjteményes kötetek és bennük megjelent írások esetében

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. In Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

– folyóiratickek esetében

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyam római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

– heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében
SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldal-
szám.

Hivatkozások rövid lábjegyzetben:

– egy szerző egy művének használata esetén
SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

– egy szerző több művének használata esetén
SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

– az előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében
Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a kezdő és záró oldalszámot (tehát nem 23osqq. formában), a kettő között gondolatjellel [–]. Kérjük, az oldalszámot csak abban az esetben egyértelműsítsék p. (pp.) betűkkel, ha az idézett mű jellegéből (katalógus, képkötet) következően egyébként nem volna világos, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetén kérjük ellenőrizni, hogy az idézett oldal elérhető-e még, s kérjük a hivatkozás, ill. az ellenőrzés dátumát is feltüntetni.

Kérjük, klasszikus auktorok idézésénél ne alkalmazzanak kiskapitálist. Az auktorok nevét és műveik címét lehet a szakmában bevett rövidítésekkel külön magyarázat nélkül alkalmazni. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert folyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét vagy ne rövidítve írják, vagy az irodalomjegyzék (illetve ennek hiányában a cikk) végéhez csatoljanak rövidítésjegyzéket.

Az idegen nyelvű, latin betűs kifejezéseket és idézeteket kérjük dőlt betűvel szedni, a görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön görög, héber stb. betűkészletet használjanak, hanem unicode betűket (ha egyes ékezetes betűket az alapbetűtípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűt ajánlunk)! Dőlt betűs idézet elején és végén nem szükséges idézőjelet használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a szerző szándéka szerint tudományos vagy magyaros (az Akadémiai Helyesírásnak megfelelő) átírásban, egy cikken belül következetesen kérjük. Kérjük, görög neveket – latin auktor idézését kivéve – ne írjanak át latinosan (pl. Achilles, Homerus).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg legvégén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető leg

nagyobb méretben és felbontásban (min. 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben jelöljék meg, hová szerkesszük be azokat.

A tanulmányokhoz kérünk kb. 10–15 soros angol, német, francia, olasz vagy latin nyelvű rezümét a cikkkel közös fájlban, a szöveg végén. Kérjük, hogy szerzőink nevük mellett adják meg a következő információkat: születési év; tudományos fokozat; a tudományág, melynek művelőjeként a „Számunk szerzői” rovatban szeretnék magukat azonosítani; oktatási-kutatási hely. Recenziók esetében a recenzeált mű minden könyvészeti adatát kérjük a cikk címében, ill. alcímében megadni.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, ill. *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

Authors should submit Word files (written in a recent version of MSWord) to the email address <orpheusnoster@googlegroups.com>. Articles and essays should not normally exceed 40 000 characters (including spaces, notes, and bibliography), however The Editorial Board welcomes much shorter manuscripts, too. Book reviews should be between 5000 and 10 000 characters in length.

The following general rules should be followed: text alignment is left and right justified (centered text); non-indented paragraphs; use as little formatting as possible, and italics where appropriate; do not add extra space between paragraphs; if using special fonts and characters, font file(s) and a copy of the manuscript in PDF format should be sent to the given email address. Main text: Times New Roman 12-point type; line spacing is 1.5. Footnotes: Times New Roman 10-point type; should not be separated by a full blank line; line spacing is single.

Use footnotes, not endnotes (i. e. eliminate from the main text unnecessary bibliographical data or parenthetical references to sources). Give complete bibliographical information the first time a work is referenced (opening and closing pages of an article, then the specific pages referred to, using the bare number only, no „p.” or „pp.”) and also give an individual footnote for each detail to be documented. Subsequent citations should use a short reference; decide on a standard or clear abbreviation for use after the first occurrence, but avoid complicated or ugly acronyms. The title of an article in journal or collection should be in single quotation marks. The title of a journal or book (including collections) should be in italics.

Cross-references should be avoided. References should not be necessarily gathered into a bibliography at the end of the manuscript. In that case the author's name and the year of publication should be given in the subsequent mentions (in footnotes only).

Manuscript references include the location of documents, description and folio. Online references should include URL and followed by the date accessed in square brackets.

Quotations should be given within single quotes (use double quotes only inside single quotes). Longer ones of more than three lines should be indented as a separate paragraph without quotes. Foreign-language texts in Roman type should be in italics. For non-Roman texts (Greek, Hebrew, Coptic, Syrian, etc.) use Unicode fonts.

Figures (tables, illustrations, photos and other artworks) should not be embedded in the text, but submitted separately in JP(E)G or TIF format; properly cropped line drawings should have a resolution of at least 600 dots per inch, greyscale and colour of at least 300 dots per inch at their final size. Colour figures should be supplied in CMYK (not RGB) colours.

A FOLYÓIRAT A KÖVETKEZŐ BOLTOKBAN KAPHATÓ

L'Harmattan Könyvesbolt

Írók Boltja

Gondolat Könyvesház

Párbeszéd Könyvesbolt

ELTE TTK-TÁTK Hallgatói Bolt

Budapesti Teleki Téka

Pécsi Antik Kft. Könyvesboltja (Szent István Könyvesbolt)

ELTE Eötvös Kiadó jegyzetboltjai

Nyitott Műhely

Megrendelhető az orpheusnoster@googlegroups.com címen.

KÖVETKEZŐ SZÁMUNK TARTALMÁBÓL

EMŐKE HORVÁTH

La guerra cristera mexicana y la iglesia católica húngara

JOSÉ ANTONIO SÁNCHEZ ROMÁN (Universidad Complutense de Madrid)

Buscando un lugar en el mundo: la Sociedad de Naciones y la inserción internacional de América Latina.

MÓNIKA SZENTE-VARGA

Diplomatic relations between Hungary and the Central American countries after World War II

MARCEL NAGY

“Una preciosa margarita arrojada á la voracidad de los cerdos”. La democracia en el pensamiento conservador mexicano decimonónico

DÓRA BAKUCZ

Leopoldo Lugones y los orígenes de la minificción palimpséstica en Argentina
Reescrituras del mito de Orfeo y Eurídice

LÉNÁRT ANDRÁS

Latin-Amerika a Monroe-doktrína (1823–2013) árnyékában

ZOLCSÁK ATTILA

A guatemalai forradalom (1944-1954), mint a periféria forradalma

ÉLŐ CSENGE–FÜZI IMOLA–MIKLÓS ESZTER–SZÉNÁSI RÉKA–TÁBORI GÁBOR
–TOMORI KITTI:

Sepsi E.–Nagy J.–Vassányi M.–Kenyeres J., eds., *Indigenous Perspectives of North America. A Collection of Studies*. Edited with the Assistance of J. Fülöp and J. W. Oberly. Cambridge Scholars Publishing: Newcastle upon Tyne, 2014.

BAKOS ÁRON

Beszámoló a II. Latin-Amerika Szimpóziumról – KRE BTK, Budapest,
2015. október 30.