

---

# VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

---

*Hungarian Journal of Religious Studies*

XVIII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2022

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE  
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES  
Vallástudományi folyóirat  
Megjelenik évente kétszer  
Tizennyolcadik évfolyam, 2022/1. szám

Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest,  
együttműködésben a Magyar Vallástudományi Társasággal  
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Főszerkesztő: Vassányi Miklós  
Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

Szerkesztők:  
Tóth Anna Judit (Tanulmányok)  
Németh György (Forrás)  
Adamik Tamás (Disputa)  
Sarnyai Csaba Máté (Műhely)  
Bakos Áron (Hírek)  
Tamási Balázs (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:  
Bugár István, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály, Horváth Géza, Horváth Orsolya,  
Frazer-Imregh Monika, Kendeffy Gábor, Kovács Ábrahám, Máté-Tóth András,  
Mezei Balázs, Pecsuk Ottó, Ruzsa Ferenc, S. Szabó Péter, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter,  
Török László, Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A szerkesztőség címe:  
1088 Budapest, Reviczky utca 4.  
Tél: 1/483-2900  
E-mail: [vallastudomanyiszemle@kre.hu](mailto:vallastudomanyiszemle@kre.hu)

A folyóirat online elérhetősége: [kre.hu/vallastudomanyiszemle](http://kre.hu/vallastudomanyiszemle)  
Stíluslap: [btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf](http://btk.kre.hu/images/doc/Stiluslap-Vallastudomanyi-Szemle.pdf)  
Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Horváth Géza, a KRE BTK dékánja  
A folyóirat 30% kedvezménnyel  
megvásárolható a Gondolat Kiadó honlapján:  
[gondolatkiado.hu](http://gondolatkiado.hu)

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette  
Nyomdai előkészítés: Gondolat Kiadó

# TARTALOM

Kedves Olvasó!	5
TANULMÁNYOK	
TÓTH ANNA JUDIT: Prokopios és a halottak utazása Britanniába	9
VASSÁNYI MIKLÓS: <i>In infinitum ire</i> : Ál-Areopagita Szent Dénes végtelen közeledése Istenhez (Az <i>Isten nevei</i> IX. és XIII. részének filozófiai értelmezése)	32
TÓTH RICHÁRD: <i>Litania Minor</i> . A könyörgő körmenetek rendtartása a középkori Európában	44
FRAZER-IMREGH MONIKA: Vallás és orvostudomány határán – Marsilio Ficino a „kegyosztó” bolygókról	67
SUSZTA LAURA: Nők és vallás a szubarktikus denesuliné nemzetnél az európai kontaktus kezdeti időszakában. Történeti néprajzi tanulmány	99
SZILÁRDI RÉKA: A rekonstrukcionista vallások öndefiníciós és terminológiai kérdései	115
FORRÁS	
MARSILIO FICINO: <i>Három könyv az életről</i> Harmadik könyv: Miként nyerhetünk életet az égtől? (4–8. fejezet)	135
VASSÁNYI MIKLÓS: Rövid bevezetés John Locke: <i>A kereszténység észszerűsége</i> az <i>Írások szerint</i> című művének fordítása elé	150
JOHN LOCKE: <i>A kereszténység észszerűsége az Írások szerint</i> , 1–3	156
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Poitiers-i Hilarius himnuszai. Az első himnusz értelmezése	173
MŰHELY	
CZAKÓ ISTVÁN: Egy kutatási enciklopédia kísérlete: a <i>Kierkegaard Research</i> -sorozat	191
FEJÉRDY ANDRÁS: Kép egy kutatásról. Az állam–egyház-viszony mint az állami szuverenitásigény érvényesítésének terepe: a szekularizmus és a nemzetépítés kihívásai Kelet-Közép-Európában 1780–1990	203

## HÍREK

A Summary of CEU's Summer School Programme on Political Theology in Late Antiquity (Bernadett Szűcs)	211
<i>A Thousand Years of Coptic Apocrypha.</i> A Lecture on Early Coptic Christian Literature (Bernadett Szűcs)	214
Beszámoló a <i>Papok és közösségek a nagyító alatt</i> című könyvbemutatóról és kerekasztal-beszélgetésről (Lipták Noémi)	218
Some Thoughts on Árpád Szakolczai's Lecture <i>Living in Tricksterland:</i> <i>A Political Anthropology of Trickster Logic</i> (Imola Püsök)	222
Vallás és pandémia: a Magyar Vallástudományi Társaság éves konferenciája (Lőrinczi Petra)	226
Beszámoló Vassányi Miklós <i>A Summa contra Gentiles</i> <i>I/13. fejezetének felépítése</i> című előadásáról (Suszta Laura)	227
III. Nemzetközi Hitvalló Szent Maximos Műhely-konferencia (Császárné Guth Bernadett)	229

## RECENZIÓK

Horváth Orsolya: <i>Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között</i> Budapest, L'Harmattan, 2022 (Enesey Diána)	235
David Malkiel: <i>Strangers in Yemen: Travel and Cultural Encounter among Jews, Christians and Muslims in the Colonial Era</i> Berlin – Boston, De Gruyter – Oldenbourg, 2020 (Kárpáti Judit)	241
Zsengeller József (szerk.): <i>A nagy zarándok végleg célhoz ért.</i> <i>Tanulmányok Xeravits Géza emlékére 50. születésnapja alkalmából</i> Budapest, Magyar Hebraisztikai Társaság – L'Harmattan Kiadó, 2021 (Papp György)	245
Simonné Pesthy Monika: <i>Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enkómionokban</i> Fontes orientales – Keleti források; Budapest, Corvina, 2021 (D. Tóth Judit)	249
Frazer-Imregh Monika: <i>Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban</i> – <i>Marsilio Ficino Három könyve az életről</i> Budapest, L'Harmattan – Károli, 2022 (Vassányi Miklós)	255
Siegfried Kreuzer (ed.): <i>Introduction to the LXX</i> Waco, Baylor University Press, 2019 (Ratkovics Petra Krisztina)	257
Kárpáti Gábor Csaba (szerk.), Hamvas Endre Ádám – László Levente – Tar Ibolya (ford.): <i>Hermész Triszmegisztosz bölcsessége</i> Budapest, Szenzár Kiadó, 2020 (Suszta Laura)	261
Erica Fox Brindley: <i>Music, Cosmology and Politics of Harmony in Early China</i> Albany, State University of New York Press, 2012 (Puchinger Noémi)	263

## KEDVES OLVASÓ!

A *Vallástudományi Szemle* új száma jelentős pozitív változások nyomán jelenik meg. A *Tanulmányok* rovat vezetőjeként megkezdte munkáját dr. Tóth Anna Judit. Egyetemünk vezetőségének támogatása folytán és főszerkesztő-helyettesünk, dr. Fülöp József, valamint szerkesztőségi titkárunk, Enesey Diána kitaró munkája révén folyóiratunk *Tanulmányok* rovatának minden cikke DOI-azonosítót (*Digital Object Identifier*) kapott. A *Vallástudományi Szemle* - a kre.hu/vallastudomanyiszemle egyetemi honlapon kívül – online olvasható immár az Országos Széchenyi Könyvtár Elektronikus Periodika Adatbázisában (EPA), valamint a Magyar Tudományos Akadémia Magyar Folyóiratok Tartalomjegyzékeinek Kereshető Adatbázisában is (MATARKA). Ezenkívül megtettük az első lépéseket az egész világra kiterjedt előfizetői bázissal rendelkező *Central and Eastern European Online Library*-be (CEEOL) való belépéshez is.

A *Szemle* helyzete az Egyetemen belül is változik. Folyóiratunk visszakerül a Bölcsészettudományi Karra, így felelős kiadónk dr. Horváth Géza dékán úr. Eddigi felelős kiadóinknak, dr. Hanula Gergelynek és dr. Bársony Mártonnak ezúton is köszönetet mondunk a folyóirat útjának egyengetéséért, folyamatos odafigyelésükért!

Közeli céljaink közé tartozik tudományos színvonalunk további emelése nem utolsósorban külföldi szerzők bevonása révén; ezzel összefüggésben az angol nyelvű közlemények számának növelése; valamint a vallási tematika filozófiai oldalainak hangsúlyosabb képviselete. Továbbra is szigorúan érvényesítjük azt a minőségbiztosítási eljárásunkat, hogy minden beérkezett és a szerkesztőség által lektorálásra érdemesnek talált kéziratot két senior vaklektorral, az érintett szakterület vezető szakértőivel véleményeztetünk, és ennek alapján hozunk döntést a publikálásról, a szükséges javításokról. Tapasztalatunk szerint ezáltal szinte minden cikk tudományos színvonala érzékelhetően emelkedik, mire a lap nyomdába kerül.

Jelen számunk tanulmányai elsősorban, de nem kizárólag a késő antik és a (késő) középkor időszakába eső témákat tárgyalnak. Tóth Anna Judit a VI. századi Prokopios egyik művének kelta túlvilághittel kapcsolatos passzusát értelmezi kiterjedt vallástörténeti kutatással. Vassányi Miklós cikke a szintén késő antik Ál-Areopagita Dénes fő műve, az *Isten nevei* egyes részeinek filozófiai értelmezésére vállalkozik.

Tóth Richárd egyháztörténeti kutatása középkori körmenetek rendtartását vizsgálja források igen széles körének bevonásával. Frazer-Imregh Monika a megjelenés előtt álló nagyszabású Marsilio Ficino-fordításához közöl kísérő tanulmányt, illetve a *Forrás* rovatban szemelvényt a *De vita* fordításából. Suszta Laura tanulmánya a nők és a vallás tematikáját tárgyalja a denesuliné kanadai szubarktikus őslakos nemzetnél, egy XVIII. századi forrás alapján. A sort végül Szilárdi Réka újjogánysággal kapcsolatos valláselméleti tanulmánya zárja.

*Forrás* rovatunk Marsilio Ficino-, illetve John Locke-szemelvényeket közöl (a *De vita*, illetve a *The Reasonableness of Christianity* című szövegekből), míg a *Disputa* lényegileg önálló tanulmányt tartalmaz Adamik Tamás tollából Poitiers-i Szent Hilarius himnuszairól. Ugyanígy önálló tanulmánynak tekinthető a *Műhely* rovat első eleme, Czakó István ismertetése a *Kierkegaard Research* elnevezésű kutatási enciklopédiáról. Fejérdy András beszámolója ugyanitt egy jelentős egyháztörténeti projekt célkitűzéseit mutatja be. A *Hírek* angol és magyar nyelven számol be a vallástudomány jelenléti és online eseményeiről, a *Recenziók* filozófiai, judaisztikai, keresztény és távol-keleti témákkal kapcsolatos könyvek megjelenését követi nyomon. – Jó olvasást kíván

Vassányi Miklós  
főszerkesztő

---

# TANULMÁNYOK

---



# PROKOPIOS ÉS A HALOTTAK UTAZÁSA BRITANNIÁBA

TÓTH ANNA JUDIT

## ABSTRACT

### *Procopius and the Journey of the Dead to Britannia*

A famous chapter in Procopius' *Bella* is about the fishermen of the north Gallic shores who claimed that they were the ferrymen of the dead on their way towards Brittonia. Despite the fantastic tone, we have at least a dozen further sources from classical antiquity according to which the north-western coasts of Gallia, Britannia or certain islands around them are in close connection with the realm of the dead. Some traces of these beliefs survived until the 19th century. After an analysis of the related texts, I examine what the reality can be behind the story and I conclude that we have no reason to doubt that these religious societies really existed and practiced ecstatic rituals. I present a few examples demonstrating that Greek religion knew similar beliefs, which can be a result of the age-old commercial connections between Greece and the Celtic world as far as the British Isles (e.g. trade routes for tin). These interregional contacts may have helped the spreading of certain mythological motifs and the emergence of a common Mediterranean-Atlantic sailor folklore. We can observe characteristic differences between Procopius' account and the earlier sources. In the case of the latter, the Greek or Roman scholar and his Celtic informant (usually Celtic priests) shared a common Hellenized culture and worldview that provided a common framework to interpret the Celtic religious beliefs. By Procopius' age, this basis had ceased to exist on behalf of both parts: a massive dehellanization took place, which closed the door upon any attempt for traditional *interpretatio Graeca/Romana*, making successful intercultural communication more difficult.

Prokopios nemcsak a Kr. u. VI. század, hanem egész Bizánc egyik legjelentősebb történetírója volt, akinek főműve, a *Iustinianus háborúi* (továbbiakban: *Bella*) sok száz oldalon keresztül tárgyalja a császár katonai erőfeszítéseit, melyekkel a Római Birodalom területi egységének helyreállítására törekedett.<sup>1</sup> A hatalmas munka a hadműveleteken bemutatásán túl számos, színes tematikájú kitérőt tartalmaz, az antik történetírás műfaji hagyományait követve főleg etnográfiai témákban.<sup>2</sup> A kitérők közül a legkülönösebb a Brittia szigetével kapcsolatos beszámoló,<sup>3</sup> ugyanis Prokopios informátorai egybehangzón tanúsították neki, hogy ők maguk szokták csónakokon a halottak lelkeit a gall partvidékről Brittia szigetére szállítani. A kutatás a szöveget a párhuzamos források miatt általában a kelta vallásra vonatkozó adatnak értelmezi.<sup>4</sup> Jelen tanulmány célja, hogy egy, a kutatásban eddig nem vizsgált szempontot is figyelembe vegyen, ti. hogy hogyan jelenik meg a szövegben a szerző, Prokopios speciálisan görög nézőpontja.

## PROKOPIOS ÉS ÉSZAK-EURÓPA

A szöveg történeti forrásadatainak megállapítását nehezíti, hogy Prokopios első olvasásra zavarba ejtő és látszólag téves módon rajzolja meg Északnyugat-Európa térképét.<sup>5</sup> Három nagy régiót nevez meg, ezek Thulé, Brettania és Brittia. Thulé Prokopios közlése szerint sziget. Thulé, az *ultima Thule* a lakott világ északi határvidéke az antik földrajzi irodalomban. Prokopios szigetnek nevezi Thulét, de teljesen egyértelmű, hogy Skandináviát érti a név alatt. Ezzel nem tesz semmi szokatlant, Skandinávia görög felfedezője, a massiliai Pytheas, aki Kr. e. 325 körül hajózta körül Britanniát és jutott el Skandináviába, szintén Thulének nevezte a félszigetet, és szintén szigetnek tartotta.<sup>6</sup> Brittia szigete a Rajna torkolatától 200 stadion távolságra fekszik, Pro-

<sup>1</sup> Prokopios művéhez a következő szövegkiadást használom: Procopii Caesariensis opera omnia, rec. Jacobus Hauray, vol. I–IV., Lipsiae: Teubner, 1962. Hivatkozásaim során egyetlen nyolc könyvből álló műnek tekintem, és nem két darab négy könyvből állóknak. Az ezekhez az eredményekhez vezető kutatás az Európai Kutatási Tanács részéről, az Európai Közösség hetedik keretprogramjából (2007–2013), az EKT 324214 sz. támogatási megállapodása alapján finanszírozásban részesült.

<sup>2</sup> Ez főleg a mű második felére igaz, melyhez Prokopiosnak kevesebb katonai tematikájú anyaga volt: Anthony Kaldellis: *Ethnography...*, 5. Prokopios például az első, aki beszámol a szlávokról és életmódjukról: Prokopios, *Bella* VII.14.

<sup>3</sup> Prokopios, *Bella* VIII.20.

<sup>4</sup> A szöveggel foglalkozó legfontosabb tanulmányok: Wagenvoort: *Nehalennia...*, 273–292., Thompson: *Procopius...*, 498–507., Hofeneder: *Die Religion*, III. 474–478., Egeler: *Avalon*, 384–415., különösen 385skk. Ezek mellett ld. még: Burn: *Procopius...*, 258–261., Marco Simón: *Procopio...*, 497–511., Heide: *Holy Islands...*, 57–80.

<sup>5</sup> Prokopios, *Bella* VIII.20.4.

<sup>6</sup> Massiliai Pytheas töredékei: Pytheas von Massalia, collegit Hans Joachim Mette, de Gruyter, Berlin, 1952, 19. = Strabón, *Geographika* I. 4. 2–3. Prokopios Skandináviára vonatkozó anyagához

kopios szerint három nép lakja, az angolok (Angiloi), frízek (Phrissones) és britonok (Brittones). Mindegyik felett a saját királya uralkodik. Bár főleg német kutatók próbálták azonosítani Jütlanddal, az Északi-tenger kisebb szigeteivel csakúgy, mint a La Manche vagy a Rajna torkolatvidék szigeteivel, ez mégis egyértelműen Britannia.<sup>7</sup>

A harmadik megnevezett régió, Brettania, Hispania legtávolabbi sarkával van egy vonalban és legalább 4000 stadion távolságban. Nem zárható ki, hogy Prokopios itt hibázik, és egyszerűen megkettőzi a Brit-szigetet,<sup>8</sup> nem ismerve fel, hogy a két név egyetlen helyre vonatkozik, azonban sokkal valószínűbbnek látszik Thompson véleménye, aki szerint ez a Brettania Bretagne, hiszen Prokopios egy szóval sem állítja, hogy ez a Brettania sziget volna, ellentétben a másik kettővel.<sup>9</sup>

Ez az azonosítás egyetlen nehézséget vet fel. A Brettania név nem csupán Britannia szokásos megnevezése a korábbi görög forrásokban, hanem még maga Prokopios is a mű más részeiben Britanniát nevezi Brettaniának.<sup>10</sup> A sajátságos kettős megnevezés érthető, hiszen azok az etnikai változások, melyeknek köszönhetően végül is két Britannia lesz Európa térképén: Bretagne és Grande Bretagne, éppen Prokopios korábban zajlanak: a betelepülő angolszászok elől a sziget kelta britjei tömegesen menekülnek át a kontinensre, ahol a frank királyok elsősorban a régi Armorica területén telepítik le őket, a mai Bretagne-ban.<sup>11</sup> Az, hogy Prokopios Hispania felől méri ki Brettania távolságát, természetes, hiszen a Mediterráneum irányából ősidők

lásd: Alonso-Nuñez: *Jordanes*, 1–16. Ő megerősíti, hogy az írott forrásokon túl Prokopios személyesen is beszélt a régiót ismerő személyekkel.

<sup>7</sup> Thompson: *Procopius*, 498. alapos bizonyítást ad, és Burynek (*Bury: The Homeric*, 82.) tulajdonítja a Brittia–Britannia azonosítás első kifejtését, mely után többé már nem is lett volna szabad megkérdőjeleződnie, hogy a sziget, melyet fal vág ketté, és amelyet britek, angolok és frízek laktak, Nagy-Britannia. Ennek ellenére sok kutató teljesen más földrajzi régióban vélte megtalálni Brittiát, pl.: Rubin: *Prokopios*, 240: = *PWRE* 23, 240: Helgoland és Rügen a Balti tengeren. Stein: *Histoire...*, II 718skk: Jütland. A frízek szerepéhez Britannia angolszász betelepítésénél: Thompson: *Procopius*, 499–500.

<sup>8</sup> *Bury: The Homeric...*, 79–88. feltételezte, hogy az informátorok még Britanniát értették Brittia alatt, de Prokopios számára annyira hihetetlen volt a beszámolójuk, hogy ő inkább arra gondolt, hogy van a közelben egy másik sziget is.

<sup>9</sup> Thompson: *Procopius...*, 499–502. Prokopios azt mondja, hogy Britannia 4000 stadionnyira fekszik Hispaniától – nem pedig Galliától vagy a kontinenstől.

<sup>10</sup> Thompson: *Procopius...*, 506. Thompson senkit sem talált, aki Britanniát Brittiának nevezné. Egyébként Prokopios kortársa, Ióánnés Lydos a *De mensibus* című művében (IV. 95) Brittiát az itáliai provinciák között sorolja fel, azonban ő nyilvánvalóan a Bruttii névvel keveri.

<sup>11</sup> Prokopios, *Bella VIII.* 20. 8–9., Charles-Edwards, *Wales...*, 23. a brit-breton kapcsolatról. A breton nyelv közelebb áll kornihoz, mint walesihez. Cornwall és Britannia is a délről az Ír-tengerre vezető kereskedelmi út mentén fekszenek, és több közös helységnevük is van: Kernow/Cornwall – Kernev/Cornuaillem Tricorii/Trigg – Tregor/Tréguier, Dumnonia – Domnonia (Uó, 23. 123. jegyzet).

óta ez volt a megközelítés legegyszerűbb útja.<sup>12</sup> A szigetről menekülő britek nemcsak Bretagne-ban, hanem Hispania északi csücskén is hoznak létre településeket Britonia néven a mai Santa Maria de Bretoña vidékén.<sup>13</sup> Ha ez az azonosítás pontos, akkor Prokopios az első szerző, aki Armorica helyett a Bretagne nevet használja, ill. Gildas mellett ő az egyetlen történeti forrás, aki tud a britek kontinensre való áttelepüléséről, noha azt nem tudja, hogy ez az angolzsászok előli menekülés volt.<sup>14</sup>

A térségre vonatkozó információi többségét Prokopios Konstantinápolyban szerezhette, de ezek a források csak kis mértékben tárhatók fel. Megemlít egy frank követséget, mely Iustinianus udvarában is járt, ennek tagjaival tolmács útján ő is beszélhetett.<sup>15</sup> Egyértelmű, hogy igyekezett minél több informátorral szóba elegyedni. Thulé esetében a fehér éjszakák jelensége izgatja leginkább.<sup>16</sup> Prokopios tudott a jelenségről, és akár a részletekbe menő kíváncsiság motiválja, akár tesztelni kívánja az adatközlőt, feltesz egy gyakorlati kérdést: ha igaz, hogy a Nap negyven napig nem nyugszik le, akkor mégis honnan tudják, hogy mikor telt el egy nap? A válasz a következő: a Nap ugyan nem megy le, azonban körbejár az égen, és azt figyelik, hogy mikor ér vissza egy bizonyos kiindulópontra, és innen tudják, hogy eltelt egy nap. Mindebből levonhatjuk a következtetést: Prokopios képes volt Konstantinápolyban olyan embert találni, aki eléggé pontosan tisztában volt a sarkkörön túli viszonyokkal – ami nem kis szó, hiszen évszázadokkal a vikingek kora előtt járunk – másrészt minden oka megvolt rá, hogy adatközlőit józan, racionális és szavahihető embereknek tartsa. Éppen ezért okozhatott Prokopios számára kisebbfajta kultúrsokkot, hogy ugyanezek az adatközlők úgy beszélnek, mintha benne élnének a mítoszokban – olyan mítoszokban, melyeket Prokopios kultúrájában már sok évszázad óta a legjobb esetben is szimbolikusan értelmeztek.

<sup>12</sup> A Brit-szigetet is sok földrajzi leírásban említik együtt Hispaniával: Thompson: Procopius..., 499–502: úgy hitték, hogy Britannia nyugati partvidéke Hispania északi partjával fekszik szemben, valamint hogy a Brit sziget tájolása kelet-nyugati. Vö. Tacitus, Agricola 10.2.

<sup>13</sup> Young: The Forgotten..., 5–6., Young: Note..., 361–362.

<sup>14</sup> Charles-Edwards: Wales..., 27, 56, Thompson: Procopius..., 502: Gildas (De excidio 22) beszél azokról a britekről, akik a tengeren túlra menekültek, de Prokopios az első, aki Bretagne-t Britanniának nevezi, a többi korai forrás (Venantius Fortunatus, Avenches-i Marius, Tours-i Gergely) majd fél évszázaddal későbbi. Prokopiostól eltékelve az armoricai britek legkorábbi biztos említése a tours-i zsinat 461-ben, melyen részt vett Mansuetus, a britonok püspöke (Concilia Galliae a. 314–506. C. Munier ed. CCSL 148 Brepols, Turnhout, 1963: Mansuetus episcopus Britannorum.)

<sup>15</sup> Thompson: Procopius..., 501, Prokopios, Bella VIII. 20. 10. Nem biztos, hogy Prokopios személyesen is találkozott a követekkel, s ha igen, akkor is tolmács útján beszéltek.

<sup>16</sup> Ez nem volt ismeretlen a művelt ókoriak előtt, már a massiliai Pytheas is Kr. e. 325-ös útjának beszámolójában említést tett a negyven napos nappalokról: Pytheas in Mette I.m. 31 = Plinius, Nat. Hist. IV. 103.

## A BRITTIÁRÓL SZÓLÓ FEJEZET TARTALMA

A Brittiára vonatkozó fejezet közvetlen kontextusát egy háború adja, mely a varnus törzs és a britonok között zajlott.<sup>17</sup> A varnusok királya eljegyezte a fiát egy brittiai hercegnővel. A brittiaiak, mint Prokopios írja, rendkívül bátrak és harcias emberek, bár nem ismerik a lovat még képről sem.<sup>18</sup> A varnusok királya, míg kíséretével lovagolt, meglátott egy madarat, és hirtelen megértette a beszédét: a madár elárulta, hogy negyven nap múlva meg fog halni. Ezek után a király nekilátott ügyei elrendezésének, és ráébredt, hogy a fiának nem sok katonai haszna lesz a brittiaiakkal kötendő szövetségből, ezért inkább arra biztatta, hogy vegye feleségül a mostohaanyját, a király leendő özvegyét, akinek a révén a frankokat nyerhetné meg szövetségesként. A sértett brittiai menyasszony a történetek után megtámadja a varnus népet, fogságba ejti exvölegényét, és kényszeríti, hogy feleségül vegye. Bár kortárs eseményekről van szó, a szöveg mégis mintha egy germán saga cselekményét adná vissza. A történetbe ékelődik Brittia bemutatása. Itt a következőket olvashatjuk:

Ezen a Brittia szigeten a régiek egy hosszú falat építettek, mely levágja egy nagy részét. A fal két oldalán egyáltalán nem hasonlít a levegő, a föld és semmi más. Mert a faltól keletre egészséges a levegő, az éghajlat együtt váltakozik az évszakokkal: mérsékelt meleg nyáron és hűvös télen. Sok ember él ott, ugyanolyan módon, mint máshol, a fák a megfelelő évszakban gyümölcstől roskadoznak, a mezők bőségesen termik a gabonát, ugyanúgy, mint máshol, továbbá a föld bővelkedik forrásvízben. A nyugati oldalon minden ennek az ellentéte, annyira hogy lehetetlen egy embernek még akár fél óráig is életben maradni ott, annyira sok a kígyó és az áspis, és mindenfajta vadállat. Ami a legkülönösebb, a helyiek azt beszélik, hogy ha valaki átkel a falon a másik oldalra, azonnal meghal, mivel elviselhetetlen a mérgező levegő azon a helyen, és a halál tüstént utoléri még az oda betévedő vadállatokat is. (Prokopios: *Bella VIII.* 20. 42–46.)<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Prokopios, *Bella VIII.* 20. 11–41.

<sup>18</sup> Meglepő állítás, ha másért nem, hát azért, mert Britanniában évszázadokon át állomásozott római hadsereg, a lovasságot beleértve. Bár az angol dombvidékek fehér krétájába vágott ló- és egyéb alakokat nehéz datálni, az uffingtoni fehér ló hegybe vajt képmása biztosan létezett Prokopios korában is (Darvill: *Prehistoric...*, 223.). Természetesen lehetséges, hogy Prokopios megjegyzése arra vonatkozik, hogy az angolszások között ismeretlen volt a lovas harcmodor.

<sup>19</sup> A Prokopios-szöveghelyeket saját fordításomban közlöm. Terjedelmi okokból a két hosszú Prokopios-szemelvény görög szövegét itt nem adom meg, könnyen hozzáférhető pl. itt: [perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0670%3Abook%3D8%3Achapter%3D20%3A-section%3D42](http://perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0670%3Abook%3D8%3Achapter%3D20%3A-section%3D42) (megtekintés: 2022. 02. 08.)

Bár Prokopios úgy tudja, hogy a fal egy keleti és egy nyugati félre osztja a szigetet, mégis, nehéz nem a Hadrianus-falra gondolni a szöveg kapcsán.<sup>20</sup> A sziget irányának hibás tájolása nem Prokopios sajátja, ebben osztozik a klasszikus latin történetírókkal.<sup>21</sup> A hibás tájolás a téma eredménye is lehet: az élők és holtak országának megkülönböztetésére Európa és a Közel-Kelet mitológiáiban a kelet-nyugat a tipikus választóvonal, nem pedig az észak-dél. Nyilvánvaló, hogy Prokopios anyaga nem britanniai forrásokon alapul, ez is hozzájárulhat a tévedéshez. Annak azonban semmi jele, hogy Prokopios tudatosan vagy tudattalanul hellenizálni próbálná adatait. A szöveg rögtön ezután így folytatódik:

Erre a pontra érkezve, szükséges, hogy beszámoljak egy történetről, amely mítosznak hangzik, és számomra legkevésbé sem tűnik hihetőnek, azonban számtalan személy rendszeresen beszámolt róla, és állította, hogy saját maga, a saját kezével megtette, és a szavakat a saját fülével hallotta, így mégsem mellőzhetem egészen, amikor Brittia szigetéről készítek beszámolót, nehogy tudatlanság hírébe kerüljek. Nos, ők azt állítják, hogy ők szállítják át a halott emberek lelkeit erre a helyre. El fogom magyarázni, hogyan is történik ez, mivel gyakran hallottam odaválói férfiakat, akik a legkomolyabban beszámoltak róla, bár én arra jutottam, hogy a meséiket az álmok erejének kell tulajdonítanom. Az Óceán partja mentén, szemben Brittiával, számos falu áll. Az itteniek halászatból, földművelésből vagy a szigetekkel folytatott kereskedelemről élnek. Minden szempontból a frankok alattvalói, kivéve, hogy nem fizetnek nekik adót. Ettől a teheről ősi idők óta mentesülnek, mint mondják, cserébe azért a bizonyos szolgálatért, amit le fogok írni. Az itteni férfiak azt mondják, hogy ők végzik a lelkek szállításának feladatát. Azok a férfiak, akikre rákerül a sor eme szolgálatban, hogy következő éjjel ki kell menniük erre a munkára, sötétedéskor nyugovóra térnek a saját házukban, és elalszanak, várva arra, aki munkára szólítja majd őket. Éjszaka, egy kései órán kopogást hallanak az ajtajukon, és egy hang szólítja őket. Habozás nélkül felkelnek az ágyukból, és a partra sétálnak, anélkül hogy értenék, miféle kényszer vezette őket erre, azonban mégis kényszer hatása alatt állnak. Ott bárkákat látnak, melyek indulásra készen várakoznak, azonban üresek. Nem a saját hajóikat, hanem másokat, melyekbe beszállnak, és megragadják az evezőt. Érzékelik, hogy a bárkákat

<sup>20</sup> Vö. 10. lábjegyzet: a szöveget rendszerint a Hadrianus-falra vonatkoztatják: vö. Thompson: Procopius..., 498, 507, Hofeneder: Die Religion..., III. 476–477, Egeler: Avalon..., 386–387. Újabban is akadnak, akik kétségbe vonják ezt, így például F. Marco Simón tisztán mitológiai motívumnak tekinti (Marco Simón: Procopio..., 501–502. Kaldellis: Ethnography..., 191. 18. jegyzet is szkeptikus a Brittia–Britannia azonosítással kapcsolatban, bár érveket nem hoz ellene. Valójában az azonosítás ellen nem szól más érv, mint a hibás, ám könnyen megmagyarázható tájolás. A szigetet nem utalhatjuk teljes egészében a mitológia birodalmába, mivel akkor a varnusok királyának háborújával is ugyanezt kellene tennünk.

<sup>21</sup> Thompson: Procopius..., 499–502.

nagyszámú utas terheli, mivel a palánkig és az evezővilláig merülnek, és alig egy ujjnyira lebegnek a víz felett, mégsem látnak bent senkit. Egy órányi evezés után érik el Brittiát, noha amikor a saját hajóikon utaznak, vitorla nélkül evezve, alig tudják megtenni ezt az utat egy nap és egy éjszaka alatt. Miután elérték a szigetet, és letették terhüket, teljes sebességgel távoznak: hajóik hirtelen könnyűek lesznek, és szállnak a habok felett, mivel nem süllyednek mélyebbre a hullámokba, csak a tókesúlyig. Nem látnak senkit, aki a hajóban ülne, vagy onnan kiszállna, de elmondásuk szerint hallanak valamiféle hangot a szigetről, mely néven nevezi mindazokat, akik a hajón utaztak, megnevezve korábbi rangjukat és az apjuk nevét. Ha nők is voltak azok között, akiket a hajón szállították, elmondják a férfiak nevét, akik életükben férjeik voltak. (VIII. 20. 47–57., ld. 19. lábjegyzet)

A hajósok a gall partvidékről származnak, s bár a szöveg Britanniáról szól, bizonyosnak tekinthetjük, hogy Prokopios nem britanniai adatok alapján ír.<sup>22</sup> Egy lehetséges információforrása lehetett az a frank követség, melynek Iustinianus udvarában tett látogatásáról említést tesz. Egyértelmű, hogy több adatközlője is megerősítette az általa leírtakat, ill. úgy tűnik, hogy Konstantinápolyban valamilyen fokú közismertségnek is örvendett a történet, éppen ezért nem meri mellőzni minden hihetlensége ellenére sem.<sup>23</sup>

## A TÖRTÉNET ÓKORI PÁRHUZAMAI

Prokopios közvetlenül egymás mellé helyezi a két narratívát, a szigetet kettéválasztó falról és a halottak révészeiről. Ez alapján úgy tűnik, hogy ő is hozzánk hasonlóan értelmezi őket: a falon túli világ a másvilág, bár ez csak a hajósok történetében válik explicitté. Bár a két szöveg egyedülálló,<sup>24</sup> de azért nem párhuzam nélküli, és más

<sup>22</sup> Thompson: *Gildas...*, 504. további szakirodalmi véleményekkel együtt. A varnuszokról szóló keret-történetben nem ismeri a menyasszony és apja nevét, nem tudja, hogy a britonok egy keresztény és az írásbeliséget ismerő nép, mely kétszáz évvel korábban még római uralom alatt élt, nem tudja, hogy a britonok menekülteként érkeznek frank földre, azt hiszi, hogy ez pusztán a kedvező brit-tiai demográfiai helyzet eredménye; épp ezért azt is feltételezi, hogy az átköltözők között angolok és frizek is vannak.

<sup>23</sup> Bár hihetetlennek tűnik Prokopios állítása, miszerint Konstantinápolyban gyakran lehetett találkozni olyan emberekkel, akik az észak-galliai partvidéken születtek, ez Thompson szerint is lehetséges (Thompson: *Procopius*, 505): uő. hoz példákat britanniai származású emberek jelenlétére Konstantinápolyban.

<sup>24</sup> Prokopiostól független forrása nincs Bizáncban, magát Prokopiosot egyetlen szerző idézi: Ióánnés Tzetzés a XII. században több kommentárjába is bedolgozza Prokopios anyagát: *Comm. ad Lycophroni Alexandra*, 1200 (magyarul: Fehér Bence fordításában, *Attraktor*, Budapest, 2017.) *Comm. ad Hesiodi Opera et Dies* 169, *Comm. ad Aristophanis Ranas* 85. Vö. Egeler: *Avalon...*, 395.

ókori forrásadatokat is találunk, melyekben Észak-Gallia partvidéke, ill. a Britannia körüli szigetek olyan régióként tűnnek fel, ahonnan könnyű az átjárás a halottak birodalmába.

1.) Másfél évszázaddal korábban a költő Claudius Claudianus (370–404) is tud róla, hogy Észak-Gallia partvidéke valamiféle kapcsolatban van a halottak világával:

Merre a gall síkság fönn északon éri a tengert,  
ott van a hely, mondják, hol partra kiszállva Ulixés  
vér-rituáléval földézte a holtakat egykor.  
Hallani ott jajszót, zokogást, suhogó röpülést,  
könnyű zaját sebes árnyaknak; s ki betéved e földre,  
szerte kísérteteket és halványló szellemeket lát.<sup>25</sup>  
(Claudianus: *In Rufinum* I. 123–128, ford. Mezei Balázs)

Odysseus alvilágjárása Homérosznál nem valódi alvilágjárás, *katabasis*: a hős elhajózik a világ végére, a kimmerek földjére, ott mutat be a tengerparton egy véres áldozatot, és ezzel idézi meg Hádészból a lelkeket. Claudianus is ezt a mintát követi, és a helyszínt Galliába helyezi, bár a pontos helyszín vitatott.<sup>26</sup>

2.) Arról, hogy Odysseus eljutott a Rajna torkolatvidékére, már Tacitus is tudott a II. században: „Egyébként némelyek úgy vélik, hogy ama hosszú és mesés kalandozás során Ulixes is erre az óceánra sodródott, és megjárta Germania földjét, s hogy a Rhenus partján fekvő és ma is lakott Asciburgiumot ő alapította.” (Tacitus: *Germania* 3., ford. Borzsák István.) Tacitus szövege alapján sajnos nem tudjuk megállapítani, hogy ő tudott-e már arról, hogy Odysseus azért jött erre a területre, hogy találkozzon a holtakkal.

<sup>25</sup> Est locus extremum pandit qua Gallia litus/ Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulixes / sanguine libato populum movisse silentem. / Illic umbrarum tenui stridore volantum / flebilis auditor questus; simulacra coloni / pallida defunctasque vident migrare figuras.

<sup>26</sup> Wagenvoort: Nehalennia..., 273; Egeler: Avalon..., 392–395.: már Grimm és más XIX. századi kutatók kapcsolatba hozták a szöveghelyet Prokopiosszal. Claudianus a versben azt a helyet mutatja be, ahol a Furia az alvilágból feljön, s mivel a mű egyébként egy Rufinus elleni invektíva, logikus következtetés lenne azt hinni, hogy a helyszín Aquitania, Rufinus szülőföldje. Ezzel szemben már Norden bizonyította, hogy a helyszín a gall partvidék, Britanniával szemközt, a Rajnától délre és a senones nép földjétől északra, ugyanis Claudianus leírja, hogy az esemény hangja mely területeken hallatszik, és ezek földrajzi középpontjában kell keresnünk magát az eseményt (Norden: *Die germanische...*, 186–189., első kiadás: 1959). Egeler: Avalon..., 392–393. szerint ez nem bizonyíték egy kortárs, északnyugat-galliai tradíció léte, és úgy látja, hogy Claudianus egyszerűen arra alapozza szövegét, hogy Homéros óta a világ végére tették Odysseus alvilágjárását. Úgy gondolom, hogy ez túlzott óvatosság, Claudianust egyik oldalról Prokopios erősíti meg, a másik oldalról Tacitus, aki Odysseust a rajnamenti Asciburgium alapítójának tartja (Tacitus, *Germania* 3.).

Claudianus hozza a legközelebbi párhuzamot, ám rajta kívül még több olyan ókori forrásadatot ismerünk, mely szerint kelták által lakott területek közelében a holtak világához kötődő szigetek feküdtek.

3.) Az antik források tudnak róla, hogy a Brit-szigetet övező szigetcscék némelyikét is a halottak lakhelyeként tartják számon a helyiek. Plutarchos (Kr.u. 45k–125k) egyik dialógusában (*De defectu oraculorum* 18. = Mor. 419E–420A) egy olyan beszélgetést örökít meg, mely Kr.u. 83-ban zajlik, és amelynek egyik résztvevője a tarsosi Démétrios grammatikus, aki éppen Britanniából tér haza, ahol valószínűleg Agrippa kíséretében tartózkodott.<sup>27</sup> Bár irodalmi dialógusról van szó, Démétrios és utazását a kutatás autentikusnak tartja.<sup>28</sup> Plutarchos a következőket írja:

Démétrios azt mondta, hogy sok elhagyatott sziget fekszik szétszórta Britannia körül, ezek némelyike daimónok és héroszok nevét viseli, és ő maga is elhajózott az elhagyott szigetek közül a legközelebbire, hogy a császár megbízásából kikutassa és megtekintse. Ennek sok lakója volt, papok, akik a Brettanosok részéről sérthetlenséget élveztek. Amint megérkezett, nagy nyugtalanság támadt a levegőben, számos égi tünemény vált láthatóvá, a szelek megtörtek, és forgószelel csapott le. Mikor újra nyugalom lett, a szigetlakók elmagyarázták, hogy egy nagyhatalmú személy távozott el. „Mert ahogy a mécses meggyújtásakor” – mondták – „nem történik semmi szörnyű, azonban amikor eloltják, sokak számára fájdalmas; így a nagy lelkek felragyogása is kedvező és bánattól mentes, míg kialvásuk és pusztulásuk gyakran, ahogy most is, szeleknek és viharoknak ad tápot, gyakran dögvész okozó [*loimikos*] hatásokkal [*pathos*] mérgezik meg a levegőt.” Ott található egyébként a sziget, melyen Briareus őrzi a megbilincsel, alvó Kronost, mert úgy van kieszelve, hogy az álom legyen a bilincse, és körülötte számos daimón tartózkodik mint kísérője és szolgálója. (*De defectu oraculorum* 18. = *Moralia* 419E–420A.)<sup>29</sup>

Úgy tűnik, hogy a sziget szentsége azon alapult, hogy a holtak ott távoztak el a világból. A hely fontosságát szempontunkból nem csupán egy halotti sziget említése adja, ennél még fontosabb, hogy más antik szöveget nem ismerek, ahol a halottak lelkeinek jelenléte fertőzővé tenné a levegőt, éppúgy, mint a brittiai fal túoldalán. A meg nem nevezett szent szigeten kívül a szöveg egy másik szigetről is tud, mely szintén az alvilághoz kapcsolódik, hiszen a görög mitológia szerint Kronost a fia,

<sup>27</sup> Burn: *Holy Men*, 2–6., Dillon – Chadwick: *The Celtic...*, 175., Hofeneder: *Die Religion...*, II. 521, Egeler: *Avalon...*, 398–400.

<sup>28</sup> Fennmaradt két Démétrios által votumként felajánlott két tábla: RIB 662 és 663 (= Colingwood – Wright: *The Roman Inscriptions...*, Vol. I.), részletes elemzésüket ld. Egeler: *Avalon*, 398–400. A kutatásban konszenzus van arról, hogy a két táblát valószínűleg a Plutarchosnál szereplő Démétrios személyéhez köthetők.

<sup>29</sup> Fordítás tőlem.

Zeus a Tartaros legmélyén börtönözte be. Sajnos nem tudjuk, hogy ez a Kronos és ez a Briareus eredetileg milyen kelta istennevet viselt, sőt még azt sem tudjuk, hogy az *interpretatio Graeca* Démétrios vagy a kelta papok műve, esetleg Plutarchosé-e.

4.) Plutarchos érdekesnek találhatta a történetet, mert még bővebben ír róla *A holdban látható arcról* szóló írásában.<sup>30</sup> Itt részletesebben kibontja az álommal lebilincselte Kronos képét, és ugyanarra a környékre lokalizálja Ógygié szigetét is, következésképpen Odysseus alvilágjárásának helyszínét is, azonban ebben a szövegben sokkal erősebben jelentkezik a mediterrán mitológiai anyag hatása. Plutarchos az etnográfiai információkat beleszővi saját filozófiai, teológiai elképzeléseibe.<sup>31</sup>

Maga az alapmotívum, a szigeten az álom által foglyul ejtve alvó istenség alakja alapvetően különbözik a görög Kronos-mítosztól, ugyanakkor szoros párhuzamot mutat a hegy mélyén alvó király rendkívül elterjedt toposzával,<sup>32</sup> melynek a régióból legismertebb példája Artúr király, aki Avalon szigetén alva várakozik. Itt közös pont a sziget, az alvás, és az ősi, mitikus király alakja, így valószínűnek tűnik, hogy a szigeten alvó Kronos Artúr és a hozzá hasonló legendás karakterek pre-keresztény előképe, noha azonosítatlan, hogy melyik helyi isten vagy hős nevét viselte.

5.) Egy Saturnusnak szentelt titokzatos szigetről tud a IV. századi Avienus is, aki azonban teljesen más területre helyezi el. Mint írja, a Gibraltári-szorostól nyugatra van egy füben gazdag és Saturnusnak szentelt sziget, mely körül, ha egy hajós megközelíti, egy sajátos „természeti erő” miatt feltámadnak a tenger hullámai, miközben a tenger tükre máshol háborítatlanul nyugodt.<sup>33</sup> A sziget azonosítása bizonytalan, több portugál sziget neve is felvetődött, de az is kérdéses, hogy van-e egyáltalán kelta vonatkozása az adatnak.<sup>34</sup>

6.) Prokopioshoz kapcsolható Sevillai Isidorus (556–636) *Etymológiájának* egy szócikke, mely szerint „Tanatos sziget az Óceán galliai tengerszorosában, melyet

<sup>30</sup> De facie in orbe lunae 26 = Moralia 941A–942A

<sup>31</sup> Hofeneder: Die Religion..., II. 536–540, Egeler: Avalon, 404. Ebben a szövegrészletben új motívum, hogy a Kronost őrző sziget és a kontinens között terül el a fagyott Kronos-tenger. Az első, aki a Kronos-tengert északra helyezi, idősebb Plinius, Nat. Hist. IV. 16. 104: a Tyle unius diei navigatione mare concretum a nonnullis Cronium appellatur.

<sup>32</sup> Stith-Thompson motívumindexében D1960.2: a hegy mélyén alvó király, A571.: a hegy mélyén alvó kultúrhérosz.

<sup>33</sup> Avienus, Ora maritima 160–168: usque in columnas efficaciae Herculis /quinque est dierum. post pelagia est insula / herbarum abundans adque Saturno sacra. /sed vis in illa tanta naturalis est, / ut si quis hanc innavigando accesserit, / mox excitetur propter insulam mare, / quatiatur ipsa et omne subsiliat salum / alte intremescens cetero ad stagni vicem / pelago silente.

<sup>34</sup> Hofeneder: Die Religion, I. 16f. felveszi a kelta vallás forrásai közé, ő és a sokkal szkeptikusabb Egeler (Avalon, 395–398) a korai források között említik, mivel felvetődött, hogy a vers forrása egy a periplus-irodalom fénykorából, tehát Kr. e. VI. századból származó elveszett massiliai periplus (=„körülhajózás” egy hajózási útvonal állomásait bemutató szöveg) lett volna. Egy ilyen hipotetikus periplus létezése azonban nem bizonyos.

Brittaniától csupán egy keskeny csatorna választ el, gabonatermő földekben gazdag, termékeny talajú. Tanatosnak nevezik a kígyók haláláról, melyeket maga a sziget nem ismer, és bármiféle fajtát hoznak ide a szárazföldről, a kígyó azonnal elpusztul.<sup>35</sup> A sziget azonos a Thanet islanddel Kent partvidékén, ami ma már félsziget.<sup>36</sup> Ezt a helyet érdemes együtt értelmeznünk a Brittiát kettéválasztó Fal nyugati oldaláról írottakkal: annak a túlvilági helynek fő jellemzője éppen az, hogy tele van kígyókkal. A közismert legenda szerint Szt. Patrik űzte ki a kígyókat Írországból. Valójában az Ír-szigeten soha nem éltek kígyók, és Angliában is csupán három faj őshonos, melyek a jégkor után Angliát rövid ideig Európával összekötő földhídon jutottak át. Úgy tűnik, a kígyók hiánya nemcsak az ír keresztények, hanem pogány elődeik szemében is magyarázatra szorult, és a szigetek valamiféle védjegyének számított, mely segített különbséget tenni jó és rossz vidékek között.

7–10.) Több klasszikus forrásadat tanúskodik olyan kelta lakosságú területeken fekvő szigetekről, melyeken csak nők alkotta kultikus közösségek élnek.<sup>37</sup> Strabón Poseidoniosra hivatkozva írja (*Geographika* IV. 4. 6.), hogy a Loire torkolatában van egy csak nők által lakott sziget, illetve hogy Britannia környékén van egy sziget, melyen a samothrakéi misztériumkultusszal megegyező módon imádják Démétért és Korét. Ezeknél érdekesebb Pomponius Mela egy szövege. Eszerint van egy Sena nevű sziget, melyet ma egyértelműen az Île de Seinnek azonosítanak, Bretagne keleti partjainál, mely híres volt egy gall istenségnek szentelt jósdájáról, melynek előjárója kilenc, örökös szüzességet fogadott papnő, akiket Gallizenának neveznek, és úgy vélik, hogy mágikus erejükkel képesek tengeri viharokat kelteni, képesek tetszésük szerint állattá változni, meggyógyítják a máshol gyógyíthatatlan betegeket, ismerik a jövőt, de tudásukat csak az őket felkereső hajósokkal osztják meg.<sup>38</sup> A leírás hitelességét sokszor megkérdőjelezték, mivel túlságosan hasonlít Kirké szigetére. Maier a Gallizenae szót Galligenaera javítja, a *genā* szó pedig „lány” jelentésben adatolt

<sup>35</sup> Isidorus: *Etymologiae* XIV. 6. 3.: Tanatos insula Oceani freto Gallico, a Britannia aestuario tenui separata, frumentariis campis et gleba uberi. Dicta autem Tanatos a morte serpentum, quos dum ipsa nesciat, asportata inde terra quoquo gentium vecta sit, angues ilico perimit.

<sup>36</sup> Burn: *Holy men...*, 260.

<sup>37</sup> A sor természetesen kiegészíthető volna a hasonló germán szigetekkel, mindenekelőtt a Tacitusnál olvasható Nerthus-kultusz hely szigetével, vö. Heide: *Holy islands...*, 63. A skandináv régészeti anyagban ténylegesen kimutatható, hogy lakatlan szigetekcskére temetkeztek: uo. 60.

<sup>38</sup> Pomponius Mela, *De chorographia* III. 48. Sena in Britannico mari Ossismicis adversa litoribus, Gallici numinis oraculo insignis est, cuius antistes perpetua virginitate sanctae numero novem esse traduntur: Gallizenas vocant, putantque ingeniis singularibus praeditas maria ac ventos concitare carminibus, seque in quae velint animalia vertere, sanare quae apud alios insanabilia sunt, scire ventura et praedicare, sed nonnisi deditas navigantibus, et in id tantum ut se consulerent profectis. A szöveghez lásd: Dillon–Chadwick: *The Celtic...*, 175, Hofeneder: *Die Religion...*, II.264. és Egeler: *Avalon*, 425–430. E szigetek hasonlítanak azokra az ír Immramokra, melyekben a hajósok csak nők által lakott szigetekre jutnak el: Dillon–Chadwick: *The Celtic...*, 174–175.

kelta nevekben, ami arra utalna, hogy a papnók megnevezése autentikus kelta.<sup>39</sup> Egeler ezen javítás alapján fogadja el hitelesnek a szöveget, melynek szinte minden motívuma szoros párhuzamot mutat azzal, ahogy Geoffrey of Monmouth *Vita Merlinij*e leírja Avalont – az Île de Sein szigetét a helyi folklór még a XIX. században is Merlin szülőhelyeként tartotta számon.<sup>40</sup>

11.) Egeler néhány további, a másvilághoz kapcsolódó szöveghelyet ismer, így Plinius szerint Celtiberia partjainál, az Arrotrebae törzs területén voltak szigetek, melyeket a Hat isten szigetének, vagy – a szöveg itt kétértelmű – az Istenek hat szigetének neveztek, illetve Insulae Fortunataenak – a Boldogok szigeteinek.<sup>41</sup> Ez a mai Cabo Finisterre, Spanyolország atlanti partvidékének északi csücskén, mely ma leginkább mint a compostellai zarándokút végállomása ismert. Ugyancsak Galiciában volt egy folyó, melyet több földrajzi szerző szerint is a Feledés folyójának hívtak, mint az alvilági Léthét.<sup>42</sup>

12.) Ezen a ponton érdemes túllépnünk a latin és görög forrásokon. A középkori ír források a IX–X. században azt állítják, hogy a holtak Donn isten szigetére (Tech Duinn) gyűlnek össze, akár mint végleges, akár ideiglenes tartózkodási helyükre. Ez a sziget valószínűleg egy sziklaszirt Írország nyugati partjainál. Donn isten nem csupán a halottak ura, hanem egyszersmind az írek őse is, aki saját leszármazottait gyűjti össze.<sup>43</sup> Hasonló elképzelés létezhetett korábban a kontinentális keltáknál is – Caesar úgy tudja, hogy a druidák szerint a gallok őse Dis pater, tehát az alvilág istene.<sup>44</sup>

A középkori ír irodalomnak egész műfaja van, melynek témája mesés, nem evilági karakterrel rendelkező szigetekre tett hajós utazás. E történeteket az *Immram* gyűjtőnévvel a címben („Evezés”) jelölték, a műfajnak egy krisztianizált példája a *Navigatio Sancti Brendani* is. A hely, ahová a hősök eljutnak, sok elemében egy boldog túlvilág képét mutatja: az örök fiatalság és bőség országa, melyből gyakran lehetetlen a hazatérés, mivel az idő ott sokkal lassabban múlik, és amikor a hazatérők lába

<sup>39</sup> Maier: *Gaulish...*, 280., Maier: *Die Religion...*, 95.

<sup>40</sup> Egeler: *Avalon...*, 428, vö. Uo.185.: közös motívumok a kilenc papnó/nóvér, gyógyító erő, állattá változás, jóslás, szelek uralása, tengerészekkel való kapcsolat. A helyi folklór még a XIX. században is Merlin szülőhelyeként tartotta számon a szigetet. Ez nem jelenti azt, hogy a Kírké szigetével való párhuzamokat esetlegesnek kellene tartanunk, vagy késeinek.

<sup>41</sup> Egeler: *Avalon...*, 432. *Ex adverso Celtiberiae conplures sunt insulae [...], et e regione Arrotrebarum promunturi Deorum VI, quas aliqui Fortunatas appellavere.* (Plinius: *Nat. Hist.* IV. 22.119.)

<sup>42</sup> Egeler: *Avalon*, 434, Strabón: *Geógraphika* III.3.5, Pomponius Mela: *De chorographia* III.10. Plinius: *Nat. hist.* IV. 22. 115.

<sup>43</sup> Egeler: *Avalon*, 393, Hofeneder: *Die Religion...*, III. 477. A sziget azonosításához: MacKillop: *Kelta mítoszok...*, 80. Általában az ír Donn istenhez: de Vries: *Keltische...*, 82., MacKillop: *Kelta mítoszok...*, 190, Lincoln: *The Lord...*, 227–230.

<sup>44</sup> Caesar: *De bello Gallico* VI. 18.

hazájuk földjére lép, azonnal porrá hullnak a közben eltelt évszázadok súlya alatt.<sup>45</sup> Azonban korántsem egyértelmű, hogy e történetek helyszínét van-e jogunk valami-féle túlvilágként, különösen pedig a halottak lakhelyeként kezelni.<sup>46</sup>

A bemutatott szöveghelyek párhuzamokat kínálnak a prokopioszi történet legtöbb motívumára. Egy dolog hiányzik: annak állítása, hogy a Brit-sziget volna a holtak lakhelye. Az antik irodalomban csak rendkívül halvány, sőt kétséges nyomai bukkannak fel e gondolatnak. Egeler egy Nagy Konstantinhoz írott dicsőítő beszéd egy paszuszusát említi: „Ő szerencsés [*fortunata*] és minden földnél boldogabb Britannia, aki először láttad Konstantint, méltán ajándékozott meg téged a Természet az ég és a föld minden javával, ahol hiányzik a tél túlzott hidege és a nyár forrósága, ahol oly nagy a vetés termékenysége, hogy Ceres és Liber ajándékaival is ellát minket, ahol az erdőkből hiányzanak a hatalmas vadállatok, a földekről az ártalmas kígyók...”<sup>47</sup> Fortunatának nevezi Britanniát – *Insulae Fortunatae* a Boldogok szigeteinek latin megnevezése volt. Bár a kígyók hiánya már itt is a szigetet jellemző sztereotípiaként szerepel, ez a hely önmagában nem bizonyítja, hogy bármiféle kapcsolatot tételeztek volna Britannia és a másvilág között.

A jelenkori folklórból azonban, úgy látom, kimutathatók egy ilyen kapcsolat nyomai: Charles Hardwick németországi adatokat említ a XIX. századból, melyek úgy szólnak Angliáról, mint a helyről, ahová a halottak mennek.<sup>48</sup> Még jobb megerősítést kapunk a breton folklórból, ahol a jelen korig ismertek voltak a halászok által látni vélt csónakok, melyek egy láthatatlan hang hívására láthatatlan utasokkal teltek meg. Ezek elnevezése Bag an Noz (az éjszakai bárka), Bag Varu vagy Bag er Maro (a holtak bárkája), utóbbi Vannetais megyében. Bretagne déli partvidékén még a szigetet is pontosan megjelölték, ahová a halottak lelkei kerülnek, tehát ott is egy létező, valós sziget lesz a holtak otthona.<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Egeler: Avalon..., 394 ezért tulajdonít nagy jelentőséget annak, hogy Prokopiosz hajósai az utat a szokásos idő töredéke alatt teszik meg, mivel párhuzamot mutat a kelta mítoszokkal és az Artúr-mondakörrel. A rendellenesen viselkedő idő motívumához lásd: MacKillop: Kelta mítoszok... 161. E motívumok a Navigatio S. Brendaniból talán éppen a téma krisztianizáltsága miatt hiányoznak.

<sup>46</sup> Egeler: Avalon..., 387.

<sup>47</sup> Egeler: Avalon..., 390. Panegyricus Latinus VI (VII; Constantino Augusto), cap. 9.: O fortunata et nunc omnibus beator terris Britannia, quae Constantinum prima vidisti, merito te omnibus caeli ac soli bonis Natura donavit, in qua nec rigor est nimius hiemis nec ardor aestatis, in qua segetum tanta fecunditas ut muneribus utrisque sufficiat et Cereris et Liberi, in qua nemora sine immanibus bestiis, terra sine serpentibus noxis...

<sup>48</sup> Hardwick: Traditions..., 177: idéz németországi adatokat, ahol Angliát a halottak lakhelyeként említik, ill. a wilde Jagd alternatív megnevezéseként a die Engelske jagd kifejezést használják.

<sup>49</sup> Sébillot: Le folk-lore..., II. 148–155., Hofeneder: Die Religion..., III. 477, Dillon–Chadwick: The Celtic..., 130., Persigout: Dictionnaire..., bag an noz, bag er maro, krierien szócikkek.

## MI TÖRTÉNT A VALÓSÁGBAN?

Az érintett halászfalvakról Prokopios csupán annyit mond, hogy Brittiával szemközt fekszenek az óceán partján. Itt elsősorban a Calais környéki partsávra gondolhatunk, azonban nem zárhatjuk ki a Bretagne-tól (ahol a Prokopios által mondottakhoz hasonló hiedelmek az újkorig éltek) a Rajna torkolatvidékéig terjedő partsáv egészét sem a lehetséges helyszínek közül. Az ennél pontosabb lokalizálást az teszi lehetővé, hogy Prokopios saját állítása szerint szemtanúktól azt hallotta, hogy a saját hajóikkal, evezve, vitorla nélkül, alig tudnának átjutni Brittiába 24 óra alatt. A csatornán átevezés mai időtartama ennél lényegesen gyorsabb, Calais-nál 6–8 óra alatt teljesítik sportjárművekkel a távot, a VI. századi halászok azonban halászbárkákon eveztek és nem sportrekordokra törve, tehát a 24 órás út reálisnak tűnik. Bretagne és a Rajna torkolatvidéke viszont bizonyosan túlzottan távol fekszik Britanniától egy ilyen egynapos úthoz.<sup>50</sup>

A falvak lakóinak etnikumáról Prokopios nem szól. A frankokat kizárhatjuk, mivel a halászokat a frankok alattvalóinak nevezi. A falvak lakói lehetnek őslakos gallok, a Rajna-vidék régóta kelta kulturális hatás alatt élő germánjai, de akár a szigetekről áttelepült romanizált, tehát latin anyanyelvű britonok is.<sup>51</sup> Bármelyik eset igaz az utóbbi háromból, olyan emberekről van szó, akiknek az ősei több évszázadon át romanizált kulturális környezetben éltek, sőt az is valószínű, hogy keresztények voltak.

Ami a halottak utaztatását illeti, semmi különös okunk nincs, hogy kételkedjünk a szövegben állítottak szubjektív igazságtartalmában. Carlo Ginzburg könyve, a *Storia notturna* divatossá tette az álomban, extatikus állapotban vívott harcokat, és függetlenül attól, hogy Ginzburg tézise az egykor volt európai sámánizmusról alapvetően túlzó,<sup>52</sup> azonban a középkori *benandanték* és mások lélekben történő

<sup>50</sup> Ugyanezen okból zárhatjuk ki, hogy a helyszín a németalföldi partvidék, ahogy azt több tanulmányban olvashatjuk pl. Heide: *Holy islands...*, 59. Mint a 9. lábjegyzetben jeleztem, különösen német kutatók szívesen tolták át a halászok falvait és magát Brittiát is a skandináv – észak-német területekre, ez a tendencia a kutatásban korán megjelenik, pl. Welcker: *Die homerischen...*, 238–241. Ezzel alighanem szándékosan azt a benyomást keltették, hogy a prokopioszi szöveg nem a kelta, hanem a germán vallástörténet forrása.

<sup>51</sup> Charles-Edwards: *Wales...*, 55: az áttelepülésnél Britannia latin nyelvű lakói valószínűleg hasonló nyelvi környezetet keresnek, és nagyon hamar asszimilálódnak. Ez azt is jelenti, hogy valójában sokkal nagyobb régiót is érinthetett a britanniai betelepülés, mint ami a breton nyelvű régiói legnagyobb kiterjedése volt. Nehéz megítélni, hogy Britannia provincia őslakos keltái közül hányan őrizték meg kelta nyelvüket, és hányan tértek tá a latinra. Semmiesetre sem feltételezhetjük, hogy míg a galliai provinciákban kihalt a gall nyelv, Britanniában az őslakosság egésze megőrizte régi nyelvét.

<sup>52</sup> Ginzburg: *Storia notturna*. Uő.: I *benandanti*. A *benandantékkal* való párhuzam azért is fontos, mert ők is egyfajta rituális közösséget alkottak, így a gall halászok esetében is a teljes faluközösség részt vett a halottak szállításában.

utazásai és harcai szubjektív szempontból valóságok, és a gall partvidék hajósainak élményei alapvetően ezekhez hasonlóak. Bár a transzállapotban vívott lélekcsaták jobban dokumentáltak Európában,<sup>53</sup> de a Prokopiosnál leírtakra is jó magyarázatot adnak. Röviden: bár a szakirodalomban akadtak kételkedő hangok, Prokopios leírása jól informálnak és meglehetősen pontosnak tűnik. Az is világos, hogy nem egy személytől hallotta a történetet. Semmi okunk kétségbe vonni Prokopios állítását, hogy azért vette fel a műbe, mert ismételten találkozott vele, s bár maga is álomnak tartotta, nem merete mellőzni sem.

## GÖRÖG ANALÓGIÁK

Prokopios szövegét érthető okokból a kutatás mint a kelta vallás egy ritka forrását vizsgálta, és sokkal kisebb hangsúly esett Prokopios és általában a hellén kultúrkörből érkező megfigyelő sajátos szempontjaira. A Prokopiosnál olvasható anyagnak a motívumok szintjén a görög vallásban is voltak párhuzamai. Ebben az esetben sem a közös eredeten, sem a közvetlen átvételen alapuló kapcsolat nem bizonyítható, azonban egy művelt görög a Prokopiosnál olvasható állítások jelentős részét ismerősnek érezhette. Nézzünk néhány példát a hasonlóságokra.

1.) Árkádia fő kultuszközpontja Zeus Lykaon-hegyi temploma volt. A szent ligetet is magában foglaló szentélykörzetet fal vette körül, és Pausanias szerint, ha egy ember szándékosan vagy véletlenül belépett a szentélykörzetbe, meghalt. Ha egy állat lépett be, látható volt, hogy elveszíti az árnyékát.<sup>54</sup>

2.) Görögország területén létezik egy valóságos Acherón folyó is, a Hádés geográfájának megvannak a felszíni párhuzamai is. A Styx nevet egy árkádiai forrás viselte.<sup>55</sup> Tehát a görögök számára is adottság volt, hogy Hádész topográfiája összekapcsolódik Hellaszéval.

<sup>53</sup> Míg a benandanték a termést fenyegető boszorkányokkal harcolnak, a délszláv területen számos néven ismertek a viharvarázslók, akik szintén transzállapotban, álomban harcolva, tartják távol falujuktól a viharokat, jégesőket, vö.: Pócs: Sztoikheion...

<sup>54</sup> Pausanias VIII.38.6.: „A Lykaon-hegyen egyebek közt a következő csodálatos jelenség is tapasztalható. Zeus Lykaos itt található szent területére senkinek sem szabad belépnie, aki pedig ezt a törvényt megszegi, és mégis belép, annak egy éven belül feltétlenül meg kell halnia. Ehhez még azt is hozzáfűzik, hogy a szent területre behatól minden élőlény, legyen az ember vagy állat, elveszti az árnyékát. Ha egy vad erre a területre menekül, a vadász nem megy utána, hanem kívül marad, és ha a szeme elé kerül az állat, akkor megfigyelheti, hogy nincsen árnyéka.” (ford. Muraközy Gyula). Vö. Plutarchos: Quaestiones Graecae 39 (=Mor.300a-c) és Polybios XVI.12.7. Pausanias és Polybios is egyértelművé teszi, hogy aki szándékosan belépett a szentélykörzetbe, megkövezték, azonban az árnyék automatikus elvesztése arra utal, hogy a belépés magában már a halálhoz hasonló helyzetet hozott létre. Ld. még Borgeaud: The Cult..., 34–38.

<sup>55</sup> Hérodotos VI. 74.

3.) Prokopiosnál ugyanennek az exkursionsnak a része a madarak nyelvén értő király. Ez a közismert mesemotívum a görög mitológiának is része volt. Leggyakrabban a mitikus Melampus jósról állították, hogy értett az állatok nyelvén. Miután megkímélte egy kígyó életét, az tanította meg rá, és Melampust számos csávából kihúzta csodálatos képessége. Nem csak jósek érthettek az állatok nyelvén: Kallimachos *Hekalé* című költeményében is szerep jut beszélő, útbaigazítást adó madaraknak.<sup>56</sup>

4.) A görög másvilágra is hajón lehetett eljutni: Charón révész ladikja vitt a sivár Hádésba. Egy másik, derűsebb alternatívát jelentenek a Boldogok Szigetei (*hai makarón nésoi*), melyek a hősök számára voltak fenntartva, és amelyeket leggyakrabban a távoli Atlanti-óceánra helyeztek. E szigetek, éppúgy mint a keltáknál, lehettek létező földrajzi helyek is, így a Fehér-sziget, Leuké, a Fekete-tengeren, melyen Achilleus élt halála után, s melynek inherens szentségét állatvilágának, a madaraknak és a kígyóknak a sajátos megjelenése és viselkedése mutatja.<sup>57</sup> Valószínűleg hasonló volt a helyzet azzal az adriai szigettel, mely Diomédész otthona lett.<sup>58</sup> Leuké szigete mutatja talán a legközelebbi párhuzamokat a kelta szigetek forrásanyagával: lakatlannak nevezik, azonban szentély áll rajta, melynek kultikus személyzete van. A halottak láthatatlanul, de ott élnek a szigeten. A sziget állatai szinte emberi módra viselkednek. A mérgeskígyók jelenlétének kiemelése egyedi, és nehezen magyarázható. A görög vallásban a kígyók egyfajta lélekmásként jelenhetnek meg, azonban más forrásokban a halottat vagy a halott hőszt reprezentáló kígyó nem mérges.

5.) Ezen a ponton szükséges visszautalnunk egy olyan kelta forráscsoportra is, melyet előbb kizártunk Prokopios párhuzamai közül. Ezek a középkori ír irodalom azon utazási történetei, melyek a szó szoros értelmében nem a túlvilágra irányulnak: a hősök egy időtlen mesevilágba érkeznek meg. A görögség is ismert az ír *Immramok*hoz nagyon hasonló mítoszokat, leginkább két mítoszciklust sorolhatunk ide. Odysseus utazását, melynek legtöbb állomása egyértelműen nem evilági hely, hanem az *Immramok* szigeteihez hasonló mesevilág. A másik az Argonauták

<sup>56</sup> Kallimachos: *Hekalé* 70–77 Hollis.

<sup>57</sup> Dionysios Periégétés: *Orbis descriptio* 5.541–548. egyértelműen kijelenti, hogy Achilleus és más hősök lelkei is a szigeten bolyonganak, mivel ezt nyeri az erény Zeustól, ill. azt állítja, hogy a sziget onnan kapta a nevét, hogy az ott élő mérgeskígyók („kinópeton”, leggyakrabban mérges kígyókra használatos, esetleg más mérgező állatot is jelenthet) fehérék. Arrianos szerint (Arrianos: *Periplus* 32–34.) madarak tisztítják a szentélyt a tollaikról lepergetve a vizet, és a sziget elhagyott, bár leírásából úgy tűnik, hogy a szentélynek volt személyzete. A közelben elhajózóknak gyakran megjelent álmukban Achilleus. Ld. még az ókori forrásokhoz: Rusyaeva: *The Temple...*, 1–4., Hedreen: *The Cult...*, 319–320. A sziget mai neve Kígyó-sziget (Fidonisi, Insula Šerpilor), e név eredetéről sajnos nem találtam adatot.

<sup>58</sup> Strabón VI. 3. 9.: két Diomédésről elnevezett sziget volt az Adrián, az egyik lakatlan, a másik lakott. Ezen szigetek egyikén tűnt el Diomédész, kísérői pedig madarakká változtak, azóta is rendkívül szelídek, a jó emberekkel barátságosak, a gonoszaktól menekülnek. Ugyanezt írja: Ailianos: *De natura animalium* I. 1.

utazása, akik egy beszélő hajón<sup>59</sup> szintén olyan helyekre jutnak el, melyek már nem tekinthetők e világ részének, abban az értelemben, ahogy a trójai háború Trójája egy reálisan ábrázolt, evilági hely. A kutatásban a görög mitológia szigetei, a phaiákok városai, Kirké és Kalypsó szigetei éppúgy kettős értelmezést kapnak, mint az ír mitológia hasonló helyei: emellett, hogy egy epikus mesevilágról van szó, felmerül a lehetőség, hogy túlvilági, halotti helynek is tekinthetjük őket. Különösen az Odysseust vendégül látó phaiákok kapcsán volt jelen a kutatásban egy olyan álláspont, mely a phaiákokat a halottak révérszeinek tartotta.<sup>60</sup> Bár ez kisebbségi vélemény, de tény, hogy Odysseus kalandjai valóban egy, a halottak közé tett látogatásban kulminálnak.

A tanulmány első felében bemutatott szövegek mindegyike kelták által lakott területről származott. Egyaránt akadnak köztük kultikus közösségek által lakott szigetek, melyeknek valamilyen kapcsolatuk van a halottak birodalmával, valamint teljes mértékben mitikus szigetek, mint a Kronos lakhelyéül szolgáló sziget. Szinte az összes szöveg földrajzi íróknál maradt fenn, akiknek a forrásai vagy más földrajzi írók voltak, vagy utazók: tengerészek, kereskedők. E szövegeket a modern kutatás leginkább azért vizsgálta, hogy a kereszténység előtti kelta népek vallásáról és mitológiájáról információhoz jusson, így a szövegkritika legfőképp arra irányult, hogy elkülönítsék azt, ami autentikus kelta, attól, ami a görög és római szerzők téves interpretációiból ered. Azonban nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy e két szereplő: az adatközlő és a hellén auctor nem egymástól hermetikusan izolált világokban léteztek. A Brit-sziget, pontosabban Cornwall az ón egyedülálló lelőhelyét jelentette, amelynek kereskedelme már a bronzkorban megindul. A Britanniától Gibraltárig húzódó kelta lakosságú partvidék a kereskedelmi utaknak egy Walestől Föníciáig elnyúló rendszerében helyezkedett el. A bemutatott szent szigetek kultuszai, a rájuk vonatkozó hiedelmek nem csupán a szárazföld belsőbb területein élő,

<sup>59</sup> Apollodóros: Bibliothéké I. 9.16. – a hajó azért beszélt, mert Athéné a dódonai tölgy egy darabját építette bele.

<sup>60</sup> Ennek a felfogásnak kezdeteiről, valamint kritikájáról ld: Cook: *Ferryman...* Míg a már idézett Welcker a phaiákokat tekintette túlvilági népnek, a nagy hatása és szintén sokat kritizált Güntert (Güntert: *Kalypso*) Kalypsó nympa szigetét látta egyfajta túlvilági Elysiumként. Kerényi Károly *Görög mitológiájában* különösen az Argonauták kalandjainak bemutatásánál hangsúlyozza azokat a jegyeket, melyek a helyszínt a halottak birodalmához hasonlóként ábrázolják. A hasonló nézetek különösen annak nyomán váltak elterjedté, hogy a XX. század második felében két mítoszelméleti munka is arra hajlott, hogy minden mitikus utazást túlvilágjárásként értelmezzen, így az angol nyelvterületen nagy hatása Joseph Campbell: *The Hero with a Thousand Faces* című könyvében, illetve a nála sokkal egzaktabb módszertannal dolgozó Vlagyimir Propp *A varázsmese történeti gyökereiben*. Ezek hatását láthatjuk pl. Newton: *The Rebirth...*, 5–20., Nethercut: *The Epic...*, 1–17., vö. Tóth: *Symbolic...*, 43–50. Hasonló viták a kelta vallástörténetben is zajlottak, zajlanak, ld. 46. lábjegyzet. A probléma tisztázatlanságának, sőt tisztázhatatlanságának oka, hogy a halotti túlvilágok és azok lakói, ill. a más-világok, például a tündérek és lakhelyeik közötti viszony általában tisztázatlan a vallásban – ez igaz mind az ókorra, mind az újkorra.

közös nyelven és kulturális örökségen osztozó keltákkal álltak kapcsolatban, hanem a kereskedelem révén a Földközi-tenger régiójával is. A mediterrán régió vallásai esetében egyre gyakrabban beszélünk vallási koinéről, de minden okunk megvan azt hinni, hogy az Atlanti-óceán partvidéke is részese volt ennek a koinének, még ha talán lazább szálakkal kötődve is. Ha más nem, egy hajós-folklor létrejöttével mindenképpen számolnunk kell. A szent szigetek, a Boldogok szigeteinek képe még a latin irodalomban is jelen van.<sup>61</sup> A kelta és görög mitológia mesés vagy szent szigeteinek a hasonlósága semmi esetre sem lehet egy közös indoeurópai örökség maradványa, hiszen az alapnyelvnek még a tengerre sem volt szava,<sup>62</sup> hanem sokkal későbbi kulturális kapcsolatokkal kell magyaráznunk.

## A MÍTOSZBAN ÉLNI

Mindezek a görög mítoszok, talán az árkádiai Lykaon-hegy túlvilági szentélykörzetétől eltekintve, közismertek voltak, olyan művek tárgyalták őket, melyek bizonyosan a sztenderd iskolai curriculum részét képezték, tehát Prokopios számára is ismertek voltak. Csakhogy ezek a történetek már Prokopios kora előtt évszázadokkal is modern értelemben vett mítoszok voltak a görög kultúrában, vagyis olyan történetek, amelyek jelentőséggel bírnak, de a szó szoros értelmében nem igazak. A képzett elit gondolkodását bizonyosan ez jellemezte már a hellenizmus idején is. Prokopios adatközlői számára viszont ez mindennapi valóság. Amiről itt olvasunk, egy olyan típusa a kultúrák közötti találkozásoknak, melyről nagyon kevés példát ismerünk az ókorból.

A kelta vonatkozású forrásszövegek közül Plutarchos esetében tudunk valamit az információ terjedésének útjáról, és ez az út nagyon hasonlít a Prokopios szövegéhez. Az író mindkét esetben egy művelt görög auctor. Információikat mindkét esetben lakhelyükön szerzik, másodkézből. A közvetítő Plutarchos esetében egy görög utazó, míg Prokopios saját állítása szerint közvetlen szemtanúkkal is beszélt, de mellettük közvetített információval is számolnunk kell, akik észak-galliai lakosok lehettek. Az információ egyik szerzőnél sem megy át sok kézen, tehát aránylag autentikusnak kell tartanunk.

Plutarchosnál azt látjuk, hogy az átadó és a fogadó kultúra anyaga szinte hézagmentesen összesimul. A görög szereplők nem fejeznek ki hitetlenkedést, noha az,

<sup>61</sup> Honti: A sziget..., 3–13., illetve sokkal hipotetikusabb következtetésekre jutva: Wagenvoort: Isles..., 274–289.

<sup>62</sup> Mallory–Adams: Oxford Introduction...127, 130. Bár az indoeurópai \*mōri tő több leánynyelvben is „tenger” jelentésben használatos, a kutatás régtől fogva azt valószínűsíti, hogy ennek eredeti jelentése a szárazföld belsejében található állóvíz volt.

ahogy a briton papok vélekednek a lelkek sorsáról, jelentősen eltér a vonatkozó görög koncepcióktól. Gond nélkül azonosítják az alvó kelta istenséget vagy héroszt Kronosszal. Mi több, nem tudjuk, hogy ez az *interpretatio Graeca* kinek a műve: a görögöké-e vagy a szent sziget kelta papjaié. Az utóbbi a valószínűbb, hiszen Démétrios utazása idején Britannia már néhány évtizede provincia, és több mint száz éve kapcsolatban áll Rómával, így a sziget papsága, mint egy lokális elit tagjai, már részese egy hellenizálódó kultúrának. A britonok hiedelmei a görög szerző és olvasói számára nem kuriózumok. Plutarchos nem fejezi ki hitetlenkedését az elmondottak fölött, sőt egy másik művében még tovább is fűzi a mítoszt, új elemekkel egészíti ki.<sup>63</sup> A hitetlenkedés e hiánya nem jelent okvetlenül hitet: Plutarchos korában a mítoszokban való hit leginkább azt a hitet jelenti, hogy a mítoszok „valamilyen értelemben” igazak, semmi többet. Mindkét fél ugyanazon politeista közegben létezik, az *interpretatio Graeca/Romana* nem valamiféle antik kulturális kisajátítási mechanizmus, amely kolonialista módon a hellén kultúra nevében nyom el őslakos tradíciókat; az *interpretatio* azon a felismerésen alapul, miszerint a „mi” vallásunk és az „ő” vallásuk egyazon vallás lokális változatai. Ennek az attitűdnek semmi köze sincs a görögök vagy rómaiak amúgy kétségtelen kulturális felsőbbrendűségi tudatához.

A két kultúra e harmonikus összesimulása teljességgel hiányzik Prokopiosnál. A civilizációs szakadék Prokopios és forrásai között nagyjából hasonló mértékű lehet, mint Plutarchos utazója és a kelta papok között, azonban eltűnt egy, a kommunikációt segítő elem, ez pedig a hellenizációra való törekvés.

Prokopios már keresztény kultúrában szocializálódott, s bár sokszor megkérdőjelezték kereszténységét, de semmi esetre sem az a szkeptikus szabadgondolkodó volt, akinek Gibbon óta gyakran tartották, kereszténysége valószínűleg őszinte, hisz a végzetben, a démoni behatásokban, és már-már babonás módon az előjelekben. Ugyanakkor józan és éles szemű megfigyelő. Averil Cameron valódi, de a bigott túlzásokat elutasító kereszténynek látja.<sup>64</sup> Ezt az értékelést nagyjából megerősíti a Brittiára vonatkozó exkurzus is: Prokopios nem ítélkezik vallási alapon, nem minősíti babonának vagy pogányságnak a helyiek nézeteit, mi több, egyáltalán nem érdeklődik, hogy ezek az emberek melyik vallást követik.<sup>65</sup>

A szövegrészlet tárgyát képező vidék bő másfél száz évvel korábban a Római Birodalom egy prosperáló szeglete volt, azonos civilizációs szinten akár Konstanti-

<sup>63</sup> Vö. fentebb, 30. lábjegyzet.

<sup>64</sup> A probléma kutatástörténetéhez lásd: Cameron: The „Scepticism”..., 466–482. Cameron értékelését, amennyiben őszinte, de nem bigott kereszténynek tartja Prokopioszt, a britti exkurzus is megerősíti.

<sup>65</sup> A britonok és Észak-Gallia őslakói keresztények, és a szöveg keletkezésekor maga a Frank királyság is már néhány évtizede keresztény, a varnusok még pogányok, különben nem vetődhetne fel a mostohaanyával kötendő házasság lehetősége. Ezek a vallási viszonyok azonban Prokopios szövegében nem jelennek meg.

nápollyal. Nagy Konstantint Britanniában kiáltották ki császárrá. A régió kulturálisan akkor még erősen romanizált, bár a régészeti anyag alapján megállapíthatatlan, hogy a tárgyi kultúra római volta mögött mennyire római a tartalom. Még nehezebb megmondani, hogy a romanizált elit mögött mennyire erős a római kulturális elem a vidéki lakosságban, s hogy vajon a városok ókor végi hanyatlása és az elit menekülése után a *romanitas*nak mennyi nyoma maradt.

Galliát is megtépták a népvándorlás hullámai, azonban a történetünkben érintett észak-gall terület tovább maradt a Római Birodalom része, mint maga Róma, hiszen a vidék Syagrius királyságának része volt, melyet csak 486-ban győztek le a frankok. Prokopios 554. körül fejezte be a *Bellát*, tehát mindössze hatvannyolc év telt el Syagrius királyságának bukása után, a szöveg alapján mégis úgy tűnik, mintha a hajósok időtlen idők óta a frankok adófizetői lennének, s még Prokopios sem látszik tudni, hogy ősi római földön járunk. Gallia és Britannia új urai a frankok és az angolszászok. A frankok már keresztények, az angolszász királyok közül Aethelberht, Kent királya lesz az első, aki 600 körül megkeresztelkedik.

A pusztá valláson túl lényegesebb ezeknek a népeknek a mítoszokhoz való hozzáállása, ami radikálisan különbözik a görög helyzettől. Mindannak, amit mi ma germán mitológiaként ismerünk, egy jelentős része ekkor még nem történt meg, vagy a közelmúlt eseményeihez tartozik. Az angolok *Beowulf*ja éppen Prokopios korában játszódik, Beowulf nagybátyját, Hygelac királyt, aki 520 körül halt meg, Tours-i Gergely is említi a *Frankok történetében*.<sup>66</sup> Attila király a német *Nibelungenlied*ben Etzel, a skandináv sagákban Atli néven szerepel. A berni Detre, Nagy Theoderich, csupán 526-ban halt meg. Ezek az emberek rövid időn belül sagák hősei lesznek, akik sárkányokkal küzdenek meg. Szinte nem is lepődünk meg, hogy a kevésbé heroikus királyok madarakkal társalognak, az egyszerű halászok pedig halottakat fuvaroznak. Ezen a földön a hellén kultúra már értelmezhetetlen.

Plutarchos a maga idejében nem az objektív kívülálló nézőpontjából írt a britonok szent szigetéről, hanem kísérletet tett rá, hogy fedésbe hozza a briton narratívát a saját hellén világképével, mi több: arra használja fel, hogy kiegészítse, bővítse, elmélyítse a saját görög, mitikus világképét. Prokopios számára ez nem lehetséges. Prokopios világában a népvándorlással járó kulturális változások, az írásbeliség előtti állapotba való visszaesés még nem zajlott le, ő továbbra is egy tanult hellén és egy kissé talán felületes keresztény szempontjából hallgatja adatközlőit. Nem csupán arról van szó, hogy nem hiszi el történeteiket: Prokopios nem a modern értelemben szkeptikus, egyértelműen csak a halottak révészei kapcsán fejezi ki hitetlenségét, a többi csodás motívum esetében megengedőbb. Inkább arról van szó, hogy nem érti a világnak ezt a szemléletét, és nem tudja összhangba hozni saját világképével. Már nem tudja megtenni, amit Plutarchos tett, hogy információit összeszövi a saját világképével.

<sup>66</sup> Tours-i Gergely: *Historiae* III. 3.

A brittiai fal leírásában hiányzik minden mitikus elem – Prokopios számára egy mérgező ország csupán természettudományos furcsaság, akár a befagyott tenger. A varnus király megérti a madár beszédét – Prokopios megfogalmazásában: vagy valóban megértette a madár hangját, vagy az történt, hogy a jósmadarat előjelként értelmezte. Ez utóbbi megoldás volt ismerős a számára: a pogányok köztudomásúlag szívesen látnak bele előjelet a madarak hangjába, röptébe.<sup>67</sup> A halottak révéseit személy szerint mesének tartaná, de szembesül vele, hogy a tanúbizonyságok túlságosan erősek ahhoz, hogy figyelmen kívül hagyja őket, így végül arra jut, amire mi is jutnánk: az utazás álomban történik.

Ugyanakkor Prokopios a saját racionálisabb világképét egyáltalán nem kultúrfőlényként érzékeli. Tudja és egy pillanatig sem tagadja, hogy adatközlői is racionális, megbízható személyek, egyszerűen nehezebbé esik átlátni informátorai gondolkodásmódját. Ezzel létrejön valami, ami korábban ebben a viszonyrendszerben nem létezett: az idegenség élménye. Az egymással kapcsolatba lépő távoli kultúrák esetében azt várnánk, hogy az idegenség, a gyökeresen különböző kulturális háttér és gondolkodásmód a megértés korlátja lesz, s így egyszersmind az információk eltorzításának forrása. Prokopios esetében az utolsó kitétel nem teljesül: épp az idegenség az oka, hogy a másik kultúra hiedelmeit nem hellenizálja, és ennek köszönhetően pontosabban adja vissza informátorai nézeteit.

Prokopiosnál ebben a hosszú és meglehetősen komplex etnográfiai exkúrsusban nem jut szerephez az *interpretatio Graecára* való törekvés. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a késő ókor és a kora középkor írástudói mindig és mindenütt arra törekedtek volna, hogy a pogány mítoszokat, a pogány vagy népi hiedelmeket a maguk eredeti, autentikus formájában örökítsék meg. A kor létrehoz az *interpretatio Graeca* és *Romana* mintájára egy sajátos *interpretatio Christianát*, ez pedig az a fajta euhémizmus lesz, melyet Snorri Sturlussonnál látunk a prózai *Eddában* vagy az ír mítoszok középkori feldolgozásaiban: az istenekből királyok lesznek.<sup>68</sup> Ellentétben azonban a hagyományos *interpretatio Romanával*, ez nem arra szolgál, hogy két különböző kultúra kommunikációját megkönnyítse, hanem ennek során egyetlen kultúra keresztény jelene próbál kapcsolatba lépni saját politeista múltjával annak teljes megtagadása nélkül.

<sup>67</sup> οὗτος ἀνὴρ ... ὄρνιν τινὰ ἐπὶ δένδρου τε καθήμενον εἶδε καὶ πολλὰ κρῶζοντα. εἶτε δὲ τοῦ ὄρνιθος τῆς φωνῆς ξυνεῖς εἶτε ἄλλο μὲν τι ἐξεπιστάμενος, ξυνεῖναι δὲ τοῦ ὄρνιθος μαντευομένου τερατευσάμενος, τοῖς παροῦσιν ἔφασκεν ὡς τεθνήξεται τεσσαράκοντα ἡμέραις ὕστερον.

<sup>68</sup> A görög mítoszracionalizáló technikák keleti és nyugati alkalmazásához ld. Tóth: Mítoszracionálizálás, 892–904.

## BIBLIOGRÁFIA

- Alonso-Nuñez, J. M.: *Jordanes and Procopius on Northern Europe*. = *Nottingham Medieval Studies*, 31, 1987, 1–16.
- Borgeaud, Philippe: *The Cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago, 1988.
- Burn, A. R.: *Procopius and the Island of Ghosts*. = *The English Historical Review*, 70, 1955, 258–261.
- Burn, A. R.: *Holy Men on Island in Pre-Christian Britain*. = *Glasgow, Archeological Journal*, 1, 1969, 2–6.
- Bury, John Bagnell: *The Homeric and the Historic Kimmerians*. = *Klio* 6, 1906, 79–88.
- Cameron, Averil M.: *The „Scepticism” of Procopius*. = *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte* 15, 1966, 466–482.
- Charles-Edwards, Thomas M.: *Wales and the Britons 350–1064*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Cook, Erwin: *Ferryman of Elysium and the Homeric Phaeacians*. = *Indo-European Studies* 20, 1992, 239–267.
- Darvill, Timothy: *Prehistoric Britain from the Air*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Dillon, Myles – Chadwick, Nora K.: *The Celtic Realm*. London: Cardinal, 1973.
- Egeler, Matthias: *Avalon, 66° Nord. Zur Frühgeschichte und Rezeption eines Mythos*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2015.
- Ginzburg, Carlo: *I benandanti. Ricerche sulle stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi, 1966.
- Ginzburg, Carlo: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989.
- Güntert, Hermann: *Kalypso*. Halle: Niemeyer, 1919.
- Hardwick, Charles: *Traditions, Superstitions, and Folk-Lore, (chiefly Lancashire and the North of England.)*. Manchester–London: Simpkin/Marshall, 1872.
- Hedreen, Guy: *The Cult of Achilles in the Euxine*. = *Hesperia* 60, 1991, 313–330.
- Heide, Eldar: *Holy Islands and the Otherworld: Places beyond Water*. = Jaritz, Gerhard – Jørgensen, Torstein (eds): *Isolated Islands in Medieval Nature, Culture and Mind*. Bergen: CEU, 2011, 57–80.
- Hofeneder, Andreas: *Die Religion der Kelten in den antike literarischen Zeugnissen. Sammlung, Übersetzung und Kommentierung. Band I–III*. Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2005–2011.
- Honti János: *A sziget kelta mítoszáról*. = *Argonauták* 1, 1937, 3–13.
- Kaldellis, Anthony: *Ethnography after Antiquity. Foreign Land and People in Byzantine Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 2013.
- Lincoln, Bruce: *The Lord of the Dead*. = *History of Religions* 20, 1981, 224–241.
- MacKillop, James: *Kelta mítoszok és legendák*. Budapest, General Press, 2005.
- Maier, Bernhard: *Gaulish \*genā 'girl; unmarried woman? A Note on Pomponius Mela, De chorographia III 48*. = *Studia Celtica* 31, 1997, 280.
- Maier, Bernhard: *Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild*. München: C.H. Beck, 2001.
- Mallory, J. P. – Adams, D. Q.: *The Oxford Introduction to the Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Marco, Simón Francisco: *Procopio, Bell. 8, 20, 42 ss.: El pasaje de los muertos*. = F. J. Presedo – P. Guinea – J. M. Cortés – R. Urias (ed): *Χαίρε. Il reunión de historiadores del mundo griego antiguo (Sevilla, 18-21 diciembre de 1995) Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla: Scriptorium 1997, 497–511.
- Nethercut W. R.: *The Epic Journey of Achilles*. = *Ramus* 5, 1976, 1–17.
- Newton, R. M.: *The Rebirth of Odysseus*. = *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25, 1984, 5–20.
- Norden, Eduard: *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. *Első kiadás: 1959.*

- Persigout, Jean-Paul: Dictionnaire de mythologie celtique. Monaco, du Rocher, 1985.
- Pócs Éva: *Sztoikheion, sztuha, zduhač*: őrzőszellemek, időjárásvarázslók és talizmánmágia a Balkánon. = *Ethnographia* 129, 2018, 1–25.
- Rubin, Berthold: Prokopios von Kaisareia. Stuttgart – Waldsee: Druckermüller, 1954. = *PWRE* 23, 273–599.
- Rusyaeva, Anna S.: The Temple of Achilles on the Island of Leuke in the Black Sea, Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. = *An International Journal of Comparative Studies in History and Archaeology* 9/1–2, 2003, 1–16.
- Sébillot, Paul: *Le folk-lore de France. Tome II. La mer et les eaux douces*. Paris: Guilmoto, 1905.
- Stein, Ernst: *Histoire du bas-empire II*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949.
- Thompson, E.A.: Procopius on Britia and Britannia. = *The Classical Quarterly* 30, 1980, 498–507.
- Thompson, E.A.: Gildas and the History of Britain. = *Britannia* 10, 1979, 203–226.
- Tóth Anna Judit: Symbolic 'Other Worlds' = Ádám Szabó – Péter Vargyas (eds.): *Cultus deorum: Studia religionum ad historiam*, vol. II., Pécs: Pécsi Tudományegyetem, 2008, 43–50.
- Tóth Anna Judit: Mítoszracionizálás a bizánci krónikákban = Horváth László – Czeglédy Anita – Krähling Edit (szerk.): *Pietas non sola Romana. Studia memoriae Stephani Borzsák dedicata*. Budapest: Typotex kiadó – Eötvös Kollégium, 2010, 892–904.
- Vries, Jan de: *Keltische Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961.
- Wagenvoort, Hendrik: *Isles of the Blessed and Insula Tiberina* = Wagenvoort, Hendrik: *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden: Brill, 1956, 274–289.
- Wagenvoort, Hendrik: *Nehalennia and the Souls of the dead*. = *Mnemosyne* 24, 1971, 273–292.
- Welcker, F.G.: *Die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen*. = *Rheinisches Museum für Philologie* 1, 1832, 219–283.
- Young, Simon: *Note on Britones in the Thirteenth-century Galicia*. = *Studia Celtica* 35, 2001, 361–362.
- Young, Simon: *The Forgotten Colony*. = *History Today* 50 oct., 2000, 5–6.

*IN INFINITUM IRE:*  
ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES  
VÉGTELEN KÖZELEDÉSE ISTENHEZ

(AZ ISTEN NEVEI IX. ÉS XIII. RÉSZÉNEK FILOZÓFIAI  
ÉRTELMEZÉSE)

VASSÁNYI MIKLÓS

ABSTRACT

*In infinitum ire: Pseudo-Denys' endless approach to God in Parts IX and XIII of On the Divine Names*

In this paper, a philosophical analysis is carried out into Parts IX and XIII of Pseudo-Denys the Areopagite's major work *On the Divine Names*. In a first instance, however, a quick reference is made to Part III as well, in order to adumbrate the Dionysian alternative to conceptual theology – which is prayer (cf. Chapter 1 of Part III). A general characterization then follows, of Dionysian theology as an impossible effort to capture God's infinity. This effort presupposes that the Aristotelian principle concerning the impossibility of going to infinity is invalid and that what needs to be done, if we really want to access divine essence, is just the opposite. Next, a short analysis situates Parts IX and XIII in the context of *On the Divine Names*, after which we delve into an analysis of Part IX. Here I argue that in this part, Denys interprets divine grandeur as inexhaustible productivity or creativity and that hereby, he gives us a preliminary sense of God's infinity. Finally, Part XIII is an explicit rejection of the idea that any divine name will ever be able to pinpoint the divine essence. Hence, ultimately, Denys embraces the proposition that a regressus infinitus would be necessary to reach God; and, apparently, that prayer and unmediated union are better ways of knowing God than conceptual theology.

## 1. AZ IMÁDSÁG DÉNES SZERINT

Isten megközelítése a mindmáig ismeretlen személyazonosságú Areopagita Dénes (*floruit cca 500*) szerint két úton lehetséges: a teológia és az ima útján. Az *Isten nevei* III. részének 1. fejezete így írja le röviden az ima természetét:

III/1. [...] Szükséges ugyanis, hogy először imádságainkkal emelkedjünk fel Őhozzá mint a Jó forrásához [ἀγαθαρχίαν], és jobban közelítve hozzá ennek során beavatást nyerjünk [μυεῖσθαι] a teljesen jó adományokba [δῶρα], melyek körülötte helyezkednek el. [...] Amikor Őt hívjuk segítségül tökéletesen tiszta imáinkkal, zavartalan elmével [ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ] és az isteni egyesülésre való alkalmassággal, akkor mi is közel leszünk hozzá. Elvégre Ő nem is helyen van, hogy távol lehetne valamitől, és hogy bizonyos helyekről más helyekre mehetne át. De azt mondani, hogy Ő minden létezőben benne van, nem fejezi ki az Ő mindeneket meghaladó és mindeneket körülvevő végtelenségét.<sup>1</sup>

Az ima (*euchē*) eszerint különösen a teologizálás előfeltétele; felülről vezérelt kiemelkedés (*anagōgē*) az ember eredeti teremtményi helyéről; a mennyei hierarchia felsőbb lényei által irányított és ellenőrzött felfelé mozgás a létstruktúrában kijelölt hely elhagyása árán; és ugyanakkor beavatás (*myēsis*) is az Isten közelében lévő magasabb rendű kegyelmi ajándékokba. Tágabb értelemben megváltó visszafordulás (*epistrophē*) vagy visszatérés (*reditus*), megtérés az okhoz, az okba. Az ima e fajtáját, amelyik az isteni jelenléte helyezi és az Istennel való egyesülésre (*henōsis*) készíti fel a test kötelekei közül kilépő eksztatikus lelket, a filozófiai-teológiai szakirodalom ontológiai imának nevezi.<sup>2</sup> Az imádság ilyen vagy hasonló koncepciója megjelenik

<sup>1</sup> Χρηὶ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ’ αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδρυμένα. [...] Τότε δὲ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλούμεθα πανάγνοις μὲν εὐχαῖς ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ καὶ τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν. Αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἔστιν, ἵνα καὶ ἀπῆ τινος ἢ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταβῆ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτὴν εἶναι λέγειν ἀπολείπεται τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας. (Suchla [ed.]: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus, 138. [Corpus Dionysiacum I, a továbbiakban = CD I.]) Minden fordítás jelen tanulmány szerzőjétől, kivéve, ha másként van jelölve.

<sup>2</sup> Jean Trouillard: *L’Un et l’âme selon Proclus*, 178.: prière ontologique; Andrew Louth: *Denys the Areopagite*: 92.: ontological prayer.

Dénes előtt keresztény oldalról Órigenésnél (*De oratione* VIII/2 és IX/2),<sup>3</sup> Euagrios Pontikosnál (*De oratione* 3, 35, 61, 65 stb.)<sup>4</sup> és Nyssai Szent Gergelynél is (*De oratione Dominica de beatitudinibus* 1).<sup>5</sup> Újplatonikus oldalról pedig ennek előképe Proklosnál az ima isteni eredetének és lényegének elmélyült elemzése a *Platón Timaiosához írott kommentárban*,<sup>6</sup> Plótinოსnál a lélek misztikus visszatérése az Egybe (pl. *Enneas*

<sup>3</sup> Az imádság hasznosságát taglalva Órigenés a *De oratione* VIII/2-ben így hangsúlyozza az isteni jelenlétbe emelkedést az ima során: και πρώτον γε πάντως ὠνατό τι ὁ πρὸς τὸ εὐχασθαι ταθεῖς κατὰ τὸν νοῦν, δι’ αὐτῆς τῆς ἐν τῷ εὐχασθαι καταστάσεως θεῷ παριστάναί ἑαυτὸν και παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι και παρόντι. [...] πειστέον ὄνησιφόρον εἶναι μνήμην πεπιστευμένου τοῦ θεοῦ και κατανοῦντος τὰ ἐν τῷ ἄδύτῳ τῆς ψυχῆς κινήματα, ρυθμιζούσης ἑαυτὴν ἀρέσκειν ὡς παρόντι και ἐποπτεύοντι και φθάνοντι ἐπὶ πάντα νοῦν τῷ ἐτάζοντι „καρδίας” και ἐρευνῶντι „νεφρούς.” (Koetschau, ed.: *Origenes Werke, Zweiter Band*, 317.) – A *De oratione* IX/2-es fejezete ugyanígy írja le az imát mint olyan folyamatot, melynek során a testet elhagyó, átszellemülõ lélek Isten közelébe kerül: Ha felemeljük az „értelem szemét” (ἐπαιρόμενοι γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ), hogy tülemelkedjen a keletkezett dolgokon (ἐπὶ τοσοῦτον ὑψούμενοι, ὥστε και ὑπερκύπτειν τὰ γεννητὰ), egyedül Isten megismerésére irányuljon (πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεόν), és az odahallgató Istennel társalkodjon illõen és tiszteletteljesen (κάκεινῳ σεμνῶς και πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὀμιλεῖν), akkor a legnagyobb hasznot hajtjuk számára, mivel közvetlenül szemlélheti Isten dicsõségét (ἀνακακαλυμμένην προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζομένου), és átalakul magáná az Ő hasonmásává (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφουμένου). A lélek ilyenkor felemelkedik (ψυχή δὲ ἐπαιρομένη), kõveti a szellemet (τῷ πνεύματι ἐπομένη), és elválk a testtõl (τοῦ τε σώματος χωριζομένη).

<sup>4</sup> Euagrios Pontikos: *De oratione* 3: „Az ima a szellem együttléte Istennel [ἡ προσευχή ὀμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν] – milyen állapotra van hát szüksége a szellemnek ahhoz, hogy nyugodt legyen megváltozhatatlanul kilépni a maga Ura felé, és Vele együtt lenni úgy, hogy közben semmi sem közvetít közöttük? [ποίας οὖν δεῖται καταστάσεως ὁ νοῦς, ἵνα ἡσυχάσῃ ἀμεταστρόφως ἐκσταθῆναι πρὸς τὸν οἰκείον Δεσπότην, και συνομιλεῖν αὐτῷ μηδενὸς μειστεύοντος;]” *De oratione* 35: „Az imádság a szellem felmenetele Istenhez. [Προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.]” *De oratione* 61: „Amikor az ész az Isten iránti vágy révén egy kicsit mintegy kimegy a hústestbõl [ὅταν ὁ νοῦς σου τῷ πολλῷ πρὸς τὸν Θεὸν πόθῳ κατὰ μικρὸν οἶον ὑπαναχωρεῖ τῆς σαρκός], és eltelik áhítattal [εὐλαβείας] és örömmel, akkor közelítette meg az ima határait.” *De oratione* 65: „Isten az imádságban közel jön, és együtt megy velünk [ἵνα ὁ Θεὸς ἐγγίσας συμπορευῆται σοι].” (Vas-sányi: Euagrios Pontikos [345–399]: Az imádságról, 73–86.)

<sup>5</sup> Gergely a nyolc boldogságról írott beszédének elsõ részében (PG 45, 1120 B 1–1136 D 2) az ima elhanyagolásának okait, illetve az ima hasznát, bûnelhárító hatását taglalja. Itt a lényegileg „Istennel való társalkodás”-ként, együttlétként (pros ton Theon homilia) jellemzi az imát: χωρίζεται δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ Θεῷ. [...] Ἐκ γὰρ τοῦ προσεῦχασθαι περιγίνεται τὸ μετὰ Θεοῦ εἶναι. [...] Προσευχή Θεοῦ ὀμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία... (PG 45, 1120 A 8–B 4; Louth: *Denys the Areopagite*, 92 és 97.)

<sup>6</sup> Proklos a Timaios bevezetését magyarázva egy orphikus himnusz és a Timaios 27 C tárgyalása során tér ki az istenekhez intézendõ ima eredetére és lényegére. Proklos elõször áttekinti Porphyrios és Iamblichos álláspontját az imáról, majd egy átfogó fejtegetésben ismerteti saját nézetét az istenek és a létezők viszonyáról: eszerint mindent az istenek hoznak létre, de bizonyos értelemben mégis az istenekben marad minden (hidrytai pōs en autois). Ezt az általános elvet azután

V/1, 5 és 10–12), illetve távolabbról magánál Platónnál is a nehéz témák kifejtése előtt kötelező imádság az istenekhez (pl. *Timaios* 27 C).<sup>7</sup> Az imádság Dénesnél – a fenti jellemzői alapján – a teológia művelésének nemcsak előfeltétele, hanem teljes értékűnek tűnő alternatívája vagy még inkább kiegészítője is. Dénes azonban semmi esetre sem mond le a teológiáról sem, sőt az *Isten nevei* a teológia szükségességének igazolása – a teológia legvégső értelemben vett lehetetlenségével szemben is.

## 2. VÉGTELEN TEOLÓGIA

A teológia mint fogalmakkal – jelen esetben isteni nevekkel – operáló, racionális, rendszeres-módszeres tudomány végső soron Isten hiperbolikus transzcendenciája

a lelkekre is alkalmazza: az ima a magasabb princípiumok felé való visszafordulás, az epistrophē eszköze, amely egyesíti az imádkozót az istennel, és az utóbbiakat jó adományok adására készíti: πρὸς δὲ τὴν ἐπιστροφὴν ταύτην ἡ εὐχὴ μεγίστην παρέχεται συντέλειαν συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς, τῶν θεῶν τὴν εὐποιίαν ἔλκουσα εἰς ἑαυτὴν καὶ ἐνοῦσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὐχονται, συναπτουσα δὲ καὶ τὸν τῶν θεῶν νοῦν πρὸς τοὺς τῶν εὐχομένων λόγους, κινουσα δὲ τὴν βούλησιν τῶν τελείως τὰ ἀγαθὰ περιεχόντων ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τὴν ἀφθονον αὐτῶν μετάδοσιν, πειθοῦς τε οὕσα τῆς θείας δημιουργοῦ καὶ ὅλα τὰ ἡμέτερα τοῖς θεοῖς ἐνιδρύουσα. – A tökéletes ima négy lépésben juthat célba, melyek sorjában 1. az isteni rendek megismerése; 2. az istenek morális imitációja, az erkölcsi tisztaság elérése; 3. érintkezésbe lépés az isteni szubsztanciával a lélek csúcsa révén; 4. az istenekben lévő Egy egyesülése a lélekben lévő Eggyel, miáltal az istenek és a lélek működése azonossá válik: Ἠγεῖται δὲ τῆς τελείας καὶ ὄντως οὐσης εὐχῆς <1.> πρῶτον ἢ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν, αἷς πρόσεισιν ὁ εὐχόμενος· οὐ γὰρ ἂν οικειῶς προσέλθοι μὴ τὰς ιδιότητας αὐτῶν ἐγνωκῶς. [...] <2.> δευτέρα δὲ μετὰ ταύτην ἡ οικειῶσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, ἀγνείας, παιδείας, τάξεως, δι' ἧς τὰ ἡμέτερα προσάγομεν τοῖς θεοῖς, ἔλκοντες τὴν ἀπ' αὐτῶν εὐμένειαν καὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν ὑποκατακλίνοντες αὐτοῖς. <3.> τρίτη δὲ ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν. ἐπὶ δὲ ταῦταις ἡ ἐμπέλασις [...] μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός. <4.> τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιούσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυναψῇ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνὸς αὐθις ἐνιδρύση τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. (2. könyv 65 A 12–C 10 = Diehl, ed.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria I, 207–222; Trouillard: L'Un et l'âme, 177.)

<sup>7</sup> Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἶε που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαι πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασι παραλάττομεν, ἀνάγκη θεοὺς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον... (*Timaios* 27 C 1–D 2)

miatt lehetetlen, Isten végtelensége miatt nem tud kimerítő tudást adni Istenről. Az isteni lényeg, belső mag, alap, *Grund* beláthatatlansága, átfoghatatlansága, értelemelettsége folytán a teológia mint legfőbb, vezérlő tudomány, *epistēmē architektónikē* legvégső fokon csak önmaga érvénytelenségét bizonyítja, amikor már teljesítette feladatát. Mert ha a teológia feladata Isten kimerítő megismerése, akkor a végtelenbe kell mennie, *in infinitum debet ire*. E végtelen teológia – *theologia sine fine*, lezáratlan, nyílt végű teológia, *theology with no end in sight* – ezért kihívás, előhívás a *theost* elfedő *logos* artikuláltságából, átláthatóságából, védelméből a pusztá, önmagában vett *theos* irányába, az önmagában vett *theos*ba. Ez egy nyílt végű tudomány, amelyik éppen a tudományosságról mond le a legmagasabb rendű, a *summum* elérése végett. Görög filozófiai oldalról nézve ugyanakkor paradox, hogy ez a *summum* az ember legmagasabb rendű megismerő képességének, a *nous*nak a hatókörén túl van. A platóni létanalógia, az osztott vonal sémája (*Állam* VI, 507 B–511 E), a gyökeresen különböző létkategóriák és a rájuk irányuló megismerési képességek, formák eleve elrendezett korrelációja itt nem érvényesül: az embernek nincs olyan *képessége*, amelyik itt működésbe léphetne – itt az emberi *szubsztancia* készül kapcsolódni az istenihez, nem valamelyik attribútuma vagy járuléka. Az isteni *philanthrópia* nem éri be kevesebbel; az isteni végtelenségnek az egész ember kell, maga az ember kell, ezt veszi fel, engedi be magába Isten mint végtelen szakadék. Aristotelés felől nézve szintén paradox a dénesi nyílt végű vagy *logoson* túli teológia: Istenhez a Filozófus szerint semmi más nem visz el, mint csakis a dialektikus racionalitás – és különösen a *véges* approximáció, ahogyan azt a mozgásból vett istenérv demonstrálja (*Metaphysica* XII, 6-7 és 9-10). A *korlátos közelítés* módszere az, amelyik a peripatetikus és a tomista, a scotista és a második skolasztikus hagyomány szerint egyaránt eljuttat a fizikai világ metafizikai határfeltételéig, és e módszer szabálya az *ouk estin eis apeiron ienai* – *non posse in infinitum ire*.

### 3. AZ ISTEN NEVEI FELÉPÍTÉSE

Dénes közelítése Istenhez szintén a kauzalitáson (közelebbbről a létesítő okságon) alapul, a kauzalitásra – más szóval a pozitív teológiára – támaszkodva jut el arra a pontra, ahol az okság érvénye megszűnik Istenben. De az Areopagita szerint ez a pont még csak az igazi teológia kezdete, úgyszólván Isten előszobája – és ha Isten nem éri be kevesebbel, mint magával az emberrel, akkor Dénesnek sem elég kevesebb, mint maga Isten, a teljes Isten. Dénes története a végtelen Istenbe való behatolás története – talán ezt fejezi ki az *Isten nevei* tematikus felépítése, szerkezete is. Hiszen az *Isten nevei*

(Proklos *Stoicheiōsis theologikējének* mértékadó mintájától eltérően)<sup>8</sup> Istentől mint a Jótól indul – márpedig *bonum est diffusivum sui*, a Jónak természete önmagát szétosztani, és ennyiben a Jótól való kiindulás a Sok forrásától való kiindulás. Az V. rész a „létező”-t, a VI. az „élet”-et tárgyalja mint istennevet – ezek szigorúan véve a Jó mint létesítő ok közvetlen folyományai; a VII. pedig Istent mint az értelmi erényeket ragadja meg: és mivel értelmi erény csak élő létezőben lehet, ezért talán még ez az isteni aspektus is beilleszthető a Jó következményeinek logikus leszármazási rendben való felsorolásába. Innét pedig mintha egyfajta felmenetel kezdődne a transzcendens okhoz, mintha egy visszafordulás, *epistrophē* indulna el Isten mélységei felé: a VIII. rész Istent elsősorban mint hatalmat vizsgálja; a IX. Isten nagysága alatt tulajdonképpen Isten produktivitását és kauzalitását érti, Istent mint transzcendens létesítő okot írja le; a X. az örökkévalóságot és az idő forrását azonosítja Istenben; a XII. a kiváltképpeni uralkodói neveket alkalmazza Istenre (pl. Királyok Királya); míg az utolsó, XIII. rész elérkezik az Egyhez, „felmegy” az Egybe – tehát mintha csak a Jótól mint a Sok forrásától és a Jó következményeitől haladnánk az Egy felé egyfajta névteológiai *anagōgē* során – hogy aztán Isten mint a valóságos végtelen határához érve az „Egy”-et is tagadjuk Istenről mint érvényes, lényegmegjelölő nevet.<sup>9</sup> Elemezzük részletesebben filozófiai teológiai tartalom szempontjából e felmenetel két fontos fázisát: a IX. fejezetet, mely még félig állító moduszban kísérli meg összeegyeztetni Isten teremtő kiadását és tökéletes visszavonultságát; és a XIII. fejezetet, mely a folyamat végpontjaként már lemond az istenfogalom dialektikus taglalásáról, és a „végtelenbe megy”, *it in infinitum*, vég nélkül közelít a végtelenhez!

#### 4. ISTEN NEVEI, IX. RÉSZ: ISTEN MINT NAGYSÁG ÉS ÖNAZONOSSÁG

A IX. rész első közelítésben különösen kimeríthetetlenségként értelmezi az isteni nagyságot, vagyis a szó szoros értelmében vett, meghatározott vagy meghatározható nagyság úgyszólván felülről való tagadásának: Isten nem egyszerűen *nagy*, hanem mindenkor *nagyobb* – tehát végtelen:

IX/2. „Nagy”-nak mármost sajátos nagysága alapján nevezik Istent, mely minden nagy dolognak ad önmagából, s minden nagyságon túlra kiárad és kiterjed, minden helyet körülvesz, minden számot meghalad, minden határtalanságon túllép;

<sup>8</sup> Proklos műve, A teológia elemei az Egy fogalmától indul (*Stoicheiōsis theologikē* 1–6), és csak második közelítésben azonosítja ezt a Jóval (uo., 12).

<sup>9</sup> Smeretes, hogy Endre von Ivánka egy nagy hatású cikkben egészen máshogyan rekonstruálja az Isten nevei felépítésének logikáját: *Der Aufbau der Schrift De divinis nominibus*, 386–399.

és mert túltelített, s nagy dolgokat művel, és gazdagok az Ő ajándékai, mivel ezek tökéletesen fogyatkozhatatlanok, jóllehet vég nélkül adakozó kiáradásuk folytán mindenek részesülnek bennük, s ugyanolyan túltelítettek [ὑπερπληρότητα] maradnak, és nem csökkennek a részesülések miatt [μετοχαῖς], hanem csak annál inkább túlsorsordulnak. E nagyság végtelen, s a mennyiség és a szám fogalmai nem írják le – ez az átfoghatatlan nagyszerűség abszolút és magasztos kiáradása révén történő meghaladás [ὑπεροχή].<sup>10</sup>

E végtelenségnek itt, úgy tűnik, kettő, nyilván összefüggő aspektusa van: Isten egyrészt – mint szellemi szubsztancia – végtelen, másrészt – mint létesítő ok – fogyatkozhatatlanul produktív, termékeny. Miután Dénes sajnos meghatározatlanul hagyja, pontosan mit kell érteni egy tisztán szellemi szubsztancia nagyságán vagy végtelenségén (ha egyszer Isten egy és egyszerű, tehát kiterjedésről nem beszélhetünk benne), ezért a szöveg alapján azt mondhatjuk, hogy az isteni határtalanságot itt végső soron úgy értelmezi, mint végtelen produktivitást. Isten végtelensége így időben s intenzitásban korlátlan létesítő működésnek tűnik. Ezt a kimeríthetetlen *energeiát* a hatásából ismerjük, és szigorúan véve ez a *hatás* az, ami térben kiterjedt („nagy”), miközben Isten teremtdereje mindig meghaladja (ὑπεροχή) azt, amit eddig elért.

A 4. fejezet nagy kifejtése Istenről mint önazonosról ezután elsősorban platonikus ideaként ragadja meg az isteni alaptermészetet, melynek lényege a változatlanság (ahogyan Dénes ezt már a IV. részben is megmutatta). Szerzőnk itt egyfajta ihletett filozófiai himnuszban sorolja fel Isten (új)platonikus attribútumait, melyek jobbra fosztóképzős semlegesnemű melléknevek, a negatív teológia nyelvén kifejezett tulajdonságok:

IX/4. S az „önazonos” [ταυτόν] lényegfeletti módon örökkévaló, megváltoztathatatlan, önmagában maradó, mindig ugyanolyan, és ugyanúgy van, minden dolog számára ugyanúgy jelen van, s önmaga magának megfelelően önmagában szilárdan és makulátlanul helyezkedik el a lényegfeletti önazonosság csodálatra méltó határai között, elváltozhatatlan, átváltoztathatatlan, kiegyensúlyozott, változást nem szenved, nem vegyül, anyagtalan, tökéletesen egyszerű, nem szorul rá másra, nem növekedik, nem csökken, nem keletkezett, de nem abban az értelemben nem, hogy még nem

<sup>10</sup> Μέγας μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὼν καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχέομενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ’ ὅσον αὐταὶ πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαῖς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἀπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν. (CD I, 208.)

jött létre, vagy még nem teljesedett be, vagy hogy nem egy bizonyos dolog által keletkezett, vagy nem egy bizonyos dolog lett belőle, és nem is abban az értelemben, hogy egyáltalán nincsen sehol, hanem abban az értelemben, hogy mindent meghaladóan keletkezés nélküli, s abszolút keletkezés nélküli, s mindörökké létezik, s önmagában teljes, és azonos önmagával, és önmaga által egyalakúan s azonos-alakúan meghatározott, és az önazonosságot önmagából vetíti rá minden olyan létezőre, amely alkalmas részesülni abban, s a különböző dolgokat összerendezi egymással, az azonosság bőrsége és oka lévén önmagában véve, mely az ellentéteket eleve egyformán tartalmazza a teljes önazonosság egyetlen és egységes meghaladó okaként.<sup>11</sup>

A szöveg hely platóni mintája, előképe bizonyosan a Szép ideájának hasonló stílusú leírása a *Lakoma* 210 E-ben.<sup>12</sup> E neutrumban álló melléknevek és igenevek Isten

<sup>11</sup> Τὸ δὲ ταῦτὸν ὑπερουσίως αἰδιον, ἄτρεπτον, ἐφ' ἑαυτοῦ μένον, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτοῦ σταθερῶς καὶ ἀχράντως ἐν τοῖς καλλίστοις πέρασι τῆς ὑπερουσίου ταυτότητος ἰδρυμένον, ἀμετάβλητον, ἀμετάπτωτον, ἀρρεπές, ἀναλλοίωτον, ἀμιγές, ἄῤυλον, ἀπλούστατον, ἀπροσδεές, ἀναυξές, ἀμείωτον, ἀγένητον, οὐχ ὡς μήπω γενόμενον ἢ ἀτελείωτον ἢ ὑπὸ τοῦδε ἢ τὸδε μὴ γενόμενον, οὐδ' ὡς μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πᾶν ἀγένητον καὶ ἀπολύτως ἀγένητον καὶ αἰεὶ ὄν καὶ αὐτοτελές ὄν καὶ ταῦτὸν ὄν καθ' ἑαυτοῦ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταυτοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ τὸ ταῦτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδείοις ἐπιλάμπον καὶ τὰ ἕτερα τοῖς ἐτέροις συντάττον, περιουσία καὶ αἰτία ταυτότητος ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταυτῶς προέχον κατὰ τὴν μίαν καὶ ἐνικήν τῆς ὅλης ταυτότητος ὑπερέχουσαν αἰτίαν. (CD I, 209–210.)

<sup>12</sup> „...aki a szépségeket sorrendjükben is helyesen szemléli, egyszer csak a szerelem végcéljához ér, és valami csodás természetű szépséget pillant meg, ti. a szépséget magát, amiért idáig szenvedett, és ami mindenekelőtt s örökkön való, nem keletkezett, és nem vész el soha, nem növekszik, és nem csökken, minthogy nem ebben szép, abban rút, nem most szép, máskor meg csúf, nem ehhez viszonyítva szép, ahhoz meg rút, nem itt szép, ott rút, nem ezeknek szép, azoknak rút. Nem is úgy rémlik majd föl előtte a szépség, mint egy arc, vagy kéz, vagy más testrészt, sem úgy, mint szó, tudomány, mint valami másban létező, pl. élőlényben, földön, égben vagy egyebütt, hanem csak magában, magával, egyképpen létezik, és minden más szépség csak belőle merít olyképpen, hogy míg minden más keletkezik és elmúlik, ő maga nem növekszik és nem fog, nem éri semmi vizsontagság.” (Jánosy István fordítása, Magyar Elektronikus Könyvtár.) – ὁ γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἦδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὡ Σώκρατες, οὐ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἐμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ἄν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μὴδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεόν μήτε ἕλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. (Symposion 210 E 2–211 B 5)

dologi jellegét hangsúlyozzák a személyes jelleg rovására. Miközben azonban Isten tökéletesen elszigetelt dolog, másfelől önazonosság-princípium (*principium identitatis*) és konnexitás-princípium is minden létező számára, tehát a valóságosság (szubsztancialitás) és a világiság (világba rendeződés) forrása, amely ráadásul egyfajta transzcendens rügyként – mint Dénes hangsúlyozza – még a létezők járulékait is (*ta enantia*) tartalmazza. Tehát bár Dénes itt már egy transzcendens teológia alapjait vázolja fel, Isten még mindig olyan visszavonult Egyként jelenik meg, amely a Sokat nemzi – és a két szféra közötti átmenet természete itt ugyanúgy homályban marad, mint Platón *Parmenidésében*.

Isten befelé fordulása (transzcendenciája) és kifelé fordulása (teremtő karaktere) között azonban Dénes szemmel láthatólag nem ellentétet érzékel, hanem egyfajta paradox teológia keretei között inkább logikusan összefüggőnek látja Isten visszavonultságát és termékenységét – mintha kölcsönfüggésbe állítaná a két isteni aspektust. Elvégre mindkét arculat Isten legmagasabb-rendűségének logikus folyománya: a visszavonultság is és a termékenység (vagy teremtőerő) is; bármelyik hiánya tökéletlenségnek, fogyatkozásnak, potenciahiánynak számítana a Legfőbb Lényben. Sőt, az Areopagita valamiképp még a kizárólagosságot (unicitást, Isten egyetlenségét) is a legmagasabbrendűség elemének tekinti: a Legmagasabbrendűn kívül nyilván azért nem létezhet más létforrás, mert az értelemszerűen korlátozná a Legmagasabbrendű működését (e belátás egy változata később érv formájában megjelenik Scotusnál is a *Tractatus de primo principio* IV. részében az isteni unicitás, egyetlenség első bizonyításában).<sup>13</sup> Így tehát az egész létező egyetlen princípiumra redukálható – ez Isten unicitásának implicit tételezése. Ilyen módon a legmagasabbrendűség fogalomkörébe a behatárolhatatlanság is beletartozik.

Mindezek az attribútumok azonban olyan magasságba emelik Istent, ahol a személyes vonások természetszerűen elmosódnak, és az emberi személlyel való analógia egyre halványabb lesz, illetve teljesen ellehetetlenül: Isten *It-* (vagy *Id-*)jellege domborodik ki a *He-* (vagy *Is-*)jellege rovására. E teológiai diskurzus veszélye (Scotus-szal) az univok beszédmód elvesztése, illetve (Tamással) az *analogia entis* elvesztése. Az *Isten nevei* azonban – globálisan nézve – ennek ellenére sem akar lemondani Isten személyességéről, valószínűleg számos különböző filozófiai és szentírási megfontolásból sem. Az így körvonalazódó istenfogalom mindenesetre egyértelműen szétfejtíti a logika határait (közelebről: érvényteleníti az ellentmondás elvét), hiszen Istent ilyenformán úgy kell elgondolnunk, mint akiben mindaz, ami a létezés rendjében összeférhetetlen, paradox módon épp összeférhetetlensége miatt tartozik szigorúan össze (tételezi fel egymást) a létezést *megalapozó* rendben. Másként szólva, Istenben a paradoxitás a logikus, a paradoxitás éppen Isten mindenhatóságának bizonyítéka;

<sup>13</sup> IV. rész: „Az Első Lény egyszerűségéről, végtelenségéről és szellemi mivoltáról”, 11. következtetés: „Hogy csupán egyetlen Isten van” (Scoti opera omnia, vol. 4, 712-799).

egy esetleges metaforával kifejezve, Isten olyan zászló, amelyik ki van feszítve, és mégis lobog.

A IX. rész végén tehát a dénesi teológia eljutott Isten felfoghatatlanságának érzékeltetéséig. Értelmezésem szerint a Jótól az Egyig vezető út a sokaság forrásának isteni aspektusától a leginkább transzcendens isteni névig, a létforrásig vezető út. Ennek az – isteni *exitustól* a *reditusig* vezető – útnak a teológiai dilemmáját talán úgy összegezhetjük, hogy Dénes szerint Isten át is adja magát, de vissza is veszi; illetve pontosan akkor veszi vissza magát, amikor odaadja, és akkor adja oda, amikor visszaveszi – ez egyetlen aktus, egyetlen esemény. Másként szólva, az *Isten nevei* fő elméleti kérdésének eddig azt tekinthetjük, hogy az isteni változatlanságot vagy az isteni önátadást vegyük-e alapvetőnek az isteni természetben, illetve hogy ez a kettő hogyan fér meg egymás mellett – vagy épp ellenkezőleg, minden emberi logika ellenére hogyan következik egymásból (ama plótinosi-proklosi meggyőződés nyomán, hogy „a legelvontabb a legtermékenyebb”).

## 5. ISTEN NEVEI, XIII. RÉSZ: ISTEN MINT EGY

Az egész értekezést lezáró XIII. rész mindezek után szeráfi szerzőnk végső megfontolásait tartalmazza az isteni természetről és annak megismerhetetlenségéről az Egy mint összefoglaló istennév kapcsán:

XIII/3. Ezért bár egységnek [μονός] és háromságnak énekeljük meg a mindenek feletti istenséget, se nem egység, se nem háromság Ő, ha már alaposan megismertük akár mi magunk, akár valamely más létező; de hogy igazán dicsérhessük az egyesülés-feletti és isteni aspektusát is, a „háromság” és az „egység” istennevekkel nevezzük meg a név fölöttit, a létezőkkel a lényegfölöttit. De semmiféle monász vagy háromság, sem szám, sem egység [ένότης] vagy termékenység, illetve semmi más a létezők vagy a létezőkkel együtt megismert dolgok közül nem fejezi ki a mindenek felett lényegyet meghaladó módon több mint létező, istenfeletti Isten [ὑπερθεότητος] minden értelem és ész fölötti rejtelmét; se név nincs reá, se szó, hanem hozzáférhetetlen helyekre van visszavonulva.

S még magát a „jószág” nevet sem alkalmazzuk reá úgy, mintha a lényegét fejeznék ki vele, hanem csupán a vágy által hajtva, hogy megismerjünk valamit ama kimondhatatlan természetből, és hogy mondjunk valamit róla, szenteljük különösen neki e legtisztéletreméltóbb nevet. De még ha efelől esetleg egyet is értünk a teológusokkal, a dolog igazsága mégis meg fog haladni bennünket. Ezért ők maguk is jobban tisztelik a tagadások útján való felemelkedést, mert ez kiemeli a lelket az azzal rokon dolgok társaságából, és minden isteni belátáson [νοήσεων] átvezet, amelyektől távol

áll ugyan a „minden név” és szó és ismeret „fölött való név”, de a tagadás útja a világmindenség határán mégis hozzáérinti a lelket, már amennyire számunkra is egyáltalán lehetséges vele érintkezésbe kerülni.<sup>14</sup>

E tetőpont-jellegű szakasz végső tanulsága az, hogy az istenismeret útja a végtelen approximáció: az isteni transzcendencia és produktivitás közötti feszültség így csak az első nehézség egy vég nélküli úton, mert az Areopagita szerint általánosságban ki kell mondani, hogy ha elértünk és megalapozottnak találtunk valamely istennevet, akkor azt azonnal el is kell vetnünk, és túl kell lépünk rajta: a kauzális láncolatban végül is csak a végtelenbe kell menni felfelé is, megszegve a filozófusok dogmáját, az aristotelési,<sup>15</sup> tamási,<sup>16</sup> scotusi,<sup>17</sup> ficinói,<sup>18</sup> suárezi<sup>19</sup> (s tegyük hozzá: karteziánus<sup>20</sup>) dialektikai szabályt, amely szerint Istent megtalálni éppen úgy lehet, hogy *nem* megyünk a végtelenbe: *mē eis apeiron ienai, non ire in infinitum*. A végtelenbe menés, *regressus infinitus* kizárása az aristotelési s tamási mozgatóokokból, illetve a scotusi és suárezi – valamint a karteziánus –, létesítő okokból vett istenérvek második szillogizmusának *nervus probandija*, míg a dénesi istenismeret kulcsa épp ennek elvetése. Szerzőnket ugyanis nem Isten létének bizonyítása érdekli – Isten léte az ő számára evidencia –, hanem az Istenbe való behatolás, a felszín elhagyása s az alámerítkezés: *baptizesthai eis ton Theon*. Ez gyökeresen más (morál)teológiai célkitűzés, mint akár Platóné (*homoiōsis theō*), akár Aristotelésé (Isten imitációja a *theōria* által). Fel szokták ugyan hívni a figyelmet arra, hogy az orthodox teológia a nyugatival szemben

<sup>14</sup> Διὸ καὶ μονὰς ὕμνουμένη καὶ τριάς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότις οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἡ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλὰ ἴνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν, τοῖς οὐσί τὴν ὑπερούσιον. Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἐνότις ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἢ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφίότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ’ ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.

Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιερῶμεν. Καὶ συμφωνήσομεν ἂν κἀν τουτῷ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῶμεθα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμηκασιν ὡς ἐξιστώσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῇ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὀδεύουσαν, ὣν ἐξήρηται „τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα” καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ’ ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν. (CD I, 229–230.)

<sup>15</sup> *Metaphysica* XII, 6–7 és *Physica* VIII.

<sup>16</sup> *Summa theologiae* p. 1, q. 2, a. 3, második út: *ex causis efficientibus*.

<sup>17</sup> *Tractatus de primo principio* III, 1–4. következtetések.

<sup>18</sup> *Compendium Platonicæ theologiae*, <6. fejezet.>

<sup>19</sup> *Disputationes metaphysicæ* XXIX, 1. szakasz, 20–21.

<sup>20</sup> *Meditationes de prima philosophia* V.

Isten megismerhetlenségét tanítja (ami igaz is a kappadókaiai hagyományra és Dénesre, Maximosra is), de ezt az Areopagita nyomán ki kell egészítenünk azzal, hogy ez az önmagán túllépő teológia – sarkítva – Isten megismerése helyett Istent magát adja a hívőnek.

## BIBLIOGRÁFIA

- CD I = Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)
- CD IV/1 = Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagite librum ‘De divinis nominibus’ cum additamentis interpretationibusque. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin – Boston: De Gruyter, 2011. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)
- Diehl, Ernst, ed.: Procli Diadochi in Platonis *Timaeum* commentaria I. Lipsiae: Teubner, 1903.
- Ivánka, Endre von: Der Aufbau der Schrift *De divinis nominibus* des Ps-Dionysius. = Scholastik 15 (1940), 386–399.
- Koetschau, Paul (ed.): Origenes Werke Zweiter Band: Buch V–VIII gegen Celsus – Die Schrift vom Gebet. Leipzig: J. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899, 317. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Zweiter Band.)
- Louth, Andrew: Denys the Areopagite. London – New York: Continuum, 2001.
- PG ('Patrologia Graeca') = Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum [egyres kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout, Belgium. [Egyes kötetek évszámmal, mások é. n.; egyes kötetek modern reprintben is.]
- [Scotus:] Joannis Duns Scoti opera omnia. Editio nova. Parisiis: Vivès, MDCCCXCI, vol. 4.
- Trouillard, Jean: L'Un et l'âme selon Proclus. Paris: Belles Lettres, 1972.
- Vassányi Miklós: Euagrios Pontikos [345–399]: Az imádságról [Περὶ προσευχῆς / De oratione], 1–80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel. = Vallástudományi Szemle, 2015/3–4, 73–86.

*LITANIA MINOR.*  
A KÖNYÖRGŐ KÖRMENETEK  
RENDTARTÁSA  
A KÖZÉPKORI EURÓPÁBAN

TÓTH RICHÁRD

ABSTRACT

*Litania Minor. The Order of Rogation Days in Medieval Europe*

In this study, I analyze a very ancient liturgical tradition, Rogation Days (*Litania minor*), that is little known nowadays. In the first part of my work, I review the works of liturgists such as John Beleth, William Durand, and Sicard of Cremona about the origin of the expiatory processions with special regard to the *Litania minor*. After that, I turn to the historical records that document the diffusion of the Gallican Rogations to other European regions like England or Hispania.

Next, I examine the structure of the rite in terms of topography and textual arrangement. The Rogations always begin in a collect church. Then comes the procession, accompanied by symbols and dramatic representations. The pivotal points of the ceremony are the stations. As the culmination of the ritual, the procession returns to the church of departure where a Mass or an hour of the Divine Office is celebrated as the last station. Both the processions and the stations are associated with liturgical texts of different genres, origins, and intentions. Their thorough analysis reveals the history, geographical diversity, and ritual fabric of the ceremony.

The second part of my work is a case study wherein I compare two characteristic sources, chosen from a wide range of variants. One of them is the earliest extant source for Hungary, the Pontifical of Chartvirgus from the 11th century. The other is a Pontifical of the Burgundian Besançon from approximately the same age. Structurally speaking, the two sources seem to be rather dissimilar, but the selection and the order of chants and prayers suggest a historical connection. The Burgundian Pontifical and some service books related to it surely represent monastic (Benedictine) usages. Their particular feature is that stations are not mentioned explicitly, but there is a penitential practice instead, namely the blessing and imposition of ashes at the beginning of the ceremonies like on Ash Wednesday.

In contrast, the Pontifical of Chartvirgus has a clear-cut structure with stations for all three days. No precise evidence has survived about the stational churches visited by the procession in medieval Esztergom, but we can state that the Pontifical does not refer to them. Its orations are taken from the Sacramentarium Gregorianum and thus they document the traditional Roman practice. Along with the structure, I examine also the concerning text types (genres, functions, etc.) in the selected sources.

The ancient tradition of the Rogations was always a diverse and important liturgical practice until the reforms of the 20th century. Although the divergence of medieval customs is considerable, the chief motifs are common, rooted in the ancient Gallican tradition. Greater uniformity and new genre types prevailed only after the Council of Trent, but even then several diocesan Rituals left a place for local traditions.

A jelen tanulmányban egy napjainkban már alig ismert, de igen ősi liturgikus gyakorlat bemutatására vállalkozom a történetileg szerteágazó, rituális mozzanatokban és teológiai szimbólumokban gazdag hagyomány rekonstruálásával. Mindehhez először neves liturgiamaғыarázóк műveit veszem alapul, majd történelmi dokumentumokat vizsgálóк, végül pedig egy-egy jellegzetes forrás elemzésén mint esettanulmányon keresztül kísérletet teszek a főbb szerkezeti és funkcionális elemek azonosítására. Ezek segítségével igyekszem eligazítást nyújtani a rendtartások első pillantásra talán zavarosnak tűnő változatai között.

A Krisztus Mennybemenetelét, népies megnevezéssel áldozócsütörtököt, áldozónapot megelőző három napot mint évről évre megüendő, különleges időszakot tartotta számon a liturgikus naptár a XX. század 70-es éveiben bevezetett reformok előtt. Latin nevük, a *Rogationes* vagy *feriæ Rogationum* „könyörgő napokat” jelent. Magyar elnevezésük, a „keresztjáró napok” azon vidéki településeken dívó szokásra utal, hogy ahol csak egy templom volt, ott a körmenet a határban lévő keresztet járta végig. A tridenti zsinat után közzétett 1570-es római misekönyv, de még az ugyanezen gyakorlatot máig fönntartó 1962-es kiadása is az *In Litaniis Maioribus et Minoribus*, azaz „Nagyobb és kisebb litániák” címmel szerepelteti az ilyen napokra előírt miseszöveget és rubrikákat. A körmenet jelenleg hatályos rendjét a *Rituale Romanum* közli *Ordo servandus in Litaniarum Maiorum processione, quæ die festo Sancti Marci celebratur*<sup>1</sup> (Rendtartás a Nagyobb litániák körmenetére, amelyet Szent Márk ünnepén tartunk) című fejezetében. Szent Márk ünnepét a római egyház hagyományosan április 25-ikén ülte, ekkor tartották egyes helyeken a búzaszentelést is, de ugyanezt a körmenetet végezték a keresztjáró napok alkalmával. Azaz mindkét szerkönyv egy cím alatt tárgyalja a Kisebb Litániákat a Nagyobb Litániákkal.

<sup>1</sup> *Rituale Romanum*, 182.

A rubrikák tehát nem tárgyalják külön fejezetben sem a kétféle litánia, sem a kisebb litániákon belül egy-egy nap ordóját, hanem összefoglalóan említik a szertartásokat: „In Litanis Minoribus Rogationum serventur omnia, ut supra, in Litanis Maioribus.”<sup>2</sup> Jóllehet a gall eredetű könyörgő napok áldozócsütörtök előtt különböznek a római Nagyobb Litániától, amely április 25-re esik, számos középkori szerző és modern kutató is összemossa a kettőt, talán érthetően: mindkettő tavaszi ünnep, bűnbánati körmenettel, és mindkét esemény megközelítőleg egy időben (kb. 450–550 között) keletkezett.<sup>3</sup> A litániák jelzőkkel való megkülönböztetése („nagyobb”, illetve „kisebb”) késői, a X. századig nem jelentkezik.<sup>4</sup>

Az újkori magyar rituálék (pl. a *Pázmány-rituále*) külön fejezetet szentelnek a keresztjáró napoknak. Rubrikáik csaknem teljesen azonosak a *Rituale Romanum*-ban közöltekkel, a következő kiegészítéssel: „excepta benedictione segetum”. Tehát minden megegyezik a Nagyobb Litánia napján végzendő búzaszenteléssel, kivéve a terménymegáldást, amely itt elmarad. Az örvendező himnuszok és népénekek a körmenet bűnbánati jellege miatt ugyancsak elmaradnak.<sup>5</sup>

## 1. A LITANIA MINOR KIALAKULÁSA

A középkori liturgiagyarázók egyöntetűen két különböző „litániát” tartanak számon: a nagyobbat és a kisebbet. Ioannes Beleth (1135–1182) teológus és liturgiatudós, valamint Cremonai Sicardus (1150 k.–1215) püspök, kánonjogász, történetíró a megkülönböztetést az alapítók tekintélyére és az alapítás helyére vezetik vissza, nem pedig a keletkezés idejére.

Tudniillik Nagy Szent Gergely pápa vezette be őket előbb helyi érvénnyel Rómában, s határozata szól arról, hogy mindenütt tartsák meg őket. A másik litánia a „kisebb” jelzővel bír, hiszen kisebb tekintélyű alapítóhoz köthető, mégpedig Szent Mamertushoz, Vienne püspökéhez. Ezt azonban nem ülték meg, csak az Alpokon túli egyházakban.<sup>6</sup>

A liturgiagyarázók tehát egyfelől az alapítók (Nagy Szent Gergely pápa és Szent Mamertus püspök), másfelől a helyszínek rangja (Róma és Vienne) alapján rangsorolják nagyobbként és kisebbként a két intézményt.

<sup>2</sup> Uo., 175.

<sup>3</sup> Vö. Ristuccia: *Christianization and Commonwealth*, 28.

<sup>4</sup> Vö. uo., 31.

<sup>5</sup> Vö. *Rituale Strigoniense*, 321.

<sup>6</sup> Beleth: *Summa*, 233.

Az egyik álláspont szerint – melyről egyedül Tours-i Szent Gergely számol be *Historia Francorum* című művében – Nagy Szent Gergely pápaságának kezdetén (590) Rómában is a gallikán szokás szerint tartották meg a Nagyobb Litániát, azaz három napon át (*per triduum*).<sup>7</sup> A Kisebb Litániák közvetlen alapításukat tekintve korábbiak, gyökereiket tekintve azonban későbbiek, mint a Nagyobb Litániák. Az előbbieket ugyanis a Keleti Birodalom császáranak, Zénónak (471–491) idejére teszi Sicardus és Durandus (1237–1296), Mende püspöke. A szóban forgó szerzők mellett Ioannes Beleth is beszámol a két litánia kialakulásának körülményeiről. Elsőként a Nagyobb Litániáról szóló leírását közlöm:

Hogy miért is lett bevezetve a Szent Márk-napi litánia, annak okát Monte Cassino-i Pál [vagy ismertebb nevén Paulus diaconus] szerzetes *A longobárdok története*<sup>8</sup> című művében adja meg. Pelagius pápa idejében – ahogyan Pál szerzetes írja – oly nagy volt az árvíz Itáliában, hogy a víz felemelkedett egészen a veronai Zénó-templom ablakainak felső részéig, ám csodának köszönhetően nem folyt be a templomba. A Tiberis áradása miatt nagyra nőtt a kígyók száma, melyek között egy óriási sárkány is előjött, s mindegyik a tengerbe került a Tiberis két torkolatán keresztül. Ezen kígyók és a sárkánykígyó lehelete által megromlott a levegő minősége, aminek következtében megjelent az ágyéktáji megbetegedés (*pestis inguinaria*), s szerte emberek halálát okozta. Akkor Pelagius pápa mindenkinek böjtöt rendelt el, és előírta, hogy tartsanak körmenetet. Mindez meg is történt. A körmenetben ő maga és hetven másik ember elhunyt. Az ő helyére Nagy Szent Gergely lett beiktatva, aki előírta, hogy a Litániát mindenütt a földkerekségen ugyanúgy tartsák meg.

A *Litania Maior* kialakulása tehát leginkább elemi csapásokra vezethető vissza. Voltak azonban pogány előzményei is. A *Robigalia* vagy *Robiginalia* római ünnepel mutat hasonlóságot, melynek során különböző áldozatokat mutattak be a vetés megóvása érdekében. Már Liberius pápa (IV. század) is elrendelt könyörgő napokat (*Rogationes*) a pogány ünnep kiszorítására az elemi csapások mellett a dögvészre és a termés kártevőire való tekintettel. A legkorábbi keresztény források nem hangsúlyozzák a mezőgazdasági mozzanatot, de feltételezik azt, hiszen a középkorban a körmenet szertartása több helyen (így Magyarországon is) kiegészült a vetés megáldásának rítusával.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Vö. Gregorius: *Historia Francorum*, X, 1. (Migne: *Patrologia Latina* 71, 529.) Idézi Hill: *The Litaniae maiores...*, 228.

<sup>8</sup> Vö. Paulus Diaconus: *Historia* III, 24. Gombos: Paulus Diaconus, 145.

<sup>9</sup> A búzaszentelésről részletesen ld. Földváry: *A Litania maior...*, 347–360.

Hasonló események vezettek a *Litania Minor* kialakulásához. Ezúttal Sicardus leírását követjük, aki a három könyörgő napot bibliai párhuzamokkal látja összefüggésben, és összekapcsolja a közelgő áldozócsütörtökkel.

Azokban az időkben Vienne körül gyakori földrengések voltak, és templomok dőltek össze. Nagyszombat volt pedig, amikor Mamertus a szertartást végezte, s villám sújtotta a város palotáját, amely ezáltal leégett. Ráadásul nem csak a falvakban, hanem a városokban is falkákban támadtak a vadállatok: farkasok és vadkanok az emberekre, és felfalták őket. E pusztítások miatt Szent Mamertus háromnapos körmenetet és böjtöt rendelt el a niniveiekéhez hasonlóan, vagy a világ [akkor ismert] három része, azaz Ázsia, Afrika és Európa miatt, vagy pedig az Egyház három rendje, tudniillik Noéé, Jóbé és Dánielé miatt, amelyek mindnyájan bűnbánatra szorulnak.

Azt a három napot választotta ki tehát, amely Krisztus ígérete, a „Kérjete, és kaptok” kijelentés [a húsvét utáni 5. vasárnap evangéliuma], és az ő mennybemene-tele között van, hogy amiképp a niniveieket a város pusztulásától megszabadította, úgy minket is mentsen meg a csapásoktól, és amikor a mennybe felmenni készülvén megemlékezik ígéretéről, hallgassa meg kérésünket, végül pedig adjon nekünk is beocsátást a mennybe.

Mind a pápa, mind a püspök tavaszra időzítette az ő litániáját, illetve litániáit, mert ekkor a föld termése virágban van, zsenge, s még elveszhet a kedvezőtlen időjárás miatt. Hogy ezt Isten elfordítsa tőlünk, könyörgünk, és litániákat végzünk [...], hogy a bűnből felkelve, erényekben megerősödvé az Úrral együtt a mennyek országba felmehessünk.<sup>10</sup>

A két litánia legfontosabb közös oka a természeti csapások sorozata, emellett közös elemük a mezőgazdasági mozzanat és a bűnbánati jelleg. Mindhárom liturgiamegyarázó megemlíti, hogy akár ruházkodásban, akár étkezésben szigorú, a nagyböjti időszaknak megfelelő böjtöt kell tartani. Durandus az I. orléans-i zsinat (511) előírására hivatkozva beszámol arról, hogy a bűnbánat jeleként mindenki, társadalmi különbségek figyelembevétele nélkül, öltön a böjtölés során fekete ruhát.<sup>11</sup> Ezen kívül említést tesz a „fekete keresztet” (*cruces nigrae*) elnevezésről, ugyanis ezen a napon a gyászruha felöltése mellett a keresztet, az ereklyét és az oltárokat is feketével takarták le.

<sup>10</sup> Sicardus: *Mitralis de officis*, 572.

<sup>11</sup> A középkorban a böjti időszak liturgikus színe nem a viola volt, hanem a fekete. Az első színkánon, melyet III. Ince pápa írt elő a XII. században, már tartalmazza az erre vonatkozó előírást. Ld. Braun: *Handbuch der Paramentik*, 53.

<sup>Az</sup> I. orléans-i zsinat 27. kánonját ld. *Collectio Vetus Gallica* xxiv.4, Oxford, MS. Bodl. 572, fol. 73<sup>v</sup>. Idézi: Durantus: *Rationale Divinorum* 6, 503.

Hasonlóképpen a nagyböjti szigorúságot kívánja ellensúlyozni a misében, valamint a processzió során hangzó Alleluja. Durandus erre ismét találó magyarázatot ad: böjti napokon azért nem énekeljük az Alleluját, mert az öröm éneke, s a böjt a bűnökért van. Ez érvényes a nagyböjtre. Ám a Litániák során, és ugyanígy pünkösdkor a böjtt nem a bűnökért van, hanem azért, hogy a gonosz lélek eltávozzék és a csapások megszűnjenek.<sup>12</sup> A püspök rávilágít a misében énekelt Alleluják számára is. Ugyanis az előző napokon két Alleluja kapcsolódik egy-egy verzushoz, míg a kereszttjáró napokon csak egy. A két Alleluja utal arra a kettős öltözetre, melyet az egyetemes feltámadáskor fogunk viselni: ez pedig nem más, mint a lélek és a test ruhája. A szimbolikus értelmezés mellett figyelembe kell vennünk, hogy a böjti napok miatt ugyan kevesebbet, áldozócsüdtörtök közelgő ünnepe miatt mégis éneklünk Alleluját, ha nem is annyit, mint a húsvéti ünnepkör vasárnapjain.

Az V. században Szent Mamertus püspök tehát saját, helyi templomainak rendelte el a három nap megülését. Gallia egész területére az 511-ben megtartott orléans-i zsinat tette kötelezővé a *Litania Maior*ral együtt.<sup>13</sup> A természeti csapások és kártevők mellett, melyek tavasszal a föld termését veszélyeztették, háborúk és vadállatok támadása is fenyegetett. A *Litania Minor* megtartását Róma városában III. Leó pápa írta elő 799-ben, Nagy Károly császár kérésére.<sup>14</sup> A *Liber pontificalis* beszámol arról, hogy a 800 karácsonyán megkoronázott Nagy Károly III. Leó pápának ékkövekkel ellátott kereszttel (ún. *crux gemmatát*) adományozott, amelyet az újonnan bevezetett könyörgő körmenet élén hordoztak. A kincset a lateráni bazilikában őrizték, ahol a hétfői könyörgő processzió végződött.<sup>15</sup>

## 2. A KÖNYÖRGŐ NAPOK ELTERJEDÉSE ÉS VÁLTOZATAI

A könyörgő napok gall változata fokozatosan terjedt tovább. A VII. század derekán az angolszász kereszténység a gallokhoz hasonlóan áldozócsüdtörtök előtt ünnepelte a *Litania Minor*t. Beda Venerabilis – aki éppen akkor szenderült jobblétre, amikor kolostorának szerzetesei visszatértek a szerdai körmenetből – *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* című művében arról tudósít, hogy az intézményt az előbb Gallián átutazó Canterbury-i Szent Ágoston hozta be Angliába 597-ben.<sup>16</sup> Ekkor azonban Rómában alkalmasint még nem ünnepelték ezeket a napokat, s ahhoz, hogy Ágoston szerzetes szemtanú legyen, nem a megfelelő időszakban járt Galliában.

<sup>12</sup> Vö. Durantus: *Rationale Divinorum* 6, 504.

<sup>13</sup> Vö. Bannister: *Missale Gothicum*, lvii.

<sup>14</sup> Vö. Mershman: „Litany”.

<sup>15</sup> Vö. Duchnese: *Le liber pontificalis* 2, 8. Idézi: Ristuccia: *Christianization and Commonwealth*, 38.

<sup>16</sup> Vö. Migne: *Patrologia Latina* 95, 55.

Nagy Szent Gergely pápa bátorította Ágostont, hogy fogadjon el minden olyan liturgikus szokást, amelyet hasznosnak lát egy, az angoloknak szánt új liturgia megtervezésénél. Ennek megítélésében Ágostont a gallok is segítették.<sup>17</sup> Ha tehát nem Ágoston szerzetes vezette be a könyörgő napokat, akkor Beda anakronisztikusan tulajdonítja neki a gall eredetű rogációt, amely legalábbis egy bő évszázaddal később már bevett szokás volt Angliában. Mindenesetre 747-ben a cloveshói zsinat rendelte el kötelezően a canterbury-i tartomány egészére a római Nagyobb Litániával együtt, s a 16. kánon arról is említést tesz, hogy a Kisebb Litánia szokása mint helyi hagyomány ekkor már létezett.<sup>18</sup> Az Ír-szigeten ellenben jóval később, a XI. század végén jelenik meg először.<sup>19</sup>

Hiszán területeken az egyházak követték az ősegyház szokását, s nem böjtöltek a húsvéti időben egészen pünkösdig. Éppen ezért a gironai zsinat (517) a pünkösd utáni csütörtökre, péntekre és szombatra tette a könyörgő napokat.<sup>20</sup> Walafrid Strabo apát ezt bibliai idézettel úgy magyarázza, hogy amíg a Völegény velünk van, ne böjtöljön a násznép: „A hiszánok viszont, mivel írva vagyon, hogy nem gyászolhatnak a völegény fiai, míg velük van a völegény, elvetik, hogy a húsvétot követő ötven napban böjtöljenek, s így a Litániákat pünkösd utánra halasztották.”<sup>21</sup> A szokás egészen a XI. század végén bevezetett gergelyi rítusreformig megmaradt az óspanyol liturgiában.<sup>22</sup> Ezenfelül még további három rogációt, azaz könyörgő napot is tartalmaz a mozarab liturgikus naptár: a) Epifánia előtt, december 13-tól kezdve évről-évre háromnapos rogációt ír elő az V. toledói zsinat, b) továbbá található egy rogáció Szent Ciprián ünnepe előtt szeptemberben, c) és egy harmadik rogáció Szent Márton novemberi ünnepével összefüggésben is; a római rítusból mindezek hiányoznak.<sup>23</sup>

A milánói *Manuale Ambrosianum*ba belepillantva szembetűnő, hogy a római rítussal ellentétben a három könyörgő napot nem áldozócsütörtök előtt találjuk,

<sup>17</sup> Vö. uo.

<sup>18</sup> Vö. Haddon – Stubbs: *Councils and Ecclesiastical*, 368. Idézi: Warren: *The Liturgy and Ritual*, 147. Ugyanitt a kánon szövege: „Sexto decimo condixerunt capitulo: Ut litaniae, id est Rogationes, a clero omnique populo his diebus cum magna reverentia agantur, id est, die septimo Calendarum Maiarum, iuxta ritum Romanæ Ecclesiæ, quæ Litanía maior apud eam vocatur. Et item quoque, secundum morem priorum nostrorum, tres dies ante Ascensionem Domini in cælos cum ieiunio usque ad horam nonam et missarum celebratione venerantur.” Warren a brit-gall egyházak kapcsolatának kifejeződését a „priorum nostrorum” szavakban látja.

<sup>19</sup> Vö. Ristuccia: *Christianization and Commonwealth*, 28.

<sup>20</sup> Ld. Gonzalez (ed.): *Collectio Canonum Ecclesiæ*, 300.: „De litanía, ut expleta sollemnitate Pentecostes, sequens septimana, a quinta feria usque in sabbatum, per hoc triduum abstinentia celebretur.” [Concilium Gerundense, Can. II.].

<sup>21</sup> Harting–Correa: *Walafrid Strabo’s Libellus*, 186. Idézi Bingham: *The Antiquities of the Christian*, 574.

<sup>22</sup> Vö. Ristuccia: *Christianization and Commonwealth*, 37.

<sup>23</sup> Vö. Bosch: *Art, Liturgy*, 59.

hanem az azt követő hétfőn, kedden és szerdán. Ezt már a legrégebbi ambrozián szerkönyvek is említik. Észak-Itáliában (nem csak Milánó városában, hanem az egész lombard régióban<sup>24</sup>) már a kora középkorban (VI. század) megtartották ezt a három napot, melyek ugyancsak böjti napok voltak.

A nyugati rítusokban a keresztjáró napoknak tehát négy fő vonását emelhetjük ki: (1) egyfelől egy három napig tartó eseményről van szó, (2) másfelől évente, változatlan időpontban, általában Krisztus Mennybemenetele és pünkösd körül ülték meg őket; (3) együtt vettek részt rajtuk a laikusok és a klerikusok, (4) és engesztelő gyakorlat, azaz böjt és imádság jellemezte őket.<sup>25</sup>

### 3. A KÖZÉPKORI KÖNYÖRGŐ KÖRMENETEK DRÁMAISÁGA

A processzió az újkori szerkönyvekben is fellelhető *Exsurge Domine* kezdetű körmenetindító antifónával veszi kezdetét. A menet során végig énekelnek. Durandus említést tesz egy bizonyos angyali énekről (*canticum angelicum*), melyet a gyermekek énekeltek. Mende püspöke itt Damaszkuszi Szent János írására utal. Eszerint a Konstantinápolyban, ínség idején tartott körmenet során a nép egy csodának lehetett tanúja. Egy gyermek ragadtatott az égbe, aki ott a következő éneket hallotta: „Szent Isten, szent erős, szent és halhatatlan, irgalmazz nekünk!” Ezt az éneket, miután visszatért, elénekelte a nép előtt, s minden szorongattatás megszűnt. Az ének és ezzel együtt a csoda hitelességét a chalkédóni zsinat is jóváhagyta.

Durandus részletesen beszámol a körmenet végzésének módjáról. Legelől halad a kereszt (pontosabban az oltárkereszt) és a szentek ereklyéi. E kettő apotropaiikus funkcióval bír: mint erővel felruházott szimbólumok távol tartják vagy elriasztják az ártó hatalmakat. Mindemellett a körmenetben elől lobogókat is visznek, melyek Krisztus feltámadását és közelgő mennybemenetelét jelképezik. A lobogó, csakúgy, mint a processzió élén haladó kereszt, a dicsőséges győzelem jelképe. E kifejező motívum katonai eredetét Nagy Konstantin császár híres látomásában kell keresnünk, aki álmában a kereszt jelét látta a Nap körül az alábbi felirattal: „E jelben győzni fogsz!” Ezután megparancsolta katonáinak, hogy a háborús *labarum*okon és pajzsokon legyen ott a kereszt jele. A lobogók szakrális célra való felhasználása tehát római kori gyökerekhez nyúlik vissza.

Magától értetődő a körmenet profilaktikus jellege: a szántóföldekre vonul azzal a céllal, hogy elűzze az ártó démonokat és Isten áldását kérje. Az egyszerű kivonulásnak olykor csak szimbolikus értelme volt, ugyanis az egész település rituális megkerülése

<sup>24</sup> Vö. Dipippo: *The Minor Litanies...*

<sup>25</sup> Vö. Ristuccia: *Christianization and Commonwealth*, 28.

nem feltétlenül történt meg a valóságban. A pogány eredetű *amburbiumot*, a város kerületének körüljárását a legtöbb esetben egy előre meghatározott pont (stáció) érintése helyettesítette; ez lehetett egy, a kollekta-templomtól eltérő másik templom, esetleg szobor, kereszt stb.<sup>26</sup>

Igen jellegzetes mozzanata a középkori rogációs processzióknak – különösen francia területeken –, hogy a menetben báb formájában egy nagyobb méretű sárkánykígyót is körülhordoztak. Ez az első két nap (hétfőn és kedden) a lobogók előtt haladt, az utolsó napon viszont már eltiporva a menet legvégén. Értelemszerűen a lény magát a sátánt jelképezi, aki mindhárom biblikus-történeti időszakban jelen volt: a mózesi törvényt megelőző, azaz ószövetségi időszak előtt (már a világ teremtésekor is), a törvény ideje alatt (az ószövetségi korban), és a kegyelem idején, azaz Krisztus eljövetelkor. A gonosz lélek mindhárom korszakban az emberek félrevezetésére és megtévesztésére törekedett. Az első két szakaszban, tehát Krisztus világba jövetel előtt ő uralkodott. Ezért nevezi Jézus evilág fejedelmének. Gőgös uralmát megtermett mérete és hosszú farka jelképezi. A harmadik nap azonban, azaz Krisztus kegyelmi időszakában vereséget szenvedett, s a megváltás győzelme végül eltiporta. Ebben az állapotában jeleníti meg az immár megcsonkított kígyó a körmenet végén.

A sarumi rítusban az ott szintén ismert sárkánykígyó mellett a Krisztust jelképező oroszlán alakja is feltűnik, ám a franciaországi gyakorlattal ellentétben nem bábu formájában, hanem lobogón ábrázolva (ld. az alábbi ábrát). Előfordult egyes helyeken (pl. Orléans-ban), hogy a sárkánykígyó képével ellátott lobogót virágvasárnap is vitték a körmenetben.<sup>27</sup> A Párizs közelében fekvő Provins városában a templomok harangozói hordoztak egy szárnyas sárkánnyal és egy gyíkkal kihímzett lobogót a körmeneti kereszt előtt. Ezeket virágokkal díszítették, s nem mások voltak, mint a kapzsiság megjelenítései.<sup>28</sup>

Németajkú vidékeken valószínűleg hiányzott a háromdimenziós sárkánykígyó. Ugyanakkor egyes fennmaradt szermók tudósítanak lobogókról, melyek közül némelyiken lehetett sárkánykígyó-ábrázolás. A német rogációs processziók állandó elemét képezték a körmeneti kereszt, a lobogók, az ereklyék és a csengettyűk.<sup>29</sup>

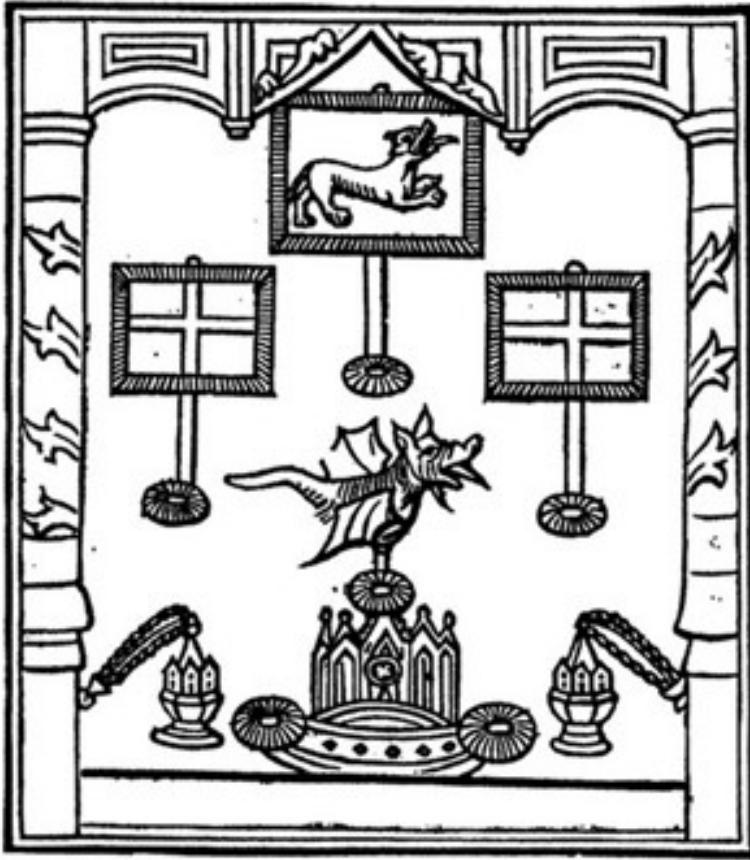
Itáliában ugyancsak ismert a sárkánykígyó körülhordozásának szokása. A környörgő körmenetet mise előzte meg, melyet a székesegyházban tartottak. Mindazonáltal egyes források szerint a processzió végén is szentmisét mondtak. Jó példa erre Siena városa. Itt ugyanis a napról szóló mise után, amely megelőzte a körmenetet, még egy általános, mindenféle csapások elleni votív mise zárta a szertartást abban

<sup>26</sup> Vö. Földváry: *A Litanía maior*, 345.

<sup>27</sup> Vö. Ingersoll: *Dragons and Dragon*, 116–117.

<sup>28</sup> Vö. uo.

<sup>29</sup> Vö. Hammerling: *A History of Prayer*, 448.



*Statio et ordo processionis in die Ascensionis Domini ante missam*

a templomban, ahová a körmenet tartott.<sup>30</sup> Itáliában a rogációs körmenetek a települések megszentelésére irányultak.<sup>31</sup> Ennek rendje mindkét litániánál városonként lett meghatározva. A menetben legelől vonult a város papsága, majd az akolitusok, a turifer, a körmeneti kereszt és a város lobogói. Utánuk a diákonusok és a szubdiákonusok a város patrónusainak, illetve helyi szentjeinek ereklyéivel, végül a püspök pásztorbottal, és közvetlenül utána egy pap szenteltvízzel.

A középkori liturgia allegorikus értelmezése ennek a rítussorozatnak is gazdag jelentést tulajdonított. A papság Izráel szent népének vezetőit jelöli. Az akolitusok gyertyái, illetve a tömjénező füstje Istennek a tűz- és felhőoszlopban való

<sup>30</sup> Vö. Thompson: *Cities of God*, 153.

<sup>31</sup> Vö. u.o., 154.

megjelenését idézik fel a Kivonulás könyvéből. Az ereklyetartók, bennük az ereklyékkal, a szövetség ládáját, a püspök a pásztorbottal pedig Mózes személyét szimbolizálja. Jelentéssel bír a szenteltvízhintés is, mely szintén az egyiptomi fogságból való kivonulás estéjét idézi fel, amikor az ajtók felső küszöbét a zsidó nép báránnyal kente meg. A körmenet során folyamatosan zúgnak a harangok. Ez nem egyéb, mint a trombitaszó, mely Jerikó falainak leomlása előtt felharsant. A város püspöke, miután a stációs templomba bevonul, a templom védőszentjének közbenjárását kérve egy orációt énekel. Sicardus ezt a bevonulást az Ígéret földjére való belépéssel hozza összefüggésbe.<sup>32</sup> Láthatjuk tehát, hogy a liturgiamagyarázók a pusztai vándorlás gazdag hagyományát előszeretettel alkalmazták a keresztyár napok körmeneteire, amelyek szintén a településen kívül zajlottak.

Végezetül érdemes néhány szót szólni egy feltűnő mozzanatról, melynek gyökereit a bencés hagyományban találjuk. Néhány, az érett középkorból fennmaradt pontifikále ugyanis nem processzióindító antifónával (*Exsurge Domine*) vezeti be a szertartást, hanem előbb hamumegáldást ír elő. Továbbá elrendelik, hogy mindenki, tudniillik a világi férfiak és nők is részesüljenek a hamvazkodás szertartásában. Ezalatt a hamvazószerdáról ismert *Immutemur habitu* antifónát éneklük. A szóban forgó szerkönyvek egy általános szabályokat ismertető „elsőszó” keretében tárgyalják a jeles napok önmegtartóztató, nagybőjtre emlékeztető jellegét, ráadásul óva intenek a munkavégzéstől. Mivel szerzetesi hagyományról van szó, a hamvazkodás különösen nyomatékosá teszi a könyörgő napok aszketikus mivoltát.

Hogy monasztikus, azaz benedeki regulát követő közösségekről van szó, azt nem csak a szerkönyvek eredete jelzi,<sup>33</sup> hanem az egyes antifónák áruklódó megszövegezése is (például a besançon-i pontifikále *Monasterium istud* kezdetű, a kolostornak és minden lakójának védelmet kérő énektétele). A középkori processzió tehát mindenütt tartalmazott olyan drámai elemeket, amelyek növelték a szertartások emelkedettségét, erőteljesen juttatták kifejezésre szimbolikus gazdagságukat.

#### 4. A STÁCIÓK

A rogációs rítussor sarkalatos pontjait a stációk és az ott elhangzó könyörgések képezik. Ezeket különböző énektételek kötik össze: litániák, litánia-parafrazisok,

<sup>32</sup> Vö. Sicardus: *Mitralis de officis*, 576.

<sup>33</sup> Így többek között Sankt Lambrecht (Graz, Universitätsbibliothek, Ms. 326), Augsburg (München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 03909), Regensburg (Paris, BNF, Lat. 01231), Salzburg (Vendôme, BM Ms. 14), Krakó (Krakó, Archiwum i Biblioteka Krakowskiej Kapituły Katedralnej, Ms. 11 [28]), Besançon (Wolfenbüttel, HAB, Cod. Guelf. 0015 Weissenburg [Cat. lat. 499]).

engesztelő-közbenjáró antifónák. Az utóbbiak szerepe kétségkívül a stációk közt megtett út kísérése, a zenei-szövegi folyamatosság fenntartása.

Különbféle területeken például a domborzati viszonyok, a települések utcái, valamint a templomok mérete meghatározó szerepet játszottak a stációk kiválasztásában. Rómában is megtaláljuk az egyes helyszínek azonosítását: hétfőn a processzió Szűz Mária nagyobb bazilikájából indult a Lateránba, kedden a Santa Sabinától a Szent Pál-bazilikába, végül szerdán a Szent Kereszt-bazilikától a falakon kívüli Szent Lőrinchez.<sup>34</sup> Topográfiai szempontból az ambrozián rítus központja, Milánó képviseli a legkidolgozottabb esetet. A könyörgő processziók állomásait az első és a harmadik napon tizenkét templom között osztották el a tizenkét apostol tiszteletére.<sup>35</sup> A körmenet mindig a város kapujától indul egy körmenetindító antifónával, és az első nap még egy külön orációval is (*Oratio usque ad portam civitatis*), melyben a pap a vigasztaló Istenhez fordul segítségért az angyalok és szentek közbenjárását kérve, hogy a szorongattatás közepette védelmezze népét. Ezután az egyes stációs templomok egymástól való távolságát figyelembe véve, meghatározott szentek nevével a mindenszentek litániáját éneklük. A kijelölt stációknál elhangzik egy könyörgés, egy rezponzórium és egy vagy több antifóna. Ezt követően indul a körmenet a következő helyszínre, folytatva a litániát. A szertartás mindvégig ezt a szerkezetet követi.

Szemléltetésül álljon itt egy táblázat a *Manuale Ambrosianum* által felsorolt stációs templomokkal:<sup>36</sup>

<i>I. Nap</i>	<i>II. Nap</i>	<i>III. Nap</i>
1) S. Simplicianus	1) S. Fidelis	1) S. Eufimia
2) S. Carpophorus	2) S. Dionysius	2) S. Celsus
3) S. Protasius in Campo	3) S. Romanus	3) S. Nazarius
4) S. Victor ad Ulmum	4) S. Stephanus	4) S. Eustorgius
5) S. Victor ad Corpus	5) S. Calimerius	5) S. Laurentius
6) S. Martinus	6) S. Agatha	6) S. Sixtus
7) S. Vincentius	7) S. Apostolorum ad Nazarium	7) S. Genesis
8) S. Ambrosius	8) S. Alexander	8) S. Maria ad circumum
9) S. Vitalis	9) S. Iohannes ad concam	9) S. Quiricus
10) S. Valeria		10) S. Gregorius
11) S. Nabor		11) S. Sebastianus
12) S. Victor ad refugium		12) S. Maria Beltradæ

<sup>34</sup> Vö. Bannister: *Missale Gothicum*, lix.

<sup>35</sup> Vö. Thompson: *Cities of God*, 154.

<sup>36</sup> A szertartás teljes leírását ld. Magistretti: *Manuale Ambrosianum*, 245–269.

A litániák érdekessége, hogy a stációk után mindig újra kezdik őket, s nem folytatolagosan mondják. Tehát a mindig önálló litánia-egységek általában „hierarchia” szerint a következő szentekhez intézett invocációval kezdődnek: Szűz Mária, Keresztelő Szent János, Szent Péter és Pál apostolok, Szent András apostol és Szent István protomártír. Ezután – néhány esetben közvetlenül Szent István után – szerepel azon szent neve, akinek templomához tart a körmenet. A könyörgő napok végén az utolsó állomáson zárásként misét és vesperást mondanak.

Kevés adatot közölnek az igen korai, szinte legősibbnek mondható források, a gallikán szakramentáriumok. A *Missale Gallicanum vetus* az egyik kiváló tanú közülük. A szerkönyv a mise propriuma előtt könyörgéseket közöl, amelyeket meghatározott stációs helyszínekhez rendel. Ezek a Szent Péter, Szent István protomártír, Szent Márton és Szent Gergely oltalma alatt álló templomok.<sup>37</sup> Ugyanezen könyörgések a *Missale Gothicum*ban is föllelhetők, mégpedig egyetlen kiegészítéssel: a Szent Pál apostol templománál elmondott orációval.<sup>38</sup>

Láthatjuk tehát, hogy a különböző állomások egy-egy forrásban olykor részletes topográfiát tárnak elénk. Ezenkívül megállapíthatjuk, hogy az imaszövegek hol a helyszínek, hol a bennük megfogalmazott kérések hatása alatt fogalmazódtak meg. Egyes könyörgések az adott szent patrocíniuma alatt álló templomnál hangoznak el, az ő közbenjárását kérik. Mások különböző csapások elhárításaért vagy termékenységért fohászknak kevésbé szent, de értelemszerű helyszíneken (pl. a határban).

Ez utóbbi, hangsúlyosan agrárius szempont a középkor végétől, de leginkább az újkorban válik meghatározóvá.<sup>39</sup> A legtöbbször egy könyörgésből álló megemlékezési formát a stációkon a XV. századtól kezdve váltja fel egyre inkább a szuffrágium, melyet antifóna, oráció és verzikulum alkot. Ezzel a szerkesztéssel hazánkban elsőként a XIV–XV. századi Kassai misekönyvben találkozunk. Érdekesség, hogy a szerkönyv az újkori magyar rituálékban már kivétel nélkül szereplő szuffrágiumok közül még csak az esőért való könyörgést hozza.<sup>40</sup> A kivételek sorát erősíti, hogy már néhány korábbi fennmaradt forrásban (pl. egy XII. századi soissons-i forrásban<sup>41</sup>) is föllelhető ez a szerkezet.

<sup>37</sup> Vö. *Missale Gallicanum*: 97r–98v.

<sup>38</sup> Vö. *Missale Gothicum*: 198r–201r.

<sup>39</sup> A helyi patrónusokhoz intézett szuffrágiumok mellett általános formulák is megjelennek: a bűnök miatt (*Pro peccatis*), a pogányok ellen (*Contra paganos*), derült időért (*Pro serenitate*), esőért (*Pro pluvia*), a királyért (*Pro rege*) és a békéért (*Pro pace*) stb.

<sup>40</sup> Elsőként elhangzik a *Domine rex* kezdetű esőt kérő antifóna, melyet a 104 (103). zsoltárból vett „Megöntözöd a hegyeket” kezdetű verzikulum (*Rigans montes*) követ. Végezetül az oráció is esőért való esedezést fogalmaz meg. Ld. *Missale Cassoviense*, 99r.

<sup>41</sup> Vö. Poquet: *Rituale seu mandatum*, 123–156.

## 5. ÖSSZEHASONLÍTÓ ELEMZÉS

Mielőtt megvizsgálánk néhány európai rendtartást, röviden bemutatjuk a könyörgő napok (*Litania Minor*) szertartásának főbb elemeit. Több fennmaradt forrás megjelöli a kiindulópontot: a nép és a klérus egy templomban gyülekezik. A kar legelőször antifónát énekel, melynek körmenetindító szerepe van. Ezután elhangzik egy könyörgés (*Mentem familiae*), melyet egy vagy több, az ereklyéket újtukra indító antifóna követ. E mozzanat, ahogy fentebb láttuk, a bencés hagyományban kibővül a hamvazkodás szertartásával. Ezután elindul a körmenet, s egészen a stáció(k)ig különböző műfajú énektételek hangoznak el. Leggyakrabban bűnbánati, engesztelő, kérelést megfogalmazó antifónák, litániák és litánia-parafrázisok, azaz a mindenszentek litániáját strófikus himnusszá átfogalmazó költemények töltik ki a menet idejét.

Így tehát a szövegek a térben elfoglalt kétféle helyzethez kapcsolódnak: egyfelől a mozgáshoz (processzió: énektételek), másfelől pedig a megálláshoz (stáció: orációk). Az esemény megkoronázásaként, legutoljára misét mondanak. A kivételek sorát erősíti többek között a klosterneuburgi ordinárius,<sup>42</sup> ahol a misét és a zsolozsma szexta óráját is már a körmenet előtt elmondják, a visszatérés után pedig Szűz Máriáról való megemlékezés és nóna zárja a rendtartást.

A különböző műfajú szerkönyvek más és más részletességgel közlik az ima-szövegeket, a különböző formulákat és énektételeket. A következőkben két eltérő tájegységről származó forrást állítok egymás mellé: elsőként a rogációk legrégebbi magyarországi emlékét, a Hartvik-agendát vagy Chartvirgus-pontifikálét<sup>43</sup> (a továbbiakban H) vizsgálom meg, majd a burgundiai Besançon bencés apátságának szertartáskönyvét (a továbbiakban PB).<sup>44</sup> A választás azért éppen ezekre esett, mert míg két különböző földrajzi területről (Nyugat- és Kelet-Európából) származó forrást szeretnék egymás mellé állítani ugyanabból a korból, addig sok énektétel azonos a kettőben, ami felveti a történelmi kapcsolat lehetőségét.

Az első forrás a magyar vonatkozású, XI. századi H rubrikákban igen szűkszavú, mégis egységes és jól áttekinthető. A PB szerkezetét illetően kevés, énekkészletét tekintve azonban annál nagyobb hasonlóságot mutat a H-val. A legfőbb funkcionális elemek azonban mindkettőben jelen vannak.

<sup>42</sup> Vö. *Ordinarium Claustroneoburgense*, 63v–64r.

<sup>43</sup> Vö. *Pontificale Chartvirgi*, 107v–109r.

<sup>44</sup> Vö. *Pontificale Bisuntinense*, 80v–89v.

<i>H</i>	<i>PB</i>
<i>Hétfő</i>	
	HAMUMEGÁLDÁS
	... in primus agitur benedictio cineris.
KVÁZI-INTROITUS	KVÁZI-INTROITUS
Clementissime exaudi	Exsurge Domine
	HAMVAZKODÁS
	<i>Immutemur habitu</i>
KOLLEKTA	KOLLEKTA
Mentem familiae	Mentem familiae
PROCESSZIÓINDÍTÓ	PROCESSZIÓINDÍTÓ
Surgite sancti	Surgite sancti
	Cum iucunditate
LITÁNIA	LITÁNIA
Nagyobb vízszentelés	Dicamus omnes Domine
STÁCIÓ	
Deus qui culpas	
KÖRMENET	KÖRMENET
Ego sum Deus	Ego sum Deus
STÁCIÓ	
Parce Domine...et nullis	
KÖRMENET	KÖRMENET
Populus Sion	Populus Sion
STÁCIÓ	
Deus qui culpas...ut nos	
KÖRMENET	KÖRMENET
Domine Deus	Domine Deus
STÁCIÓ	
Adesto Domine	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Confitemini Domine</i>	<i>Confitemini Domino (stb.)</i>
STÁCIÓ	
Præsta quæsumus	
VISSZATÉRÉS	VISSZATÉRÉS (?)
Humili prece	Humili prece
	Lit. Salvator mundi
STÁCIÓ	
	Per horum omnium
	Deus qui omnibus

<i>H</i>	<i>PB</i>
<i>Kedd</i>	
KVÁZI-INTROITUS	KVÁZI-INTROITUS
Exsurge Domine	Exsurge Domine
	HAMVAZKODÁS
	Immutemur habitu
	Cognoscimus Domine
	<i>Clementissime exaudi</i>
KOLLEKTA	KOLLEKTA
Conserva quæsumus	Deus qui culpas
PROCESSZIÓINDÍTÓ	PROCESSZIÓINDÍTÓ
	Surgite sancti
Cum iucunditate	Cum iucunditate
	De Ierusalem
STÁCIÓ	
Afflictionem familiæ	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Exclamemus omnes</i>	<i>Exclamemus omnes</i>
STÁCIÓ	
Precibus nostris	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Parce Domine</i>	<i>Parce Domine</i>
<i>Domine imminuti</i>	<i>Domine imminuti (stb.)</i>
STÁCIÓ	
Quæsumus omnipotens	
VISSZATÉRÉS	VISSZATÉRÉS (?)
	Aufer a nobis
	Pater de cælis
Ardua spes mundi	Ardua spes mundi

*Szerda*

KVÁZI-INTROITUS	KVÁZI-INTROITUS
<i>Agne Dei</i>	<i>Agnus Dei</i>
	HAMVAZKODÁS
	Immitemur habitu
	<i>Cognoscimus Domine</i>
KOLLEKTA	KOLLEKTA
Exaudi Domine populum	Deus qui culpas

H	PB
<i>Szerda</i>	
PROCESSZIÓINDÍTÓ	PROCESSZIÓINDÍTÓ
	Surgite sancti
	Cum iucunditate
	De Ierusalem
	KÖRMENET
Oremus dilectissimi	<i>Oremus dilectissimi</i>
STÁCIÓ	
Subiectum tibi	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Omnipotens Deus mæstorum (stb.)</i>	<i>Omnipotens Deus mæstorum (stb.)</i>
STÁCIÓ	
Miserere iam	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Christe qui regnas</i>	<i>Christe qui regnas (stb.)</i>
STÁCIÓ	
Auxiliare Domine	
KÖRMENET	KÖRMENET
<i>Timor et tremor</i>	<i>Timor et tremor (stb.)</i>
STÁCIÓ	
Præsta quesumus...ut qui	
VISSZATÉRÉS	VISSZATÉRÉS (?)
Aufer a nobis	Aufer a nobis
	Pater de cælis
	Ardua spes mundi

A H-ban a hétfői rendtartás a *Clementissime exaudi* antifónával kezdődik. Ez a tétel a következő napi *Exsurgé*vel párhuzamos: mindkettő a miseintroitusok szerkezetét követő rövid tétel zoltárverssel és doxológiával. Funkciójuk még nem a körmenet kísérése, hanem a szertartás bevezetése, miután a klérus és a nép összegyűlt. A pap ezt követően mondja az összegyűlt nép fölötti „kollektát”, vagyis a körmenetindító orációt (*Mentem familiæ*), amely azonos a *Litania Maior* e funkcióban mondott könyörgésével. Ezt a *Surgite sancti* (Keljetek fel szentek) antifóna követi, amely bizonyítja, hogy a körmenet fontos kellékeit képezték a szentek közbenjárását megjelenítő ereklyék. E szokás szinte mindenütt jelen volt Európában. A PB az ereklyékre rubrikával is utal: „Quando autem levantur reliquiæ.” A H ezen kívül egy másik, ugyanilyen szerepű tételt is közöl, a *Cum iucunditate* antifónát, amelyet a következő napra szán ugyanebben az ereklyéket újjakra indító funkcióban.

A PB-ben van még egy sajátos kiegészítés, melyre minden nap közvetlenül az *Exsurge Domine* antifóna előtt kerül sor: hétfőn hamumegáldással és hamvazkodással találkozunk, a többi napon pedig csak hamvazkodással. Mindezt a hamvazószerdán előírtak szerint kell végezni. Fölhangzik a böjtfőről ismert *Immutemur habitu in cinere* (Változtassuk meg viseletünket hamuban) kezdetű antifóna, mely alatt mindenki részesül a hamvazásban. A körmenet az ereklyék és lobogók felvétele után a *Dicamus omnes* (Mondjuk mindnyájan) kezdetű litániával folytatódik. Ez a H-ban a vízkereszi vízszentelésnél található, s talán éppen ezért a *Litania Minor*nál kimarad. Hátterében a görög ekténiák hagyománya tükröződik, ám ebben a formában nem szerepel a keleti liturgiákban; a PB-n kívül számos, a *Pontificale Romano-Germanicum* típusához sorolható szerkönyv írja elő, szintén rogációs használatra.<sup>45</sup>

A H-ban négy stációs oráció következik egy-egy antifónával, melyeknek csak a kezdőszavait adja meg az ordó. A PB ezzel szemben csak körmeneti antifónákat sorakoztat fel. Feltűnő, hogy több énektétel sorrendje teljesen megfelel a H-ban szereplőkének. A tételek felsorolását a mindenszentek litániája, s egy hosszabb, kérésekben gazdag könyörgés (*Per horum omnium*) szakítja meg. Ennek egy változatát csak Alcuin benedekrendi szerzetesnek és teológusnak, Nagy Károly tanácsadójának *Officia per ferias* című sorozatában találtam meg, ahol szintén a mindenszentek litániája után szerepel. A forrásból az is kiderül, hogy a könyörgést a naponként előírt litánia után szokás imádkozni.<sup>46</sup> A PB-ben ehhez kapcsolódik egy további, minden szentek közbenjárását kérő rövid könyörgés. Ezek azonban nem stációs könyörgések, sőt a szerkönyv egyáltalán nem is tartalmaz stációs könyörgéseket. Vele ellentétben a H-nál egyértelműen négy (hétfőn és szerdán) illetve három (kedden) stációra következtethetünk a könyörgésekből. A rubrikák nem adnak pontos eligazítást arról, hogy hol hangzottak el ezek a könyörgések. A magyar pontifikále az első napon átvette a *Sacramentarium Gregorianum*ban szereplő, a *Litania Maior* római stációihoz rendelt könyörgéseket. Ez nem jelenti azt, hogy ugyanazon titulusokkal rendelkező templomokról lett volna szó. A stációs könyörgéseket illetően számos nyugat-európai forrás is részben vagy egészben a római gyakorlatot vette alapul,<sup>47</sup> így nemritkán megtartották az eredeti helyszínekre tett utalásokat is.

A *Mentem familiae* kezdetű processzióindító könyörgés Szent Lőrinc közbenjárását kéri. Azért éppen az övét, mert Rómában a *Litania Maior* gyülekezőtemploma a San Lorenzo in Lucina volt a római belvárosban. Innen indultak északnak a Via Flaminian, lényegében a mai Corso nyomvonalán. Ezért a Szent Lőrinc-oráció

<sup>45</sup> Vö. Földváry: Vízkereszi vízszentelés..., 6.

<sup>46</sup> „Incipit oratio quam beati patres post recitata sanctorum nomina in quotidianis orationibus cantare solebant.” Ld. Alcuinus: Officia per ferias, Valenciennes, Ms. 405 (801–900), fol. 84r. (Migne: Patrologia Latina 101, 596.)

<sup>47</sup> Itt elsősorban a Litania Maior során előírt orációkra kell gondolni.

a legtöbb középkori és újkori forrásban megvan, a leggyakrabban előforduló imaszövegek közé tartozik. A PB és a H is az első könyörgő napon hozza. A többi könyörgés Rómában a következő helyszíneken hangzott el: a Szent Bálint-bazilikánál (*Deus qui culpas delinquentium*), a Milvius-hídnál (*Parce Domine*), egy bizonyos, ma már nem azonosítható keresztnél (*Deus qui culpas nostras*), és kettő a Szent Péter-bazilika átiumában (*Adesto Domine; Præsta quæsumus*). Ez utóbbiak szintén név szerint említik Péter apostolt.

Az utolsó stációtól való visszatéréskor Magyarországon a *Humili prece* kezdetű litánia-parafrazist énekelték. Besançonban ez kiegészült a mindenszentek litániájával. A hosszú, litániaszerű himnikus tétel minden bizonnyal a IX–X. században keletkezett Sankt Gallenben, s a helyi viszonyokat figyelembe véve különböző versszakokat toldottak hozzá a megfelelő szentek neveivel.<sup>48</sup> A vizsgált szerkönyvek közül csak a H nem közli a teljes szöveget. Későbbi, igen fontos hazai forrásunkban, a *Missale notatum Strigoniense*<sup>49</sup> viszont hangjelzetten szerepel.

A H a második keresztyáronapra a már említett *Exsurge Domine* antifónát írja elő gyülekezésre. Ezután a pap körmenetindító könyörgése (*Conserva quæsumus*) következik, melyben kéri Istent, hogy biztonságban óvja meg népét minden csapástól. A nap processzióindító éneke a *Cum iucunditate exhibitis* (Ujjongással mentek ki). Utána ismét orációk és antifónák következnek; ezúttal mindegyikből három-három. Ezek, illetve a következő napi könyörgések szintén megtalálhatók a *Sacramentarium Gregorianum* votív imakészletében a *pro peccatis* résznél.<sup>50</sup> Ezen imaszövegekben tehát a bűnökért való engesztelés témája fogalmazódik meg.

A PB minden napra az *Exsurge Dominét* adja meg kezdőénekül, amely az európai hagyományban a legnépszerűbb e szerepben. A hamvazkodás kiegészül egy további antifónával (*Cognoscimus Domine*), s ezután szerepel a (H-ban előző napi) *Clementissime exaudi*. A PB-ben található kollektát (*Deus qui culpas*) hétfőre írja elő a magyar szerkönyv mint első stációs könyörgést. Továbbá a megadott három, ereklyékre vonatkozó antifóna közül a H-ból hiányzik a *De Ierusalem*. Visszatéréskor mindkettőben litániaszerű költemény következik, az *Ardua spes mundi*, amely a *Humili precé*hez hasonlóan a IX–X. századi szentgalleni költészet alkotása. A PB-ben ez kibővül az ugyanilyen műfajú *Aufer a nobis*-szal, illetve a mindenszentek litániájával. Gyakori jelenség több középkori rendtartásban, hogy a kollekta-templomba való visszatérés közben már nem antifónákat énekelnek, hanem a szentek közbenjárását kérő litániákat vagy ezekhez hasonló himnikus költeményeket (ilyenek a litánia-parafrazisok is). Céljuk a processzió és a mise mint a rendtartás betetőzése közötti átmenet biztosítása. A mise *Kyriéje* ugyanis egy litánia csökevénye. Az introitusok

<sup>48</sup> Vö. Dobszay: Az esztergomi rítus, 118.

<sup>49</sup> Vö. *Missale notatum Strigoniense*, 155r.

<sup>50</sup> Vö. Deshusses: *Le sacramentaire gregorien*, 311–317.

általánossá válása előtt ezalatt vonult be a papság és a nép a templomba. Procesz-sziós alkalmakkor az introitus inkább annak az antifónának felelt meg, amelyet még a gyülekezőhelyen énekeltek. Ez a litániás kezdés a mai napig fönmaradt olyan archaikus szerkezetű napokon, mint nagyszombat vagy pünkösöd vigíliája. A PB rubrikái nem tesznek említést a visszatérésről, de joggal feltételezhetjük, hogy akkor hangzottak el, hiszen a sorrend erre utal, és szinte minden más európai forrás visszatérési énektételként szerepelteti őket.

A PB szerdára az előző napon („feria tertia”) megtartottakat írja elő, egyetlen újdonsága az *Agnus (Agne) Dei* kezdetű kvázi-introitus, melyet a H is az utolsó könyörgő napra tesz. Először tehát az *Agne Dei* hangzik el, amely néhány ponton eltér korábban énekelte rokonaitól. A H-ban a főrészt két klerikus intonálja, majd a kórus a doxológia után megismétli. Ezt követi egy tizenegy invokációból álló kisebb litánia. Az első invokációk a Szentháromságot szólítják meg személyenként; az Atyát mint a szentek felett álló Szent Istent (*sancte sanctorum Deus*), a Fiút mint világ helyreállítóját (*restaurator mundi*), a Szentlelket pedig mint a világ megvilágosítóját (*illuminator mundi*). Majd (a Szűz Máriához intézett invokáció után) mintegy hierarchikus sorrendben a középkorban tisztelt szentek hat csoportja következik, nevek említése nélkül: angyalok, próféták, apostolok, vértanúk, hitvallók és szüzek. A PB-ben ugyanitt különböző szentek nevei találhatók.<sup>51</sup>

Az általános tiszteletnek örvendő szentek (Szent Péter és Pál, Szent András apostol stb.) mellett helyet kapnak egy-egy egyházmegye, szerzetesrend, vagy település saját szentjei is. A besançoni szerkönyv például előszeretettel említi Szent Gált, az ír származású bencés misszionáriust, aki a mai Svájc területén telepedett le a VII. század derekán. A szentet külön antifóna is megemlíti mint a bencés rend kiemelkedő pártfogóját. Magyarországon egy hasonló betoldási folyamat eredményeként került a *Humili prece* és az *Ardua spes mundi* kezdetű litánia-parafrázisokba több magyar szent neve, így többek között az Esztergomban különös tiszteletnek örvendő Szent István protomártír, Szent Adalbert, Szent György és Becket Szent Tamás, akik tiszteletére ott a négy középkori káptalani templomot szentelték.<sup>52</sup> Noha pontos adataink nincsenek, jó okunk van feltételezni, hogy ezek valamelyikét vagy akár mindegyikét stációs templomként is használták a keresztjáró napokon.

A H-ban ezután az eddigieknek megfelelően kollektá (*Exaudi Domine*) hangzik el, majd körmenetindító antifóna (*Oremus dilectissimi*), négy könyörgés és három antifóna következik. A gyülekezőtemplomba való visszatéréskor az *Aufer a nobis*

<sup>51</sup> Ez a tétel későbbi szerkönyvekben külön litániaként (például az 1538-as bragai misszáléban [fol. 75r–75v]) vagy litánia részeként szerepel (pl. egy XVIII. századi portugál processzionáléban [fol. 104–107] vagy az 1499-es messinai misszáléban [fol. 116v]).

<sup>52</sup> Vö. Dobszay: Az esztergomi rítus, 118.

kezdetű litánia-parafraízis csendül fel befejező akklamációval (*Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison, Christe exaudi nos*).

A vizsgált szerkönyvek nem tartalmazzák a könyörgő napokra vonatkozóan miseanyagot. A H azonban nyilvánvalóan erre utal: „et cetera ut ordo prosequitur”. A misére vonatkozó szövegeket ugyanis már egy oltárkönyv, a misszálé tartalmazza, s nem a pontifikálé.

A PB és rokon változatai Európa-szerte (ld. a fentebb említett apátsági központokat) rövid magyarázatot is adnak a könyörgő napokról, többek között azok eredetéről. A *Litania Minort* illetően leszögezik, hogy a Mennybemenetel előtti három napon tartott könyörgő körmeneteket a gall egyház szokása szerint (*iuxta morem Gallicanae ecclesiae*) végzik, s nagybőjti fegyelem van érvényben. A rubrikák irányadónak tekintik a fényűző öltözet elhagyását s a gyászruha viselését. Emellett mindenféle kicsapongó mulatozást mellőzni kell. Talán ebből a szempontból különösen időszerűnek hat a könyörgő napok megtartása, hiszen a tavaszi ébredés és a közel negyven napja tartó húsvéti öröm különösebb szigor nélkül nemritkán önfeledt tobzódásba torkollott.

Mind a Nagyobb, mind a Kisebb litániák jelképekben s teológiai mondanivalóban gazdag, ősi szokások. Középkori megvalósulásaik rendkívül szétartóak. Ez talán azzal magyarázható, hogy nem szentségi vagy szentelményi szertartásról van szó, melynek megvannak a maguk nélkülözhetetlen szerkezeti elemei. Nagyobb összetartással találkozunk a középkor végén, az újkor elején. A stációk jellemző szövegeleme egyre inkább a szuffragium lesz. A tridenti zsinat utáni egységesítés sem jelentette minden esetben a helyi hagyományok teljes feladását. Példaként állhatnak előttünk az olyan újkori magyar rituálék, mint az 1625-ös *Pázmány-rituále*, amelyek eltérnek a római változattól, s teret engednek helyi szokásoknak.

A PB és a H vizsgálatánál láthattuk, hogy melyek a szertartás állandó és főbb szerkezeti elemei. A PB-ben a stációk nincsenek megemlítve, ezáltal nehezen vonható szerkezeti párhuzam a H-val, mindazonáltal az énektételek és az imaszövegek valamiféle történelmi kapcsolatot sejtetnek.

A körmenetek fontos kellékei az ereklyék, melyek litániák kíséretében a szentek jelenlétét és közbenjárását hivatottak megjeleníteni. A tömjén, a csengettyűk, és a szenteltvíz apotropaikus funkcióval bírnak. A harci körülményekre emlékeztető, ám szakrális ábrázolásokkal díszített lobogók az ártó, gonosz lélek elleni harcba vonulás kifejező eszközei: a klérus és a könyörgő nép, mint „Krisztus katonái” veszik fel a lelki harcot az Antikrisztus ellen. A középkor vallásos embere nem riadt vissza a sátán jelképes, tárgyi alakban történő legyőzésétől sem: a bábu formájában eltiport sárkánykigyó kiváló szemléltetője annak a hatalomnak, melyet Krisztus a bűn és sátán fölött gyakorol.

E hagyományok századokon átívelő ápolása mára szinte kiveszett. Ám a kedvezőtlen időjárás, a háborúk és kiváltképpen a járványok nem egy letűnt kor csapásai,

hanem a jelenéi is. Így a könyörgő napok mindig, így most is különös létjogosultsággal bírnak. A gyakorlatba való visszavezetésük az embert – aki nap mint nap tapasztalja a csapásokat – alkalmasint elgondolkodtatná, bűnbánatra bírná, s egyúttal arra ösztönözné, hogy mind jobban tekintettel legyen az őt körülvevő világra, melyben ő maga egyre inkább nemcsak elszenvedője, hanem okozója is a természeti katasztrófáknak.

## ELSŐDLEGES FORRÁSOK, FORRÁSKIADÁSOK

- Alcuinus: *Officia per ferias*, Valenciennes, Ms. 405 (801–900). Kiadta: Migne, Jacques Paul: *Patrologia Latina* 101. Paris: Éditions Garnier Frères, 1863.
- Beleth, Ioannes: *Summa de ecclesiasticis officis*. Kiadta: H. Douteil: Turnhout: Brepols, 1976. [*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* 41 A–B]
- Collectio Vetus Gallica* xxiv.4: Oxford, MS. Bodl. 572.
- Deshusses, Jean: *Le sacramentaire gregorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits* I. Fribourg: Editions Universitaires, 1992. (*Spicilegium Friburgense* 16)
- Duchnese, Louis: *Le liber pontificalis II*. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome: Paris, 1892.
- Durantus, Guillelmus: *Rationale Divinorum Officiorum*. Band 5–6. Turnhout: Brepols, 1998. [*Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis* CXL A]
- Gonzalez, Franciscus Antonius (ed.): *Collectio Canonum Ecclesiae Hispanae ex probatissimis ac perve-tustis Codicibus*. Matritum: Publica Matriensis Bibliotheca, 1808.
- Gregorius, Turonensis: *Historia Francorum* X, 1. Kiadta: Migne, Jacques Paul: *Patrologia Latina* 71. Paris: Éditions Garnier Frères, 1879.
- Magistretti, Marco: *Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI olim in usum Canonicae Vallis Travalliae*. Milan, 1904. [*Monumenta Veteris Liturgiae Ambrosianae*]
- Missale Bracarense* BN Lisboa, res-1633-a.
- Missale Cassoviense*: Gyulafehérvár, Biblioteca Națională a României - Filiala Batthyaneum, Ms. I. 24.
- Missale Gallicanum vetus*, Città del Vaticano, BAV, Pal. lat. 493.
- Missale Gothicum*, Città del Vaticano, BAV, Reg. lat. 0317.
- Missale Messanense* Agatina Catania, Inc. 1.
- Missale notatum Strigoniense*, Bratislava, Archiv Mesta EC. Lad. 3.
- Ordinarium Claustro-neoburgense*, CRSA Klosterneuburg, Ms. 635.
- Paulus Diaconus: *Historia Langobardorum* III, 24. Magyar nyelven: Gombos Ferenc Albin: *Paulus Diaconus: A longobárdok története (Középkori Krónikások 1)*. Brassó: Brassói Lapok, 1901.
- Pontificale Bisuntinense*, Wolfenbüttel HAB, Cod. Guelf. 0015 Weissenburg (Cat. lat. 499).
- Pontificale Chartvirgi*, Zágráb, Knj. Metrop., MR 165.
- Poquet, Alexandre (ed.): *Rituale seu mandatum insignis ecclesiae Suessionensis, tempore episcopi Nive-lonis exaratum, sumptibus et curis historicae*. Paris: Apud Didron, 1856.
- Processionarium Monasticum Portugaliae*, Publ. Libr. Boston, M2149.6 1727x.
- Rituale Romanum*, Pauli V. Pont. Max. iussu editum. Ex typographia Reverendae Camerae Apostolicae. Roma, 1614. Kiadta: Sodi, Manlio – Arcas, Juan Javier Flores. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. (*Monumenta Liturgica Concilii Tridentini* 5)

- Rituale Strigoniense seu formula agendorum in administratione sacramentorum ac ceteris Ecclesiae functionibus. Regensburg: Typis Friderici Pustet, 1907.
- Sicardus Cremonensis episcopus: *Mitralis de officis*. Kiadta: Sarbak Gábor – Weinrich, Lorenz. Turnhout: Brepols, 2008. [Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 228]
- Venerabilis, Beda: *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* 1. Kiadta: Migne, Jacques Paul: *Patrologia Latina* 95. Paris: Éditions Garnier Frères, 1861.

## MÁSODLAGOS FORRÁSOK

- Bannister, Henry Marriott: *Missale Gothicum. A gallican sacramentary* 1. London: Harrison and Sons, 1917.
- Bingham, Joseph: *The Antiquities of the Christian Church* 1. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2006.
- Bosch, Lynette M. F.: *Art, Liturgy, and Legend in Renaissance Toledo. The Mendoza and the Iglesia Primada*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2000.
- Braun, Joseph: *Handbuch der Paramentik*. Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1912.
- Dipippo, Gregory: *The Minor Litanies in the Ambrosian Rite*, [newliturgicalmovement.org/2018/05/the-minor-litanies-in-ambrosian-rite.html#.Xr7VuBozZPZ](http://newliturgicalmovement.org/2018/05/the-minor-litanies-in-ambrosian-rite.html#.Xr7VuBozZPZ) (2020. 05.15.)
- Dobszay László: *Az esztergomi rítus*. Budapest: Új ember, 2004.
- Földváry Miklós István: *A Litanía maior és a Szent Márk-napi búzaszentelés szokása*. = *Magyar Egyházzene* 17, 2009/2010/3, 343–360.
- Földváry Miklós István: *Vízkeresztí vizszentelés a görögök szokása szerint*. = *Magyar Egyházzene* 23, 2015/2016/1, 180–207.
- Haddon, Arthur West – Stubbs, William: *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland*. Band 3. Oxford: Clarendon Press, 1871.
- Hammerling, Roy: *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*. Leiden–Boston: Brill, 2008.
- Harting–Correa, Alice L.: *Walahfrid Strabo's Libellus de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum*. New York: E. J. Brill, 1996.
- Herbermann, Charles George – Pace, Edward A. – Pallen, Condé Benoist – Shahan, Thomas J. – Wynne, John J. (szerk.): *The Catholic Encyclopedia, an International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church*. Band 9. New York: Robert Appleton Company, 1910.
- Hill, Joyce: *The Litaniae maiores et minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: Terminology, Texts and Traditions*. = *Early Medieval Europe* 9, 2000/2, 211–246.
- Ingersoll, Ernest: *Dragons and Dragon Lore*. New York: Payson and Clarke Ltd., 1928.
- Mershman, Francis: „Litany” = Herbermann, Charles George – Pace, Edward A. – Pallen, Condé Benoist – Shahan, Thomas J. – Wynne, John J. (Ed.): *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, [1907–1912], 286–287; [catholic.org/encyclopedia/view.php?id=7145](http://catholic.org/encyclopedia/view.php?id=7145).
- Ristuccia, Nathan J.: *Christianization and Commonwealth in Early Medieval Europe: A Ritual Interpretation*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Thompson, Augustine OP: *Cities of God: The Religion of the Italian Communes, 1125–1325*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005.
- Warren, Frederick Edward: *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Eugene: Wipf and Stock, 2009.

# VALLÁS ÉS ORVOSTUDOMÁNY HATÁRÁN – MARSILIO FICINO A „KEGYOSZTÓ” BOLYGÓKRÓL<sup>1</sup>

FRAZER-IMREGH MONIKA

## ABSTRACT

*Marsilio Ficino: Three Books on Life, Book Three: How Can We Get Life From Heaven? (Chapters 4 to 8). Introductory study*

The following excerpt extends from the end of the fourth to the eighth chapter of the third book of Ficino's *Three Books on Life*. It describes astrological principles and methods for enhancing one's life force. However, this theme is embedded in the neo-Platonic and Stoic teaching of human spirits, explained in detail by Galen, Marcus Aurelius's doctor, who organised and commented Hippocrates' legacy. Since understanding the medical interpretation of human spirits is essential to understanding the excerpt, this study provides some introduction into this topic, and describes the three kinds of human spirits: natural, vital, and animal spirits, clarifying their roles as well. Also, it outlines Ficino's quite original interpretation of the world spirit. Then the paper briefly points to the intertwining of medieval and Renaissance medical practice with astrology. Finally, it briefly describes the emergence of astrological thinking in university teaching, poetry, and even in everyday life. Astrology appeared even in decorations of buildings and manifested itself in processions held on certain holidays in Ficino-era Italy, illustrating that Ficino's astrological considerations do not stem from his eccentricity, but from the general view of the Renaissance. That fashion came from the desire to imitate antiquity, insofar as planetary principles were not seen as merely abstract principles but as beings who acted and were active forces like the ancient gods. At the end of the study, a summary of Ficino's dissertation follows on the use of the blessings of the "divine" planets.

<sup>1</sup> Jelen tanulmány elkészítését az NKA az 3802/04552 számon nyilvántartott Szépirodalom és Ismeretterjesztés témakörű alkotói ösztöndíjjal támogatta. – A tanulmányt kísérő fordítást lásd Forrás rovatunkban.

Marsilio Ficino (1433–1499) életmód-tanácsadó könyve, mint címe is elárulja: *De vita libri tres – Három könyv az életről* –, három fő témát ölel fel. Az első rész: *De vita sana*, a tudósok egészségének megőrzéséhez ad útmutatást, a második: *De vita longa*, a hosszú és egészséges élet eléréséhez segít hozzá, a harmadik pedig: *De vita coelitus comparanda*, az ég támogatásának kiaknázásához nyújt eszközöket.

Az itt közölt részlet a harmadik könyv negyedik fejezetének végétől a nyolcadik fejezetig terjed, és asztrológiai elveket és módszereket ismertet az ember életerejének fokozására. Ez a tematika azonban az emberi szellemek újplatonikus-sztoikus tanításába ágyazódik, amely tanítást Hippokratés hagyatékának rendszerezője és kommentátora, Marcus Aurelius orvosa, Galénos fejtett ki részletesen. Galénos hatalmas életműve arab közvetítéssel került vissza a latin nyelvű középkori orvoslásba, majd a kora-reneszánstól fogva kezdték a görög eredetiből szöveghűen latinra fordítani a műveit – hogy néhány fontosabb nevet említsünk: Pietro d’Abano,<sup>2</sup> Niccolò Leonicensis<sup>3</sup> s az Itáliában tanult Thomas Linacre, az angol Királyi Orvosi Társaság megalapítója.<sup>4</sup>

Mivel az „emberi szellemek” orvosi értelmezésének ismerete nélkülözhetetlen forrásközlésünk megértéséhez, a következőkben elsőként ebbe nyújtok némi bevezetést, majd vázolom Ficino egészen eredeti értelmezését a világszellemet illetően. Azután pedig a középkori és reneszánsz orvosi praxisnak az asztrológiával való összefonódására mutatok rá röviden. Végül az asztrológiai gondolkodásnak az egyetemi tanításban, a költészetben, sőt a mindennapi életben: az épületeken és ünnepeken

<sup>2</sup> Latinosan Petrus de Abano vagy Petrus Patavinus (Abano, 1250–1316), filozófus, orvos és asztrológus. A párizsi, majd 1306-tól a pádovai egyetemen tanított filozófiát, orvostudományt és asztrológiát. A pádovai arisztoteliánus iskola első képviselője. Marco Polo barátjaként sokat utazott, majd hosszú időre Konstantinápolyban telepedett le, hogy a görögöt és az arabot elsajátítsa, és eredetiben olvashassa Galénos, Avicenna és Averroës műveit. Számos görög és arab tudományos művet fordított le latinra, köztük Aristotelés *Problematáját*, melyhez kommentárt is írt, valamint Galénos és Dioskuridés írásait. Abraham ibn Ezra (1092–1167), a tudós spanyol zsidó asztrológus, matematikus, nyelvész, költő és újplatonikus filozófus arabról latinra készített fordításait revideálta. Valószínűleg ő inspirálta Giottót a pádovai Palazzo della Ragione 333 képből álló asztrológiai festményciklusának elkészítésére, mely ugyan 1420-ban leégett, de később kisebb mesterek az eredetihez híven újra megfestették.

<sup>3</sup> Niccolò Leonicensis (1428–1524), ferrarai orvos, filozófus, humanista. Plinius *Naturalis historiájának* bátor kritikusa, számos tanulmány szerzője. Életrajzát a vonatkozó szakirodalommal ld. Frazer-Imregh: Niccolò Leonicensis orvos, filozófus..., 69–80.

<sup>4</sup> Thomas Linacre (1460k–1524). Oxfordi tudós, aki Firenzében Angelo Polizianótól és Demetrios Chalkondylástól tanult, Rómában Ermolao Barbaróval olvasta Livius, Ferrarában Niccolò Leonicensistől merített további ihletet az orvostudományhoz. Pádovában végezte el az orvosi mesterképzést, majd Velencében Aldo Manuzióval dolgozott együtt. Hazatérve VIII. Henrik orvosa lett. Itáliai tanulmányairól és Galénos-fordításairól ld. Frazer-Imregh: Adalékok a De vita utóéletéhez..., 107–126.

való megjelenését ismertetem vázlatosan a Ficino-korabeli Itáliában – hogy érzékelteni tudjam: Ficino asztrológiai szempontjai nem az ő különködéséből erednek, hanem ez a vonal is az ókor utánzásának vágyából fakad, amennyiben a bolygóprincípiumokat sem pusztán absztrakt elveknek tekintették, hanem az antik istenekhez hasonló, cselekvő és ható létezőknek.<sup>5</sup> A tanulmány végén összegzem Ficino értekezését és annak újdonságát a „kegyosztó” bolygók áldásainak felhasználásáról.

## A SZELLEM FOGALMA GALÉNOSNÁL ÉS FICINÓNÁL

A szellem az ókori és középkori orvoslásban és természetfilozófiában (*spiritus*) teljesen más jelentésű, mint az újkori filozófiában. Ficino Galénostól<sup>6</sup> veszi át a szellem fogalmát,<sup>7</sup> mely az itt, a *De vitá*ban adott definíciója szerint „a vér tiszta, finom, meleg és világos párája”, mely „a szív hője által a vér legfinomabb részéből keletkezik, s onnan siet az agyba.” Galénosnál tehát az életműködések egy finom, légnemű anyag, a *pneuma* irányítja. Három alakja van: a májban a *pneuma physikon* (*spiritus naturalis* – természeti szellem), a nemzőerőben nyilvánul meg, s az anyagcsere szabályozója; a szívben a *pneuma zótikon* (*spiritus vitalis* – életszellem), az életerőben nyilvánul meg, s a vér szétáramlását és a hőtermelést szabályozza; az agyban a *pneuma psychikon* (*spiritus animalis* – lelki szellem), a lelkierőben nyilvánul meg, a mozgást és az érzékelést irányítja.

A szellem tehát egyfajta eszköz, kapocs a test és a lélek között.<sup>8</sup> A gondolkodáshoz is elengedhetetlen, hiszen „a vér kell a szellemhez, a szellem az érzékeléshez,

<sup>5</sup> Frazer-Imregh: Ficino: A hosszú életről...

<sup>6</sup> Galénosról (Pergamon 129–Róma 201) ld. Frazer-Imregh: Galénos, az orvos-filozófus..., 73–97. Platón Timaios mintegy kiindulópontja és egyben kánonja az egész galénosi medicinának. Bármely új vagy régi tudományos feltevés vagy nézet a Galénos által értelmezett Timaios elméleti alapvetéséhez mérten bizonyul igaznak vagy hamisnak írásaiban, ugyanakkor Galénos szerint minden új eredmény levezethető a Timaiosból, mintha az már kezdettől fogva magába foglalt volna minden lehetséges tudást a természet (vagyis a világegyetem és részei) felépítéséről és működéséről. A lélek felfogásában is visszatér az eredeti platóni tanítás hármas felosztásához, ezért többen platonikus filozófusnak tekintik.

<sup>7</sup> A galénosi gyógyításban három kulcsfontosságú tényező az élőlények működésének megértésében a benső természetes hő (θερμότης – calor), az égetés-emésztés (κατεργασία – coctio) és a szellem (πνεῦμα – spiritus). Ezek már Aristotelés *De generatione animalium* (Az élőlények szaporodása) című munkájában is szerepelnek: Aristotle: Generation of Animals, passim. E fogalmakat Poseidónios és az őt követő pneumatikus orvostudomány fejlesztette tovább, és beillesztette leírásukat és működésüket tanításai közé.

<sup>8</sup> Vö. Hamvas: Kozmikus szomorúság, 48–64. ld. még Corpus Hermeticum, X, 13.

az érzékelés a gondolkodáshoz.”<sup>9</sup> Mivel pedig a vér abból a természeti erőből keletkezik, amely a májban és a gyomorban székel, a tudósoknak vigyázniuk kell e szerveikre, miként szívükre és agyukra is, hiszen „a vér legfinomabb része a szív forrásába folyik, ahol az életerő székel. Innen a belőle képződő szellemek az agy [...] fellegvárjaiba emelkednek fel.”<sup>10</sup> Magyarán amilyen világos és tartós szellemek keletkeznek itt, olyan világos és kitartó lesz az észlelés és a gondolkozás.

## A VILÁGSZELLEM MIBENLÉTE

A világszellemet a galénosi orvoslásban kulcsszerepet játszó emberi szellemmel állítja párhuzamba Ficino, a következőképpen: Az emberi szellem az emberi lélek és az emberi test között közvetít, a világszellem pedig a világlélek és a világ „teste” között. Az emberi lélek az életet adja a szíven át, mely a tűz forrása – a világlélek ugyanígy a Napon keresztül bontja ki mindenben az élet közös képességét. Amint lelkünk életereje a szellemen keresztül jut el a szervekhez és a végtagokhoz – mondja Ficino, úgy a világlélek az ötödik elem (a kvinteszencia) révén, mely mindenütt jelen van és él (hat); mint a világ testében lévő szellem terjed ki a világlélek alatt mindenre. A leginkább azokat a dolgokat tölti el ez az erő, amelyek ezt a fajta szellemet a legnagyobb mértékben befogadták. Az ilyen anyagok jellege: meleg, nedves, ragyogó, kellemes illatú – szerepel a harmadik könyv első fejezetében.<sup>11</sup>

A második fejezetben a következőket adja elő a világszellemmel kapcsolatban: A világ lelkes lény, és intenzívebben járja át a lélek, mint bármely lelkes lényt; ezt nemcsak a platonisták, hanem az arab asztrológusok is bizonyítják. Azt is megmutatják, hogy az ég adományai szellemünknek a világszellemhez való igazítása révén kerülhetnek át testünkbe és lelkünkbe. Ezt egyrészt a mi szellemünk segíti elő, mely számunkra közvetítő elem, s amelyet ekkor a világszellem erősít meg, másrészt pedig a bolygók sugarai révén történik, melyek kedvezően hatnak szellemünkre, amely a sugarakhoz hasonló természetű, és képes önmagát az égiekhez igazítani.

A harmadik fejezetben Ficino ismét a világszellem közvetítő szerepét ecseteli, mely kapocs a világ teste és lelke között, majd ekképp részletezi a világszellem *származását, minőségét és működését*: A világ szellemét a világlélek nem a négy elemből (föld, víz, levegő, tűz) állítja elő, ahogy mi a saját szellemünket a mi testnedveinkből, hanem közvetlenül a saját teremtőerejéből („platonista vagy

<sup>9</sup> „Quamobrem sanguis spiritui servit, spiritus sensibus, sensus denique rationi.” Ficino: De vita, I. könyv, 2. fej.

<sup>10</sup> „Tenuissima sanguinis pars fluit in cordis fontem, ubi vitalis viget virtus. Inde creati spiritus cerebri et, ut ita dixerim, Palladis arces ascendunt.” Uo.

<sup>11</sup> A De vita III. könyvének 1–4. fejezeteinek fordítását bevezető tanulmánnyal ld. Frazer-Imregh: Ficino: Három könyv az életről, III, 1–4.

plótinوسي megfogalmazásban”) mintegy túlcserélve, s ezzel együtt teremti meg a csillagokat. Rögtön ezután, ennek révén hozza létre a négy elemet, mintha a világszellem erejében benne lenne minden. A világszellem nagyon finom test, köztes minőség lélek és test között. Erejében a legkevesebb van a földi természetből, több a vizesből, még több a levegősből, a legtöbb a tüzesből és a csillagokéból. A világszellem mindenütt jelen van, és minden keletkezésben annak közvetlen szerzőjeként és mozgásként működik.

A világszellem ezen egészen eredeti felfogásának forrásait Ficinónál véleményem szerint egyrészt a *Chaldeus orákulumok*ban, másrészt az azt tovább hagyományozó újplatonikus szerzőkben kell keresnünk.<sup>12</sup> Most pedig rátérek az asztrológiának a középkori egyetemeken való jelenlétére, és példaképpen megemlítek néhány korabeli orvosi asztrológiai művet is.

## AZ ORVOSI ASZTROLÓGIA NÉHÁNY KORÁBBI PÉLDÁJA

A középkori egyetemeken a hét szabad művészet közül a quadriviumhoz tartozó csillagászat sem korlátozódott pusztán a csillagászati földrajzra, hanem asztrológiai tanításokat is tartalmazott – lásd Albertus Magnus *Speculum astronomiae* (1260) című munkáját.<sup>13</sup> A XII. századi Itáliában és a XIII. századi Hispániában számos fordítás készült az ókori forrásokból merítő IX–XIII. századi perzsa, szír és arab szerzők arab nyelvű asztronómiai, asztrológiai, orvosi, sőt orvosi asztrológiai munkáiból – például Mesue, Rhazes (vagy Rasis), Haly Abenrudian, Avicenna, Serapius és Alcabitus<sup>14</sup> műveiből. Alcabitus *Liber isagogicus ad scientiam iudicalem astronomiae* című írását 1473-ban nyomtatásban is kiadták Velencében, melyet 1521-ig további tizenegy kiadás követett. E munka latinra fordítását egyébként Bölcs Alfonz, Kasztília királya (1221–1284) rendelte el Johannes Hispalensis által, Ptolemaios *Tetrabyblos*ával és a pseudo-ptolemaios *Centiloquium*mal egyetemben (Haly Abenrudian kommentárjaival), hogy az asztronómia és az asztrológia oktatását elősegítse.<sup>15</sup> Johannes

<sup>12</sup> Ficino a következő helyeken hivatkozik a *De vitá*ban a „káldeusokra”: III, 9, 18, 21, 22, 23, 26. A 26. fejezetben Iamblichos véleményét idézi a káldeusokról, itt és a 22. fejezetben egyértelmű, hogy az *Oracula Chaldaicára* utal.

<sup>13</sup> Zambelli: *The Speculum Astronomiae and its Enigma*.

<sup>14</sup> Itt a latinos nevükön említem őket, a szír Alcabitus kivételével mindegyikük szerepel alább a további jegyzetekben. Az előbbi teljes neve Abu al-Saqr Abd al-Aziz Ibn Uthman Ibn Ali al-Qabisi l-Mawsili (? – 967). Műve 25 arab és több mint kétszáz latin kéziratban maradt fenn.

<sup>15</sup> Al-Qabisi (Alcabitus): *The Introduction to Astrology*.

Hispalensisszel lefordította továbbá Al-Kindī *De radiis stellarum* (Az égitestek sugaraival)<sup>16</sup> és *Liber de iudicio astrorum* (A csillagok megítélése) című munkáit is.<sup>17</sup>

A középkorban valós szerző és keletkezési dátum nélkül terjedt az az arabról latinra fordított munka, amely a *Secretum secretorum* címet viselte – ez asztrológiai, táplálkozási, orvosi és fiziognómiai ismereteket foglal össze, sőt a talizmánokról is értekezik. Bevezetője a királytükör műfajához igyekszik hasonlóná tenni: úgymond Nagy Sándorhoz intézi intelmeit, ezért hamisan Aristotelésnek tulajdonították.<sup>18</sup> Egy másik, kizárólag orvosi-asztrológiai tematikájú összefoglalás, Nicolaus da Paganica *Compendium medicinalis astrologiae* című, 15 fejezetből álló műve 1320 és 1340 között keletkezhetett Közép-Itáliában.<sup>19</sup>

A Ficinót megelőző időszakban tehát már születtek orvosi asztrológiai művek:<sup>20</sup> A szerző által is többször idézett, Párizsban, majd Padovában oktató Pietro d'Abano egyik művében az asztrológiát mint valós és igen hasznos tudományt mutatja be (ez a *Lucidator dubitabilium astronomiae – Az asztronómiával kapcsolatos kétségek tisztázása*, 1303), főművében pedig egy külön értekezést szentel az asztrológiai tudásnak az orvoslásban való hasznosításáról. Ez utóbbi címe: *Conciliator differentiarum quae inter philosophos et medicos versantur – A filozófusok és az orvosok nézetkülönbségeinek elsimítása*.<sup>21</sup> A padovai egyetemen a Pietro d'Abano nyomdokaiban s az ő tisztelőjeként tanító Biagio Pelacani da Parma<sup>22</sup> csak egyike azoknak a korabeli orvosoknak, akiknek természetfilozófiai műveiben és praxisában összekapcsolódott a gyógyítás az asztrológiával. Tanítványa, a ferrarai d'Esték<sup>23</sup> udvari orvosává

<sup>16</sup> Al-Kindī: *De radiis*.

<sup>17</sup> A toledói asztrológiai-mágikus irodalomról ld. Láng: *Unlocked Books...*, és Láng: *Mágia a középkorban*.

<sup>18</sup> Ld. Williams: *The Secret of Secrets...*

<sup>19</sup> Nicolaus de Paganica: *Compendium medicinalis astrologiae*.

<sup>20</sup> Az asztrológiai orvoslás történetéről ld. French: *Astrology in medical practice*, 30–59; Akasoy – Burnett – Yoeli-Tlalim: *Astro-Medicine...*; Azzolini: *The Duke and the Stars...*

<sup>21</sup> Nyomtatásban 1472-ben jelent meg először Mantovában. A 210 rövid értekezés közül a 10. tárgyalja ezt a kérdést: „An quis existens medicus possit conferre per scientiam astrorum in salutem aegroti” („Orvos lévén valaki hasznosíthatja-e a csillagok tudományát a beteg egészsége érdekében”). D'Abano további asztrológiai tematikájú művei még a *De motu octavae sphaerae* (A nyolcadik szféra mozgásáról), mely a precessió jelenségének hatását vizsgálja az egyes országokra, területekre vetítve; valamint az emberi fiziognómia, azaz a kinézet és a jellem összefüggéseit asztrológiai szempontok alapján vizsgáló *Compilatio physiognomiae*.

<sup>22</sup> Biagio Pelacani da Parma (1355k–1416), Bolognában és Paviában is tanított. Életművéről ld. Federici Vescovini: *Astrologia e Scienza...*

<sup>23</sup> Leonello (1407–1450) és testvére, Borso d'Este (1413–1471). Mindketten bőkezű pártogói voltak a tudományoknak és a művészeteknek, a ferrarai egyetem felvirágoztatása is az ő működésükhöz kapcsolódik.

lett Michele Savonarola,<sup>24</sup> aki a padovai és később a ferrarai egyetemen is tanított orvoslást és asztrológiát, a *Speculum physiognomiae* című művében fejti ki a kéz- és arctípusok, illetve az egyéb külső testi jegyek jellemmel és jellemző betegségekkel felfedhető összefüggéseit, főként az asztrológiai vonatkozások fényében.<sup>25</sup> Végül Ficino kortársa, a budai udvarban is tevékenykedő Galeotto Marzio<sup>26</sup> szintén a padovai egyetemen szerezte orvosi doktorátusát. Még a Guarino iskolájában töltött ferrarai évei alatt ismerkedett meg Michele Savonarolával és műveivel, melyekből – Pietro d’Abano és mások írásai mellett – sokat merített *De doctrina promiscua* című művéhez, különösen annak asztrológiai szempontú orvosi és fiziognómiai fejezeteihez.<sup>27</sup> – Az orvosi asztrológiai irodalom fenti példái után lássuk, hogy az asztrológiának a reneszánsz kori elterjedtségét és elfogadott voltát miként mutatják az ilyen tárgyú freskók, festmények, mázas tondók, illetve hogyan jelenik meg Firenzében, a Mediciek környezetében az asztrológia költeményekben, ünnepeken, sőt az egyetemi oktatásban is, immár az orvoslástól függetlenül.

## UDVARI ASZTROLÓGIA ITÁLIÁBAN

Az uralkodók vagy épp a városi vezetők asztrológiai érdeklődését mutatják az ilyen tárgyú festészeti ciklusok: A padovai Palazzo della Ragione, a város egykori igazságügyi és kereskedelmi központjának főterme 333 képet magába foglaló freskóit eredetileg Giotto festette meg Pietro d’Abano asztrológiai koncepcióját követve;<sup>28</sup> a ferrarai Palazzo Schifanoia dísztermének a tizenkét hónapot asztrológiai jegyekkel és egyéb utalásokkal bemutató freskóciklusa Borso d’Este megrendelésére készült el;<sup>29</sup> a római

<sup>24</sup> Michele Savonarola (Padova, 1385 – Ferrara, 1468), orvos, humanista, tudós, a dominikánus Girolamo Savonarola nagyapja, Pietro d’Abano naturalista orvosi hagyományának továbbvivője. Igen termékeny szerző, orvosi művei közül legnépszerűbbek a *Pratica maior* (*Pratica de aegretudinis a capite usque ad pedes*) és a *De febribus*. Kutatta az abanói gyógyvíz összetételét, leírta hatását. Olasz nyelven írt traktátust a terhes nők és a kisgyermek gondozásáról, a gyermeknevelésről.

<sup>25</sup> Vö. Vigh: „Természeted az arcodon”... , 53–58.

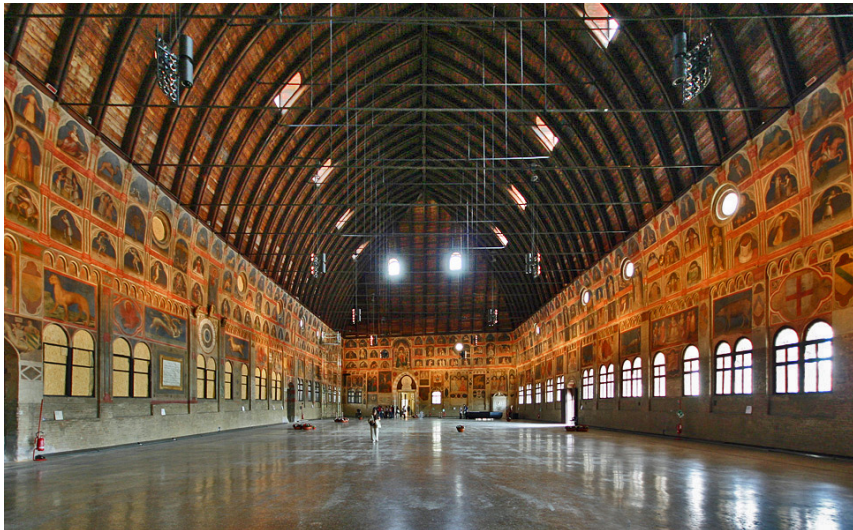
<sup>26</sup> Galeotto Marzio (Narni 1424k – 1494k) 1445-től Ferrarában tanul rétorikát és poétikát a humanista Guarino Veronese iskolájában. Itt barátkozik össze Janus Pannoniusszal, aki később Magyarországra hívja, így kerül előbb Vitéz János, majd később Mátyás király benső köreibbe. Orvosi asztrológiai művei közül a *De homine* címűt Vitéznek ajánlotta, akivel közösen emendálta Manilius *Astronomicáját*. Részletes életrajzát magyarul ld. Békés: *Asztrológia...Galeotto Marzio műveiben*.

<sup>27</sup> Uo, 14, 59–60, 71, 132.

<sup>28</sup> Giotto freskói 1420-ban egy tűzvész során elpusztultak, de 1425 és 1440 között Niccolò Miretto és Stefano da Ferrara az eredeti koncepció alapján pótolta őket. Ld. Federici Vescovini: *Pietro d’Abano e gli affreschi astrologici*, 50–75.

<sup>29</sup> Ezt Pellegrino Prisciani asztrológus, asztronómus és udvari könyvtáros sugallatai alapján Francesco Cossa és más ferrarai mesterek festették 1470 körül. Ld. Warburg: *Astrologie im Palazzo*

Villa Farnesina *Sala di Galatina* elnevezésű termének mennyezetét Agostino Chigi szintén a saját horoszkópja alapján festtette ki az adott csillagállások szerint;<sup>30</sup> míg a mantovai Palazzo del Te *Sala dei Venti* termének mennyezeti freskóit ismét a hónapok, a csillagjegyek, az őket uraló istenalakok és a hozzájuk tartozó karakterek ábrázolásával a megrendelő, II. Federico Gonzaga horoszkópja szerint állították össze.<sup>31</sup>



Niccolò Miretto és Stefano da Ferrara:  
*A Palazzo della Ragione asztrológiai freskóciklusa*, Giotto  
 leégett freskóciklusa alapján, 1425–1440, Padova

Itt csak a legismertebb asztrológiai tárgyú freskókra utalunk, melyek láthatóan fontos szerepet töltek be az uralkodói reprezentációban, a további példákat hosszan sorolhatnánk. Általános volt az a gyakorlat, hogy az uralkodók és a rangosabb egyházi vezetők udvari asztrológust tartottak, s a fontosabb események időpontjának kijelölésében csillagásztuktól kértek segítséget, illetőleg egészségügyi kérdésekben fordultak hozzájuk tanácsért (betegség lefolyása, várható élettartam tekintetében).

Schifanoia 179–193. (Magyarul: Széphelyi: MNHMOEYNH. 193–213. A freskóról ld. még: Bertozzi: *La tirannia degli astri*...

<sup>30</sup> A mennyezeti freskókat 1510-ben készítette el Baldassare Peruzzi. Értelmezésüket ld. Saxl: *La fede astrologica di Agostino Chigi*...; Quinlan-McGrath: *The Astrological Vault of the Villa Farnesina*..., 91–105.

<sup>31</sup> A ciklus programjának összeállítója Luca Gaurico asztrológus, kivitelezője Giulio Romano, aki a palota egyéb termeit is kifestette 1525 és 1535 között. Ld. Gombrich: *The Sala Dei Venti*..., 189–201; Lippincott: *The Astrological Decoration*... 216–222. Silvestri: *Luca Gaurico e l'astrologia*..., 299–315.



Francesco Cossa: *Március*, freskó, 1468–1470.  
 Ferrara, Palazzo Schifanoia, Salone dei Mesi.



Francesco Cossa: *Aprilis*, freskó, 1468–1470. Uo.



Maestro dagli occhi spalancati: *Június*, freskó, 1468–1470. Uo.



Maestro dagli occhi spalancati: *Július*, freskó, 1468–1470. Uo.



Francesco Cossa: *A Kos dekánja. Uo.*



Francesco Cossa: *A Bika dekánja. Uo.*



Baldassare Peruzzi: A Sala di Galatea mennyezete, Perseus és a Gorgó, freskó, 1511, Róma, Villa Farnesina.



Baldassare Peruzzi: A Sala di Galatea mennyezete, Kallistó, uo.



Baldassare Peruzzi: *A Vénusz a Bakban, Apolló (a Nap) a Nyilasban, uo.*



Baldassare Peruzzi: *A Merkúr a Skorpióban, a Mars a Mérlegben*, uo.

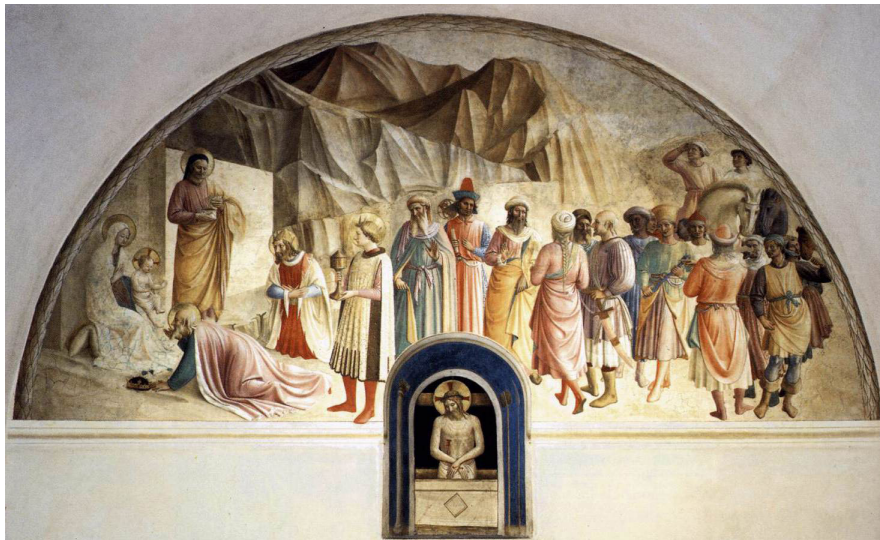


Giulio Romano: A Sala dei Venti mennyezeti freskója, 1531–1535, Mantova, Palazzo Te.

## ASZTROLÓGIA ÉS ASZTROLÓGUSOK FIRENZÉBEN, A MEDICIEK KÖRNYEZETÉBEN

Cosimo de' Medici védőszárnyai alá kerülve az ifjú Ficino is egy olyan társadalmi közegben lelt otthonra, ahol az asztrológia nem számított üldözendőnek, sőt. A Mediciek anyagilag támogatták a *Compagnia dei Magi*, azaz a Háromkirályok testvériségét Firenzében, akiket a szó eredeti (perzsa) értelmében bölcs és tekintélyes asztrológusoknak tekintettek.<sup>32</sup> Ünnepeiket a testvériség szervezésében minden január hatodikán díszes felvonulás koronázta meg, mely (a Cosimo által jelentős

<sup>32</sup> Erre utal Cosimónak a San Marco kolostorban levő cellája Adorazione freskóján közvetlenül a háromkirályok mögötti alak kezében az armilláris gömb. (Beato Angelico és tanítványa, Benozzo Gozzoli műve.) Ld. Hatfield: *The Compagnia de' Magi*, 107–161.



Beato Angelico: *Háromkirályok imádása*, 1438.  
Firenze, San Marco dominikánus kolostor, 39. cella.

összegekkal támogatott) dominikánus San Marco kolostortól a Medici-palota érintésével haladt keresztül a városon. A család tagjait ezért is örökítették meg több ízben a háromkirályok képében vagy azok társaságában.<sup>33</sup>

<sup>33</sup> Vö. pl. Sandro Botticelli *Háromkirályok imádása* c. képét, ahol a térdeplő alak Cosimo de' Medici, mellette fiai, Piero és Giovanni, Cosimo mögött Lorenzo, vele szemben testvére, Giuliano. A további alakok a Mediciek rokonai, barátai vagy pártfogoltjai, pl. Lorenzo Tornabuoni, Filippo Strozzi és Ióannés Argyropulos is szerepelnek a festményen, jobb szélén pedig maga a festő. A megrendelő Piero barátja, Gaspere del Lama volt, a bankárok céhének képviselője, aki a festményt a Santa Maria Novella templomban kialakított temetkezési kápolnájába szánta oltárkép gyanánt. A kép 1475-ben készült, amikor már sem Cosimo, sem Piero, sem Giovanni nem élt. (Ma az Uffizi Képtárban található.) További ilyen ábrázolás Piero felkéréséből Benozzo Gozzoli freskója a Palazzo Medici-Riccardiban, a családi kápolnában, mely a Háromkirályok és kísérelük vonulását mutatja be a Medici család tagjainak idealizált portréival, egzotikus állatokkal, keleties viseletben. 1446-ban Cosimo megrendelésére Michelozzo tervezte a Vízkereszt napján a szokásos felvonulást, mely különösen látványos volt, ez lehetett a freskó előképe.



Sandro Botticelli: *Háromkirályok imádása*, 1475k. Firenze, Uffizi.

1442-ben, a firenzei San Lorenzo székesegyház régi sekrestyéjének felújításakor, amelyre éppen Cosimo adott pénzt,<sup>34</sup> Brunelleschi kupoláját belül Pesello<sup>35</sup> a csillagos égbolt csillagképeket megelevenítő ábrájával díszítette, a Zodiákust az Oroszlántól a Kos jegyéig mutatva, a sarki csillagképek közül a Nagymedve, a Kocsihajtó, Perseus és más csillagképek alakjaival.<sup>36</sup> Valószínűleg egy, a székesegyház vagy a Mediciék számára jelentős csillagállást jelenített meg a művész jó negyven évvel a *De vita* elkészülte előtt.<sup>37</sup> A *De vita* III. könyve 19. fejezetében Ficino egyenesen azt ajánlja, hogy a hálószobánk mennyezetét a világegyetem modelljével díszítsük: a szférák, a csillagok és a Föld ábráival – szemlélődő és terapeutikus céllal.

<sup>34</sup> A Mediciék aztán ide temetkeztek, és később Michelangelo allegorikus szobraival díszítették.

<sup>35</sup> Giuliano d'Arrigo, 1367–1446, Firenze.

<sup>36</sup> A Nap a Rák és az Ikrek határán áll, inkább még a Rákban, a Hold pedig egyértelműen a Bikában.

<sup>37</sup> Aby Warburg azt feltételezte, hogy 1422. július 22-e, a San Lorenzo főoltárának felszentelési dátumához köthető az ábrázolt együttállás, ld. Warburg: *Eine astronomische Himmelsdarstellung...*, 34–36. Patricia Fortini-Brown szerint 1439. július 6-át, a firenzei zsinat zárónapját: Fortini Brown: *Laetantur caeli...*, 179–180. Az ezredvégi restaurálások után a 1442. július 4-ei dátum is felmerült, lásd erről: Blume: *Astrologie und Naturstudium...*, 126–138.



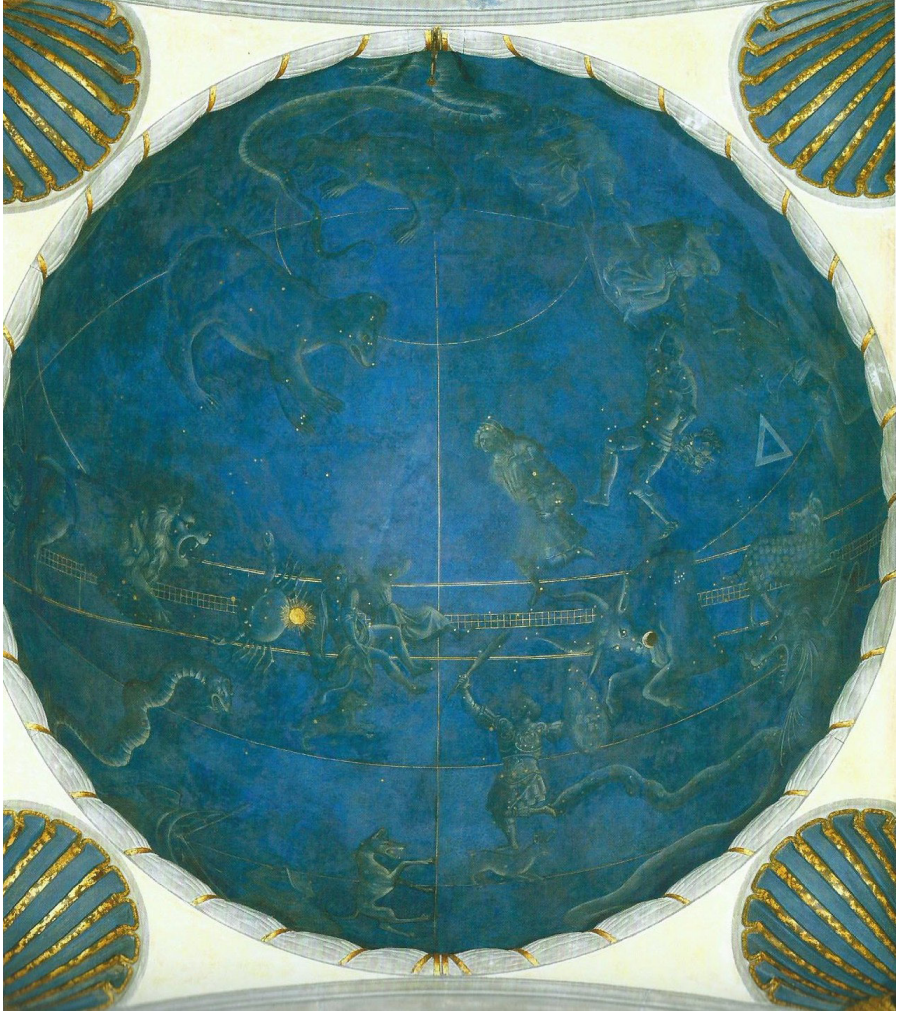
Benozzo Gozzoli: *Háromkirályok vonulása*, 1459–1562, Firenze, Palazzo Medici-Riccardi.

Cosimo elsőszülött fia, Piero (Lorenzo apja) dolgozószobája falait Luca della Robbia állatövi jegyeket és a hozzájuk tartozó hónap munkáit ábrázoló mázas kerámia tondóival díszítette a Medici-palotában.<sup>38</sup>

Békés Enikő szerint<sup>39</sup> Lorenzo a saját attribútumaként használta a Bak szimbólumát, mivel január 2-án született, valamint Mars alakját, ugyanis aszcendense a Skorpióban volt, ennek pedig a Mars az uralkodó bolygója. Békés azt is írja, hogy „a források szerint” Lorenzo az 1469-es *giostrán* egy ezekkel a jelképekkel díszített sisakot viselt, melyet egy metszet is megörökített (bár hozzáteszi, hogy a metszeten sisakot viselő férfi nem Lorenzo). Bár Békés Enikő itt nem nevezi meg forrásait, a feltételezhető forrásban, Luigi Pulci (Lorenzo ifjúkori kebelbarátja) *La giostra di Lorenzo de’ Medici* című *volgare* nyelvű *ottava rime* versformájú kiséposzában nem szerepel ilyen sisak, amelyet Lorenzo viselt volna, csupán az elnyerhető díjak között ír le Pulci egy

<sup>38</sup> A tondók 1450 és 1456 között készültek, ma a londoni V&A Múzeumban találhatóak. (A palota megvétele után a Riccardi család a szobát átalakította.)

<sup>39</sup> Békés: *Asztrológia...*, 76.



Giuliano Pesello: *A csillagos égbolt*, freskó, 1442k. Firenze, San Lorenzo, régi sekrestye.

arannyal és ezüsttel kivert sisakot, amelyen vörös sas és Mars alakja volt látható.<sup>40</sup> A kérdéses sorokban a „sopra sua stella” – „csillaga fölött” kifejezés valóban utalhat egy csillagkép ábrázolására, csak épp nem tudni, melyikére.

<sup>40</sup> Lapszélén: Gli onori della giostra; mellette az ottava rime első két sora (az „a iiii” jelzetű oldal után): „L’aquila rossa in su l’elmetto un Marte / sopra sua stella fe d’argento e d’oro.” Pulci: La giostra di Lorenzo de’Medici.





Luca della Robbia: *Február, április, október, december*, mázas kerámiák, 1450–1456, London, Victoria and Albert Museum, a szerző felvételei.

Lorenzo asztrológia iránti vonzódását inkább bizonyítja a hét bolygóról szóló verse, a *Canzona de' sette pianeti*, mely az egyes bolygók emberi szervezetre gyakorolt hatásait tárgyalja.<sup>41</sup> A vers 1490-ben született,<sup>42</sup> egy évvel a *De vita* után, s mivel Ficino, mint említettük, az egybeillesztett három könyvet Lorenzónak ajánlotta, ez ihlető erővel bírhatott utóbbi számára.<sup>43</sup> A hét bolygót – szintén Lorenzo rendezésében és költségen – ebben az évben a karneváli menetben is felvonultatták díszes jelmezekben, nagy pompával ábrázolva, amint ezt Naldo Naldi meg is örökítette egy elégiájában.<sup>44</sup>

Pierleone Leoni,<sup>45</sup> Lorenzo egyik orvosa asztrológus is volt,<sup>46</sup> ami azért is érthető, mert a padovai egyetemen tanított orvoslást, ahol, mint láttuk, ennek nagy hagyománya volt. Leoni, akinek Lorenzo a pisai egyetemen is megbízást adott, Ficinóval és Pico della Mirandolával is megismerkedett, és sűrű levelezést folytatott mindkettőjükkel. Lorenzo másik, firenzei származású orvosa, akinek tanulmányait még nagyapja, Cosimo és apja, Piero támogatta, a három Benivieni-fivér egyike, Antonio volt,<sup>47</sup>

<sup>41</sup> A vers első szakasza: „Sette pianeti siam, che l'alte sede / lasciam per far del cielo in terra fede. / Da noi son tutti i beni e tutti i mali, / quel che v'affligge miseri, e vi giova; / ciò ch'agli uomini avviene, agli animali / e piante e pietre, convien da noi muova; / sforziam chi tenta contro a noi far pruova; / conduciam dolcemente chi ci crede.” Lorenzo de' Medici: *Tutte le opere*, 155–156. A teljes vers fordítása bevezetővel az Antikvitás és Reneszánsz 10. számában (2022/2) fog megjelenni.

<sup>42</sup> Martelli: *Una vacanza letteraria di Lorenzo...*, 37–49.

<sup>43</sup> Castelli: *Motivi astrologici ed ermetici...*, 55–78; 62–72; Federici Vescovini: *Lorenzo Il Magnifico e l'astronomia...*, 77–106.

<sup>44</sup> Naldo Naldi: *Elegia in septem stellas errantes...*

<sup>45</sup> Pierleone Leoni vagy Pierleone da Spoleto (Spoleto, 1445 – Firenze, 1492. április 9.), orvos, filozófus, asztrológus. Valószínűleg Rómában tanult, filozófiából és orvoslásból doktorált, majd meghívást kapott a padovai egyetemre, ahol élete végéig orvoslást tanított. Lorenzo katedrát adott neki az általa újjászervezett pisai egyetemen is. Itt került kapcsolatba a Lorenzo körül csoportosuló filozófusokkal és művészekkel. Királyok és fejedelmek folyamodtak hozzá gyógyításért: a nápolyi király, a calabriai herceg, Milánóban Lodovico il Moro, és talán VIII. Ince pápa. Így lett Lorenzo orvosa is. Lorenzo halálakor (hamisan) mérgezéssel gyanúsították meg, és megfojtották; a bérgyilkost valószínűleg fia, Piero il Fauto küldte rá. Vö. Rotzoll: *Pierleone da Spoleto...* Fabroni (*Historia Academiae Pisanae*, 72.) a következő írásokat tulajdonította neki: *Commentarii in Galenium*, *Commentarii de rebus mathematicis*, *Opusculum de anulis aliisque signis magicis*, *Synopsis in hominis naturam*, *Varia opuscula*. Biztos szerzőségű azonban csak a következő három: *De urinis* – ez nyomtatásban is megjelent Velencében 1514-ben; *Opus medicarum curationum*, *Recollectiones de febribus*.

<sup>46</sup> Vö. Lerner: *The prophetic manuscripts...*, 97–116.

<sup>47</sup> Antonio Benivieni (1443–1502), fivérei: Girolamo (1453–1542), a költő, Giovanni Pico della Mirandola közeli barátja és Domenico (1460k–1507) a filozófus-teológus, aki logikát adott elő a pisai egyetemen, később Savonarola védelmezője. Antonio a Medicek támogatásával és környezetében irodalmi tanulmányokkal és a görög nyelv elsajátításával kezdte, majd Pisában és Sienában orvosi doktorátust szerzett, dokumentálhatóan 1470-től gyógyított. Lorenzónak ajánlott első írása 1464-ben a nagyapja halálára írt dicsőítő beszéd volt: Ἐγκώμιον Cosmi. A lentebb említendő

Ficino platonikus akadémiájának tagja. Orvosi művei mellett egy asztrológiai témájú írást is alkotott *De cometa* címmel, melyet Lorenzo öccsének, Giulianónak ajánlott. Családi visszaemlékezéseiben könyveinek tematikus katalógusát is hátrahagyta: a 169 latin kézirat közül 8 asztrológiával foglalkozott, 6 görög kézírata között pedig ott volt Ptolemaios *Tetrabyblosa* is.<sup>48</sup> Antonio Benivieni azért is érdekes számunkra a *De vita* szempontjából, mert írt egy hasonló tematikájú művet a helyes életmódról és a hosszú életet biztosító előírásairól *De regimine sanitatis* címmel,<sup>49</sup> melyet Ficínóhoz hasonlóan Lorenzo de' Medicinek ajánlott. Még két korabeli szerző dedikált asztrológiai tárgyú írást Lorenzónak: a veronai Benedetto Maffei,<sup>50</sup> aki a római kúriában volt jegyző, *Breve compendium de futuris eventibus rei rusticae* címen az asztrológiai ismeretek mezőgazdasági hasznosításának módjait foglalta össze számára, valamint a költő és asztrológus Lorenzo Bonincontri,<sup>51</sup> aki Nápolyban Aragóniai Alfonz, majd fia,

*De regimine sanitatis* mellett neki címezte még a *De peste* című írását is, mely a ragály idejére írta elő a szükséges tennivalókat. (Ficínónak is volt hasonló tárgyú és című írása.) Antonio Firenzében nagy megbecsülést szerzett pontos diagnózisaival és a gyógykészítmények bölcs használatával, valamint eredményes sebészi beavatkozásaival. A kórbonctan alapjait fektette le azzal, hogy az elhalt betegek tüneteit boncolás során vizsgálva leírta megfigyeléseit; ezeket azonban életében nem adta ki. Öccse, Girolamo jelentetett meg 111 esetleírást a mintegy háromszázból *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis* címmel 1507-ben Firenzében, Giovanni Rosati orvossal közösen. Ld. Puccinotti: *Storia della medicina*, 584–599; Della Torre: *Storia dell'Accademia Platonica...*, 780–783; Esmond R. Long: *A History of Pathology*, London, Baillière, 1928, 50–56; Thorndike: *A History of magic and experimental Science*, 586–592.

<sup>48</sup> A kéziratok tematikus megoszlása: 1–21.: filozófiai; 22–28.: logikai; 29–60.: rétorikai; 61–63.: egyházi; 64–136.: orvosi; 137–145.: asztrológiai; 146–169.: vegyes; számozáson kívül 6 görög nyelvű kézirat. Ld. De Vecchi: *La vita e l'opera di ...Antonio Benivieni...*, 103–122; Uő.: *I libri di un medico umanista...*, 293–301.

<sup>49</sup> Antonii Benivienii *De regimine sanitatis ad Laurentium medicem*. A mű nem sokkal 1470 után keletkezhetett, Benivieni ugyanis így beszél róla ajánlásában: „primuni nostruni in medicina preludium” – „első zsengénk az orvostudományban.”

<sup>50</sup> Benedetto Maffei (Verona, 1428 – Róma, 1494) két fivérével együtt fiatalon Rómába ment, és a Kúriában teljesítettek szolgálatot. Hármójuk közül Benedetto tett szert a legnagyobb tekintélyre úgy is mint a humanizmus és az irodalomtudomány elkötelezett művelője és mecénása. Elsőként adta ki Cicero leveleit (*Epistulae selectae*, Schöemberger betűível, Róma, 1483), hatalmas könyvtára nyitva állt minden kutató számára. Máig kiadatlan mezőgazdasági-asztrológiai művét a párizsi Bibliothèque National 7583. sz. kézírata foglalja magában több levele és egy erkölcsfilozófiai írása mellett: *Libellus de moribus suorum temporum*, melyet Marco Balbónak ajánlott. Ld. Bedon: *I Maffei e il loro palazzo...*, 48; Farenga: *Editori ed edizioni a Roma...*, 55–63; 129; Cosenza: *Biographical and bibliographical Dictionary...*, 2054.

<sup>51</sup> Lorenzo Bonincontri, költő, humanista, asztrológus (San Miniato, 1410 – Róma, 1491). Fiatalon szabadságharcosként küzdött a firenzeiek hatalma ellen, majd zsoldosnak állt Francesco Sforza seregébe. Miután súlyosan megbesült, pisai birtokaira ment, majd Rómába s végül Nápolyba utazott, ahol Alfonso és fia, Ferdinando d'Aragona szolgálatába állt. Történeti műveket és verseket szerzett számukra. 1458-ban feleségét és két gyermekét elveszítette a pestisben; ugyanekkor

Ferdinánd szolgálatában állt, s a *Magnifico* kegyéből térhetett vissza öregkorára szülőföldjére, Toszkánába, miután a következő, hexameterben írt latin nyelvű asztrológiai tankölteményét neki címezte: *Rerum divinarum et naturalium*.<sup>52</sup>

Bonincontri 1475 októberében érkezett Firenzébe, és számunkra különösen érdekes, hogy szinte azonnal barátságot kötött Ficinóval, aki őt „poeta astronomicus astronomusque poeticus”-nak, azaz „csillagász költőnek és költői csillagásznak” nevezte. Hogy később is kapcsolatban maradtak, arról Ficino levelei tanúskodnak.<sup>53</sup> Bonincontri 1475 és 1478 között a firenzei egyetem asztrológia tanszékén Manilius *Astronomicon*ját adta elő, mellyel akkor már csaknem húsz esztendeje foglalkozott. Ekkor írta hozzá kommentárjainak javát, melyeket firenzei tartózkodását követően tovább tökéletesített, és Rómában, 1484-ben adott ki.

Ficino számára a Bonincontrival való találkozás különös ihlető erővel bírhatott, hiszen Bonincontri elsősorban költő és humanista volt<sup>54</sup> – korábban elégiái mellett a szicíliai és a nápolyi királyság történetét feldolgozó *annales* jellegű műveket alkotott.<sup>55</sup> Ficino asztrológia iránti érdeklődését is éppen Bonincontri Maniliushoz írott tankölteménye keltette fel. Bonincontri egyébként 1469 és 1472 között írta a *Magnifico*nak ajánlott munkáját, mely a világ és az ember természetét, a csillagok hatását tárgyalta főként teológiai-filozófiai megközelítésben.<sup>56</sup> Dedikáció gyanánt elé illesz-

pártfogója, Alfonso is elhalálozott. Ezután kezdett el asztrológiával foglalkozni. Manilius *Astronomicon*ját saját kezűleg másolta le magának egy Antonio Beccadellitől (a Panormitától) kölcsönkapott kéziratból. A cataniai asztrológus, Tolomeo Gallina segítségével alapozta meg asztrológiai tudását költeményeihez és kommentárjaihoz. A legnagyobb befolyású nápolyi humanista, Giovanni Pontano barátságát is élvezte, akihez latin nyelvű verseket írt, melyben annak boldog házasságát dicsérte. Halálakor sírversét is megírta, melyben „nobilis astrologus”-nak nevezi Pontanót. Honvágya miatt Lorenzo de’ Medicihez fordult, kegyeit a neki ajánlott asztrológiai költeményével nyerte el, így költözött vissza 1475-ben Toszkánába. 1478-ban elfogadta a firenzei sereg kapitányának, a pesarói Costanzo Sforzának a felkérését, hogy legyen családi történetírója és asztrológusa. Ennek halála után 1484-ben Rómába ment, ahol az Accademia Pomponia koszorús költővé avatta. IV. Sixtus pártfogását élvezte, az ő meghívásából tanított asztrológiát a római egyetemen. Utolsó éveiben támogatója Giuliano della Rovere bíboros volt, ő biztatta Manilius-kommentárjának tökéletesítésére és kiadására.

<sup>52</sup> Lorenzo Bonincontri: *Rerum divinarum et naturalium*.

<sup>53</sup> Ficino: *Epistolarum libri XII*, in uó.: Opera, I, 655, 750, 787, 858, 937.

<sup>54</sup> Ld. Della Torre: *Storia dell'accademia platonica*, 681–687. (Különös tekintettel a platonizmus hatására Bonincontri műveiben.)

<sup>55</sup> Lorenzo Bonincontri: *Historia utriusque Siciliae* (más címen: *De ortu regum Neapolitanorum*), ez a normannoktól az aragóniaiakig beszéli el a nápolyi királyok történetét (1041–1436), Antonello Petruccinak ajánlva, tíz könyvben; *Chronicon sive annales ab anno 903 ad annum 1458*, Nápoly részletes története Aragóniai Alfonz haláláig, az 1360 és 1458 közötti részt Muratori adta ki 1732-ben: *Rerum Italicarum Scriptores*, XXI, Mediolani. Ld. Bollea: *Per l'edizione...*, 580–588. (Ebben bőséges információ a kéziratokról.) De Marinis: *La biblioteca dei re d'Aragona*, 34.

<sup>56</sup> Ld. Benedetto Soldati: *La poesia astrologica nel '400*, 105–198.

tette saját életéről írt elégiáját *Descriptio vitae meae* címmel. A *Rerum divinarum et naturalium*hoz hasonló epikus költeménye a *De rebus coelestibus* három könyve (1472–1475), melyet Aragóniai Ferdinándnak dedikált. Ez a Szentháromság lényegét és személyeinek mibenlétét fejtegeti, Isten és az angyalok harcát mutatja be, majd a csillagok és a bolygók tulajdonságait és járását ismerteti. E két epikus költeményéhez később kommentárt is írt.<sup>57</sup> IV. Sixtus számára kezdte el, s újabb támogatója, Giuliano della Rovere megbízásából fejezte be az ovidiusi címmel bíró *Fasti* tan-költeményének négy könyvét: *Fastorum sive dierum solemnium christianae religionis libri IV* (1484–1491).<sup>58</sup> Ez az egyházi naptár feldolgozása a szentek ünnepeit illetően, valamint csillagászati szempontból. (Ovidiuson kívül Tibullus és a kortárs Iacopo da Varazzo hatása is kimutatható benne.) Prózai művei közül még Firenzében írta 1477-ben kommentárját a pseudo-ptolemaiosi *Centiloquium*hoz és ugyanekkor ki-vonatolta Ptolemaios *Tetrabyblos*-át. Ezekon kívül még számos kisebb prózai művet is írt az asztrológia tárgykörében.<sup>59</sup> – Miután áttekintettük a reneszánsz kori asztrológiai tárgyú orvosi és irodalmi alkotásokat Ficino környezetében, lássuk, miként ír Ficino az életerőt szerinte leginkább segítő bolygókról!

## FICINO A „KEGYOSZTÓ” BOLYGÓKRÓL

A *De vita* harmadik könyve negyedik fejezetének végén Ficino az emberi szellemek „szolárisá” és „joviálisá” tételének helyes idejét határozza meg Ptolemaiosra hivatkozva, merthogy – mint mondja – azok a Nap és a Jupiter sugarainak segítségével meríthetnek a legtöbbit a világszellemből. Mivel az asztrológiai hagyomány szerint a Hold az ég hatásainak legfőbb közvetítője, ennek pozíciója kulcsfontosságú a kedvező időpontok tekintetében. A Nap és a Jupiter, valamint a Vénusz és a Hold közötti harmóniakról már itt is szó esik, és ezt a tematikát folytatja Ficino

<sup>57</sup> E kommentárok kéziratban maradtak, ld. a firenzei Biblioteca Laurenzianában: Laur. Pl. XXXIV, 52; a Vatikáni Apostoli Könyvtárban: Vat. lat. 2844; és Urb. 703; és a milánói Ambrosiana Könyvtárban: Ambros. R. 12 sup.

<sup>58</sup> Rómában jelent meg 1491-ben S. Plank betűivel. Benedetto Soldati: *Gl'inni sacri d'un astrologo del '400*, 405–429. (Bonincontri utolsó római éveiről és a Fastiról.)

<sup>59</sup> Lorenzo Bonincontri: *Tabulae astronomicae* (Camillo Leonardival közösen, 1480), *Expositio super textum Alcabici; De vi et potestate mentis humanae*, Modena (Bibl. Estense, cod. α F, 6, 18; az utóbbit Patrizia Landucci Ruffo adta ki: Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati, 171–194.); *Tractatus electionum* (1489) – ez Johann Schoener rövid asztrológiai műveivel együtt jelent meg Nürnbergben, 1539-ben (Ascanio Sforzának ajánlva, ld. Ruffo: Lorenzo Bonincontri, 189.); *Integer tractatus de revolutionibus nativitatum* (1491), dedikációval a pesarói Giovanni Sforza számára; létezik egy név nélküli kiadása „ad F. Colotium” nyomdajelöléssel (vö. Riccardi: *Biblioteca matematica italiana*, I, 202–203; II, 103).

az ötödik fejezetben, ahol a Nap és a Jupiter mellett a Vénuszt jelöli meg harmadiként az emberi szellemek támogatójaként. Így ez a három bolygó, mint „a három Grácia”, együttesen „osztja a javakat”, azaz erősíti az emberi szellemeket a hozzájuk tartozó gyógynövények és egyéb gyógymódok révén. Javaik legfőbb közvetítői a már említett Hold és a Merkúr a kedvező aspektusaik, „rátekintéseik” révén. A Jupitert külön kiemeli Ficino, mert – mint írja – ez hatásaiban a legkiegyensúlyozottabb, és a másik két „kegyosztó” bolygó minősége is jelen van benne. A gyógyszereket tehát ezen bolygók kedvező állásakor kell elkészíteni.

A hatodik fejezet azt fejtegeti, hogy a már ismertetett háromféle emberi szellemhez tartozó háromféle erőt: a természeti, élet- és lelkierőt melyik bolygó támogatja. Ismét a Jupiter lesz az a bolygó, amely mindhárom erőt segíti; a Vénusz és a Hold a természeti és nemzőerőt, a Nap elsősorban az életerőt, de a másik kettőt is, a Merkúr a lélekerőt. A Hold közvetítő erején túl felhívja a figyelmet Ficino arra a tényre, hogy ez (mármint a Hold) minőségeit tekintve havi ciklusában leképezi a négy évszakot, napi ciklusában pedig négyféle módon befolyásolja a természetes nedveket és szellemeket. A Nap pedig az élétszellemeket befolyásolja hasonlóképpen négyféle módon a saját napi ciklusában. A Merkúr a Nappal együtt járva a lelki szellemeket ugyanúgy. Ezen ciklusok ismeretében tudja az orvos a megfelelő időpontot kiválasztani a szellemek helyreállítására. A Nap életadó erejét Ficino Iamblichosra, Iulianus császárra és Proklosra hivatkozva hangsúlyozza, a Jupiterrel kapcsolatosan annak mérsékletes hatását emeli ki ismét, a Vénusznak pedig vidámságot és termékenységét adó erőt tulajdonít. A „három Grácia”, azaz a „kegyosztó” bolygók kedvező állásait kell az orvosnak felhasználnia a gyógyszerek elkészítésében és alkalmazásában. – A fejezet hátralevő része a kedvező és kedvezőtlen helyzeteket ismerteti.

A hetedik fejezet az egyes emberi szerveknek a különböző jegyekkel és bolygókkal való összefüggésére hívja fel a figyelmet, bár részleteiben ezeket nem ismerteti. Csupán a tudósok számára legfontosabb szerveket emeli ki: a fejet (az agyat), a szívet, a gyomrot és a májat, amelyekről az első könyv második fejezetében beszélt. Egy újabb szempontot hoz be a Hold négy fázisával kapcsolatban, miszerint azok a négy emberi életkort is leképezik,<sup>60</sup> így a pácienseket a koruknak megfelelő holdfázisban célszerű kezelni. A jegyek minőségeire vonatkozó megállapítása (amelyben természetesen csak az asztrológiai hagyományt követi), hogy a dinamikájukat illetően „szilárd” jegyek adják a legtartósabb hatást a gyógyításban: ezek az Oroszlán (tűz), a Vízöntő (levegő), a Bika (föld) és a Skorpió (víz). A kedvező bolygóállások leírásában többször is „Gráciák”-nak nevezi a három „kegyosztó” bolygót: a Napot, a Jupitert és a Vénuszt, miközben az állócsillagokat is bevonja a kellő időpontok meghatározásába.

<sup>60</sup> A négy emberi életkor, a négy évszak, a négy elem, a négy testnedv és a négy temperamentum összefüggéseiről ld. Galénos: A testnedvekről..., 99–101.

A nyolcadik fejezet az állócsillagok és a bolygók hatásminőségeinek párhuzamait taglalja a hozzájuk tartozó gyógynövények és drágakövek említésével együtt. A fejezet vége felé e gyógynövények és drágakövek talizmánként, gyűrű formájában való alkalmazásáról ejt szót. Forrásai Thābit ibn Qurra és Philostratos művei: Thābitnak a *De imaginibus* (A talizmánok) c. írására hivatkozik Ficino, ahol az az állócsillagok energiájának befogásáról értekeznek.<sup>61</sup> Philostratosnak pedig a *Vita Apollonii Tyanensis* (A Tyanai Apollónios élete) c. művét idézi, ahol az Apollóniosnak Indiában adott, a hét bolygónak megfelelő hét gyűrű életerőt fokozó hatásáról beszél.

A gyűrűk hatásmechanizmusának magyarázata azonban eredeti: Ficino szerint a gyűrűk nem közvetlenül a testre, hanem a test melegét felvéve az emberi szellemekre hatnak, és így képesek átadni az égi hatásokat, a (természeti-, élet- és lelki) szellemeken keresztül befolyásolva az ember közérzetét. Megjegyzi ugyan, hogy ő inkább a gyógyszereket javasolja, és tagadja, hogy a gyűrűk a démonokat vagy az ellenséget távol tarthatnák, vagy hogy a fejedelmek kegyeit el lehetne nyerni általuk. (A titkos középkori mágia-kézikönyvben, a *Picatrix*ban számos ilyen indikáció található.)<sup>62</sup> Végezetül érzékelvén, hogy a talizmánmágia említésével ingoványos talajra lépett, két megingathatatlan tekintélyre hivatkozik: Aquinóra és Aristotelésre. A *Summa contra Gentiles* (A pogányok ellen írott summa) harmadik könyvében ugyanis Aquinói, ha tagadja is a csillagok közvetlen hatását az emberi értelemre, közvetett hatásukat elfogadja, és azt mondja, hogy az emberi test állapotát valóban befolyásolják az égitestek mozgásai.<sup>63</sup> A fejezet az ortodoxiára való buzdítással és a Teremtőhöz intézett fohással zárul.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy Ficino asztrológiai fejtegetései az életerő fokozásának vonatkozásában az asztrológiai hagyomány tekintetében egyáltalán nem számítanak újdonságnak, sőt még a korábbi orvosi asztrológiai leírásoknak is inkább egy ismeretterjesztő jellegű kivonatát adják a témára vonatkozóan. Újdonságuk mégis abban áll, hogy egy újplatonikus fogalmat: a világlélek nyomán a világszellemet vezetik be a gyógyítás elérhető eszközei közé, amit sem a hippokratési írások, sem Galénos munkái, sem a rájuk támaszkodó középkori latin és arab orvosi irodalom nem javasolt a korábbiakban. A világszellem befogása az emberi szellemek által az, ami a „kegyosztó” bolygók (a „Gráciák”): a Nap, a Jupiter és a Vénusz segítségével sikerre viheti az orvost gyógyszereinek kellő időben történő elkészítése és alkalmazása révén – az egészség megőrzése, helyreállítása és az élet meghosszabbítása terén.

<sup>61</sup> Thābitról és Philostratosról, valamint az itt tárgyalt műveikről részletesebben ld. a fordítás jegyzeteit.

<sup>62</sup> Pingree (ed.): *Picatrix*; Frazer-Imregh – Hamvas (ford.): *Picatrix*. Hogy Ficino milyen mértékben használta fel a *Picatrix*ot, arról ld. Frazer-Imregh: *A Picatrix olvasói* (I)...

<sup>63</sup> „Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus.” Az illető részletet (Aquinói: *Summa contra Gentiles*, III, 84–86. c.) lásd a fordítás jegyzeteiben.

## BIBLIOGRÁFIA

## FORRÁSOK

- Al-Qabisi (Alcabitius): *The Introduction to Astrology. Editions of the Arabic and Latin texts and an English Translation*, Charles Burnett, Keiji Yamamoto, Michio Yano (eds.), London: Warburg Institute, 7, 2004.
- Aristotle: *Generation of Animals*. Transl. Artur Leslie Peck. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1961.
- Antonii Benivienii *De regimine sanitatis ad Laurentium Medicem*. A cura di Luigi Belloni, Milano: pubblicazione della Società di patologia in occasione del 2. Congresso, (Torino 8–10 giugno 1951), 1951.
- Bonincontri, Lorenzo: *Rerum divinarum et naturalium = Uő.: De rebus naturalibus et divinis: zwei Lehrgedichte an Lorenzo de' Medici und Ferdinand von Aragonien*. kritikai kiad., szerk. Stephan Heilen, Stuttgart – Leipzig: Teubner, 1999.
- Ficin, Marsile: *Opera, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576*. Ed. Stéphan Toussaint, S. Paris: Société Marsile Ficin, 1999.
- Ficino, Marsilio: *De vita*. A cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani. Pordenone: Edizioni Biblioteca dell'Immagine, 1991.
- Ficino, Marsilio: *Three Books on Life. Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark*. Binghamton, New York: MRTS Publisher, 1989.
- de' Medici, Lorenzo: *Tutte le opera*. A cura di Paolo Orvieto, Roma: Salerno Editrice, 1992.
- Galénos: *A testnedvekről, ford. Frazer-Imregh Monika = Orpheus Noster*, 2018/4, 98–103.
- Naldi, Naldo: *Elegia in septem stellas errantes sub humana specie per urbem florentinam curribus a Laurentio Medice patriae patre duci iussas more triumphantium = Castelli, Patrizia: Motivi astrologici*, 71.
- Nicolaus de Paganica: *Compendium medicinalis astrologiae*. Ediz., intr. e note a cura di Giuseppe dell'Anna, Galatina: Congedo Editore, 1990.
- Pulci, Luigi: *La giostra di Lorenzo de'Medici*. Firenze: Antonio Miscomini, 1481.

## SZAKIRODALOM

- Akasoy, Anna – Burnett, Charles – Yoeli-Tlalim, Ronit (eds.): *Astro-Medicine. Astrology and Medicine, East and West*. Firenze: Sismel, 2008.
- Azzolini, Monica: *The Duke and the Stars: Astrology and Politics in Renaissance Milan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013.
- Bedon, Anna: *I Maffei e il loro palazzo in via della Pigna = Quaderni dell'Istituto di storia dell'architettura*, 1998/1, 45–64.
- Békés Enikő: *Asztrológia, orvoslás és fiziognómia Galeotto Marzio műveiben*. Budapest: Balassi Kiadó, 2014.
- Bertozzi, Marco: *La tirannia degli astri. Gli affreschi astrologici di palazzo Schifanoia*. Bologna: Cappelli, 1985.
- Blume, Dieter: *Astrologie und Naturstudium – ein Horoskop für die Medici = Uő.: Regenten des Himmels: astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance*. Berlin: Akademie-Verlag, 2000, 126–138.
- Bollea, Luigi C.: *Per l'edizione delle opere storiche di Lorenzo Bonincontri = Archivio Muratoriano*, X. évf, 1911, 580–588.

- Castelli, Patrizia: *Motivi astrologici ed ermetici nel governo laurenziano* = Borsi, Franco (ed.): „Per bellezza, per studio, per piacere”: Lorenzo il Magnifico e gli spazi dell'arte. Firenze: Cassa di Risparmio di Firenze, 1991.
- Cosenza, Mario E.: *Biographical and bibliographical Dictionary of Italian humanism*. 2nd revised and enlarged ed., 3. köt., Boston: G. K. Hall & Co., 1962.
- De Marinis, Tammaro: *La biblioteca dei re d' Aragona*, vol. 2. Milano: U. Hoepli, 1952.
- De Vecchi, Bindo: *La vita e l'opera di maestro Antonio Benivieni fiorentino*. (Atti della Società Colombaria di Firenze degli anni 1930–31). Firenze: Società Colombaria, 1931.
- De Vecchi, Bindo: *I libri di un medico umanista fiorentino dei sec. XV; dai „Ricordi” di maestro Antonio Benivieni* = *La Bibliofilia*, 1932/1, 293–301.
- Della Torre, Alessandro: *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze: Carnesecchi, 1902.
- Fabroni, Angelo: *Historia Academiae Pisanae*. vol. 1–3. Pisa: Mugnainius, 1791–1795, modern kiad.: Bologna: Forni, 1971.
- Farenga, Paola: *Editori ed edizioni a Roma nel Rinascimento*. Roma: Roma nel Rinascimento, 2005.
- Federici Vescovini, Graziella: *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*. Firenze: Nuovedizioni Enrico Vallecchi, 1979.
- Federici Vescovini, Graziella: *Pietro d'Abano e gli affreschi astrologici del Palazzo della Ragione di Padova = Labyrinthos. Studi e ricerche sulle arti dal Medioevo al Barocco*, 1986/1, 50–75.
- Federici Vescovini, Graziella: *Lorenzo Il Magnifico e l'astronomia a Firenze* = *Il Ponte*, 1992/1, 77–106.
- Fortini Brown, Patricia: *Laetantur caeli: the Council of Florence and the Astronomical Fresco in the Old Sacristy* = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1981/1, 179–180.
- Frazer-Imregh Monika: *Galénos, az orvos-filozófus a testnedvekről és a fekete epéről*, = *Orpheus Noster*, 2018/4, 73–97.
- Frazer-Imregh Monika: *Adalékok Marsilio Ficino De vita című művének utóéletéhez – Hogyan került a De vita Angliába?* = *Antikvitás és reneszánsz*, 2020/1, 107–126. DOI: 10.14232/antikren.2020.5.107–126
- Frazer-Imregh Monika: *Niccolò Leonicensi orvos, filozófus, az orvostudomány újkori reformjának atyja* = *Orpheus Noster*, 2021/3, 69–80.
- Frazer-Imregh Monika (ford., bev.): *Marsilio Ficino: Három könyv az életről, III, Bevezetés, 1–4.* = *Filozófiai Szemle*, 2021/4, 222–246.
- Frazer-Imregh Monika (ford., bev.): *Három könyv az életről, II, A hosszú életről, 14–18.* = *Ókor*, 2022/1, megjelenés előtt.
- French, Roger: *Astrology in Medical Practice* = Luis García-Ballester – Roger French et al. (eds.): *Practical Medicine from Salerno to the Black Death*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gombrich, Ernst H.: *The Sala Dei Venti in the Palazzo Del Te* = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1950/1, 189–201.
- Hamvas Endre: *Kozmikus szomorúság: A lélek eredete a hermetikában* = *Orpheus Noster*, 2012/4, 48–64.
- Hatfield, Rab: *The Compagnia de' Magi* = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1970/1, 107–161.
- Láng Benedek: *Mágia a középkorban*. Budapest: Typotex, 2007.
- Láng, Benedek: *Unlocked Books: Manuscripts of Learned Magic in the Medieval Libraries of Central Europe*. Pennsylvania: Penn State University Press, 2010.
- Lerner, Robert E.: *The Prophetic Manuscripts of the “Renaissance Magus” Pierleone of Spoleto* = *Potestà, Gian Luca* (ed.): *Il profetismo gioachimita tra Quattrocento e Cinquecento. Atti del III Congresso internazionale di studi gioachimiti*. Genova: Marietti Ed., 1991, 97–116.
- Lippincott, Kristen: *The Astrological Decoration of the Sala dei Venti in the Palazzo del Te* = *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1984/1, 216–222.

- Long, Esmond R.: *A History of Pathology*. London: Baillière, 1928.
- Martelli, Mario: *Una vacanza letteraria di Lorenzo: il carnevale del 1490 = Uő.: Studi Laurenziani*, Firenze: Olschki, 1965, 37–49.
- Puccinotti, Francesco: *Storia della medicina*, 2. köt., Prato: Giacchetti, 1859.
- Pietro Riccardi: *Biblioteca matematica italiana*, 1–2. köt., Milano: Görlich, 1952. (Az 1880-as kiadás után.)
- Rotzoll, Maïke: *Pierleone da Spoleto: vita e opere di un medico del Rinascimento*. Olschki: Firenze, 2001.
- Ruffo, Patrizia: *Lorenzo Bonincontri e alcuni suoi scritti ignorati = Rinascimento*, 2. sor., 1965/1, 171–194.
- Saxl, Fritz: *La fede astrologica di Agostino Chigi: interpretazione dei dipinti di Baldassare Peruzzi nella sala di Galatea della Farnesina*. Roma: Reale accademia d'Italia, 1934.
- Quinlan-McGrath, Mary: *The Astrological Vault of the Villa Farnesina. Agostino Chigi's Rising Sign = Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1984/1, 91–105.
- Silvestri, Alfonso: *Luca Gaurico e l'astrologia a Mantova nella prima metà del cinquecento = L'Archiginasio*, 1939/1, 299–315.
- Soldati, Benedetto: *La poesia astrologica nel '400*, Firenze, k. n., 1901. Modern kiad.: Firenze: Le Lettere, 1986 (bev. Cesare Vasoli).
- Soldati, Benedetto: *Gl'inni sacri d'un astrologo del '400 = Miscellanea di studi in onore di Arturo Graf*. Bergamo: Istituto italiano d'arti grafiche, 1903.
- Széphelyi F. György (szerk.): *MNHMOΣYNH. Aby M. Warburg válogatott tanulmányai*. Budapest: Balassi, Képzőm. Főisk., 1995.
- Thorndike, Lynn: *A History of Magic and Experimental Science*, IV. New York: Columbia Univ. Press, 1934.
- Vígh Éva: „Természeted az arcodon.” *Fiziognómia és jellemábrázolás az olasz irodalomban*. Szeged: JATEPress, 2006. (Ikonológia és Műértelmezés 11/1.), 53–58.
- Warburg, Aby: *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoia zu Ferrara = Atti del X. congresso internazionale di storia dell'arte in Roma [1912]. L'Italia e l'arte straniera*. Roma: k. n., 1922, 179–193.
- Warburg, Aby: *Eine astronomische Himmelsdarstellung in der alten Sakristei von S. Lorenzo in Florenz = Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz*, 1912/1, 34–36.
- Williams, Steven J.: *The Secret of Secrets. The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003.
- Zambelli, Paola: *The Speculum Astronomiae and its Enigma*, Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 135. Includes Latin text and translation of *Speculum astronomiae*, bibliographical references and index. Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992.

# NŐK ÉS VALLÁS A SZUBARKTIKUS DENESULINÉ NEMZETNÉL AZ EURÓPAI KONTAKTUS KEZDETI IDŐSZAKÁBAN. TÖRTÉNETI NÉPRAJZI TANULMÁNY

SUSZTA LAURA

## ABSTRACT

*Women and Religion in the Subarctic Denesuline Nation in the Early Period of European Contact. A Historical Ethnographic Study*

After exploring the region of the Coppermine River with the help of the Denesuline First Nation, Samuel Hearne (1745–1792) captured the experiences of his travels in his work titled *Journeys from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean in the Years 1769, 1770, 1771, 1772* (published in 1795), where he elaborates not only on the circumstances of the trip but also on the natural phenomena and lifestyles of the Natives. In my historical ethnographic study, I examine the relationship between women and religion at the Denesuline on the basis of his account. First, I thoroughly observe, from Hearne's perspective, the position of women in the nation and ponder exactly what role they played in the nation's daily life. The religious phenomena built around them determine the role and place of women within the nation, but also shed light on their societal and moral importance. My main focus is, therefore, the study of religious phenomena affecting or influencing women somehow. I analyze rituals and taboos for specifically female events such as childbirth or menstruation, insofar as they separate women, and I examine the many taboos and beliefs associated with these events appearing in the daily lives of the Indigenous. It will be seen that blood as an impure substance plays an important role in these phenomena and the related habits. Additionally, I look into their role in the mythological world of the Denesuline Nation.

A Hudson's Bay Company szolgálatában álló, elhivatott brit tengerész és utazó, Samuel Hearne (1745–1792) a *Journeys from Prince of Wales's Fort in Hudson's Bay to the Northern Ocean in the Years 1769, 1770, 1771, 1772* (London: 1795) című művében örökítette meg azt – a mai Kanada területén tett – páratlan utazását, melyen denesuliné

őslakosok kíséretében a Coppermine folyó menti réz-lelőhelyeket keresve egészen annak Jeges-tengeri torkolatáig gyalogolt. Útleírása nem annyira a megtett útvonalra összpontosít, mint inkább a kalandos körülményekre és az őt kísérő őslakók szokásaira, hagyományaira, életvitelére. A négy év alatt háromszor megkísérelt s csak harmadjára sikeres utazás nyomán így egy etnográfiai és kulturális szempontból rendkívül gazdag forrásszöveg született. Jelen tanulmányban a nők és a vallás közötti kapcsolatot vizsgálom a denesuliné nemzetnél Hearne leírása alapján. A szöveg olvasása közben nem mehetünk el szó nélkül Hearne stílusa, mentalitása és ideológiája mellett, amelyek hűen tükrözik korszakának szellemiségét. Szövegét nem teszi a modern olvasó számára vonzóvá a benne megjelenő becsmérő hangnem az őslakók iránt, az európai kultúra feljebbvalóságának hangsúlyozása és a szerző nőgyűlölő nézőpontja. Adatgazdagsága miatt azonban mindezek ellenére érdemes vizsgálnunk a *Journeys from Prince of Wales's Fortot*.

## 1. NŐNEK LENNI A DENESULINÉ NEMZETBEN – HEARNE „SZEMÜVEGÉN” KERESZTÜL

Ahhoz, hogy megértsük a nők helyzetét és szerepét a denesuliné törzsből, először is szerzőnk irántuk tanúsított hozzáállását kell megvizsgálnunk. Helyzetük objektív megítélését ugyanis Samuel Hearne ideológiai szempontja is nehezíti: személyes elfogultsága ezen a téren nem engedi, hogy tüzetesebb vizsgálat nélkül pontos képet alkothassunk erről a témáról.

Számos helyen tesz olyan lebecsülő megjegyzéseket, amelyek a női nemet minősítik. Többek között szépségükben: „a nők oly annyira nélkülözik az igazi szépséget, mint bármely nemzet, amelyet valaha láttam, bár van köztük néhány fiatalon, aki elviselhető”, és jellemükben is: „némelyiküket láttam úgy, hogy <az arcuk> egyik oldala könnyben fürdött, míg a másik jelentős mosolyt mutatott.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Angolul a teljes idézetek és példák: Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 70: „In a country like this, where a partner in excessive hard labour is the chief motive for the union, and the softer endearments of a conjugal life are only considered as a secondary object, there seems to be great propriety in such a choice; but if all the men were of this way of thinking, what would become of the greater part of the women, who in general are but of low stature, and many of them of a most delicate make, though not of the exactest proportion, or most beautiful mould? Take them in a body, the women are as destitute of real beauty as any nation I ever saw, though there are some few of them, when young, who are tolerable...” 92: „Much does it redound to the honour of the Northern Indian women when I affirm, that they are the mildest and most virtuous females I have seen in any part of North America; though some think this is more owing to habit, custom, and the fear of their husbands, than from real inclination.” 205: „I know of no people that have more command of their passions on such occasions; and in this respect the women exceed the men,

Elfogultságát az is bizonyítja, hogy miközben a denesuliné férfiakat rendszerszerűen a nevükön nevezi, mindössze egyetlen nőnek említi meg a nevét – aki a felesége. Ő a korábbi kormányzó lánya, Mary, akit Hearne az őslakos nők közül kiemelkedőnek tekint. Bennünk azonban jogosan merül fel a kérdés, hogy Mary ténylegesen mennyire őslakos? A hölgy ugyanis Moses Norton kormányzó leánya, akinek felesége valóban denesuliné őslakos volt, ezért származása szerint Mary is őslakosnak tekinthető. Neveltetése szerint azonban nem. Hearne leírásából ítélve Mary teljes mértékben angol neveltetést kapott – már amennyire ez egyáltalán lehetséges ilyen zord tájon, jegyzi meg Hearne –, s egyik leginkább említésre méltó tulajdonsága szerzőnk szemében, hogy keresztény.<sup>2</sup> Úgy tűnik, ezen az alapon vette el feleségül.<sup>3</sup>

Bár Hearne többször is kitér a nők szerepére a denesuliné nemzetnél, a szövegben elsőként mégis Matonabee – Hearne legfontosabb őslakos kísérője s barátja – mutat rá a nők fontosságára az őslakosok között. Matonabee ugyanis az egyik beszélgetésükben a következőt mondja:

...ha az összes ember visz terheket, akkor sem vadászni, sem jelentős távolságra nem utazhatnak; és ha sikeresen vadásznak, ki szállíthatja annak eredményét? A nőket ... munkára teremtették; képesek annyit szállítani vagy cipelni, amennyire két férfi képes. De a sátrainkat is ők állítják fel, ruháinkat ők készítik és javítják, éjszaka melegen tartanak; és valójában nincs olyan, hogy jelentős távolságot vagy hosszú ideig utaznánk ezen a vidéken a segítségük nélkül. Bár a nők... mindent megtesznek, nagyon kevéssel is beérik; mivel mindig ők főznek, szűkösebb időkben elég megnyalni az ujjukat.<sup>4</sup>

Általánosságban szólva a nők helyzete nem volt felemelő a denesuliné őslakosok között. Phoebe Nahinni dené térképész és geográfus amellet érvel doktori disszertációjában, hogy a nők helyzetét nagyban befolyásolta az európai kontaktus

as I can affirm with truth I have seen some of them with one side of the face bathed in tears, while the other has exhibited a significant smile.”

<sup>2</sup> Uo., 104–05.

<sup>3</sup> Uo., xiii.

<sup>4</sup> Uo., 49–50: „...when all the men are heavy laden, they can neither hunt nor travel to any considerable distance; and in case they meet with success in hunting, who is to carry the produce of their labour? Women, [...] were made for labour; one of them can carry, or haul, as much as two men can do. They also pitch our tents, make and mend our clothing, keep us warm at night; and, in fact, there is no such thing as travelling any considerable distance, or for any length of time, in this country, without their assistance. Women [...] though they do every thing, are maintained at a trifling expence; for as they always stand cook, the very licking of their fingers in scarce times, is sufficient for their subsistence.” (A főszövegben található Hearne-idézetek saját fordításaim.)

az őslakosokkal, mivel az őslakos férfiak viselkedését befolyásolta az európai kapcsolat és az európaiaktól látott viselkedési forma.<sup>5</sup>

Ugyanakkor az 1980-as évektől elindult egy új antropológiai irányzat, amely szerint az az álláspont, hogy „a férfiak vadásznak, a nők gyűjtögetnek”, nem felel meg a tág értelemben vett archaikus társadalmi berendezkedésnek, hanem a nők társadalomban betöltött szerepe ennél sokkal komplexebb és nélkülözhetetlen volt.<sup>6</sup> A Hetty Jo Brumbach és Robert Jarvenpa etnoarcheológus szerzőpáros szerint erre kiváló példa a dené nők helyzete és szerepe a közösségükben, hiszen kiemelkedően fontos szerepük volt a vadászatban és az abból származó hús feldolgozásában.<sup>7</sup>

Hearne leírása alapján a nők inkább férfiasak, és tényleg sokkal nagyobb terhet voltak képesek elvinni, mint a férfiak. Véleménye szerint remek katonák válnának belőlük.<sup>8</sup> A nők ezen kulcsfontosságú szerepe nem meglepő, hiszen a szerző által viszonylag sokat említett másik őslakos nemzet, a cree körében is sok fontos dolgot a nők rendeztek el.<sup>9</sup> Olyannyira, hogy Kerry Abel, a dené nemzet talán legismertebb történésze a *Drum Songs* című munkájában James Knight levelezésére hivatkozva, név szerint – Thanadelthur – meg is említi azt a dené őslakos nőt, aki elsőként vette fel a kapcsolatot az európai telepesekkel, és így nagy szerepet játszott a közöttük kialakuló kereskedelemben.<sup>10</sup> Thanadelthur szerepét Phoebe Nahanni is megerősíti disszertációjában.<sup>11</sup>

Ebben a naplóbejegyzésben Hearne jónak látja kitérni arra is, hogy az őslakók mennyire mást értenek szépség alatt. Mivel a nők itt kemény fizikai munkát végeznek, a férfiak nem keresik bennük az európai szépségideált. Hearne szerint az őslakosok szépségideálja a következő: „...széles, lapos arc, kis szem, magas arccsontok, három vagy négy széles fekete vonal mindkét orcán, alacsony homlok, nagy széles áll, esetlen horog-orr, homokszínű bőr és övig érő lógó mellek.”<sup>12</sup> Hearne máshol is leírja a nők tipikus kinézetét:

<sup>5</sup> Nahanni: Dene Women, 17–19.

<sup>6</sup> Lásd erről bővebben többek között: Dahlberg: Woman the Gatherer; Gero: Genderlithics; Leacock: Women's Status; Myths of Male Dominance és Ideologies of Male.

<sup>7</sup> Hetty Jo Brumbach – Robert Jarvenpa: Ethnoarcheology of Subsistence Space and Gender, 417.

<sup>8</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 70.

<sup>9</sup> Smith: Chipewyan, 135: „The hunters then and now considered the snaring of hares to be the work of children and women done in the vicinity of the camp. Fishing was also allocated to the women...”

<sup>10</sup> Abel: Drum Songs, 18.

<sup>11</sup> Nahanni: Dene Women, 17.

<sup>12</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 70. „a broad flat face, small eyes, high cheek-bones, three or four broad black lines across each cheek, a low forehead, a large broad chin, a clumsy hook-nose, a tawny hide, and breasts hanging down to the belt.”

Bár hosszú hajuk van, és soha nem kötik fel, mint a déli indiánok, és bár ötvenből egy sem rendelkezik fésűvel; mégis ujjaik csodálatos ügyessége és nagy türelmük folytán, a hajuk nem gubancos; de amikor a fejüket tetük fertőzik meg, amit csak néhányan úsznak meg, bármelyik nemről legyen szó, kölcsönösen segítenek egymásnak megtisztulni.<sup>13</sup>

A szépség azonban nem döntő tényező a párválasztásban. A szerző ugyanis hosszan kitér arra, hogyan találják meg az őslakosok a saját hitvesüket: a szüleik választják őket. Már kiskorúként elválasztják a lányokat a fiúktól, nem játszhatnak egymással nyolc vagy kilenc éves koruktól. Kerry Abel szerint a lányok ötéves koruktól édesanyjuk állandó segítségei,<sup>14</sup> Hetty Jo Brumbach és Robert Jarvenpa szerint pedig a fiatal lányok hasznos bekapcsolódása a közösség életébe sokkal korábban történt, mint a fiúké, a lányok ugyanis fiatal koruktól segítséget nyújtottak női rokonaiknak.<sup>15</sup> Tíz vagy tizenkét évesen pedig már össze is adják őket férjükkel. Mint Hearne írja: „a lányokat gyakran annyira aránytalanul párosítják az életkor szempontjából nézve, hogy nagyon gyakori, hogy harmincöt vagy negyven éves férfiak legfeljebb tíz vagy tizenkét éves lányokat vesznek el, néha sokkal fiatalabbakat.”<sup>16</sup> Leírása alapján szinte biztosra vehetjük, hogy nemcsak gyakori jelenség a házastársak közötti nagy korkülönbség, hanem ez a bevett szokás. Dr. Latifat Ibisomi, a Witwatersrandi Egyetem népeességkutatója, azt fejtegeti tanulmányában, hogy a prepubertás kori házasság nem jár gyermekáldással,<sup>17</sup> ami azt jelenti, hogy nem kellett eltartani gyermekeket, és ez az, amit Hearne Gondviselésnek nevez (az alábbiakban ezt bővebben is kifejtem).<sup>18</sup> Henry S. Sharp gazdasági okot lát a korai házasság intézményében,<sup>19</sup> míg James Smith a denesuliné nemzet körében végzett vizsgálata során egyszerű stratégiának látta az effajta házasságot, amely vadászcsaládokat kötött össze.<sup>20</sup>

Vallásnéprajzi szemszögből talán a legérdekesebb, nőkhöz kapcsolódó elsődleges adat Hearne szövegében az, hogy házasságkötési ceremóniát nem jegyez le, a szerző

<sup>13</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 222. „Though they wear their hair at full length, and never tie it up, like the Southern Indians; and though not one in fifty of them is ever possessed of a comb, yet by a wonderful dexterity of the fingers, and a good deal of patience, they make shift to stroke it out so as not to leave two hairs entangled; but when their heads are infested with vermin, from which very few of either sex are free, they mutually assist each other in keeping them under.”

<sup>14</sup> Abel: *Drum Songs*, 21.

<sup>15</sup> Hetty Jo Brumbach – Robert Jarvenpa: *Ethnoarchology of Subsistence Space and Gender*, 418.

<sup>16</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 207. „For this reason the girls are often so disproportionately matched for age, that it is very common to see men of thirty-five or forty years old have young girls of no more than ten or twelve, and sometimes much younger.”

<sup>17</sup> Ibisomi: *Is Age Difference...*, 39–45.

<sup>18</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208.

<sup>19</sup> Sharp: *Chipewyan Marriage*, 39

<sup>20</sup> Smith: *Economic Uncertainty*, 81.

szerint ugyanis nem tartottak ilyet. Ez ellentmond a van Gennep-féle átmeneti rítusok elméletének, mely szerint egy ilyen eseménynél kellene lennie egy rítusnak;<sup>21</sup> és Victor Turner teóriájának is, aki szerint a liminális rítus a közösségbe való újra-integrálódást segíti elő az új szerepkörben.<sup>22</sup>

A szöveg többször utal arra, hogy a többnejűség elterjedt az őslakosok között, valamint azt is lejegyzí, hogy Matonabee már a hatodik feleségét vásárolja meg („purchased an other wife”).<sup>23</sup> James Smith is utal e szokás meglétére a denesuliné nemzet körében, bár inkább mint sógorházasságot jellemzi azt, és ezzel egyidejűleg túlélési stratégiát is lát benne.<sup>24</sup> Kerry Abel pedig úgy véli, hogy ez nem volt széles körben elterjedt szokás, mint ahogy Hearne leírása feltételezi, hanem inkább csak a sikeres vadászok, amilyen Matonabee is volt, engedhették meg maguknak.<sup>25</sup>

A válás, talán a fent felsorolt okokból, gyakori a denesuliné nemzetnél. A. G. Morice XIX. század végi misszionárius ugyanakkor azt is megemlíti, hogy válásra okot adhatott rossz egészségügyi állapot, a rossz jellem, de az érdeklődés elvesztése vagy a hűtlenség is.<sup>26</sup> Bár Hearne nem részletezi ezt, a következő idézetből ítélve inkább a férfiak kezdeményezhették a válást: „Ez a szertartás mindkét esetben nem több, nem kevesebb, mint egy jó kis verés és a nő kirakása az ajtón; azt mondják neki, hogy menjen el a szeretőjéhez vagy rokonaihoz a bűne jellege szerint.”<sup>27</sup>

A dené nők hűtlenségéről Robert H. Lowie gyűjtésének köszönhetően egy meszeszerű elemeket tartalmazó legenda is fennmaradt. E történet szerint egy asszony minden este tűzifát gyűjtött, de sosem elegendőt ahhoz, hogy egész éjszakára kirtartson, így éjszaka mindig ki kellett újabb adagért mennie. Vagy legalábbis ez volt az ürügye arra, hogy kiosonhasson éjjel egy hatalmas kidölt fához, ahol két hangya (sic!) szeretője várt rá. Egy éjszaka férje, megsejtve valamit, a nő után osont, s amikor meglátta, mi történik, úgy döntött, hogy elhagyja a környéket. Amikor a felesége hazatért, és nem találta otthon férjét, keresésére indult. A legenda szerint a mai napig vándorolnak.<sup>28</sup>

A fenti idézetből is látható, hogy Samuel Hearne szerint a nők helyzete nem volt kellemes az őslakosok között. Hearne későbbi leírásai csak elmélyítik ezt

<sup>21</sup> Gennep: *Átmeneti rítusok*, 41–43.

<sup>22</sup> Turner: *A rituális folyamat*, 107–144.

<sup>23</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 70.

<sup>24</sup> Smith: *Economic Uncertainty*, 81. „The practice of the levirate and sororate among the eastern bands, now rare (although permitted by civil law if it does not involve polygyny), is also indicative of the importance of the continuing association of families and groups.”

<sup>25</sup> Abel: *Drum Songs*, 20.

<sup>26</sup> Morice: *La femme chez les Denes*, 389.

<sup>27</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208. „This ceremony, in either case, consists of neither more nor less than a good drubbing, and turning the woman out of doors; telling her to go to her paramour, or relations, according to the nature of her crime.”

<sup>28</sup> Lowie: *Chipewyan Tales*, 187–188.

a benyomást, ezért a következőkben ezt a témát részletesebben tárgyalom. A nők helyzete meghatározza nemcsak a törzs hierarchiáját, hanem a vallási berendezkedését és bevett szokásait is. Nem beszélve arról, hogy vallásukban nem is egy tabu a nőkhöz köthető.

Akár gyermekkorukban köttetik a házasság, akár felnőttkorukban veszik (a szó szoros értelmében) a feleségeiket, annyi bizonyos, hogy Samuel Hearne szerint onnét kezdve a feleség a férj tulajdona. Szerzőnk kitér a házasságra és a vele járó szexuális életre az őslakosok körében, valamint arra is, hogy az északi őslakók féltékenyek, és hogy ez a házasság után még fokozódik. Forrásunk alapján ugyanis a nőknek tartaniuk kell a távolságot a korábbi partnereiktől. Hearne szerint ez az általa délinek nevezett Cree nemzetnél egészen máshogyan van, ott ugyanis a szexuális élet sokkal szabadabb.<sup>29</sup>

## 2. TABUK ÉS RITUÁLÉK

A nők életét számtalan tabu szabályozta, sőt forrásunk szerint a legtöbb és legbonyolultabb tabu éppen a nőkre vonatkozott. Ez nem meglepő: ilyenek számos más kultúrában is voltak, olyannyira, hogy James G. Frazer külön fejezetet is szentelt a menstruáló és a szülő nőknek.<sup>30</sup> Sőt elmondható, hogy a menstruációs tabu csaknem univerzális, és jelentése nem egyértelmű és gyakran többértékű.<sup>31</sup> Az észak-amerikai nemzetek közül például a Navajók körében egy menstruáló nőnek tilos volt megérintenie egy férfit, mert az e nemzet hiedelmei szerint akár a férfi halálával is járhatott.<sup>32</sup>

Egyes antropológusok a menstruációs tabukat és tilalmakat egyfajta, a szexualitáson át ható szennyeződésnek tartják. Így például William Stephensen amellett érvel, hogy az őslakos elgondolás szerint ha a férfiak bármely módon menstruáló nővel érintkeznek, akkor beszennyezik saját nemüket, és megrontják annak képességeit.<sup>33</sup> Ez Frazer sokat emlegetett tabuelméletével is összefügg, hiszen itt lényegében az érintés általi transzformációról van szó, csupán negatív irányba.<sup>34</sup> Denise L. Lawrence, a University of California kutatója szerint bár tényleg ilyen típusú szennyezésről van szó, ezeket a tabukat nem a férfiak, hanem inkább a nők vezetik be, és „élvezik” azok előnyeit.<sup>35</sup>

<sup>29</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 207. „The Southern Indians are still less delicate in conversation <szexuális együttlét vagy beszélgetés>, in the presence of children.”

<sup>30</sup> Frazer: *Az aranyág*, 166–170.

<sup>31</sup> Buckley – Gottlieb: *Blood Magic*, 7.

<sup>32</sup> Wright: *An Ethnography of the Navajo Reproductive Cycle*, 52.

<sup>33</sup> Stephensen: *A Cross-cultural Study of Menstrual Taboos*, 78–80.

<sup>34</sup> Frazer: *Az aranyág*, 38–39.

<sup>35</sup> Lawrence: *Reconsidering the Menstrual Taboo*, 84–98.

Ez a denesuliné őslakosnőkre is igaz: A menstruáció – csakúgy, mint a férfiak harc után – tisztátalannak számít. A nőknek ilyenkor a többi sátorból messzebb saját sátrat kell építeniük, a családi sátorból pedig a ponyva alatt kell kikúszniuk, mert a bejáratot nem használhatják. Ezt a szokást *thun-nardynak* nevezik.<sup>36</sup> Az első menstruáció alatt a fiatal lány még kiemeltebb figyelmet kapott egy kiválasztott női rokontól, aki a sátorban meglátogatta őt, és nagyon figyelt rá, hogy a lány mit eszik, iszik, és mit visel.<sup>37</sup> Audrey Giles kutatásai szerint az első menstruációnál, ahogy elkezdődött a *menses*, a fiatal lánynak jelet kellett adnia egy fa törzsén való kopogással. Ekkor azonnal köré építettek egy sátrat, és amíg el nem múlt, ott kellett maradnia, csak anyja és nagyanyja látogathatta.<sup>38</sup> Hearne szövegének olvasása során egyértelművé válik, hogy a tabu tiltása nem a menstruáció, hanem nemtől függetlenül a vér ellen irányult.

Menstruációs tabu létezése nem meglepő az őslakos nemzetnél, hiszen térben és időben távol eső helyeken is találkozhatunk hasonló tilalmakkal, megkötésekkel. A kultúranropológus Alma Gottlieb úgy véli, hogy ez a tabu inkább a férfiakkal szembeni megszorításokat – például a menstruációs sátor megközelítésének tiltása révén a férfiak mozgásának korlátozását – szolgálja, mintsem a nők életét szorítaná korlátok közé. Ugyanakkor azonban ő inkább kozmológiai, általános világképkötő szándékot lát a tabu kialakítása mögött, a vallási tényezők között.<sup>39</sup>

Más szemszögből vizsgálva a menstruációs tabukat, arra a következtetésre juthatunk, hogy a világvallásokban is találkozhatunk vagy találkozhattunk hasonló tabuval. Elterjedt nézet, hogy a menstruáló nőt megőrző rituálék kizárólag a természeti népek vallásaiban találhatóak, mintegy „primitív” szokások. De ennek cáfolatához elég, ha megnézzük az ortodox izraelita vallásjogot, a *haláchát*, amely az érintés összes fajtáját tiltja a menstruáló nő és mások között, nemcsak a menstruáció ideje alatt, hanem még egy hétig utána. A korábbi zsidó-keresztény források között pedig 3Móz 15:19-ben találkozhatunk hasonló tiltással.<sup>40</sup> Az iszlám szent könyve, a *Korán* mindössze a szexuális élettől való tartózkodásra hívja fel a figyelmet.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208.

<sup>37</sup> Morice: *La femme chez les Dènes*, 373.

<sup>38</sup> Giles: *Menstruation and Dene Physical Practices*, 36. A szerző a 2002–2004 között látogatott el arktikus Dené településekre, ahol személyes interjút készített a közösség tiszteletreméltó tagjaival a régi hagyományokról.

<sup>39</sup> Mint Alma Gottlieb írja mások tabu-értelmezéséről: „Finally, it is a perspective that often treats taboos as no more than rules prescribing certain behaviors rather than as parts of a religious system that may have wide cosmological ramifications.” (Buckley – Gottlieb: *Blood Magic*, 9.)

<sup>40</sup> „Mikor asszony lesz magfolyóssá, és véressé lesz az ő magfolyása a testén, hét napig legyen az ő havi bajában, és valaki illeti azt, tisztátalan legyen estvéig.” (1908-as revidéált Károli-fordítás.)

<sup>41</sup> Guterman – Mehta – Gibbs: *Menstrual Taboos Among Major Religions*, 1–3. „Kérdeznék téged a havibajról. Mondd: »Ártalom van abban.« Ezért tartásatok távol magatokat az asszonyoktól

Bár az említett tabu a nők számára hátránnyal jár, Hearne-től megtudjuk, hogy a denesuliné asszonyokat sem kell féltetni, mivel hamar rájöttek, hogy ki lehet használni ezt a helyzetet, és éltek is vele. Forrásunk szerint a következő módon:

Ez a szokás általában annyira elterjedt a nők körében, hogy gyakran találkoztam azzal, hogy néhány duzzogó nő elhagyja férjét és sátrát egyszerre négy vagy öt napig, és havonta kétszer vagy háromszor ismétli meg a komédiát, míg a szegény férfiak soha nem gyanították a csalást, vagy ha mégis, az illem nem tette lehetővé számukra, hogy kivizsgálják az ügyet.<sup>42</sup>

Azaz a nők azzal az indokkal, hogy éppen menstruálnak, a „tudatlan” és ezekhez az ügyekhez nem értő férjeiket ott hagyták a táborban. Ez annyira mindennapi történet volt, hogy magával Matonabee-vel is többször megesett.<sup>43</sup> A menstruációs tabuval való visszaélés sem egyedi jelenség – Phillis M. Kaberry az ausztrál őslakosok esetében jegyzi fel, hogy megszegve a tilalmat, a menstruáló nők bemerészkednek a faluba, hogy félelmet keltsenek a közösségben,<sup>44</sup> míg Marilyn Strathern Új-Guineában figyelt meg hasonlót.<sup>45</sup>

S bár a nőknek el kellett különülniük ezekben a napokban, a leírás és a számtalan tabu, amely körbeveszi ezt alkalmat, arra engednek következtetni, hogy a nők nem töltötték a teljes hetet és azon belül egész napjukat frissen épített sátraikban. Hiszen a vadászösvény és a halászháló megközelítésének tiltására nem lett volna szükség, ha a nő ezalatt az időszak alatt valóban teljes izolációban maradt volna. Ez ugyanakkor felveti azt a kérdést is, hogy miért volt lehetőségük a tiltás megszegésére. Igaz ugyan, a harcos őslakókat sem különítették el teljesen csata után, mégis sokkal jobban elkülönítette őket a pipa, az, hogy nem oszthatták meg edényeiket a többiekkel, és hogy nem csókolhatták meg feleségeiket, mint a menstruációs sátor a nőket, ha csak éjszakára használták.

Ez alatt a néhány nap alatt a nőknek sok dolog tilos volt az őslakos hiedelemvilág szerint. Nem léphettek rá azon tavak és folyók jegére, ahol a férfiak vadásztak,

a havibaj idején, s ne közeledjetez hozzájuk, amíg meg nem tisztulnak! Ha megtisztultak, akkor közösjületez velük úgy, ahogyan Allah elrendelte számotokra. Allah szereti azokat, akik készek a megbánásra, és szereti azokat, akik megtisztulnak.” (Korán 2:222, fordította Simon Róbert.)

<sup>42</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208: „This custom is so generally prevalent among the women, that I have frequently known some of the sulky dames leave their husbands and tent for four or five days at a time, and repeat the farce twice or thrice in a month, while the poor men have never suspected the deceit, or if they have, delicacy on their part has not permitted them to enquire into the matter.”

<sup>43</sup> Uo.

<sup>44</sup> Kaberry: *Aboriginal Woman*, 240.

<sup>45</sup> Strathern: *Women in between*, 166.

hiszen így elűzték volna a halakat, és a halászat sikertelen lett volna. Valamint szigorúan tilos volt a szarvas fejének elfogyasztása, ahogy a harcból visszatért férfiaknak is. Tilos volt keresztezniük a vadászat során azt az ösvényt, ahol a vadat hajtották. Ezt szintén az a félelem motiválhatta, hogy különben sikertelen lehet a vadászat.<sup>46</sup> Henry S. Sharp azzal magyarázza a mindennapi élet és a természetfeletti ilyen szintű összekapcsolását, hogy bár a dené vallás egyértelműen egy központi alak, a sámán köré építi fel a vallást, de a valódi világot és a természetfeletti világot nem választja szét semmilyen szinten, amely jelenséget *inkoze*-nak neveznek.<sup>47</sup>

Mindebből arra lehet következtetni, hogy a vért ontott harcosok és a menstruáló nők közös attribútuma a vér. Feltételezhető tehát, hogy az őslakók számára maga a kiömlő vér volt tisztátalan, így azok, akik kapcsolatba kerültek vele, maguk is tisztátalanok lettek.

A szüléshez is meghatározott szokásrendszer kapcsolódott. Ha elkezdődött a vajúdás, kifejezetten az anya számára egy sátrat emeltek, amelynek elég messze kellett lennie ahhoz, hogy sírását ne hallják a táborban. Ebbe a sátorba csak nők és gyerekek léphettek be, férfiak nem, legfeljebb karon ülő fiúgyermek. A szülés során semmilyen segítséget nem adnak az anyának, olyannyira, hogy Matonabee epésen meg is jegyzi Hearne-nek, hogy a sok szülési deformáció, amelyet az európaiak között lehet látni, bizonyára az orvosi segítségnyújtásnak köszönhető.<sup>48</sup> A nők a szülés után a köldökzsinór egyrészét nyakláncként a nyakukban hordták.<sup>49</sup>

Szülés után a nők megközelítőleg öt hétig tisztátalanok maradnak, ez alatt az idő alatt a számukra épített sátorban kell maradniuk egy vagy két másik őslakos nő társaságában.<sup>50</sup> Ez tekinthető a van Gennep által meghatározott második szakasznak, ahol a asszony immáron anyaként várakoznak az új, anyai státuszuk elismerésére.<sup>51</sup>

A gyermek apja ebben az időszakban sem látogatja meg a gyermekét, sem az anyát. E tiltás indoklásaként – azaz hogy az apa miért nem láthatja ebben az időben a gyermeket – azt mondták Hearne-nek, hogy ilyenkor a gyermek még furcsa kinézetű, nincs a legjobb formájában, ezért fennáll az a veszély, hogy az édesapa esetleg nem kedveli meg a gyermekét.<sup>52</sup>

A szülés és a tisztátalanság összefüggése természetesen nemcsak a denesuliné őslakók taburendszerében jelenik meg – magában a Bibliában (3Móz 12:2–4)

<sup>46</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 213.

<sup>47</sup> Sharp: The Transformation of Bigfoot, 37.

<sup>48</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 72.

<sup>49</sup> MacKenzie: Voyages from Montrea, cxxii.

<sup>50</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 72–73.

<sup>51</sup> Gennep: Átmeneti rítusok, 41–43.

<sup>52</sup> Hearne: Journey to the Northern Ocean, 72–73.

is olvashatunk erről.<sup>53</sup> Eszerint ha az anya lányt szül, kétszer annyi időt kell elkülönülve eltöltenie, mintha fiút szült volna. A XVIII. században, Hearne korában ez már persze nem volt jellemző. De mindenesetre a Hearne által vallásnak tartott kereszténységben is megjelenő motívumról van itt szó.<sup>54</sup>

Arnold Van Gennep a szüléssel kapcsolatos szokásokat az átmeneti rítusok közé sorolja. Ezeknek szerinte három fázisa van, egy elhagyó, egy várakozó és egy befogadó.<sup>55</sup> A fent leírtak alapján a szüléskor elkülönülő denesuliné őslakos nőknél Hearne az elkülönülést és a várakozó részt jegyezte fel.

A termékenységgel kapcsolatos tabuk közé tartozik az is, hogy míg férfiaknak erősen ajánlott, hogy az elejtett állatok nemi szerveit elfogyasszák, addig a nőknek ez szigorúan tilos. S míg ez a férfiak esetében termékenységi rituáléként értelmezhető, addig a nőkről azt jegyezte fel Hearne, hogy ha megették ezeket a részeket, az azt jelentette, hogy a későbbi vadászat biztosan balszerencsével fog járni.<sup>56</sup> Felmerülhet a kérdés, hogy míg a férfiaknál ez a szokás bizonyára termékenységi rituálé, a nőkre miért ennyire ellentétes hatással van. Feltehetőleg ismét egy Frazer definíciója szerinti hasonlósági tabuval találkozunk.<sup>57</sup>

A nők termékenységét Hearne az európai asszonyok alá helyezi. „Gondviselés-szerűen” „mindössze” öt vagy hat gyermekük van – mondja –, akik két-három évenként születnek: „Providence is very kind in causing these people to be less prolific than the inhabitants of civilized nations.”<sup>58</sup> Amit itt Hearne Gondviselésnek hív, az valójában egy evolúciós antropológiai folyamat, melynek során a nők teste a nem kiegyensúlyozott étrend mellett és ilyen életkörülmények között mindössze két-három évente képes kihordani egy gyermeket.<sup>59</sup> A szülési utótraumát egy mohadarabbal a lábuk közé kötve enyhítik – teszi hozzá Hearne –, az újszülöttet pedig éjjel-nappal magukkal hordják a hátukon ruhájuk alatt, a bőrükön.<sup>60</sup>

Egyébként sem keveredhettek a nők a férfiakkal, sem két nemzet találkozásakor, sem pedig tánc közben, sőt a játékok során sem játszhattak a férfiakkal.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> „Szólj Izráel fiainak, mondván: Ha az asszony lebetegszik, és fiat szül, tisztátalan legyen hét napig; az ő havi betegségének ideje szerint legyen tisztátalan. A nyolczadik napon pedig metéljék körül a fiú férfitestének bőrét. Azután harminczhárom napig maradjon otthon a vértől való tisztulás miatt; semmi szent dolgot ne illessen, a szent helyre se menjen be, míg el nem telnek az ő tisztulásának napjai.”

<sup>54</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 225–226.

<sup>55</sup> Gennep: *Átmeneti rítusok*, 41–43.

<sup>56</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 211.

<sup>57</sup> Frazer: *Az aranyág*, 28–39.

<sup>58</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208.

<sup>59</sup> Davis-Floyd – Cheyney: *Birth and the Big Bad Wolf*, 4.

<sup>60</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 208. „...but they only tie a lump of moss between their legs; and always carry their children at their backs, next to skin, till they are able to walk.”

<sup>61</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 222.

A nők szerepével kapcsolatos, Hearne által feljegyzett másik fontos forrás a denesuliné eredetmítosz. Eszerint az első ember a földön egy nő volt, akit szerzőnk a „Világ anyja” („the mother of the world”) néven nevez. „Világ anyja” egyedül élt, és bogyókkal táplálkozott. Egy napon összetalálkozott egy kutyaszerű állattal, aki követte őt a barlangjába, ahol élt, és „Világ anyja” maga mellé szoktatta ezt a lényt:

Azt mondják, ennek a kutyának a képessége abból állt, hogy gyönyörű fiatalemberré változtatta magát, amit gyakran tett éjjel, de a nap közeledtével mindig visszatért korábbi alakjába; úgyhogy a nő mindazt, amit azokon az alkalmakon élt át, álmoknak és téveszméknek tekintette. Ezek az átalakulások hamarosan olyan következményekhez vezettek, amelyek manapság általában követik a két nem közötti ilyen intim kapcsolatot, és a Világ anyja megfogant.<sup>62</sup>

E mítosz értelmezése kapcsán Richard Erdoes és Alfonzo Ortiz szerint nem lehetünk biztosak abban, hogy ténylegesen emberek és állatok szerepelnek ezekben a történetekben, hanem inkább szellemi lények, melyekből később létrejött az ember és az állatok.<sup>63</sup> Jelen esetben a szellemi női alak megszüli az embert, míg a szellemi alakváltó lényből az állatok keletkeznek.

Történet egy másik eleme is érdekes mitológiai, vallástudományi szempontból: a *trickster* karaktere. Ez az embereket gyakran szexuális téren becsapó figura, ahogy itt láthatjuk a kutya képében, gyakori elem az észak-amerikai őslakos hiedelemvilágban.<sup>64</sup> Ez a karakter megjelenik Lévi-Strauss mitológiai elméletében is mint a vallási archetípus egyike.<sup>65</sup>

Bár Hearne ama téziséét, hogy „a denesuliné őslakosokhoz még nem érkezett el a vallás”, mert „nincs istenképük”, a történet mégis úgy folytatódik, hogy egy istenfigura vagy legalábbis emberfeletti lény, egy rendkívül magas férfi, akinek a feje

<sup>62</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 223–224: „This dog, they say, had the art of transforming itself into the shape of a handsome young man, which it frequently did at night, but as the day approached, always resumed its former shape; so that the woman looked on all that passed on those occasions as dreams and delusions. These transformations were soon productive of the consequences which at present generally follow such intimate connexions between the two sexes, and the mother of the world began to advance in her pregnancy.” – Arktikus, ember-állat alakváltással kapcsolatos meséket adott ki pl. E. S. Hall, Jr.: *The Eskimo Storyteller: Folktales from Noatak, Alaska*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975, 1976, 1989; valamint L. Millman: *A Kayak Full of Ghosts: Eskimo Tales Gathered and Retold*. Northampton, Massachusetts: Interlink Books, 2004. Ilyen és hasonló tartalmú grönlandi legendákat is közöl dr. H. Rink műve, a klasszikusnak számító *Eskimoiske Eventyr og Sagn oversatte efter de indfødte fortælleres opskrifter og meddelelser af H. Rink*, inspektor i Sydgrønland. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels Boghandel, 1866.

<sup>63</sup> Erdoes-Ortiz: *American Indian Myths and Legends*, 12.

<sup>64</sup> Bastian-Mitchell: *The Handbook of Native American Mythology*, 26.

<sup>65</sup> Lévi-Strauss: *Strukturális antropológia*, 167.

a felhők közé ért, leszállt a földre. Ez a férfi – feltehetőleg – büntetésből széttépte a kutyát, és a korábban az utóbbi általa alkotott folyókba és tavakba dobta beleit – ezekből lettek a halak. Húsából a szárazföldi állatok, bőre apró darabjaiból a madarak keletkeztek. A férfi megparancsolta nekik, hogy sokasodjanak, hogy a „Világ anyjának” és gyermekének mindig legyen mit ennie, majd eltűnt.<sup>66</sup>

A történet érdekessége, hogy inuit aitológiai mítoszok hasonló elemeket mutatnak: így például Sedna<sup>67</sup> a története egyik változatában egy kutyához megy feleségül, és közös gyermekeik lesznek a későbbi népcsoportok.<sup>68</sup>

### 3. KÖVETKEZTETÉS

Nem kétséges, hogy Samuel Hearne a XVIII. század egyik legjelentősebb felfedezője volt. Gyalog, szélsőséges körülmények között jutott el a Hudson-öböltől a Jeges-tengerig, több sikertelen kísérlet után. Mindezt egy maroknyi őslakos kíséretében, a terület ismeretének teljes hiányában tette meg. Útja során a denesuliné nőkről alkotott negatív véleménye ellenére is sok információt örökített meg róluk. Így például lejegyezte, hogyan kötöttek a házasságok – az esetek többségében poligámiáról beszélhetünk –, sőt a nőkhez kapcsolódó tabukat és vallási képzeteket, hiedelmeket is.

Mint láttuk, a denesuliné eredettörténetben az első „ember” vagy lélek is egy nő alakját veszi fel, ami jól demonstrálja a nők központi szerepét nemcsak társadalmi, hanem vallási síkon is. Ezért nem is meglepő, hogy számos tabu is kapcsolódik hozzájuk.

A menstruáció mint tisztátalanság kérdése nem újkeletű téma, ahogyan a XVIII. századi Európában sem volt az. Az érinthetetlenség és balszerencse gyakran társult a vérző nő képéhez. Hearne lejegyzései is alátámasztják mindezt: A denesuliné nemzet mindennapjaiban megjelenik a nők különvonulása, valamint a számos tabu

<sup>66</sup> Hearne: *Journey to the Northern Ocean*, 224.

<sup>67</sup> Sedna gyakran megjelenik más neveken is, mint a Tenger Asszonya, Nerrivik, Arnarkusuagsak / Arnakuagsak és Nulijajoq. Történetének számos változata maradt fent az inuit legendákban. Egyik változatban Sednát házasságba kényszeríti egy madár-ember, akitől az apja menti meg; miközben Sedna menekül, a madár-ember levágja az ujjait – az első ujjpercéből a bálnák, a másodikból a fókák keletkeztek. Bosszúból Sedna ráuszítja a kutyáit, aminek következtében a föld megnyílik, ő pedig a tenger mélyére kerül, de mivel ő teremtette az ottani élőlényeket, uralkodik felettük. Egy másik történetben, Sedna egy kutyához megy férjhez, és egy kis szigetre költözik, ahol Sedna terhes lesz, három félig ember-félig kutyának ad életet. Egyik nap a férje kiúszik a partra, hogy ételt hozzon nekik, de Sedna apja súlyokat köt rá, így visszafelé úszva belefullad a vízbe (vö. Vasányi Miklós: *Szellemhívók és áldozárok*, 81–92; Boas: *The Central Eskimo = Sixth Annual Report of...*, 1888, 583–600).

<sup>68</sup> Fisher: *An Analysis of the Central Eskimo Sedna Myth*, 27–42.

és hiedelem, amelyek ehhez kapcsolódnak. A tisztátalan nő elijeszti a vadat, elűzi a halakat. Ugyanakkor azonban azt is láthattuk, hogy ilyen napokon nem teljes az izoláció, ami szintén a nők szabadságát bizonyítja a törzs mindennapi életében.

Hearne iskolázatlan szemlélete szerint a denesuliné hiedelemvilág nem vallás. Ez nem is tér el a kora újkor általános európai vallásfelfogásától – a maga Hearne által felhozott adatok és feljegyzések révén azonban a denesuliné hiedelemvilág, az összetett tabu- és szertartás-rendszer és mitológia vallási képzeteket tartalmaz, és komplex és teljes értékű vallást alkot.

Ebbe a vallásba illeszkedik bele és színesíti azt a denesuliné nők helyzete és a hozzájuk kapcsolódó szokások, szertartások és tabuk. A körjük épülő vallási jelenségek meghatározzák a nők szerepét és helyét a nemzeten belül, ugyanakkor rá is világítanak a fontosságukra. A vér mint a szennyezettség jele megjelenik ugyan a harcoknál is, mégis a nők körül összpontosul, ahogy azt láthattuk a menstruációs tabuk és a szülést körülvevő szokások esetében is. E tiltások és megszorítások kirekesztőnek tűnhetnek ugyan, azonban a nők központi szerepét a nemzet életében és annak vallásában valójában nem befolyásolják.

## BIBLIOGRÁFIA

- Abel, Kerry: *Drum Songs. Glimpses of Dene History*. Montreal & Kingston – London – Buffalo: McGill-Queen's University Press Buffalo 1993
- Bastian, Dawn E. – Mitchell, Judy K.: *The Handbook of Native American Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.
- Boas, Frank: *The Central Eskimo = Sixth Annual Report of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution, 1884-1885*. Washington: Government Printing Office, 1888, 583–600.
- Brumbach, Hetty Jo – Jarvenpa, Robert: *Ethnoarchaeology of Subsistence Space and Gender. A Subartic Dene Case = American Antiquity*, 3 (1997/62), 414–436.
- Buckley, Thomas – Gottlieb, Alma (eds.): *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Berkeley, Los Angeles – London: University of California Press, 1988.
- Dahlberg, Frances (ed.): *Woman the Gatherer*. New Haven: Yale University Press, 1981
- Davis-Floyd, Robbie – Cheyney, Melissa: *Birth and the Big Bad Wolf: An Evolutionary Perspective = Helaine Selin, (ed.): Childbirth Across Culture: Ideas and Practices of Pregnancy, Childbirth and the Postpartum*. London – New York: Springer Verlag, 2009.
- Erdoes, Richard – Alfonso Ortiz (eds.): *American Indian Myths and Legends*. New York: Pantheon Books, 1984.
- Fisher, John F.: *An Analysis of the Central Eskimo Sedna Myth. = Temenos* 11 (1995), 27–42.
- Frazer, James C.: *Az aranyág*. Ford.: Bodrogi Tibor – Bónis György. Budapest: Osiris Kiadó, 2019.
- Giles, Audrey: *Menstruation and Dene Physical Practices. = Rudge, Trudy – Holmes, Dave (eds.): Abjectly Boundless. Boundaries, Bodies and Health Work*. London: Routledge, 2010, 33–48.
- Gennep, Arnold van: *Átmeneti rítusok. Az ajtóhoz és a küszöbhez, a vendégszeretethez, az örökbe fogadáshoz, a terhességhez és a gyermekágyhoz, a születéshez, a gyerekkorhoz, a serdülőkorhoz, a beavatáshoz, a felszenteléshez, a koronázáshoz, az eljegyzéshez, a házassághoz, a temetéshez,*

- az évszakokhoz és más egyébhez kapcsolódó rítusok módszeres elemzése. Ford. Vargyas Zoltán, előszó Vargyas Gábor. Budapest – Pécs: MTA NKI – L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, 2007.
- Gero, Joan M.: Genderlithics: Women's Roles in Stone Tool Production = Gero, Joan M. –Conkey, Margaret W. (eds.) *Engendering Archaeology: Women and Prehistory*, London: Basil Blackwell, 1991, 163–193.
- Guterman, Mark A. – Mehta, Payal – Gibbs, Margaret S.: Menstrual Taboos Among Major Religions. = *Journal of World Health and Societal Politics*. 2 (2007/5), 1–7.
- Hall, Edwin S. Jr.: *The Eskimo Storyteller: Folktales from Noatak, Alaska*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1975, 1976, 1989.
- Hearne, Samuel: *A Journey to the Northern Ocean*. Foreword by Ken McGoogan. Canada: Touchwood Edition, 2007.
- Ibisomi, Latifat: Is Age Difference Between Partners Associated with Contraceptive Use Among Married Couples in Nigeria? = *International Perspectives on Sexual and Reproductive Health*, 1 (2014/40), 39–45.
- Kaberry, Phillis M.: *Aboriginal Woman: Sacred and Profane*. London: George Routledge and Sons, 1939.
- Korán. Ford. Simon Róbert. Budapest: Helikon Kiadó, 1987.
- Lawrence, Dennis L.: Reconsidering the Menstrual Taboo: A Portuguese Case = *Anthropological Quarterly*, 2 (1982/55), 84–98.
- Leacock, Eleanor B.: Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution = *Current Anthropology* (19/1978), 247–275.
- Leacock, Eleanor B.: *Myths of Male Dominance*. New York: Monthly Review Press, 1981.
- Leacock, Eleanor B.: Ideologies of Male Dominance as Divide and Rule Politics: An Anthropologist's View = Lowe, Marian – Hubbard, Ruth (eds.): *Women's Nature*, New York: Pergamon Press, 1983, 111–121.
- Lévi-Strauss, Claude: *Strukturális antropológia 1–2*. Budapest: Osiris, 2001.
- Lowie, Robert H.: *Chipewyan Tales*. New York: Published by Order of the Trustees, 1912. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, Vol. X, Part III.
- Mackenzie, Alexander: *Voyages from Montreal on the River St. Lawrence through the Continent of North America to the Frozen and Pacific Oceans in the Years 1789 and 1793*. London, 1801. Reprint. Charles E. Tuttle, 1971.
- Millman, Lawrence: *A Kayak Full of Ghosts: Eskimo Tales Gathered and Retold*. Northampton, Massachusetts: Interlink Books, 2004
- Morice, A. G.: La femme chez les Denes. = *International Congress of Americanists, Proceedings 1* (1906/15): 361–394.
- Nahanni, Phoebe: *Dene Women in the Traditional and Modern Northern Economy in Denendeh, Northwest Territories, Canada*. Doktori Disszertáció. Montreal: Department of Geography, McGill University, 1992.
- Rink, Hinrich dr.: *Eskimoiske Eventyr og Sagn oversatte efter de indfødte fortælleres opskrifter og meddelelser af H. Rink, inspektør i Sydgrønland*. Kjøbenhavn: C. A. Reitzels Boghandel, 1866.
- Sharp, Henry S.: *Chipewyan Marriage*. Ottawa: National Museum of Canada, 1979.
- Sharp, Henry S.: *The Transformation of Bigfoot. Maleness, Power, Belief among the Chipewyan*. Washington: Smithsonian Institution, 1988.
- Smith, James G. E.: Chipewyan, Cree and Inuit Relations West of Hudson Bay, 1714–1955. = *Ethnohistory*, 2 (1981/28), 133–156.
- Smith, James G. E.: Economic Uncertainty in an 'Original Affluent Society': Caribou and Caribou Eater Chipewyan Adaptive Strategies. = *Arctic Anthropology*, 1 (1978/15), 68–88.

- Stephensen, William: A Cross-cultural Study of Menstrual Taboos. = Clellan, S. Ford, ed: Cross-Cultural Approaches. New Haven: HRAF Press, 1967, 67–94.
- Strathern, Marilyn: Women in between – Female Roles in a Male World. Mount Hagen, New Guinea. New York: Seminar Press, 1972.
- Turner, Victor: A rituális folyamat. Budapest: Osiris Kiadó, 2002.
- Vassányi Miklós: Szellemhívók és áldozárok. Sámánság, istenképzetek, emberáldozat az inuit (eszkimó), azték és inka vallások írásos forrásaiban. Budapest: LHarmattan, 2016.
- Wright, Anne: An Ethnography of the Navajo Reproductive Cycle. = American Indian Quarterly, 1/2, (1982/6), 52–70.

# A REKONSTRUKCIONISTA VALLÁSOK ÖNDEFINÍCIÓS ÉS TERMINOLÓGIAI KÉRDÉSEI

SZILÁRDI RÉKA

## ABSTRACT

*The Self-definition of Reconstructionist Religions and the Terminological Questions around them*

In the last decades, in the field of religious studies, and especially in the field of studies concerning new religious movements, there has been an increasing number of papers dealing with religious or spiritual formations that aim at reviving archaic religious cults. The academic literature, based on several criteria and studies, has given the term 'neo-paganism' or 'contemporary paganism' to these formations, and has subsequently further differentiated the term according to local or thematic approaches. In recent years, the term 'new' or 'pagan' seems increasingly to have been replaced by the term 'reconstructed polytheistic cults' or 'reconstructionist religions.' This paper traces this terminological process and presents a typology of the best-known movements in the history of religion, based on a phenomenological approach to religion.

## ÚJRAÉLEDŐ KULTUSZOK

Az elmúlt évtizedekben a vallástudományi kutatások területén, azon belül is leginkább az új vallási mozgalmakkal foglalkozó tanulmányok sorában egyre gyakrabban jelentek meg olyan írások, amelyek azokkal a vallási vagy spirituális formációkkal foglalkoznak, melyek célja valamely egykor létező kultusz újbóli életre keltése.

A nemzetközi szakirodalom több szempontból és több vizsgálat nyomán, valamint e csoportok önmegnevezési kísérletei alapján az *újpogány* vagy *kortárs pogányság* elnevezést adta a vizsgált jelenségnek, majd a későbbiekben a terminust tovább bontotta lokális, illetve tematikus megközelítések szerint. Az utóbbi évekre egyre inkább úgy tűnik, hogy az 'új/pogány' kifejezést leginkább a *politeista rekonstrukcionista* vagy *rekonstrukciós vallások* elnevezés váltja fel. Az alábbi tanulmány célja ennek

a terminológiai folyamatnak a nyomon követése, ezen keresztül pedig a legismertebb mozgalmak vallástörténeti bemutatása, illetve vallásfenomenológiai megközelítésű tipológiájának ismertetése.

Maga az ’újpogány’ terminus a 1960–70-es években bukkant föl az egyes vallási közösségek öndefinitív szóhasználatában (pl. a Reformed Druids of North America vagy a Wicca esetében).<sup>1</sup> Mivel e csoportok követői rendkívül változatos tradíciókhoz nyúlnak vissza, az 1990-es években már egyértelművé vált, hogy a vizsgált irányzatok esetében óriási heterogenitással találkozhatunk. A prehistorikus idők természetvallásaitól a nagy ókori (görög, római, germán, kelta) vallási kultúrákig vagy az egyes – csak nyomokban fennmaradt – lokális ősvallási hagyományokig a „mitológiai újrahaznosítás” palettája igen szélesnek bizonyult, a különböző esettanulmányok pedig igazolták azt is, hogy az ilyen típusú remitológizáció, amelyik jellegzetesen valamilyen kereszténység előtti vallási formát választja tárgyául, mind Európában, mind pedig az angolszász világban széles körben elterjedté vált.

Az ezredforduló vallástudományi és szociológiai szakirodalma kezdetben az ’újpogány’ kifejezést olyan általános gyűjtőfogalomként használta, amelynek referenciahalmaza akkor még nem volt teljesen kiforrott.<sup>2</sup> A terminust – különösen a laikus interpretációk – számos esetben olyan csoportok besorolására is alkalmazták, amelyek ősi „pogány” gyökerei rendkívül kétségesek, és csupán a szóhasználat zavara folytán aggatták rájuk ezt a címkét. Sok esetben ezoterikus, New Age vagy éppen sátánista mozgalmak is bekerültek a szóhasználat értelmezésébe, majd az idő haladtával egyre pontosabban igyekeztek körülhatárolni a kortárs pogánysághoz tartozó mozgalmak mibenlétét, formáit, egyes alcsoportjait, illetve más vallási formációktól való elhatárolását.

Összességében ez a terminológiai folyamat számos nehézséget rejtett magában. Egyfelől problematikusnak bizonyult a *pogány* szó használata is elsősorban a keresztény értelmezés és ennek konnotációi miatt. Másfelől az émikus megközelítés sajátosságai okán<sup>3</sup> természetesen figyelembe kellett venni a különböző csoportok

<sup>1</sup> Ahogyan azt például Isaac Bonewits vagy Margot Adler, ismert újpogány szerzők használják a hetvenes évek elejétől.

<sup>2</sup> Pl. Adler: *Drawing down the Moon*; Dowden: *European Paganism*; Hanegraff: *New Age Religion*; Harvey: *Listening People, Speaking Earth*; York: *The Emerging Network*.

<sup>3</sup> A nemzetközi szakirodalom ezt „emic-etic” elméleti distinkciónak nevezi, amelyben az „emic”, azaz émikus megközelítés azt a nézőpontot jelenti, amelyet egy adott vallás képviselője saját hitéről és vallási gyakorlatáról képvisel. Az „emic” szint elengedhetetlen egy olyan vallástudomány számára, amely komolyan érdeklődik tárgya iránt, s amelyben a kutató nem sajnálja a fáradságot a vallásos aspektus reprezentálására, s mindezt annyira adekvátnan teszi, amennyire csak lehetséges. Ideális esetben az „emic” nézőpont arról tud beszámolni, hogy mit gondolnak a hívők, miért gondolják azt, és miért tesznek dolgokat. Az „etic”, azaz étikus perspektívája ezeknek az információknak az interpretálásaként jön létre. Az értelmezés és elemzés során a kutató saját elméleti

öndefiníciós kísérleteit is, miközben a nagyfokú heterogenitásban meg kellett találni azokat az elemeket és kulcsmozzanatokot, amelyek alapján a nevezett jelenségkör tipologizálni lehet, valamint indokolhatóvá válik egy esernyőterminus létrehozása és alkalmazása. Az alábbiakban ez a hármas problémakör kerül ismertetésre.

## PAGANUS ÉS KONNOTÁCIÓI

A 'pogány' kifejezés a latin *paganus* ('falusi', 'falun lakó', 'vidéki') szóból származik, jelentése a kereszténység korai szakaszához kötődik, amikor az új vallási hagyomány először a város lakó népesség (az *urbanusok*) körében terjedt el, míg a hagyományos vallások – a görög és római államvallás vagy a misztériumvallások – követői vidékre, a falvakba szorultak vissza, és még hosszabb időn át gyakorolták hitüket. A keresztény szóhasználatban az V. századtól a 'pogány' megnevezés azokat jelölte, akik sem a keresztény, sem a zsidó vallásnak nem voltak a hívei. Az évszázadok során a kifejezés jelentése tovább bővült, és a keresztények által általánosan használttá vált például a muszlimokra vonatkoztatva, vagy éppen a protestánsok által a katolikus egyház címkézésére. Ebben a jelentésében tehát egyaránt jelentett bálványimádót, hamis istenek követőjét vagy éppen istentelent is, miközben napjaink közbeszédében a 'pogány' jelzőt éppúgy használják az ateista, agnosztikus, mint a nem keresztény vagy éppen a kereszténységen belül eltérő vallási hagyományt követő személyek és csoportok megjelölésére.

A kifejezés használata tehát egymástól gyökeresen eltérő jelentéstartalmakat is hordozhat, és mint a kereszténységtől eltérő vallási hagyományok gyűjtőfogalma, kizárólag a nyugati társadalmak történeti és kulturális (alapvetően a keresztény) metakultúrája (vö. Tiryakian: *Three Metacultures of Modernity*) által dominált kontextusban értelmezhető, illetve erős keresztény teológiai befolyást indukál.<sup>4</sup>

keretén belül bepillantást nyer témájának belső logikájába, jöllehet saját elképzelése gyakran radikálisan különbözik a hívek elgondolásaitól. Ez azonban nem jelent nehézséget, amíg az olvasók képesek elkülöníteni a két megközelítési módot. Hanegraff: *New Age Religion*, 12.

<sup>4</sup> Ezt a meglátást kiválóan demonstrálja az, amit Teológiai Kiszótárban találunk a pogányság kapcsán: „A «pogányság» teológiai és nem vallástudományi fogalom, amelyről a teológia mindaddig nem mondhat le a «nem-keresztény» szóhasználat javára, amíg fenntartja azt az igényét, hogy Jézus Krisztus óta minden ember számára a kereszténység az abszolút vallás [...]. Teológiailag szabatosan azt kellene mondanunk: «pogányoknak» nevezzük az olyan, történelmileg bizonyos népekhez tartozó embereket, akikhez mint «népük» tagjaihoz történelmileg még nem jutott el ténylegesen a kereszténység a maga igényével, vagy akik a saját történelmi hagyományuk nevében még elzárkóznak a kereszténység elől. [...] A politeizmus ismertetőjelét legfeljebb csak a pogányság másodlagos, tényleges és kezdetleges fogalmi elemeként fogadjuk el” (vö. Rahner – Vorgrimler: *Teológiai kiszótár*, 572). A fenti idézet egyebekben alkalmas példa arra is, hogy lássuk, a 'pogány' kifejezés köznyelvi használata milyen erősen hordoz teológiai konnotációkat.

Összefoglalva elmondható, hogy az 'újpogány' terminus '60-as, '70-es évekbeli fölbukkanása mintegy felváltotta a keresztény körök által kedvelt „pogány” elnevezést, amit az új irányzatok – a századok alatt ráakódott negatív jelentéstartalmai miatt – sértőnek éreztek, és nem egyszer visszautasítottak. Ebben a szóhasználatban egyszerre jelent meg annak a nyomatékosítása, hogy itt másfajta vallási fenoménről van szó, mint amit a történeti örökség sugall, másfelől nyomon követhető a laikus világi értelmezések kiküszöbölésére tett kísérlet is.

A tágabban értelmezett vallástudományi szakirodalom szintén ezeknek a látens teológiai „áthallásoknak” az elkerülésére kezdte használni e kifejezéseket a pogány vallások modern követőinek megjelölésére. Azonban ezek a fogalmi distinkciók nem voltak tiszták, erőteljesen függték az adott kifejezések kutatók által megadott definícióitól, illetve alkalmanként nem volt világos az okkultizmustól és New Age-től való elhatárolásuk sem. Mindettől függetlenül a '90-es évek közepére az 'újpogány', 'újpogányság' kifejezések tényszerűen elterjedtte váltak a valláskutatásban is, az angolszász szakirodalom zöme alkalmazta és alkalmazza ezt a terminust az irányzatok megjelölésére.<sup>5</sup>

## ÖNDEFINÍCIÓ A JELENTŐSEBB IRÁNYZATOKBAN

Érdemes elsőként egy émikus definíciót idézni. Margot Adler – maga is ismert újpogány – író az (új)pogányságot olyan világnézetként azonosítja, amely hangsúlyozza a természet tiszteletét, és az Istennel való személyes kapcsolatot hirdeti.<sup>6</sup> Habár a követők állítása szerint fogékonyak az individualizmusra, és hiányzik belőlük a dogmatikus gondolkodásra való hajlam, mégis általánosan elfogadott nézetük, hogy az Isteni minden dologban benne lakozik. Nagy tisztelettel fordulnak a Föld felé, és a természettel harmóniában igyekeznek élni, ezenkívül nagy hangsúlyt fektetnek a személyes felelősségre, és arra ösztönzik az embereket, hogy bízzanak saját képességeikben és belső erejükben, hogy helyes életet tudjanak élni. Minden különleges előírás és parancsolat nélkül az egyénnek törekednie kell a jóra, és tartózkodnia attól,

<sup>5</sup> York: The Emerging Network; uő.: Pagan Theology; Harvey: Listening People, Speaking Earth.

<sup>6</sup> Adler így ír az újpogányság követőiről: „We are not evil. We don't harm or seduce people. We are not dangerous. We are ordinary people like you. We have families, jobs, hopes, and dreams. We are not a cult. This religion is not a joke. We are not what you think we are from looking at T.V. We are real. We laugh, we cry. We are serious. We have a sense of humour. You don't have to be afraid of us. We don't want to convert you. And please don't try to convert us. Just give us the same right we give *you*—to live in peace. We are much more similar to you than you think.” Adler: Drawing down the Moon, 453.

hogy másnak a kárára legyen. A gyakorlatban a pogányok többsége erőszakellenes, progresszív gondolkodású közösségi ember.<sup>7</sup>

Az alábbiakban a három legjelentősebb kortárs pogány mozgalom<sup>8</sup> (Wicca, Ásatrú, druida vallás) jellegzetességei röviden, kötött szempontok szerint kerülnek ismertetésre. Az itt kiemelt szempontok alapvetően a modern kori megjelenést, a mozgalmak kontinuitásra vonatkozó elképzeléseit, az alapvető tanításokat, illetve az ezekhez kötődő vallási gyakorlatokat, valamint szerkezeti felépítésre vonatkozó elképzeléseket tartalmazzák. A megközelítés kissé redukcionista jellegének oka az összehasonlíthatóság aspektusában rejlik.

## WICCA

A Wicca-kultusz<sup>9</sup> XX. századi újjáéledése szorosan összefonódik a modern boszorkányság, a Wicca megjelenésével, melynek archaikus elemei egy ősi termékenység-kultuszra utalnak. Az irányzat követői a kereszténység előtti forrásokból, az európai folklórból és mitológiából merítik inspirációjukat; magukat, papjaikat és papnőiket egy európai samanisztikus jellegű természetvallás képviselőinek tekintik. Vallási tanításaik középpontjában a hármassal rendelkező természetistennő áll, akit legtöbb követője társával, a szarvakat viselő istennel együtt tisztel. Ez a dualitás alapelveinek nyomatékosítására utal, illetve ezeknek az ellentétes pólusoknak az egybeolvadását jelképezi a hierogámia, az isten és az istennő szakrális közösülése, melynek rituális utánzása – a pap és a papnő egyesülése – számos ősi kultúrában ismert volt, és a boszorkányság egyes irányzataiban napjainkban is részét képezi a szertartásoknak.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Uo.

<sup>8</sup> Az irányzatok részletesebb elemzése korábbi, az újpogányság történeti-vallástudományi értelmezésével foglalkozó társszerzős munkámban található: Szilágyi – Szilárdi: Istenek ébredése.

<sup>9</sup> Már a felső paleolitikorból ismertek kultikus rendeltetésű, nőket ábrázoló szobrok, melyek az Istennő tiszteletének igen korai meglétéről tanúskodnak. A földművelés elterjedésével, a mezőgazdasággal foglalkozó kultúrákban bukkan fel a földdel szoros kapcsolatban álló, a természet női teremtő erőt megjelenítő Földanya vagy Anyaistennő kultusza. Az ókorból e női istenség funkciókban egymáshoz igen közel álló formái ismertek: a kis-ázsiai Kübelé, a görög Gaia és Déméter vagy a római Ceres is a termékenységgel hozható kapcsolatba. Ezek a későbbiekben egyetlen Istennő-alakká olvadnak össze, akinek megjelenési formáiként különböző helyi isteneket tiszteltek. A kereszténység térnyerésével az Istennő vallásos tisztelete háttérbe szorult, bár egyes elemei évszázadokon át megmaradtak, beépülve a néphitbe és a folklórhoz. Néhány kutató rámutat a kereszténységben igen hangsúlyos Mária-kultusz pogány gyökereire is, amely szintén az Anyaistennőre vezethető vissza (vö. Eliade: Vallási hiedelmek és eszmék története).

<sup>10</sup> Russel: A History of Witchcraft.

A boszorkányság modern kori újjászületésének előkészítésében a szakirodalom nagy szerepet tulajdonít Margaret Murray 1921-ben megjelent könyvének, a *The Witch Cult in Western Europe*-nak, amely a számtalan kritika ellenére sokakra mély benyomást tett, így a negyvenes évektől kezdve nagy mennyiségű ismertető anyag jelent meg a boszorkányságról. Murray munkájában a boszorkányság egy, a kereszténységet megelőző, független nyugat-európai vallás nyomait tartalmazó vallási entitásként jelenik meg, amely egy kétarcú, szarvakat viselő isten és női párja, az istennő köré összpontosult.<sup>11</sup> Murray vélhetően James G. Frazer hatására azonosította ezt az istenpárt a rómaiak Janus-Dianus és Diana istenpárjával. Feltételezése szerint az európai termékenységkultusz a középkor során mindvégig jelen volt a népi vallásosságban, és csak a katolikus egyház igyekezett sötét színben feltüntetni és üldözni a követőit (például úgy, hogy a szarvakat viselő istent azonosította a keresztény mitológia Sátánjával, és démoni attribútumokkal ruházta fel). Miként Eliade is írja, a történészek számos hibára mutattak rá, amelyek hiteltelenné teszik az európai boszorkányság Murray által készített rekonstrukcióját.<sup>12</sup>

A kultusz elterjedését döntően befolyásoló másik esemény (többek szerint a boszorkány-„reneszánsz“ tényleges elindítója) Gerald Gardner *Witchcraft Today* című, nagy hullámokat kavart könyvének 1954-es megjelenése volt, amelyben a boszorkányság olyan békés természetvallásként manifesztálódik, melyet papnők vezetnek, illetve amelynek hívei kis közösségekben, ún. *coven*ekben találkoznak. Az elképzelés az '50-es évek második felétől kezdve számos társaságot és irányzatot hívott létre a Wicca-kultuszon belül.

Általános megközelítésben a Wicca-irányzatokról a következő közös sajátosságokat lehet megfogalmazni: Alapelveiket tekintve az istenpár és a természet tisztelésén túlmenően a „tég, amit akarsz, csak másnak ne árts“ általános és kötelező érvényű etikai elvét hangsúlyozzák. E három megfontoláson túl nem határoznak meg szigorúan követendő dogmatikus tételeket, és mivel nem térítő vallásként definiálják magukat, így nem rendelkeznek központit irányító szervezettel, ami azt is jelenti, hogy a kovenek vezetői vagy alapítói semmiféle hatalmat nem gyakorolhatnak a tagok felett. Összességében a vallás követőit jobbra nyitottság, tolerancia és a nemek egyenjogúságának hirdetése jellemzi, ami kiegészül a természeti környezet iránt tanúsított fokozott figyelemmel, amely nem egyszer környezetvédelmi aktivizmus formájában is megjelenik.

<sup>11</sup> Ahogyan azt munkája bevezetőjében írja (Ritual Witchcraft) „...<this religion> can be traced back to pre-Christian times, and appears to be the ancient religion of Western Europe. The god, anthropomorphic or theriomorphic, was worshipped in well-defined rites; the organization was highly developed; and the ritual is analogous to many other ancient rituals.” (Murray: *The Witch Cult in Western Europe*, 5.)

<sup>12</sup> Eliade: Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok.

## ÁSATRÚ<sup>13</sup>

Az angol szakirodalom *Norse Religion*, 'északi' vagy 'skandináv vallás' általános névvel illeti mindazon hitelveket és vallási gyakorlatokat, melyek a kontinens germán népeinek ősi vallásán alapulnak. Mai követőik gyakran *viking*, *teuton* vagy *germán* vallásként említik, a legelterjedtebbek mégis az *odinizmus* és a széles körben ismert *Ásatrú* elnevezések.<sup>14</sup>

A germán népek körében már az i. sz. IV. században megindult a keresztény hit terjesztése, amely az első évezred végére a törzsek jelentős részénél sikerrel be is fejeződött (Skandináviában jelentős késéssel, vö. Halmágyi: *Európa keresztény hitre térésének néhány kérdése*). Annak ellenére, hogy a keresztény egyház igyekezett a régi vallást minden rendelkezésére álló eszközzel visszaszorítani, egyes periférikus területeken – mint például Izland és Észak-Skandinávia – mégis fennmaradtak ezek a tradíciók. A XIX. század közepétől, a nagy nemzeti identitáskeresések időszakában került ismét az érdeklődés középpontjába az ősi múlt, és ahogyan azt a Grimm-testvérek munkái vagy Wagner Nibelung-tetralógiája jól jelzi, a meglévő írásos emlékek hasznos alapot nyújtottak az összehasonlító nyelvtudomány és mitológiatörténet kutatói számára.

Később, a XX. század első évtizedeinek Németországában az egyre erősödő keresztényellenes, náci szellemiség a régi germán vallásban és hagyományokban igyekezett megtalálni a létjogosultságát igazoló, megerősítő ideológiai alapot, azonban a második világháború után ez a gyakorlat szinte teljes egészében eltűnt (bár ismertek ellenpéldák főként az Egyesült Államokból, ahol egyes neonáci csoportosulások még a napjainkban is az ógermán mitológiával próbálják megalapozni filozófiájukat). Az Ásatrú összességében radikálisan szakított a nácik által kompromittált múlttal, és a napjainkban, pl. Skandináviában létező nemzeti csoportok körében erős antirasszista attitűd figyelhető meg.

Bár a *Norse Religion* követői a többi rekonstrukcionista vallás képviselőihez hasonlóan nyitottak és toleránsak másokkal szemben, mégis a konzervatívabb csoportok közé sorolhatók. Margot Adler szerint általában ez a vallási irányzat olyan embereket vonz, akik politikailag konzervatívabbnak számítanak, valamint kevésbé megértők a feminizmussal, az anarchizmussal, valamint az eltérő szexualitás orientációval vagy az életstílusban képviselt mássággal szemben. Összességében követőit kevésbé jellemzi a vegetarianizmus, más kortárs pogány irányzatoktól eltérően az alkoholt nagyobb előnyben részesítik más tudatmódosító szerekkel szemben,

<sup>13</sup> A szó jelentése: 'ász-hit' (óizl.), ahol „ász” az ógermán istenek egy csoportját jelöli, szemben a „ván” istenekkel (ld. verses Edda: [mek.oszk.hu/00300/00377/html/](http://mek.oszk.hu/00300/00377/html/)).

<sup>14</sup> Az egyik legjelentősebb, az északi hagyományok követőit tömörítő szervezet, a The Troth közlései alapján, [thetroth.org](http://thetroth.org).

a vallás etikai dimenziójában hangsúlyt kapnak az ún. „hősi erények”, és egyes harcművészetek gyakorlói is magas számban megtalálhatóak közöttük.<sup>15</sup> A vallásos életforma fókuszában fokozottan jelen vannak olyan tradicionális értékek, mint a család és a nemzetség, a becsület és bátor helytállás.

Az Ásatrú fontos jellemzője, hogy talán a leginkább politeisztikus jellegű az összes hasonló vallási forma közül (jóllehet ez a politeizmus nem a kétezer évvel ezelőtti formájában jelenik meg). „Mi egy minden alapjául szolgáló és mindent átható isteni energiában, vagy valóságban hiszünk, amely rejtve van előlünk, mivel meghaladja értelmünket. Továbbá hisszük azt is, hogy ez spirituális valóság kapcsolatban áll velünk: ahogy mi hatunk rá, úgy hat ő is ránk. Hiszünk abban, hogy ez a minden alapjául szolgáló isteni természet, Istenek és Istennők formájában nyilvánítja ki magát. Ezen istenségekről szóló történetek olyanok, mint egyfajta kód, egy titkos nyelv, amelyen keresztül az isteni valóság megszólít minket.” (McNallen nyilatkozatát idézi Adler: *Drawing down the Moon*, 246.)<sup>16</sup>

Az Ásatrú csoportok vezetői éppúgy lehetnek nők, ahogyan férfiak is, valamint a vallási ceremóniák alkalmával szintén mindkét nem képviselői betölthetnek irányító szerepet. A helyi közösségek elnevezései az angolszász területeken: *kindred*, *hearth* vagy *garth*, a szertartásokat bemutató papokra a *gothi*, a papnőkre a *gythja* elnevezést használják.<sup>17</sup> Akár a Wicca-kultuszok tagjai, a hívők a természet ciklusaihoz igazítva tartják fontosabb ünnepeiket.

A kultusz a késő hatvanas években indult virágzásnak, az igazi áttörést az 1973-as év hozta meg, amikor a helyi közösséget, az Íslenska Ásatrúarfélagið-t<sup>18</sup> az izlandi kormány hivatalosan bejegyzett vallásnak ismerte el, ezt követően pedig számtalan nemzeti és regionális csoportosulás jött létre, különösképpen Észak- és Nyugat Európában és az angolszász területeken.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Adler: *Drawing down the Moon*.

<sup>16</sup> Az Egyesült Államokban Steve McNallen, egykori katona kezdte publikálni a *The Runestone* és az évente megjelenő *Althings* periodikákat, amelyek szintén jelentős mértékben hozzájárultak az Ásatrú angolszász népszerűsítéséhez. Szintén hozzá kötődik az amerikai Ásatrú Folk Assembly megalapítása, ahol az első Ásatrú rítusokat megalkották–lejegyezték, vallási naptárt alakítottak ki, és rendszeres összejöveteleket tartottak. McNallen Adler forrásközlője.

<sup>17</sup> Óizl. godi: 'törzsfő és pap', gyðya: 1. 'istennő', 2. 'papnő'; Cleasby – Vigfússon – Craigie (szerk): *An Icelandic-English Dictionary*.

<sup>18</sup> Izl. Ásatrúarfélagið: 'Ász-hitűek társasága'.

<sup>19</sup> A legjelentősebb szervezetek: az Ásatrú Folk Assembly (USA), illetve egyik elágazása, a Valgard Murray által vezetett Ásatrú Alliance, valamint az Odinic Rite és az Odinhof vagy a rúnák titokzatos világába beavatást ígérő ezoterikus Rune Gild csoportok Nagy-Britannia területén.

## DRUIDA VALLÁSI REKONSTRUKCIÓ

A modern druidizmus az ősi kelta vallási tradíció rekonstrukcióját tűzte ki célul. A kontinentális kelta törzsek vallásáról kevés információval rendelkezünk, mert habár ismertek egyfajta írásbeliséget, de az írás rituális tilalma miatt nem maradtak fenn tőlük származó szövegek.<sup>20</sup> Jórészt csak a görög és római szerzők munkáiban találunk vallásukra vonatkozó feljegyzéseket, valamint a régészeti emlékek, feliratok nyújtanak tájékozódási lehetőségeket. Azonban más a helyzet az ír és a brit szigeteiken élő kelták esetében, itt ugyanis bőséges elbeszélő irodalom áll a kutatók rendelkezésére, amely bár meglehetősen kései, mégis értékes forrást jelent.

A kelta panteon rekonstruálása nem jelent könnyű feladatot: Mivel a törzsek szétszóródva éltek Európában, az egyes területek sajátosságaihoz és a különböző életkörülményekhez alkalmazkodott kultúráik az istenek változatos és számtalan néven tisztelt formáit hívták létre. Az általánosan tisztelt istenek közé tartozott Tarannis, az ég istene, Cerunnos, akit egy szarvasagancsot viselő férfiként ábrázoltak, és Brigit, az egyik legnépszerűbb istennő, akinek Imbolc ünnepét szentelték.

A kelta vallásban a hagyományos papi teendőket a druidák látták el, akik külön kasztot alkottak a társadalmon belül. Elsődleges szerepük a valláshoz kapcsolódó rituális cselekmények végrehajtása volt, de feladataik közé tartozott az ifjúság oktatása és nevelése és a bíraskodás is. Julius Caesar beszámolója szerint: „A druidák testületét egy ember vezeti: tekintélyének mindannyian alávetik magukat. [...] A druidák általában nem mennek háborúba, és nem fizetnek adót; honfitársaiktól eltérően felvannak mentve a katonáskodás és egyéb kötelezettségek alól.”<sup>21</sup>

A fennmaradt írások többsége vezetőként férfiakat említ; nem ismert, hogy a női druidákat egyenrangúnak tekintették-e a hasonló szerepet betöltő férfi társaikkal, vagy tevékenységük csak egy speciális területre korlátozódott.

A druidizmus a már előzetesen ismertetett Ásatrú irányzathoz hasonlóan erősen politeisztikus szemléletű, istenségek és földöntúli lények sokaságának létezését fogadja el, de léteznek mono- illetve duoteista nézeteket valló irányzatai is, amelyek egymást kölcsönösen elismerik. Követői szerint a druidizmus spirituális ösvény, szemléletükben a természet szakrális, isteni jelleget ölt. Hangsúlyosak a halál utáni lét és a túlvilág-elképzelések, a túlvilág egyfelől a halál utáni élet színtere, másfelől a druidák lélekelképzeléseinek megfelelően átkelőhely és nyugvóhely két születés között a lelkek számára (a reinkarnáció vagy metempsychosis hite általános).

Etikai téren a modern druidizmus, a más neopogány csoportok által általánosan elfogadott elven túl, az ősi kelta erkölcsi parancsokat követi, amelyek a becsületesség, a hűség, az igazságosság, a bátorság, a vendégszeretet és az őszinteség

<sup>20</sup> Eliade: Vallási hiedelmek és eszmék története.

<sup>21</sup> Caesar: A gall háború, 133.

gyakorlásán alapulnak. A hitrendszer követői igyekeznek környezettudatos életmódot folytatni, ökológiai szemléletük általánosan a neopogányság *mainstream* vonalához igazodik, de akadnak közöttük radikális környezetvédők is.

## AZ ÚJPOGÁNYSÁG LEGÁLTALÁNOSABB JELLEMZŐI

Miként az a három legjellegzetesebb irányzat esetében is látszik (természetesen számtalan más vallási mozgalommal együtt), a modern pogány csoportok valóban rendkívül eltérő tradíciókra vezetnek vissza eredetüket, mégis rendelkeznek néhány általános jeggyel, amelyek alapján közösen is jellemezhetők. E közös jegyek betudhatók annak, hogy ezek a csoportok számos elemet beépítenek mindennapi gyakorlataikba más tradíciók praxisának köréből, és kiegészítik azokat úgy, hogy a modern élet kontextusában alkalmazhatók legyenek.

A legtöbb „mai pogány” tehát általában elfogadja a korábban említett „tég, amit akarsz, csak másnak ne árts” etikai alapelvet; hasonlóan meghonosodott elv a „Földanya” nagyfokú tisztelete, a természeti környezet megóvásának fontossága. Szemben egyes monoteista vallásokkal központi szerepet játszik a nemek egyenjogúságának elfogadása, ami megnyilvánul az isten és az istennő egymást kiegészítő tiszteletében is, illetve lényegi nyomaték helyeződik a szexualitáshoz fűződő liberális megközelítésekre. Ez a liberális hozzáállás megmutatkozik a nemi orientációk sokféleségéhez való viszony kapcsán is, amely e csoportok túlnyomó részénél nem tekintethető problematikus kérdésnek.

További közös jegy a nagyfokú tolerancia (különösképpen a vallási tolerancia), valamint a dogmatikus gondolkodásmód hiánya. Több irányzat hangsúlyozza történelmének folytonosságát, illetve elterjedt a politeista vagy duoteista hitrendszer. Sokan kisebb csoportokba tömörülnek, de általában központi egyházszerkezettel nem rendelkeznek, így vagy semmilyen hierarchikus struktúrával bírnak, vagy nagyon alacsony szinten szervezettek.

## A REKONSTRUKCIONIZMUS VALLÁSKUTATÁSI ÉRTELMEZÉSE, AZ ÉTIKUS MEGKÖZELÍTÉS

Michael York, az újpogányság egyik neves nemzetközi kutatója a *Pagan Theology: Paganism as a World Religion* című munkájában (2005) a pogányságot a hatodik nagy világvallásként nevezte meg,<sup>22</sup> ám nézetének ellentmondanak a hivatalos adatok,<sup>23</sup> amelyek tükrében például az angolszász világban csak marginális vallási kisebbségként tekinthetünk a pogány hitet magukénak vallókra. Ezt az ellentmondást vélhetően a szerző túlzottan is inkluzív definíciója magyarázza, amely szerint pogánynak tekinthetők a Kínában őshonos népi vallások, a sintoizmus, a szibériai sámánizmus vagy a természeti népek törzsi vallásai éppúgy, mint a nyugati társadalmak újpogány irányzatai.<sup>24</sup>

A kortárs pogányság jelenségének étikus megközelítéséhez számolnunk kell egyrészt a mozgalmak felbukkasánának történeti és társadalomlélektani értelmezésével, előzményeivel, az egyes irányzatok külső megfigyelésével, esetleges terepmunkákkal, azok kontextualizálásával, valamint a belőlük leszűrt eredményekkel. Ezekből, illetve a rendelkezésre álló összehasonlítható kutatásokból artikulálhatók olyan jellegű tipológiák, leírási kísérletek, amelyek az esernyő-terminus jogosultságát adják.

Az újpogányság mibenlétének feltárásához elsőként néhány olyan kortárs vallástudományi meghatározás hivatkozható, amely kijelöli a jelenség megközelítésének lehetséges irányát. Ezek a megközelítések elsősorban a vallásdefiníciók szubsztantív oldalát emelik ki, másrésztől némelyikük már hangsúlyozza azt a kontextust és előzménysorozatot is, amelyben a remitologizációs kísérlet felbukkant.

<sup>22</sup> Állítása szerint a világ lakosságának csaknem hat százaléka tartozik valamilyen pogány vallási tradíció követőinek sorába, így a pogányság joggal tart számot a fenti besorolásra.

<sup>23</sup> Michel York munkájához az időben közel álló James R. Lewis tanulmánya (2004) hivatkozható, amely az angolszász világ népszámlálási adatait és a vallási hovatartozásra irányuló célzott felmérések eredményeit összegzi az új vallási irányzatok követőinek számára vonatkozóan. Eszerint Új-Zélandon a 2001-es adatok alapján 5,862 fő; Ausztráliában 21,612 fő; Nagy-Britanniában 40,332 fő; Kanadában 21,085 fő tekintette magát újpogánynak. Az Egyesült Államokban a szigorúan az újpogánysághoz sorolható irányzatok (nem számoltam ide a santeria követőit és a magukat spiritualistának vallókat) hívei 307,000 főt tesznek ki. A 2001-es adat szerint tehát a végső szám az angolszász világ tekintetében 395,891 fő (Lewis: *New Religion Adherents*).

<sup>24</sup> York némileg filozofikus megfogalmazásában „a pogányság egy olyan, sokalakú és kölcsönös viszony igenlése, amely az egyén vagy a közösség és az érzékelhető, élő, nem-tapasztalati valóság között fennáll. A pogányság elfogadja az isteni valóság anyagi megnyilvánulásait, és lemond a megkülönböztetésről az örök és a múlandó, az anyagi és a spirituális, az evilági és a túlvilági között.” (York: *Defining Paganism*, 9.)

A *Concise Dictionary of World Religions* (2000) a neopogány áramlatot szűkszavúan egy napjainkban feltűnt irányzatként határozza meg, amely azért jött létre, hogy felélessze és elterjessze az úgynevezett pogány életformát, hogy óvja a pogányság szent helyeit és általánosságban a Földanyát.

Ezzel szemben a *Columbia Encyclopedia*<sup>25</sup> (2007) szócikke valamelyest részletesebb: az alapvetően két irányzatra (természetközpontú és mágikus csoportok) bomló újpogányságot olyan politeista vallási mozgalomnak aposztrofálja, melynek követői kis csoportokba tömörülve gyakorolják hitüket, amely kereszténység előtti – többnyire egyiptomi, görög, északi (viking) és kelta – tradíciókon alapszik.

A *Hutchinson Enciklopédia* (2005) a pogány gyakorlatok iránti érdeklődés felvirágzását a XIX. századhoz köti, az irányzatot pedig olyan antiurbánus jelenségként definiálja, amely gyakran meríti inspirációját a kereszténység, illetve a modern industriális társadalmak iránti ellenszenvéből. A szócikk szerint ezek a mozgalmak a legtöbb esetben csak néhány pontban kötődnek a pogány múlthoz (mivel esetükben nem beszélhetünk kontinuitásról Európában), így tehát nem újra feltalálni akarják a múltat, hanem a spiritualitás új formáira való igény kifejeződéséeként reflektálnak az ősi pogányok által követett sajátos mintákra.

Christopher McIntosh *The Pagan Revival and its Prospects* című írásában<sup>26</sup> munkadefiníciókat állít fel mind a 'pogány', mind pedig az 'újpogány' kifejezésekre. Az előbbi kategóriába sorolja az összes, politeizmusra kiterjedő természetközpontú vallást, beleértve ebbe azokat is, melyek a kereszténység előtt Európában léteztek. A modern pogányság gyökereit ezzel szemben a XVIII. század végének és a XIX. század elejének időszakából eredezteti, és három alapvetően fontos tényezőt kapcsol hozzá: (1) a romantika korszakának természet-dicsőítését, illetve az antik pogány istenek magasztalásának új formájának felfedezését; (2) az ezidőben sokasodó antropológiai és vallásetnológiai kutatások hatását; valamint (3) a népi kultúrtörténet, a dalok, a táncok és a tradicionális ismeretek iránti tömeges érdeklődést.

Hazai viszonylatban elsőként Kis-Halas Judit<sup>27</sup> részletes megközelítése bontotta ki a fogalom többretegű konnotációit. Eszerint a mai valláskutatásban az újpogányság olyan heterogén vallási rendszereket tartalmazó fogalom, amely végeredményben azokat a szinkretikus hiedelemrendszereket és kultuszokat jelöli, melyek a kereszténység előtti európai hitrendszereknek (druida vallás, illetve germán népek kultuszai), a kereszténység előtti nem európai eredetű kultuszoknak (pl. Mithras vagy Isis kultusza), az Európán kívüli népek, törzsi társadalmak (pl. szibériai sámánhitű népek, afrikai és latin-amerikai népek) hiedelemrendszereinek tudatos és sajátosan értelmezett újraélesztését kísérik meg. A szinte áttekinthetetlen heterogenitást az a

<sup>25</sup> Lagasse – Goldman – Hobson – Norton (eds.): *The Columbia Encyclopedia*.

<sup>26</sup> McIntosh: *The Pagan Revival and its Prospects*.

<sup>27</sup> Kis-Halas: *Újboszorkány kultuszok a 20. században*.

néhány alapvető sajátosság rendezzi e gyűjtőfogalom alá, amely az összes irányzatra jellemző, ebből is kiemelhető a remitologizáció folyamata, valamint a környezettudatos szemlélet, amely a panteisztikus vallási tisztelet kultikus formáiból ered.

## TIPOLÓGIÁK

A 2000-es évek derekától a szakirodalmi tipológiák esetében többféle megközelítésről beszélhetünk. Az Isaac Bonewits-féle megközelítés a történeti perspektívát hangsúlyozza; eszerint a pogányság legkorábbi formája az ún. paleopaganizmus, amely a hagyományos (törzsi) társadalmak vallási képzeteit jelöli. A paleopogányság a neopogányság mitológiai-kulturális előképe. Ilyen paleopogány vallásoknak tekinthetők például a prehistorikus időktől egészen napjainkig csaknem minden kontinensen fellelhető bennszülött törzsi vallások, a korai mezőgazdasággal foglalkozó társadalmakból ismert Földanya-kultusz, a kelta és germán népek vallásai vagy a Kolumbusz előtti Amerika népeinek hitrendszerei, de olyan keleti vallások is a paleopaganizmus körébe sorolhatók, mint a kínai taoizmus vagy a japán sinto.

Bonewits a mezopaganizmus kifejezéssel jelöli azokat a vallásokat, amelyekre kulturális befolyásuk eredményeképpen (akaratlanul vagy előre megfontoltan) hatást gyakoroltak az eltérő vallási tradíciók – főként a kereszténység, a zsidóság, a zoroasztrianizmus, az iszlám és a korai buddhizmus – képzetei, de gyakorlataikban e mezopogány vallások követői igyekeznek továbbra is az alapítóik vagy elődeik hagyományait követni, vagy egyes esetekben azokhoz visszatérni. A mezopaganizmushoz hasonlóak a szinkretopaganizmus körébe sorolható vallási irányzatok is, itt csupán annyi a különbség, hogy ezeknél a csoportoknál a saját vallási hagyományok hangsúlyosabban keverednek a domináns vallási kultúra elemeivel. Példaként felhozható a karibi térségre jellemző *santería*, melyben az Afrikából rabszolgaként behurcolt yorubák vallási tradíciói vegyülnek a spanyolajkú telepések katolikus vallásának elemeivel, vagy a vudu, ami valóságos nemzeti vallásként van jelen Haiti szigetén.

A tipológiában utolsóként áll a neopaganizmus, amely azokat a mozgalmakat jelöli, melyek a 60-as évektől elindulva tesznek kísérleteket arra, hogy újraalkossák, felélesszék vagy folytassák őseik (vagy elődeik) paleopogány hagyományait, vegyítve azokat a humanizmus és a pluralizmus eszméivel, miközben tudatos erőfeszítéseket tesznek arra, hogy amennyire csak lehet, eltávolodjanak a nyugati monoteizmus, dualizmus és puritanizmus örökségétől.<sup>28</sup>

Eltérő – nem történeti, hanem kortárs tipológiai megközelítést alkalmaznak más szerzők, igaz, nem elsősorban az újpogányságra alkalmazva, hanem a New Age-et és ezoterikus vallási entitásokat vizsgálva igyekeznek minél pontosabban

<sup>28</sup> Bonewits: Varieties of Initiatory Experience.

megfogalmazni az e kategóriákba eső vallási elképzeléseket. Ilyen megközelítést alkalmazott korábban Antoine Faivre,<sup>29</sup> aki négy fő-, és két kiegészítő kritériumot határoz meg ahhoz, hogy egy irányzatot ezoterikusnak minősíthessünk.<sup>30</sup> Az ezoterikus vallási formációk Faivre értelmezésében olyan tág referenciahalmazt jelölnek, amelyen belül áramlatként jelenik meg az okkultizmus mint részhalmaz a teljes halmazon belül.<sup>31</sup>

Az interpretáció talán a New Age esetében a legnehezebb, tekintve hogy egyértelműen modern és szinkretista jelenségről van szó, hittartalmi meghatározásával nem is igen lehet találkozni. A szakirodalom sok esetben kvázi-vallásiként vagy inkább spirituális, mint vallási jelenségként definiálja,<sup>32</sup> mások pedig úgy határozzák meg, mint a vallás legindividualistább formáját.<sup>33</sup>

Az újpogányság és a New Age kapcsán felmerülő alapvető probléma – vonatkozik ez főleg a lelkes, hitvédelmező szándéktól fűtött keresztény szerzőkre – a két mozgalom egybemosásának a kérdése. Valójában bár számtalan közös elem található a két irányzatban (amelyek elsősorban a New Age eklektikus, több vallási hagyomány tanításait összeolvasztó jellegéből adódnak), sokkal inkább beszélhetünk a két irányzat párhuzamos létezéséről, mintsem konkrét kapcsolatot kellene feltételeznünk, bár az egymásra hatások nem zárhatók ki, és erre számos példát is találhatunk. A neopogányság képviselői hasonlóan látják a kérdést, de határozottan elutasítják a két mozgalom egybemosását célzó törekvéseket.

Az újpogányság esetében a gyökerekre való hivatkozásként nem történik utalás a New Age-re, és az esetek jelentős részében nem is vállalnak közösséget az ide tartozó csoportokkal, bár elfogadják a két irányzat esetében kapcsolódási pontokat – ilyen pl. az, hogy a New Age és az újpogány csoportok tömeges megjelenésének helye az Egyesült Államok, és a korszak is egybeesik, amikor felbukkannak. Mindkét mozgalom nagy jelentőséget tulajdonít a természetnek, a Földnek, igyekeznek harmóniában élni a természeti környezettel, tisztelik a létezők sokféleségét, és környezet-tudatos életmódot folytatnak, holisztikus világszemlélet jellemzi őket. Az ezoterikus tanításaikban is sok párhuzamot fedezhetünk fel, és ezek a külső szemlélő számára egy közös eredetre, esetleg azonosságra utalnak, amit erősít az is, hogy számos vallási közösség egyértelmű besorolása igen nehéz, mivel eredetük, tanításaik, illetve praxisuk alapján mind a két mozgalomhoz tartozhatnak. Továbbá vitán felül közös

<sup>29</sup> Faivre – Hanegraff (eds.): *Western Esotericism and the Science of Religion*.

<sup>30</sup> Ezek Faivre – Hanegraff szerint a következők: A világegyetem elemei közötti összefüggés feltételezése, a természet élő létezőként való elfogadása, meditációs technikák használata, az átváltoztatás tapasztalata (vö. alkímia), továbbá a szinkretista tendencia és a beavatás gyakorlata (uo., 2–10).

<sup>31</sup> Hanegraff: *New Age Religion*, 385.

<sup>32</sup> Kamarás: *Kis magyar religiográfia*, 190.

<sup>33</sup> Molnár: *Szekták, új vallási jelenségek*.

elem az, hogy neopogányság és a New Age is egyfajta ellenkultúraként jelenik meg, szemben a tudomány uralta nyugati társadalom racionalitásával.<sup>34</sup>

Leginkább a 2000-es évek közepétől kezdve jelentek meg azok a tanulmányok, amelyekben már az újpogány irányzatok egyes belső típusait igyekeznek kategorizálni a szerzők. Ennek talán elsődleges oka, hogy a nemzetközi szakirodalom egyre inkább felfigyelt a vasfüggöny leomlása utáni közép-kelet-európai és balti vallástudományi beszámolókra, amelyek említik a regionális rekonstrukciós vallások megjelenését.<sup>35</sup> A különböző országokban készült vallásszociológiai esettanulmányok megvilágították, hogy a posztkommunista országok újpogány szcénája – jóllehet a rekonstrukciós kísérletben hasonló jegyeket mutat – mégis más alakzatokat ölt.<sup>36</sup> Ennek köszönhetően a kortárs szakirodalom az utóbbi években egyre inkább az *ethnic reconstructed religion* kifejezést is alkalmazza, ezzel nyomatékosítva a regionális különbségeket.

## POLITEISTA REKONSTRUKCIONISTA VALLÁSOK TERMINOLÓGIAI KÉRDÉSEI

Összességében mind a terminológia kérdésében, mind pedig a kortárs valláskutatás szempontjából az egyik leglényegesebb szempont a konstrukció *versus* rekonstrukció kérdésköre. Bár mindegyik újpogány mozgalom valamely ősi tradíciót kívánja rekonstruálni, az esetek nagy részében azonban írásbeliséggel nem rendelkező kultúrák reimitologizálásáról van szó, amelyeknek (gyakran ambivalens) nyomai csak néhány – sok esetben elégtelen – forrásban bukkannak föl.

A konzisztens vallási identitás, a tartalmi egységesség, illetve a tanítások logikájának szempontjából azonban alapvető fontosságú, hogy a vallási szövedékben ne maradjanak hiányok, így ezek a hiátusok több módon telítődnek meg tartalommal. Egyrészt mivel a kortárs pogány szcénája a XIX. századi antropológiai, vallástörténeti kutatások erőterében formálódott, így hivatkozásainak bizonyos része ezeken a korai munkákon alapszik, ez pedig gyakran fontos legitimizációs forrásként jelenik meg a csoportok önértelmezésében. Az ilyen típusú referenciával nem rendelkező

<sup>34</sup> Annak bizonyítását, hogy elkülönült tradíciókról van szó, 2006-os monográfiánkban végeztük el részletesen, vö. Szilárdi – Szilárdi: Istenek ébredése.

<sup>35</sup> Az egyes országtanulmányok összefoglalója az Aitamurto – Simpson (eds.): *Modern Pagan and Native Faith Movements...* című kötetben található; a magyarországi újpogányságról ugyanebben a kötetben lásd: Szilárdi: *Neopaganism in Hungary...*, 230–248.

<sup>36</sup> Pl. Tupesu: *The Ancient Latvian Religion*; Västrik: *The Heathens in Tartu*; Wiench: *Neo-paganism in Central Eastern European Countries*; Simpson: *Native Faith*; Szilárdi: *Ancient Gods, New Ages*; Aitamurto – Simpson: *Modern Pagan and Native Faith Movements*.

'hiányokat' pedig vagy valamely (re)konstruált néphagyománybeli réteggel, vagy a mozgalom korai teoretikusainak írásaival pótolják. Így legalábbis vallástudományi értelmezésben, e mozgalmakat illetően gyakran inkább a 'konstrukció', mintsem ténylegesen rekonstrukció jelzővel lehetne jellemezni, azonban az elnevezésben a 'rekonstruktív' jelző használata tulajdonképpen a szándéokra és eljárásra, és nem a tényleges megvalósulásra utal.

Végeredményben ebből a koncepcióból származtatható a 'politeista rekonstrukcionista' terminus egyre inkább elterjedni látszó használata. Ezzel a szóhasználattal egyrészt a 'pogány' szó jelentése teológiai vagy épp köznapi értelmezésének áthallásai elkerülhetővé válnak; másrészt az öndefiniálásra tett kísérletekben jelenlévő, kontinuitásra vonatkozó elképzelések is érvényesülnek, harmadrészt pedig az elnevezésben – vallástudományi szempontból – a szándéokra irányuló vallási intencióra tudunk hivatkozni.

## BIBLIOGRÁFIA

- Adler, Margot: *Drawing down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Aitamurto, Karina – Simpson, Scott (eds.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. (Studies in Contemporary and Historical Paganism) Routledge: London, 2014.
- Bonewits, Isaac: *Varieties of Initiatory Experience*, 2005. [neopagan.net/Initiation.html](http://neopagan.net/Initiation.html)
- Bowker, John (szerk.): *Concise Dictionary of World Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Caesar, Julius: *A gall háború*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1964.
- Cleasby, Richard – Vigfússon, Guðbrandur – Craigie, William Alexander: *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Dowden, Ken: *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. London and New York: Routledge, 2000.
- Eliade, Mircea: *Vallási hiedelmek és eszmék története, I-III*. Budapest: Osiris, 1995.
- Eliade, Mircea: *Megjegyzések az európai boszorkányságról = Uő.: Okkultizmus, boszorkányság és kulturális divatok*. Osiris Kiadó, Budapest, 2002, 87–115.
- Faivre, Antoine – Hanegraff, Wouter J. (eds.): *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters, 1998.
- Hanegraff, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: E. J. Brill, 1996.
- Halmágyi, Miklós: *Európa keresztény hitre térésének néhány kérdése = Belvedere Meridionale, XX, 2008/1–2, 43–57*.
- Harvey, Graham: *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Company, 1996.
- Kamarás, István: *Régi-új pogányok, régi és új istenségek = Napút, III, 2001/6*.
- Kamarás, István: *Kis magyar religiográfia*. Pécs: Pannónia Könyvek, 2003.
- Kis-Halas Judit: *Újboszorkány kultuszok a 20. században: A wiccától a cyberboszorkáig. = Rubicon, XVI (2005)/7, 56–61*.
- Lagasse, Paul – Goldman, Lora – Hobson, Archie – Norton, Susan, R. (eds.): *The Columbia Encyclopedia*. New York: Columbia University Press, 2007.

- Lewis, James R.: *New Religion Adherents: An Overview of Anglophone Census and Survey Data* = *Marburg Journal of Religion*, IX, 2004/1.
- McIntosh, Christopher: „The Pagan Revival and Its Prospects.” *Futures of Religions*, XXXVI, 2004/9, 1037–1041.
- Melton, Gordon, J.: *Magic, Witchcraft, and Paganism in America: A Bibliography*. New York: Garland, 1982.
- Molnár Tamás: *A pogány kísértés*. Budapest: Kairosz Kiadó, 1997.
- Molnár, Attila Károly: *Szekták, új vallási jelenségek*. Budapest: Pannonica, 1998.
- Murray, Margaret A.: *The Witch Cult in Western Europe*. Oxford: Clarendon Press, 1921.
- Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: *Teológiai kieszótár*. Budapest: Szent István Társulat, 1980.
- Russel, Jeffrey B.: *A History of Witchcraft: Sorcerers, Heretics, and Pagans*. London: Thames & Hudson, 1980.
- Simpson, Scott: *Native Faith: Polish Neo-Paganism At the Brink of the 21st Century*. Krakow: Nomos, 2000.
- Szilágyi Tamás – Szilárdi Réka: *Istenek ébredése: A neopogányság vallástudományi vizsgálata*. Szeged: JatePress, 2006.
- Szilárdi, Réka: *Ancient Gods, New Ages: Lessons from Hungarian Paganism*. = *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, XI, 2009/1, 44–57.
- Szilárdi, Réka: *Neopaganism in Hungary: Under the Spell of Roots*. = Aitamurto, Karina – Simpson, Scott (eds.): *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. (Studies in Contemporary and Historical Paganism) London: Routledge, 2014, 230–248.
- The Hutchinson Encyclopedia. London: Hodder Arnold, 2005.
- Tiryakian, Edward A.: *Keresztény, gnosztikus, pogány* = *Lettre XXIII*, 1996/Tél, [c3.hu/scripta/lettre/lettre23/13tiry.htm](http://c3.hu/scripta/lettre/lettre23/13tiry.htm)
- Tupesus, Janis: *The Ancient Latvian Religion – Dievturība*. = *Lituanus: Lithuanian Quarterly Journal of Arts and Sciences XXXIII*, 1987/3, 46–61, [lituanus.org/1987/87\\_3\\_06.htm](http://lituanus.org/1987/87_3_06.htm)
- Västrik, Ergo-Hart: *The Heathens in Tartu in 1987–1994: Heritage Protection Club Tõlet*. = Kõiva, Mare (ed.): *Contemporary Folklore: Changing World View and Tradition*. Tartu: ELM Scholarly Press, 1996, 86–101. [vinland.org/heathen/pagancee/taara.html](http://vinland.org/heathen/pagancee/taara.html)
- Wiench, Piotr: *Neo-paganism in Central Eastern European Countries*. = Borowik, Irena – Babinski, Grzegorz (eds.): *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos, 1997, 283–292.
- York, Michael: *Defining Paganism*. = *Pomegranate: A New Journal of Neopagan Thought*, 2000/11, 4–9.
- York, Michael: *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*. Maryland: Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
- York, Michael: *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York, NYU Press, 2005.



---

# FORRÁS

---



# MARSILIO FICINO: HÁROM KÖNYV AZ ÉLETRŐL

## HARMADIK KÖNYV: MIKÉNT NYERHETÜNK ÉLETET AZ ÉGTŐL? (4–8. FEJEZET)

FORD. FRAZER-IMREGH MONIKA

### ABSTRACT

This is a Hungarian translation of the third book of Ficino's *On Life*, chapters 4–8. This excerpt is the explanation an astrological method for enhancing vitality. Compared to previous medical astrological descriptions, its novelty is that it introduces a Neoplatonic concept: the world spirit among the available means of healing, which was not mentioned in the Hippocratic writings or the works of Galen. This concept is not found in medieval Latin or Arabic medical literature either. The capturing of the world spirit by human spirits with the help of the “grace-sharing” planets is what can bring a doctor to success through the timely preparation and application of her or his medicines.

### IV. SZELLEMLÜNK A NAP ÉS A JUPITER SUGARAI SEGÍTSÉGÉVEL MERÍT A VILÁGSZELLEMBŐL, MÍGNEM MAGA IS SZOLÁRISSÁ ÉS JOVIÁLISSÁ NEM VÁLIK.<sup>1</sup>

[...] Ptolemaios, amikor az összhangról beszél,<sup>2</sup> azt mondja, hogy mindenekelőtt a Nap és a Jupiter tökéletes összhangban állnak egymással, a Vénusz pedig a Holddal; és minden asztrológus egyetemes jótékony hatást tulajdonít a Napnak, csakúgy,

<sup>1</sup> A jelen fordítás elkészítését az NKA az 3802/04552 számon nyilvántartott Szépirodalom és Ismeretterjesztés témakörű alkotói ösztöndíjjal támogatta. A fordítás a következő szövegkiadás alapján készült: Ficino: *De vita*. Az eredetivel összevetette: Vassányi Miklós, akinek ezúton is köszönöm értékes észrevételeit és javításait. A jegyzetekben felhasználtam még a következő két kiadás apparátusát is: Ficino: *Three Books on Life*; Ficino: *Sulla vita*. – A fordításhoz lásd a fentebb, a *Tanulmányok* rovatban közölt kísérőtanulmányt is.

<sup>2</sup> Ptolemaios: *Ἀποτελεσματικά*, IV, 5.

mint Jupiternek, ámbár a Nap ugyanazt hatékonyabban viszi végbe, a Jupiter pedig a Nap ereje alatt működik. Mindkettőjükben a hév az uralkodó, mely fölényben van a nedvességgel szemben, de a Jupiterben kevésbé, a Napban sokkal inkább, mindkét esetben jótékonyan. Tehát mivel ily nagy közöttük az összhang, a szoláris szellemet könnyen joviálissá is teheted, és a szoláris, valamint a joviális dolgokat helyesen vegyítheted egymással; főként, ha ezeket akkor kevered és alkalmazod a szellemre, amikor a Jupiter trigonban vagy szextilben áll a Nappal.<sup>3</sup> Vagy legalább akkor, amikor a Hold egyikőjükkel aspektust alkotván, ebből kilépve a másikkal alkot aspektust, elsősorban amikor a Nappal alkotott aspektust elhagyva együttállásba lép a Jupiterrel. Külön-külön pedig akkor teszed a szellemet különösen szolárisá vagy joviálissá, amikor a Hold aspektusait figyeled meg a Naphoz vagy a Jupiterhez. Mindenesetre, ha már egyszer elnyerted az egyik természetét, könnyen elnyerheted a másikat is. Szextil aspektus alatt azt értsd, amikor két égitest két jegynyi távolságra áll egymástól; trigon alatt pedig azt, amikor négy jegynyire. A Holddal való együttállást vagy a vele alkotott aspektusokat  $12^\circ$ -ra számoljuk mindkét irányba.<sup>4</sup>

## 5. FEJEZET. A HÁROM GRÁCIA: A JUPITER, A NAP ÉS A VÉNUSZ. JUPITER A KÖZÉPSŐ,<sup>5</sup> ÉS EZ A LEGMEGFELELŐBB A SZÁMUNKRA.

A joviális és szoláris készítményeket és gyógymódokat *A hosszú életről* és *A tudósok egészségének védelméről* írott könyveinkben találod, melyek között több a Vénuszt illető receptet is leírtunk. Merthogy mi is tartunk a kiszáradástól a tudósok esetében, aminek a Vénusz ellene dolgozik. S maga a Vénusz is igen barátságos viszonyban van Jupiterrel, csakúgy mint Jupiter a Nappal, mint a három Grácia, melyek összhangban vannak, s össze vannak kötve egymással. S valóban, az asztrológusok az égnek ettől a három Gráciájától, s a hozzájuk hasonló csillagoktól remélnek és keresnek kegyeket [*gratias*], s úgy vélik (s ezért oda is figyelnek erre), hogy a Hold és a Merkúr mint hírnökök közvetítik ezeket, ám könnyebben és gyakrabban a Hold. A Hold együttállását pedig akár a Jupiterrel, akár a Vénusszal kedvezőbbnek tartják, mint ha szextilben

<sup>3</sup> A trigon esetében  $120^\circ$ -ra, a szextil esetében  $60^\circ$ -ra áll egymástól a két égitest. Ez a két legharmonikusabb, leglátványosabb aspektus. Ld. Ficino magyarázatát alább, melyhez vö., hogy egy jegy kiterjedése  $30^\circ$  ( $360^\circ/12$  jegy).

<sup>4</sup> Azaz az együttállás akkor is érvényes, ha  $12^\circ$ -on belül állnak egymás mellett, nemcsak egészen pontos együttállás esetén.

<sup>5</sup> A Jupiter kiegyensúlyozottságát részben az adja az ókori-középkori asztrológia szerint, hogy az égi szférák között a Jupiteré áll középen.

vagy trigonban áll velük.<sup>6</sup> Mindazáltal ha trigonban áll velük, akkor is működik ez a közvetítő hatása – ez az asztrológusok szerint olyan, mintha együttállna velük. Hasonló a helyzet, ha a Nappal áll aspektusban, az is elfogadja a közvetítését.

Ám ha egyenként végig akarnánk menni mindhárom égitest és a hasonló csillagok valamennyi képességén és hatásán, hosszú munkának néznénk elébe, mely nehéz kutatómunkát követel meg és még nehezebb megfigyeléseket. Ha csak a Vénusz adományaira irányítanánk figyelmünket, szemünk előtt veszítenénk a Nap kegyeit; ha csak a Napéra, akkor pedig a Vénusztét. Tehát, hogy egyikőjükben foglaljuk össze egyszerre a három Kegyet [*Gratias*], végül a Jupiterhez fogunk folyamodni, mely természetében és hatásában közepesen foglal helyet, minőségében igen kiegyensúlyozott, s mindazt, ami a Vénusztól vagy a Naptól remélhető, a maga módján adja át, nagylelkűbb és megbízhatóbb a Vénusznál, és kiegyensúlyozottabb, mint a Nap, s az emberi természettel minden tekintetben egybevágó. Így tehát a jovialis hatásokra fogunk támaszkodni, amikor vagy maga a Jupiter, vagy a Hold akár természetből fakadó, akár járulékos méltóságot élvez,<sup>7</sup> és együttállnak, vagy kedvező aspektusban vannak egymással. Hogyha ez nem teljesülhet, akkor vegyítsd egybe a szoláris és venereus dolgokat, és így készíts jovialis keveréket a kettőből, tudniillik amikor a Hold a Vénusszal való együttállásból a Nappal való szextilbe lép, vagy fordítva. Ám ha olyan készítményt állítasz elő, amely a szívet és a szellemet erősíti, a Hold segíthet a leginkább, ha ezekhez az adományokhoz még az is hozzájárul, hogy egy levegős jegyen halad keresztül, főként ha a Vízöntőn, amelyet a leglevegősebb jegynek tartanak, vagy ha domiciliumban van, vagy exaltált helyzetben, vagy pedig a Jupiter vagy a Nap házában; s bárhol lehet, ha a huszonnyolc stáció közül azt foglalja el, amely neki és működésének is megfelelő.

## 6. A BENNÜNK LEVŐ TERMÉSZETI, ÉLET- ÉS LELKIERŐ; S HOGY MELY ÉGITESTEK SEGÍTIK EZEKET ÉS MIKÉNT: A HOLDNAK A NAPPAL ÉS A VÉNUSSZAL, DE LEGINKÁBB A JUPITERREL ALKOTOTT ASPEKTUSAI RÉVÉN.

Nagyon fontos azonban, hogy tisztában legyünk azzal, hogy ezek a bolygók milyen szellemet, milyen erőt [energiát], milyen valóságot jelölnek. Tehát a Hold és a Vénusz a természeti és a nemzésre-szülésre vonatkozó erőt és szellemet képviselik, és ami

<sup>6</sup> A trigon esetében négy jegynyi távolságra (120°-ra), a szextil esetében két jegynyi távolságra (60°-ra) áll egymástól a két égitest. Ez a két legharmonikusabb, leglágyabb aspektus.

<sup>7</sup> A fent említett domicilium, azaz a bolygó „otthona”, lehet a természetes méltósága, melyben uralodik; a járulékos pedig, ahol exaltációban van, azaz, ahol „jól érzi magát”, a jegyhez való hasonlósága miatt.

ezt növeli. A Jupiter ugyanezt, csak még hatékonyabban, a májat és a gyomrot, s nem kis szerepe van a szívet és az életszellemet és életerőt illetően, amennyiben természetétől fogva megegyezik a Nappal, sőt, saját maga révén is, máskülönben a szív nem kapná az életszellemet éppen a Jupiter havában.<sup>8</sup> Ezért a görögök Jupitert [Zeust] az életnek nevezik, s annak, aki által az élet van.<sup>9</sup> Az asztrológusok szerint a lélekszellemre is hatással van: azt mondják, hogy a Jupiter segít a filozófiában, az igazság keresésében, a vallásban. Platón is így véli, amikor azt mondja, hogy a filozófusok Jupitertől származnak. Homéros is utalt erre a régiak elképzelését tolmácsolva:

„Mert aszerint fordul lelkében a földi halandó,  
hogy neki mily napot ad Zeusz, emberek, istenek atyja.”<sup>10</sup>

S viszont sehol nem emleget más istent ezen a néven, csak Jupitert.

A Nap elsősorban az életszellemet és a szívet jelenti, és van némi, sőt nem kevés hatása a fejre az érzékelés és a mozgás révén, melyeknek ura, és a természeti erőre sem közömbös.

A Merkúr az agyat és az érzékszerveket jelöli, s ezért a lélekszellemmel<sup>11</sup> áll összefüggésben. Ezért a legbiztonságosabb módszer az lesz, ha semmit nem kezdünk a Hold kedvező hatása nélkül, mivel ez közvetíti az égiek adományait a legsűrűbben, a legkönnyebben és a legáltalánosabban a földieknek, s amelyet a másik Napnak is neveznek, mivel minden egyes hónapban leképezi a négy évszakot. A peripatetikusok szerint ugyanis az első negyedben meleg és nedves, a másodikban meleg és száraz, a harmadikban hideg és száraz, a negyedikben pedig hideg és nedves; másrészt a fénye kétségkívül a Nap fénye. Irányítja a nedveket és a keletkezést, és az anyaméhben levő magzat minden változását is saját mozgásaival méri. S valahányszor együtt áll a Nappal, életadó erőt fogad be tőle, amelyet beléolt a nedvekbe, s ugyanakkor a Merkúr energiáját is a nedvekbe vegyíti. Ezt az erőt vagy energiát a Merkúr a mindenbe való átváltozásával<sup>12</sup> és sűrű keringésével adja át. Ugyanakkor a Vénusz energiáját is felveszi, amelyet a nemzésre vagy szülésre alkalmas formák számára továbbít.

<sup>8</sup> A Jupiter a Nyilas jegy uralkodója, így ez a hónap november 22-től december 21-ig tart.

<sup>9</sup> Platón: *Kratylos*, 396a–b.

<sup>10</sup> Homéros: *Odyseia*, XVIII, 136–137. Devecseri Gábor fordítása.

<sup>11</sup> *Significat [...] spiritum animaleum.*

<sup>12</sup> Ugyanebben a fejezetben később Halyra hivatkozik Ficino: „Haly kimutatja, hogy a Mercurius vegyíti az égi[test]ek tulajdonságait, minthogy igen változékony, könnyedén módosul akár annak a jegynek az irányába, ahol tartózkodik, akár annak a bolygónak a minősége felé, amellyel aspektusban áll.” A „mindenbe való átváltozás” kétségkívül alkímiai utalás: Mercuriusnak, a szimbolikus higanynak, vagyis racionális gondolkodó képességnek éppen ez a legfőbb jellemzője, ld. Burckhardt: *Alkímia – világkép és szellemiség*, 115–120.

Érdemes megemlítenünk, hogy a Hold mindennapos útja négy részre oszlik. Az elsőben keletről az ég közepéig emelkedik, s közben növeli a természetes nedvet és szellemet. A másodikban az ég közepétől a lenyugvó pontig halad, és az előbbivel ellentétes hatást gyakorol ránk. A harmadikban a nyugvóponttól az ég aljáig jut el, s megint csak növeli a mondott nedvet és szellemet. A negyedikben a felkelő pont felé mozog, és megint csak apasztja ezeket, ami főleg az óceánok partján szembetűnő, ahol mozgásának ritmusára a tenger szemmel láthatóan árad és apad; a gyengélkedők erőnlétében ugyanilyen ritmusú változás figyelhető meg. Az is valószínű, hogy a Nap, miközben bejárja a saját negyedeit, [hasonlóképpen] növeli vagy apasztja a természetes hőt és az életszellemet. S a lélekszellemet is, hiszen a Merkúr a társa.<sup>13</sup> Mindezek ismeretében az orvos ki tudja választani a megfelelő időpontokat a természetes nedv és hő, valamint bármelyik fajta szellem helyreállítására. Ám ennyi elég is a Holdról.

Nem hanyagolhatjuk el a Jupitert sem, melynek egyik hónapjában fogantunk, egy másikban pedig szerencsés esetben s általában<sup>14</sup> megszülettünk. S mely minőségeiben és hatásaiban a Nap és Vénusz között, másrésről a Nap és a Hold között áll. És ezért mindent magába foglal.

A Napot magát pedig, az ég urát mellőzni rút és veszélyes dolognak tartjuk, ha csak azt nem mondja valaki, hogy az, aki bírja a Jupitert, a Jupiterben már a Napot is bírja, aki benne a leginkább mérsékelt az emberek számára. Azt, hogy a Napban megvan az égiek valamennyi energiája, nemcsak Iamblichos<sup>15</sup> és Iulianus<sup>16</sup>, hanem mindenki bizton állítja; és Proklos<sup>17</sup> még azt mondja, hogy a Nappal alkotott aspektusban minden égitest valamennyi energiája összeadódik és egyesül.

Senki nem fogja tagadni, hogy a Jupiter egyfajta hozzánk mérsékelt Nap. S azt se feledjük, hogy a Hold is a Vénuszhoz van igazítva; ugyanis nagyban hozzájárul,

<sup>13</sup> Hermés, azaz Mercurius egyik állandó jelzője a „lélekvezető”.

<sup>14</sup> Azaz kilenc hónapra, a szokásos módon.

<sup>15</sup> Iamblichos: *De mysteriis*, 7, 3 és *Ficino kivonata*, Opera, 1901–1902; a Nap jelentőségéről ld. még Iamblichos: *De vita Pythagorica*, 25. és 35. feje.

<sup>16</sup> Iulianus Imperator: Himnusz Héliosz királyhoz, 26–27: „Ki kell jelentenem, hogy Héliosz Király az Egy, s egyetlen istenből ered, még ha az intelligibilis világból is, ami maga az Egy; s ő áll középben az intellektuális istenek között, a középponti helyzeténél fogva minden összhang és jószándék közvetítője körükben. Ő kapcsolja össze az egybehangzó és szívélyes természeteket és így, bármilyen távoli is, egyetértést teremt, összeegyezteti az első természeteket az utolsókkal. Önmagában a tökéletesség középpontját, a termékenyítő élet kapcsolatát és az egységes lényegiséget tartva ő az, aki minden jótétemény bevezetője az érzékelhető világban, nem csupán bevilágítva és felékesítve azt ragyogó pompájával, hanem önmagával megegyező létet adva a Nap angyali szubsztanciájának, végül magában foglalva a teremtett létezők örökkévaló, teremtetlen indítóokát, valamint a múlhatatlan testek mentességét az idő pusztításától, az élet állandóságával ruházva fel őket.”  
Ld. Buzási: *Iulianus császár Naphimnusa...*, 32–42.

<sup>17</sup> Proklos: *In rem publicam*, 2, 220, 11; Proklos: *In Timaeum*, 3, 63, 21; 132, 32; Proklos: Himnusz Hélioszra.

hogy életünket jó egészségben és sikeresen éljük. S mivel a Vénusz adja az embernek a termékenységet és a vidámságot, ezért hát különös tekintettel figyeljünk oda rá. Mindazáltal, ha kellőképpen vegyíted a Holdat (mely hasonló a Vénuszhoz, vagyis a nedvesség tekintetében nagyjából ugyanolyan, s alig valamivel kevésbé meleg) a Jupiterrel vagy a Nappal, az nagyjából már olyan, mintha a Vénuszt bírnád.

Hogyan tovább? Hogy a legbiztonságosabb és a legkényelmesebb úton járj, a Holdat figyeld, amikor ez aspektusban áll a Nappal, és együttáll a Jupiterrel, vagy legalább egyszerre alkot aspektust a Jupiterrel és a Nappal, vagy pedig amikor a Nappal alkotott aspektusból a Jupiterrel való együttállásba vagy vele alkotott aspektusba halad át. S ugyanekkor készítsd el és alkalmazd a szoláris, jovialis és venereus gyógyíreket.

Ha a szükség vagy a nehézségek arra kényszerítenek, hogy valamelyik nagy bolygóhoz fordul segítségért, akkor a Jupiterhez fordulj, vagy inkább a Holdhoz és a Jupiterhez együtt. Ugyanis egyetlen más bolygó sem táplálja és erősíti jobban bennünk a természetes erőket, sőt, mondhatnám, valamennyi erőt, egy sem ígérhet jótékonyabb, egyszersmind többféle segítséget. S az ő hatásait befogadni minden esetben kedvező, míg a Nap hatásait befogadni talán nem mindig veszélytelen. Ugyanis miközben az előbbi mindig a javunkra van, az utóbbi gyakran ártalmas; Venus pedig gyengébbnek tűnik. Ezért egyedül őt nevezik segítő atyának [*iuvans pater*].<sup>18</sup> Mindezt Ptolemaios is megerősíti, amikor azt mondja: „alig hat a természetre bármiféle szer, ha a Hold együttáll a Jupiterrel.”<sup>19</sup> Annyira így gondolja ezt, hogy úgy véli: a világ-egyetem testének egész természete ebben a helyzetben erősödik meg. Jomagam pedig azt tapasztaltam, hogy a Hold és a Vénusz együttállásakor a gyógyszerek alig hatnak. Ámbár amikor a nyálkától tartunk, akkor a Hold aspektusait fogjuk figyelni a Nappal, amikor pedig az epétől és a kiszáradástól, akkor a Holdnak a Vénusszal alkotott aspektusait. Mindazáltal szintén a Holdnak a Jupiterhez viszonyított állása az, ami mindezen bajokban valamiképpen segíthet, főként a fekete epe eltávolításában, s nem kevésbé az emberi szervezet egészségének helyreállításában és megszilárdításában. Amiként ugyanis az édesgyökér és a rózsaoaj a túl hideg természetet felmelegíti, a túl meleget pedig lehűti, és a bor is hasonlóképpen, amely azontúl megnedvesíti a túl száraz dolgokat, a túl nedveseket pedig kiszáritja, úgy a Jupiter is kedvező hatással van az emberi hőre, miként a bor, a rózsaoaj, a kamilla és az édesgyökér. Amikor ezt hallod Albumasartól: „Istent kivéve nincs élet az élők számára, hacsak

<sup>18</sup> Ez az etimológia, mely már Enniusnál is megtalálható, Cicero *De natura deorum*-ja révén válik hagyománnyá: II, 25, 64 (*ipse Iuppiter, id est, iuvans pater*), valamint sevillai Isidor püspök könyve révén: *Etimologiarum sive originum libri XX*, VIII, 11, 34: „*Iovis fertur a iuvando dictus, et Iuppiter quasi iuvans pater, hoc est, omnibus praestans.*”

<sup>19</sup> Pseudo-Ptolemaios: *Centiloquium*, 19. aforizma.

nem a Nap és a Hold révén.<sup>20</sup> – ezt a kijelentést úgy értsd, hogy a mindenre kiterjedő általános hatásukra utal.

Az ember számára a legsajátabb és legmegfelelőbb hatás azonban a Jupitertől érkezik. Az emberi test természetében a vonzás, megtartás, az emésztés és az ürítés erői vannak meg. Ezeket tehát mind a Jupiter segíti, a legfőképpen pedig az emésztés, a nemzés-szülés, a táplálás, egyszersmind a növekedés képességét, bőséges és levegős nedve, valamint jelentős hője révén, mely mérsékelt fölényben van a nedve felett. A Nap fénye a Jupiter sugarai által kétségkívül a legnagyobb mértékben alkalmasá válik az ember egészsége számára, miközben a Vénusz sugarai folyamatosan hozzájárulnak ehhez a hatáshoz, és a Hold is hasonlóképpen a maga közvetítésével. A Vénusz és a Hold sugaraihoz, melyek nedvesebbek, szükség van valamire, ami kiegyensúlyozza őket, mint ahogy a Nap sugaraihoz is szükség van valamely nedves minőség mérséklő hatására, mivel ezek hevesebbek. A Jupiter sugarainak viszont nincs szüksége semmiféle kiegyenlítő hatásra. Hiszen mi más a Jupiter, mint egyfajta mérsékelt Nap, mely kezdettől fogva különösen alkalmas az emberi dolgok üdvének előmozdítására? Másfelől mi egyéb, mint egyfajta hatalmasabbá és melegebbé vált Hold és Vénusz? Ezért az asztrológusok a Jupitertől termékeny, derűs, egészséges időszakot remélnek, s tőle várják a fenyegető betegségek ellenszereit is. S amikor Empedoklés<sup>21</sup> minden egyes bolygó sajátos adományairól beszél, a Jupitert a keletkezés egyedüli urának nevezi, Orpheus nyomán.

Azt tanácsolják [az asztrológusok], hogy a Jupiter mellett mindenekelőtt a Holdat kísérvük figyelemmel minden tevékenységünkben, mert ez mintegy középütt áll az égiek és a földiek között. Tehát a Hold legyen a kívánt művelet számára megfelelő fokon, helyen és aspektusban. Ne legyen fogyatkozásban, és ne legyen 12°-on belül a Nap sugarai alatt sem egyik, sem másik irányban, hacsak nem teljes együttállásban van vele. A legtöbben azonban úgy vélik, hogy valamennyi bolygó [hatása] erősebbé válik, amikor együttáll a Nappal; s az együttállást 32 fokpercben állapítják meg úgy, hogy 16'-et számolnak innen és szintén 16'-et túl. Ne akadályozza a Szaturnusz vagy a Mars, ne legyen a déli szélességen leszálló ágban, amikor túljut azon a 12°-on, amelyről beszéltünk. Ne legyen szembenállásban (oppozícióban) a Nappal, ne legyen fogyó, ne legyen lassú járású (amikor például egy nap alatt nem tesz meg 12°-ot). Ne legyen a „felperzselt úton”, vagyis a Mérleg 28.°-ától<sup>22</sup> a Skorpió 3.°-áig,

<sup>20</sup> Abū Mašhar, Ja'far ibn Muhammad al-Balkhī (úgy is mint al-Falaki vagy Ibn Balkhī, latin nevén Albumasar, Albusar, vagy Albuxar, 787–886) perzsa asztrológus, asztronómus, iszlám filozófus, akit az abbaszida udvar legnagyobb asztrológusának tartottak Bagdadban. Számos asztrológiai kézikönyvet írt, melyek által jelentősen hatott a muszlim gondolkodás történetére, e művek fordításai révén pedig a bizánci és a nyugat-európai gondolkodásra is.

<sup>21</sup> Pseudo-Empedoklés: Sphaera, 2, 5; Orphicorum fragmenta, Frag. 168, 5, 201. Ez a részlet különösen népszerű volt az újplatonikusok között, ld. a testimoniumokat uo., 202–207.

<sup>22</sup> Más hagyomány ezt a Mérleg 19°-ától számolja.

sem a nyolcadik [házban], sem a felkelő ponton [az aszcendensen], sem a Mars vagy a Szaturnusz otthonában.<sup>23</sup> Némelyek szerint a Hold ne legyen a hatodik, tizenkettődik, kilencedik, negyedik [házban] sem. Az ég egyéb területein azonban kedvezőnek ítélik helyzetét. Ha nem tudod mindezen feltételeket teljesíteni, akkor legalább azt várd meg, hogy a Jupiter vagy a Vénusz az aszcendensen [a felkelő ponton] legyen, vagy pedig a tizedik [házban], így ugyanis semlegesíthetik a Holdat ért kedvezőtlen hatásokat. Azt sem árt megemlítenünk, hogy amíg a Hold növekvő fázisban van, addig bennünk is növekszik nemcsak a nedv, hanem a szellem és az energia is, s ezek az ő mozgását követve szaporodnak, a leginkább az ő második negyedében. Amikor viszont csökkenő fázisban van, akkor az ellenkezője történik, főként az utolsó negyedben. Az első trigonja a Nappal erősebb, mint a második, ez viszont erősebb az első szextiljénél, ez a második szextilnél, s amennyire [a Nap] fényel tölti fel a Holdat, annyira hővel is.<sup>24</sup> Egyesek tehát nem annyira azt nézik, hogy milyen aspektust vet a Hold a Napra (ugyanis valamilyen viszony mindig van köztük), hanem azt, hogy a lehető legtöbb fényt kapja, főként, amíg a növekvő fázisban van. Azonban közben álljon trigonban vagy szextilben a Jupiterrel vagy a Vénusszal. Tehát a vonzóerőt a tüzes dolgok segítik, a megtartó erőt a földszerűek, az emésztőt a levegősek, az ürítőt vagy tisztítót a vizesek. Ha mindezeket az energiákat segíteni kívánod magadban, a vonzóerőt a leginkább a tüzes dolgokkal erősítheted meg, akkor, amikor a Hold tüzes jegyekben vagy helyeken<sup>25</sup> tartózkodva a Jupiterrel alkot aspektust, tudniillik a Kosban, az Oroszlánban és a Nyilasban. A megtartó erőt a földszerű dolgokkal, a leginkább akkor, amikor ugyancsak a Jupiterrel áll aspektusban földies jegyekben vagy stációkban: a Bikában, a Szűzben vagy a Bakban. Az emésztő és nemző-szülő energiát a levegős jegyek, azaz az Ikrek, a Mérleg és a Vízöntő révén, amikor ezekben a Jupiterre vet aspektust vagy együtt áll vele. A tisztulás energiáját a vizes jegyeken: a Rákon, a Halakon és a Skorpión keresztül – amikor e vizes jegyekben állva a Jupiter sugarai világítják meg. Azonban akkor éred el a leginkább a kívánatos hatást, ha a Jupiter ugyanazokban vagy hasonló, de legalább nem ellentétes jegyekben vagy házakban áll. Ha szilárd gyógyszerekkel szeretnéd meghajtani a hasat, akkor a Halakban tedd, ha folyékonyal: a Skorpióban, ha pépessel: a Rákban. Ha az alsó traktust igyekszel tisztítani: a Halakban és a Skorpióban, ha a felsőbbeket, akkor a Rákban. Kerüld a Mars és a Szaturnusz kemény aspektusait.<sup>26</sup> Az előbbi ugyanis a gyomrot gyöttri meg, az utóbbi a beleket csikarja. Kerüld a Bakot és a Bikát: ugyanis

<sup>23</sup> Tehát a Kosban, a Skorpióban, a Bakban és a Vízöntőben.

<sup>24</sup> Az asztrológiában a aspektusok jelentése a különböző bolygó erőinek keveredése illetve együtt-hatása: a lágy aspektusok esetében, mint pl. a trigon és a szextil, erősítik egymás kedvező hatásait, a kemény aspektusoknál, mint a kvadrát és az oppozíció, gyengítik azokat.

<sup>25</sup> Stationibus.

<sup>26</sup> Azaz a quadrátot (90°), a semiquadrátot (45°), a sesquiquadrátot (135°) és az oppozíciót (180°).

hányingert okoznak. Ne feledd, hogy nem szabad egy szervet erős behatásnak kitenni, amikor a Hold a neki megfelelő jegyben tartózkodik (ugyanis hatással van a nedveire), hanem inkább ápolni kell ilyenkor.

Ám legyen ennyi elég a természetes szellemről és erőről, melyek főként a májban vannak jelen nagy számban, s melyek négyféle feladatot látnak el, mint említettük.<sup>27</sup> De mire figyelmeztessünk a szívben székelő életerővel és életszellemmel kapcsolatban? Elég az, amit elmondtunk. Hiszen ezeket elsősorban a tüzes és ugyanakkor valamennyire levegős dolgokkal segíthetjük, amikor a Hold domiciliumban és hasonló házakban alkot aspektust a Jupiterrel, főként, ha együttáll a Jupiterrel vagy a Nappal. A lelkierőt, amely az érzékelésen és a mozgáson keresztül a fejben van jelen, mindenekelőtt a levegős dolgok révén tudod megacélozni, amellet tüzes dolgokkal, amikor a Hold domiciliumban<sup>28</sup> vagy hasonló helyzetben aspektust alkot a Jupiterrel, főként, ha együttáll a Jupiterrel és egyszersmind a Merkúrral is. Attól azonban óva intelek, hogy a Merkúrt vizes vagy földies bolygónak tekintsd, ahogy én is hittem valaha arra gondolván, hogy másként nem segíthetné az elme gyors mozgását, de tudd meg, hogy levegős jellegű. Ugyanis épp ebből az okból kifolyólag olyan mozgékony, s változtatja oly könnyedén helyzetét, s segít oly sokat az elmének, főként, ha a legelegebb jegyben, a Vízöntőben áll. Nedvessége kiegyensúlyozott, hője szelíd. Ha a Nap közelében van, állítólag szárít; ha tőle távolabb, akkor nedvesítő hatásúnak tartják. Amott ugyanis a Nap természete miatt nagyon hevít, itt pedig kevésbé melegít, és saját természetéből kifolyólag inkább nedvesít. Valószínűleg nem melegebb a Vénusznál, a Holdnál viszont igen; azonban nedvességben mindkettő fölülmúlja őt. Haly<sup>29</sup> kimutatja, hogy a Merkúr vegyíti az égi[est]ek tulajdonságait, minthogy igen változékony, könnyedén módosul akár annak a jegynek az irányába, ahol tartózkodik, akár annak a bolygónak a minősége felé, amellyel aspektusban áll. Szerintem azért változik annyira könnyen, mert egyrészt nem olyan hatalmas, mint a Jupiter, másrészt nem rendelkezik olyan egyedi minőséggel sem, mint a legtöbb égi[est], melynek révén ellenállna a módosításnak. Végül lehetséges, hogy a Merkúr

<sup>27</sup> Ld. I. k. 2. fej.

<sup>28</sup> Domiciliumban: a saját otthonában; minden bolygó az egyik jegy uralkodójának tekinthető, ebben van úgymond otthon. Exaltációban: kiemelten kedvező helyen, mely természetével harmóniában áll. Vagyis mindkét esetben kedvező számára a jegy, amelyben áll, s az általa jelölt hajlamok, tehetségek megfelelően ki tudnak bontakozni. Ld. Dubravszky – Eörsy: A tradicionális asztrológia tankönyve, 38–40.

<sup>29</sup> Albohazen Haly: *De iudiciis astrorum libri VIII*, I, 4: [Mercurius] „calidus est et siccus, formae et naturae convertibilis, masculinus cum masculinis, femininus cum femininis, fortunatus cum fortunato, infortunatus cum infortunato.” – „A Merkúr meleg és száraz, formája és természete változékony, a férfias bolygókkal együtt férfias, a nőies bolygókkal együtt nőies, a szerencsét hozó bolygókkal együtt szerencsét hoz, a balszerencsét hozó bolygókkal együtt balszerencsét hoz.”

mint a Nap hűséges kísérője,<sup>30</sup> annak sok képességével rendelkezik, s ezért a Nap egyes adományait a Merkúrtól remélhetjük. Arról is szól néha a hagyomány, hogy a Mars is rendelkezik a Naphoz hasonló tulajdonságokkal, és hogy a Vénusz a Holdra jellemző adományokat ad.

Tehát emlékezz jól mindezekre, miközben munkádat végzed. És soha ne hagyj figyelmen kívül a határokat [*terminos*].<sup>31</sup> Azt mondják ugyanis, hogy a bolygók a különböző időpontokban, vagyis világosban és sötétben ellenkező hatásúak lehetnek. Végezetül, ha a Marstól tartasz, a Vénuszt állítsd vele szembe; ha a Szaturnusztól, akkor a Jupiterhez folyamodj. És lehetőségeid szerint igyekezz folytonosan mozogni, csak épp a fáradtságot elkerülve, hogy ezáltal saját mozgásodat helyezd szembe az észrevétlenül ártó külső mozgásokkal, s az égiek tevékenységét utánozd erőid szerint. S ha mozgással nagyobb területeket tudsz bejárni, akkor így az eget is jobban tudod utánozni, s az égiek szétszórt energiáját nagyobb mértékben gyűjtheted be.

## 7. FEJEZET. MIKÉNT SEGÍTHETJÜK SZERVEINK MŰKÖDÉSÉT A HOLDNAK A JEGYEKHEZ ÉS AZ ÁLLÓCSILLAGOKHOZ VISZONYÍTOTT HELYZETE RÉVÉN.

Miként említettük, az egész testünk, de leginkább a fej működését úgy segíthetjük, hogy a bolygókat a Kosban figyeljük, vagy minden bolygót az első domiciliumában. A szívet akkor, ha az Oroszlánban, a gyomrot és a májat, ha a Rákban és a Nyilasban, vagy legalább a Szűzben, s ekkor alkalmazod azokat a gyógymódokat, amelyeket az egyes szervek megkívánnak. Nem árt azt is tudnod, hogy az egyes bolygók mely szervekre hatnak bármely jegyben.<sup>32</sup> A szervekről az életkornak megfelelően is gondoskodhatsz a Hold négy fázisa szerint. Az újholdtól az első negyed végéig tartó szakasz a gyermekornak felel meg. Innen a teliholdig az ifjú- és érett kornak. Ezután a következő negyed az érett és idős kornak. Az utolsó negyed a következő újholdig az idős kornak. Tehát eszerint kedvezően használhatod fel a Hold fázisait a kezelendő test korának megfelelően, ha ekkor veszed a három Grácia<sup>33</sup> közül valamelyikkel alkotott aspektusait. Ilyen aspektusa a Holdnak gyakran és gyorsan adódik, kedvező hatásokkal. Ezek azonban nem tartanak sokáig, és nem a legerősebbek, kivéve

<sup>30</sup> A latin eredetiben Achates, Aeneas egyik hű barátja szerepel, vö. Aeneis, I, 188; ezt fordítottam kísérőnek (F-I. M.).

<sup>31</sup> A terminusok néhány fokra kiterjedő szakaszok voltak, amelyek közül bizonyosak „fényeseknek”, mások „sötéteknek” számítottak.

<sup>32</sup> Ld. Dubravszky – Eörrsy: A tradicionális asztrológia tankönyve, 141.

<sup>33</sup> A három fő „kegyosztó”: Jupiter a Nap és Venus, ld. fentebb: 5. fejt.

ha a Gráciák a Hold aspektusán kívül is aspektust alkotnak már egymással, vagy nagyon közel állnak hozzá; vagy mindhárman, vagy ketten. A legtartósabb hatást a szilárd jegyek adják, vagyis az Oroszlán, a Vízöntő, a Bika és a Skorpió. Ha esetleg az adott pillanatban nem tudnád a Holdat megfelelőképpen a kegyeket osztó bolygók felé irányítani, olyan állócsillagokat válassz ki, amelyek azokhoz (azaz a Jupiterhez, a Vénuszhoz és a Naphoz) hasonló természetűek, és a Hold hozzájuk viszonyított helyzetét válaszd. Mindazáltal biztosabb, ha a Hold közben a Jupiter vagy a Vénusz felé mozog. Ugyanis ha egyedül az állócsillagokkal alkot aspektust, akkor ez nagyban túlmegy az emberi arányokon (vagyis azon, hogy egyetlen emberre alkalmazzuk). A városokkal viszont kiegyensúlyozottabb az arányuk.

## 8. FEJEZET AZ ÁLLÓCSILLAGOK ENERGIÁI ÉS FELHASZNÁLÁSA.

Az asztrológusok hagyománya szerint<sup>34</sup> egyes nagyobb állócsillagok, ha a Merkúr néz rájuk [*compertas*], hatalmas kisugárzással bírnak. Ilyen a Kos 22.°-án az Androméda köldöke, mely merkuriális és vénuszi. Űgyszintén a Bika 18.°-án az Algol feje, mely szaturnuszi és jovialis természettel bír. Azt mondják, hogy őhozzá tartozik a gyémánt és a fekete üröm; merészséget ad, és a győzelemhez segít. Ugyancsak a Bika 22.°-án vannak a Pleiádok, e lunáris és marsi csillagkép, hozzájuk tartozik a hegyikristály, a *diacedon* nevű növény, az édeskömény magja; s úgy tartják, hogy segítenek a látás javításában (amit némelyek állítanak, miszerint a démonokat is meg lehet velük idézni, pusztá kitalálásnak ítélem). Az Aldebaran az Ikrek első vagy 3.°-án marsi és venereus. A Hircus<sup>35</sup> ugyanezek 13.°-án jovialis és szaturnuszi. Ehhez tartozik a zafir, a pemete-fű, a menta, az üröm és a mandragóra. Úgy hiszik, hogy méltósághoz és a fejedelmek kegyének elnyeréséhez segít hozzá, hacsak vélekedésük nem hamis. Állítólag hozzá tartozik a rubin, a kutyatej [*titimallum*], a lonc, s növeli a gazdagságot és a dicsőséget. A Rák 6. vagy 7.°-án lévő Nagykutya [*Canis maior*] venereus, az övé a berill,

<sup>34</sup> Az állócsillagokhoz tartozó féldrágakövek és növények leírásában Ficino elsősorban a hermetikus iratokra (Liber Hermetis de stellis, lapidibus, herbis et imaginibus) támaszkodik, valamint a szövegben később említett Thebit, azaz Thabit ibn Qurra *De imaginibus* (A talizmánok) c. művére. 1390-ben John Gower a *Confessio amantis* c. művének VII. könyvében 15 állócsillagot sorol fel a hozzájuk tartozó drágakövekkel és növényekkel, melyben szintén az említett hermetikus írást követi, Ficino itteni sorrendjétől azonban meglehetősen különbözik. Heinrich Cornelius Agrippa *De occulta philosophia libri tres* (Három könyv az okkult filozófiáról) c., 1531-ben Párizsban (1. könyv) és 1533-ban (1–3. könyv) Kölnben megjelent művében valószínűleg Ficino leírására támaszkodik, hiszen sorrendjét is teljes mértékben követi. Modern kiadását ld. a bibliográfiában.

<sup>35</sup> A Hircus – más néven Capra vagy Capella (Kecske) – a Szekeres csillagkép legfényesebb csillaga az Oriontól északra.

a pirospaprika [*savina*], a fekete üröm, a sárkányfű, és vonzerőt ad. Úgyszintén ennek 17.<sup>o</sup>-án van a Kiskutyja [*Canis minor*], mely merkuriális és marsi, amelyé szerintük az agátkő [achát], a napraforgó és a csombormenta, s vonzerőt kölcsönöz. Az Oroszlán 21.<sup>o</sup>-án az Oroszlán szíve [*Cor Leonis*], egy királyi csillag, mely jovialis és marsi. Úgy vélik, ez alá tartozik a gránátkő, a vérehulló fecskéfű, a mézga; s elűzi a mélabút, kiegyensúlyozottá és elbűvölővé tesz. A Szűz 19.<sup>o</sup>-án a Nagymedve farka [*Cauda Ursae maioris*], mely venereus és lunáris. Úgy vélik, az övé a mágnes, a cikória és a fekete üröm, s megvéd a rablóktól és a mérgekeverőktől. A Mérleg 7.<sup>o</sup>-án a Holló jobb szárnya. Ugyanennek a 12. és talán a 13.<sup>o</sup>-án a bal szárnya, mely egyszerre szaturnuszi és marsi. Ennek növénye a lósóska [*lapathius*] és a beléndek [*hyoscyamus*], állítólag a békanyelvvvel együtt merészséget kölcsönöz, és ártalmas lehet. Ugyanennek a 15. vagy 16.<sup>o</sup>-án a Kalász [*Spica*] venereus és merkuriális. Ettől a smaragd, a zsálya, a lóhere [*trifolium*], a meténg [*promarulla*], a fekete üröm és a mandragóra függ. Növeli a gazdagságot és győzelmet ad, s megment a szorongatott helyzetekben. Végül ugyanennek a 17. vagy 18.<sup>o</sup>-án az Alchameth. Ez alá tartozónak mondják a jászpist és az útilaput [*plantago*]. Úgy vélik, megalvasztja a vért, és kiűz minden lázat. A Skorpíó 4.<sup>o</sup>-án az Elpheia, mely venereus és marsi. Egy másik számítás szerint ugyanennek az 5.<sup>o</sup>-án a Cornea, mely talán azonos az előbbivel: a topáz, a rozmaring, a lóhere, a borostyán élén áll; úgy vélik, hogy növeli a szépséget, a tisztaságot és a dicsőséget. A Nyilas 3.<sup>o</sup>-án a Skorpíó szíve, mely marsi és jovialis; a szardonix [*sardonius*], az ametiszt, a hosszú gégevirág<sup>36</sup> [*aristolochia longa*] és a sáfrány élén áll. Úgy gondolják, hogy jó színt ad, felvidítja és bölccsé teszi a lelket, és távol űzi a démoni erőket. A Bak 7.<sup>o</sup>-án a zuhanó Héja [*Vultur*], ezt követi a krizolit, a borsikafű [*saturegia*] és a füstike [*fumus terrae*]. Ez a csillag merkuriális, venereus, kiegyensúlyozott. Az aszcendensen [azaz a felkelő ponton], és az ég közepén [MC] kedvező hatása. Azt a híresztelést, miszerint varázslatok elvégzésére tesz képessé, komolytalannak tekintem. A Vízöntő 16.<sup>o</sup>-án a Bak Farka, mely szaturnuszi és merkuriális, melyet a kalcedon, a majoranna, a méhfű vagy macskamenta [*nepita*], a fekete üröm és a mandragóra követ. Úgy tartják, hogy kedvező a perekben, növeli a gazdagságot, megvédi az embert és a házát a bántódástól. A halak 3.<sup>o</sup>-án a Ló Válla, mely jovialis és marsi.

A filozófus Thebit<sup>37</sup> azt tanítja, hogy ha az előbb említett csillagok bármelyikének energiáját szeretnénk befogni, akkor annak követ és növényét kell vennünk,

<sup>36</sup> Más néven farkasalma vagy pipavirág.

<sup>37</sup> Thabit ibn Qurra (szül. 836, Harran, ? Bagdad), matematikus, nyelvész, a Bayt al Hikam, azaz Bölcsesség Háza nevű intézmény professzora Bagdadban. Ő volt a vezetője annak a hatalmas fordítói munkának, melyben az előző korok kultúráinak görög és latin nyelvű kincseit számos tudós közreműködésével arabra fordították az abbaszida kalifák megbízásából. Saját maga fordította le többek között Eukleidés Elemeit, Ptolemaios Almagesztjét és Archimédés *A kör mérése* c. művét. Számos matematikai, orvosi, asztronómiai, zenei, természettudományos és filozófiai írásra készült Aristotelés, Eukleidés, Archimédés és Ptolemaios műveikhez írt kommentár formájában.

s arany- vagy ezüstgyűrűbe kell foglalnunk úgy, hogy a növény a kő alatt legyen, s a bőrrel érintkezve kell hordanunk. Ezt pedig akkor kell elkészíteni, amikor a Hold az illető csillag alá ér, vagy pedig trigonba vagy szextilbe kerül vele, a csillag pedig az ég közepén [MC] vagy az aszcendensen [a felkelő ponton] áll. Én viszont inkább gyógyszer, mint gyűrű formájában használnám fel azt, ami ezekhez a csillagokhoz tartozik, akár belső, akár külső alkalmazásra, az említett kedvező időpontok betartásával. Mindazáltal a régiek a gyűrűt részesítették előnyben. Ugyanis Damis és Philostratos<sup>38</sup> elbeszéli, hogy Hiarchas, az indiai bölcselők (bráhma-  
nok) feje hasonló megfontolásból hét gyűrűt készíttetett, s a hét bolygó nevével elnevezve a Tyanai Apollóniosnak adta őket. Ő azután minden egyes napon az annak megfelelőt viselte a napok nevei szerint megkülönböztetve ezeket.<sup>39</sup> Hiarchas pedig elmesélte Apollóniosnak, hogy a nagyapja, aki szintén bölcselő volt, százharminc évig élt, valószínűleg egy efféle égi adomány segítségével. Így aztán ő is használta, és – mint mondják – még százéves korában is fiatalnak látszott. Mindenesetre, ha ezek a gyűrűk égi energiával rendelkeznek, akkor – úgy vélem – ez nem annyira a lélekre vagy a sűrű testre hat, hanem a szellemre. Miután a gyűrű átmelegedett, a szellem megváltozik ilyen vagy olyan irányban: szilárdabb lesz vagy ragyogóbb, hevesebb vagy szelídebb, komolyabb vagy vidámabb. Ezek az érzések pedig teljesen átmennek a testbe és valamennyire az érzékelő lélekbe, mely főként a testtel van elfoglalva. Azok a hiedelmek viszont, melyek szerint a gyűrűk alkalmasak démonok vagy az el-lenség távoltartására, vagy fejedelmek kegyeinek elnyerésére, teljességgel hamisak, vagy pedig abból a tényből fakadnak, hogy a szellemet rettenthetetlenné és bátorrá teszik, vagy éppen szelíddé, elbűvölően kedvessé és udvariassá.

Munkáit a XII. században Gerardo da Cremona és Sevillai János fordította latinra. Vö. Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences...*, 116–129; és *Dictionary of Scientific Biography*, XII, 288–295. Itt a *De imaginibus* (A talizmánok) c. írására hivatkozik Ficino, ld. Carmody: *The Astronomical Works of Thabit ben Qurra*, 180–194.

<sup>38</sup> Philostratos (szül. 172k., Lémnos–†250 k., Tyros), athéni szofista, később Rómába települt, ahol a Iulia Domna (Septimius Severus császár felesége, Caracalla édesanyja) vezette kör tagja lett. A *Tyanai Apollónios élete* c. művét 217 és 238 között írta Iulia Domna megbízásából. Tyanai Apollónios pythagoreus filozófus és tanító, élt 40 k.–120. Philostratos idézett művében közli, hogy Apollónios életét bemutató művét annak tanítványa, Damis (Dameis?) visszaemlékezései alapján szerkesztette, melyben leírta többek között Indiában tett útjukat a brahmanoknál, az ő vezetőjük volt az említett Hiarchas. Damis létezését egyes kutatók megkérdőjelezik, és művét Philostratos kitalációjának tartják. Philostratos további, később a neoplatonista gondolkodókra nagy hatást gyakorló műve *A szofisták élete* (231–237), melyben részint a régi, klasszikus kori szofistákkal foglalkozik, mint pl. Gorgias, részint a későbbi iskolák szofistáival, mint pl. Héródés Atticus.

<sup>39</sup> Philostratos: *Apollonii vita*, III, 41, 116: „Damis elbeszéli, hogy Hiarchas hét gyűrűt ajándékozott Apollóniosnak, melyek a hét bolygó nevét viselték; és hogy Apollónios az adott napnak megfelelőt húzta fel.”

Hogyha azt mondanám, hogy az égiek a testi egészségünkön kívül az elménkre, mesterségünkre és szerencsénkire is hatnak, nem mondanék ellent Aquinói Szent Tamásnak, aki a *Pogányok ellen* harmadik könyvében<sup>40</sup> azt mondja, hogy az égitesteknek van valamiféle lenyomata a testünkben, mely gyakran segítséget ad ahhoz, hogy kiválasszuk, mi a jobb, még akkor is, ha az okát és a célját nem tudjuk. S ebben a dologban az ilyen embereket jó szerencsésűeknek és (Aristotelés egyetértésével) jó születésűeknek nevezi. Még azt is hozzáteszi, hogy egyesek bizonyos mesterségekben igen hatékonyak lesznek (hogy az ő szavaival éljek), vagyis szerfölött eredményesek, mint például a katona a győzelem elnyerésében, a földműves a növénytermesztésben, az orvos a gyógyításban. Azt állítja ugyanis, hogy miként a növények és a kövek elemi természetükön túl bizonyos, az égtől eredő csodálatos energiával is bírnak, úgy az emberek is, nem is kevesen, rendelkeznek ilyennel.

Én viszont eleget tettem feladatomnak, ha az égitestek valamiképpen, belsőleg vagy külsőleg alkalmazott orvosságok révén hozzásegítik olvasóimat a jó egészséghez; ám miközben a test jólétét keressük, ne tegyünk semmi kivetnivalót a lélek üdvével. Egyáltalán semmi olyat se tegyünk, amit a szent vallás megtilt. Továbbá bármely tevékenységünkben munkánk gyümölcsét elsősorban attól reméljük és várjuk, aki az égiket és mindazt, ami az égben van, teremtette, s erőikkel megajándékozta, azokat örökké mozgatja és fenntartja.

<sup>40</sup> Aquinói: *Summa contra Gentiles*, III, 84–86. c., ed. Parisiis, 312v, tagadja, hogy megismerésünk közvetlenül az égitestektől ered, mindazáltal a közvetett hatásukat elfogadja: „Sciendum est tamen, quod licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causa esse non possint, aliud tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit corporea, tamen in nobis intellectus operatio compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa et cogitativa [...]. Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus [...]. Et per hunc modum potest verificari, quod Ptolemaeus in Centiloquio dicit.” A *Centiloquium*ra hivatkozik a 85. c. végén is, melyben a csillagoknak a választásainkra gyakorolt közvetett hatását állítja: 315r; a 86. c. végén pedig újra Ptolemaioszt idézi, aki a *Tetrabyblos*ban és a *Centiloquium*ban is azt mondja, hogy ezek az általa átadott nézetek a szükségeszerű és a lehetséges között állnak: „in Quadripartito [...] in Centiloquio etiam dicit: haec iudicia, quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile”, 317v.

## BIBLIOGRÁFIA

## FORRÁSOK

- Albohazen Haly: De iudiciis astrorum libri VIII. Basileae: Peter Heinrich, 1571.
- Agrippa, Heinrich Cornelius: De occulta philosophia libri tres. Ed. Vittoria Perrone Compagni, Leiden and Boston: Brill, 1992.
- Aquinói Szent Tamás: Summa contra gentiles, III., [corpusthomicum.org/scg3064.html](http://corpusthomicum.org/scg3064.html) (2021. 01. 14.)
- Ficino, Marsilio: De vita. A cura di Albano Biondi e Giuliano Pisani. Pordenone: Edizioni Biblioteca dell' Immagine, 1991.
- Marsilio Ficino: Sulla vita. A cura di Alessandra Tarabochia Canavero. Milano: Rusconi, 1995.
- Ficino, Marsilio: Three Books on Life. Critical Edition and Translation with Introduction and Notes by Carol V. Kaske and John R. Clark. Binghamton, New York: MRTS Publisher, 1989.
- Gower, John: Confessio amantis. Vol. 2. Transl. by Russel A. Peck – Andrew Galloway, Kalamazoo, Mich.: Medieval Institute, 2013.
- Iulianus Imperator: Himnusz Hélios királyhoz. Himnusz az Istenek Anyjához, ford. Németh Bálint. Pécs: Disciplina, 2017.
- Orphicorum fragmenta, ed. Otto Kern. Berlin: Weidmann, 1923, reprint: Zürich: Weidmann, 1972.
- Philostratus: The Life of Apollonius of Tyana. I-II. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005–2006.
- Proklos: In rem publicam, ed. Wilhelm Kroll. Leipzig: Teubner 1901. 2. kiad.: Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Proklos: In Timaeum, ed. Ernst Diehl. Leipzig: Teubner, 1906. 2. kiad.: Amsterdam: Hakkert, 1965.
- Proklos: Himnusz Héliosra, ford. Weöres Sándor = Görög költők antológiája, szerk. Szepessy Tibor. Budapest: Európa, 1982, 763.
- Pseudo-Empedoklés: Sphaera = Ernst Maas: Commentariorum in Aratum reliquiae. Berlin: Weidmann, 1954, 170–171.
- Claudii Ptolemaei Opera, III, 1 (Ἀποτελεσματικά), ed. Franz Boll et Emilie Boer. Leipzig: Teubner, 1954, IV, 5.
- Thabit ibn Qurra: De imaginibus = The astronomical works of Thabit ibn Qurra, ed. Francis J. Carmody. Berkeley: University of California Press, 1960.

## SZAKIRODALOM

- Burckhardt, Titus: Alkimia – világgép és szellemiség. Budapest: Arcticus Kiadó, 2000.
- Buzási Gábor: Iulianus császár Naphimnusza és a Karácsony eredete = Ókor, 2011/2, 32–42.
- Francis J. Carmody: Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. Berkeley: University of California Press, 1956.
- Dubravszky László – Eörssy János: A tradicionális asztrológia tankönyve. Budapest, OrientPress, 1992.
- Gillispie, Charles Coulston (ed.): Dictionary of Scientific Biography, XII. New York: Charles Scribner's Sons, 1976.

# RÖVID BEVEZETÉS JOHN LOCKE: A KERESZTÉNYSÉG ÉSZSZERŰSÉGE AZ ÍRÁSOK SZERINT CÍMŰ MŰVÉNEK FORDÍTÁSA ELÉ

VASSÁNYI MIKLÓS

## ABSTRACT

This short introductory essay is meant to serve as a historical explanation of the translation that follows, from John Locke's theological masterwork, *The Reasonableness of Christianity* (1695), published anonymously. The essay lays out how Locke conceived of the idea of writing this text, and, in especial, details what he understands by the "reasonableness of Christianity." The discussion of his several rationales leads to the implicit conclusion that "reasonableness" here implies a preliminary tacit acknowledgement of the truth of Biblical revelation. *The Reasonableness* is nevertheless a logical follow-up on Locke's ideas concerning religious toleration and philosophical ecclesiology as expounded especially in the *Epistola de tolerantia* (1689) and several other early pieces, often destined to survive only in manuscript until the 20th century. The emerging full picture of Locke's thought is a convincing philosophical and theological defence, in the middle of a largely intolerant epoch, of religious toleration, which may be achieved by a radical Latitudinarian reduction of the Christian creed to one article: "Jesus is the Messiah." – The first Hungarian translation of the first three chapters of the text follows, on the basis of John C. Higgins-Biddle's critical edition.

John Locke (1637-1704) jól ismert mint politikafilozófus, ismeretelméleti és metafizikai gondolkodó, de a korai felvilágosodás e nagyját talán kevésbé ismerjük mint teológust, holott nem is egy teológiai mű szerzője, még ha ezek egy része halálakor kéziratban maradt is. Biblikus teológiai munkásságából kiemelkedik az életében csak anonim kiadásban megjelent *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* (1695) az ennek védelmében írott két *Vindication*nel (1695 és 1697) együtt, valamint a posztumusz kiadott *Paraphrase and Notes on the Epistles of Saint Paul...* című exegetikai mű (1705-1707) a hozzá írott bibliai hermeneutikai bevezető esszével (*An Essay for the Understanding of St Paul's Epistles, By Consulting*

*St. Paul himself*) együtt. E művek mentalitásával és argumentációjával mélyen összefüggenek olyan, nyomtatásban is megjelent vallásfilozófiai, filozófiai teológiai, ekk-léziológiai, valláspedagógiai szövegek, mint a magyar közönség előtt is jól ismert, anonim kiadású *Epistola de tolerantia* (1689) vagy a vallási neveléssel kapcsolatos bekezdések a ritkábban említett *Some Thoughts Concerning Education*-ből (1693); valamint a következő, hátrahagyott kéziratok, melyek Locke XIX. századi életműkiadásában (*The Works of John Locke*, több kiadás, 10 kötet) vagy csak a XX. században jelentek meg először: A *Quaestiones de lege naturae* cím alatt hivatkozott skolasztikus *quaestio*-sorozat (1660 körül); az *Epistola de tolerantia*-t némileg megelőlegező, korai jegyzet, az *Essay Concerning Toleration* (1667); a *Faith and Reason* c. kisesszé (1676); a Malebranche-sal, illetve Norrisszal vitatkozó *An Examination of P. Malebranche's Opinion of seeing all Things in God* (év nélkül) és *Remarks upon some of Mr. Norris's Books, wherein he asserts P. Malebranche's Opinion of our seeing all Things in God* (1693); valamint az *A Discourse of Miracles* (1701-1702) stb. Mindezekon kívül Locke teológiai gondolkodásába bevilágítanak hátrahagyott jegyzőkönyvei is, mindenekelőtt a nevezetes *Adversaria theologica* 94. Bár Locke vallásfilozófiai-teológiai hagyatéka ilyenformán igen jelentős, jelen bevezetésünk *A kereszténység észszerűsége* főbb téziseinek ismertetésére szorítkozik, amelyhez mindeme szövegek – természetesen a nagyszabású *Essay Concerning Human Understanding*-gel (1690) együtt – értelmezési kontextusul szolgálnak.

Locke szűk kétszáz oldalas biblikus teológiai főműve azt kívánja bizonyítani különösen újszövetségi idézetek óriási mennyiségével, hogy Isten részéről észszerű volt a megváltás műve, valamint a kinyilatkoztatás is. A mű megírásának közvetlen indítékát egy, a hit általi megigazulással kapcsolatos, korabeli teológiai vita adta – mint szerzőnk a *Second Vindication of The Reasonableness of Christianity* előszavában írja:

Azon év elején, melyben megjelent <*A kereszténység észszerűsége*,> egy napon véletlenül eszembe jutott az a vita, amely oly nagy port vert fel a disszenterek körében, s fokozatosan a megigazulással kapcsolatos kérdés egyre szigorúbb és elmélyültebb vizsgálatára ösztönzött.<sup>1</sup>

Kétségtelen, hogy a hit általi megigazulás *A kereszténység észszerűsége* fő témái között szerepel, és hogy – mint Dewey rámutatott – a mű eszmetörténeti kontextusát a mérsékelt puritánok és a disszenterek között a megigazulással kapcsolatban lefolyt

<sup>1</sup> „The beginning of the year in which it was published, the controversy that made so much noise and heat amongst some of the dissenters, coming one day accidentally into my mind, drew me, by degrees, into a stricter and more thorough inquiry into the question about justification.” Nuovo, ed.: Locke: *The Reasonableness...*, 186-187.

kortárs viták alkotják.<sup>2</sup> Ugyanakkor az idézett előszóban Locke valamivel később közli, hogy egy másik célja is volt a *Reasonableness* megírásával:

...amikor végigolvastam az egész <Újszövetséget,> és megértettem, milyen világos, egyszerű, észszerű dolog a kereszténység, ...azzal hízelegtem magamnak, hogy némi hasznot hajthat a világnak <erről a témáról írni;> különösen azok számára, akik vagy azt gondolják, hogy egyáltalán semmi szükség sem volt a kinyilatkoztatásra; vagy azt, hogy Megmentőnk kinyilatkoztatása olyan hitcikkelyek elfogadását jelenti a megmentés feltételeként, amelyeket lehetetlen elfogadniuk bevett fogalmaik és a hitcikkelyekkel kapcsolatos érvelésmódjuk miatt, vagy amiatt, hogy más hitcikkeket nem fogadnak el.<sup>3</sup>

Locke a deistáknak tulajdonítja a fenti alternatívákat, majd elmondja, hogy arra a gondolatra jutott, hogy az evangélium egyszerűségének és észszerűségének magyarázata képes lehet cáfolni érveiket. A *Reasonableness* gondolatmenete ennek megfelelően először egy világos és kézenfekvő bizonyítási alpból: a felebarát iránti megbocsátási kötelesség fogalmából indul ki; majd ezt követi a kereszténység észszerűségének további két magyarázata, értelmezése. Az első, fő értelmezés lényegét így fogalmazza meg szerzőnk:

A törvény a Jó örökkévaló, változatlan mércéje. S e törvénynek része, hogy az ember meg kell bocsásson nemcsak gyermekeinek, hanem ellenségeinek is, ha azok bűnbánatot mutatnak, bocsánatot és jóvátételi lehetőséget kérnek. Ezért bizonyos, hogy az ember nem kételkedhet abban, hogy e törvény alkotója és a hosszútűrés és vigasztalás Istene, aki igen könyörületes, <szintén> meg fog bocsátani <az ember> gyöngé utódainak, ha azok elismerik hibáikat... A kiengesztelődés e módját, a megbékélés e reményét a természetes világosság mutatta meg az embereknek; az evangéliumi kinyilatkoztatás pedig, mely semmi ezzel ellentéset nem mondott, Atyjukra és Tanítójukra bízta őket, kinek jósága és könyörületessége jól látható minden művén.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> D. W. Dewey, Jr.: Socinianism...

<sup>3</sup> „But, when I had gone through the whole, and saw what a plain, simple, reasonable thing christianity was, ...I was flattered to think it might be of some use in the world (‘to publish some thing’ on this account); especially to those, who thought either that there was no need of revelation at all; or that the revelation of our Saviour required the belief of such articles for salvation, which the settled notions, and their way of reasoning in some, and want of understanding in others, made impossible to them. (Nuovo, ed.: Locke: The Reasonableness, 188.)

<sup>4</sup> „The law is the eternal, immutable standard of right. And part of that law is, that a man should forgive, not only his children, but his enemies, upon their repentance, asking pardon, and amendment. And therefore, he could not doubt that the author of this law and God of patience and consolation, who is rich in mercy, would forgive his frail offspring, if they acknowledged their

Az ész mint a lélek diszkurzív képessége tehát felfedezi az erkölcsi törvényt, amely tartalmazza a a bűnbánó felebarát iránti megbocsátás parancsolatát. De miután e törvény alkotója Isten, ezért a *nihil est in effectu quod non fuerit prius in causa* elvének értelmében jogosan következtethetünk arra, hogy a könyörületesség egyben isteni attribútum is. Az elégséges alap elvére való támaszkodás ebben a gondolatmenetben feltételezi ugyan isteni és emberi természet analógiáját,<sup>5</sup> de összességében véve mégis szillogisztikus következtetés azt mondani, hogy a megváltás az isteni természet logikus vagy szükségszerű következménye volt. A kereszténység észszerűségének ezen első locke-i kifejtésében azonban megfigyelhető, hogy a *reasonability*, észszerűség itt csupán a logikus formára hozás lehetőségét jelenti, hiszen önmagában véve a könyörületesség nem minden további nélkül „észszerű.”

A kereszténység észszerűségének második magyarázatát a mennyek országáról mint Krisztus királyságáról alkotott locke-i elgondolásban fedezhetjük fel:

...miután a halál, a bűn zsoldja osztályrésze mindenkinek, aki megszegte Isten igazságos törvényét, ezért Isten fia hiába jött volna e világra egy királyság alapjait lefektetni, ...ha az emberek a királyságba, az örök élet helyére való belépés helyett, melyet Krisztus készített számukra, halálban részesülnének... Isten ezért az emberiség iránti szeretetétől hajtva és Fia királyságának megalapozása és alattvalókkal való benépesítése végett... lehetővé tette az emberek fiai számára, hogy ahányan csak hiszik, hogy Jézus, az Ő Fia... a Messiás..., és elfogadják Őt királyuknak és uralkodójuknak, azoknak minden múltbéli bűnük, engedetlenségük és lázadásuk megbocsátatik; s ha a továbbiakban őszintén engedelmeskednek a törvényének..., akkor az emberi gyengeség bűneit... Fia kedvéért megbocsátja...<sup>6</sup>

Ezek szerint Isten szempontjából nézve észszerű döntés volt feláldozni Fiát, Jézust, helyettesítő áldozatként annak érdekében, hogy a hit általi megigazulás lehetősége

faults... This way of reconciliation, this hope of atonement, the light of nature revealed to them: and the revelation of the gospel, having said nothing to the contrary, leaves them to stand and fall to their own Father and Master, whose goodness and mercy is over all his works.” (Nuovo, ed.: Locke: The Reasonableness..., 133.)

<sup>5</sup> Az analógia szerepéről Locke filozófiájában lásd W. Ott tanulmányát: Locke and the Scholastics...

<sup>6</sup> „...death, the wages of sin, being the portion of all those who had transgressed the righteous law of God; the son of God would in vain have come into the world, to lay the foundations of a kingdom..., if... instead of entrance into eternal life in the kingdom he had prepared for them, they should receive death... God therefore, out of his mercy to mankind, and for the erecting of the kingdom of his Son, and furnishing it with subjects...; proposed to the children of men, that as many of them as would believe Jesus his Son... to be the Messiah...; and would receive him for their King and Ruler; should have all their past sins, disobedience and rebellion forgiven them: and if for the future they lived in a sincere obedience to his law...; the sins of human frailty... should, for his Son's sake... be forgiven them...” (Nuovo, ed.: Locke: The Reasonableness..., 110.)

felülírja a cselekedetek törvényének rendelkezéseit, hiszen különben a mennyek országa alattvalók nélkül maradna, úgyhogy Jézus nem lehetne valóságos király. De bár ez az isteni megfontolás első közelítésben valóban észszerű, második közelítésben már feltűnik, hogy igazán észszerű a cselekedetek törvényét megtartani képes emberi természet teremtése lett volna (vagy egy olyan törvény adása, amelyet ez az emberi természet képes teljesíteni).

A mű legvégén találjuk a kereszténység észszerűségének harmadik locke-i magyarázatát, amely így hangzik:

Isten a végtelen könyörületességéből kifolyólag úgy bánt az emberrel, mint együtt-érző és gyöngéd Atya. Adott neki ésszt és azzal együtt törvényt, amely nem lehetett más, mint az, amit az ész diktál; hiszen különben azt kellene gondolnunk, hogy egy értelmes lény törvénye nem értelmes. De Isten fontolóra vette az ember gyöngeségét, ...és ígért egy Szabadítót, akit a maga idejében el is köldött; s azután kinyilatkoztatta az egész emberiségnek, hogy aki csak hiszi, hogy Jézus a megígért Megmentő, ...megmenekül. Ez egyszerű, érthető állítás...<sup>7</sup>

A hit általi megigazulás lehetőségét megalapozó racionális isteni döntés ezen „egyszerű, érthető” magyarázata filozófiailag arra épül, hogy Isten felismeri az ember gyengeségét, és racionális mérlegelés során belátja, hogy erkölcsi erőnk nem arányos a cselekedetek törvényének szigorával, úgyhogy a megigazulás más módja szükséges. E megfontolás a kalkulatív racionalitás megnyilvánulása volt Istenben, úgyhogy döntése észszerű. Mindez igaz ugyan, de ugyanígy áll a cselekedetek törvényére is, amely szintén teljesen racionálisan alapozta a *iustum* fogalmát a *suum cuique* elvére. Az új szövetség észszerűsége így – mint Locke többször hangsúlyozza – elkerülhetetlenül támaszkodik a végtelen könyörületességre mint a cselekedetek törvényéhez képesti többletre is. A hit általi megigazulás lehetőségének bevezetése tehát végső soron anynyiban észszerű e harmadik magyarázat szerint, hogy Isten a racionalitására támaszkodva döntött mellette (valamint abban a másodlagos értelemben is, hogy az emberi ész képes rekonstruálni Isten megfontolásait); de valójában a végtelen isteni kegyelem többlete az, melynek folytán Isten egy másfajta, szintén lehetséges racionalitás helyett ezt a racionalitást választja.

<sup>7</sup> „God, out of the infiniteness of his mercy, has dealt with man, as a compassionate and tender Father. He gave him reason, and with it a law: that could not be otherwise than what reason should dictate; unless we should think, that a reasonable creature should have an unreasonable law. But, considering the frailty of man, ...he promised a Deliverer, whom in his good time he sent; and then declared to all mankind, that whoever would believe him to be the Saviour promised, ... should be saved. This is a plain intelligible proposition...” (Uo., 157.)

Emberi fogalmak szerint érvelve ugyanis – mint fent is mondtuk – ész és észszerűség nem azonosíthatóak minden további nélkül a kegyelemmel és a megbocsátással; sőt általában úgy gondolunk a kegyelemre, mint az észszerűséget meghaladó maximára és erényre. Másként szólva, a kegyelem nevezhető ész-szerűnek (*habilis ad rationem*) az emberben, de nem neveznénk kifejezetten az ész tartalmának vagy folyományának (*rationalis*). Ha azt mondjuk, hogy Isten tekintetében igenis egybeesik ész és kegyelem, akkor viszont már nem univok értelemben beszélünk, hanem ekvívok analógiára alapozunk. Hiszen ész és kegyelem csakis Isten végtelensége folytán eshetnek egybe Őbenne mint *coincidentia oppositorum*ban. De Isten végtelensége épp az embertől mint véges lénytől való radikális különbsége, az a lényegi attribútum, melynek alapján Őt transzcendens lénynek nevezük. Ha ez így van, akkor a hit általi megigazulás gyökeresen más értelemben észszerű az ember, illetve (az emberiség megváltását elhatározó) Isten esetében. A megváltás tehát bennünk abban az értelemben észszerű, hogy nem ellentétes az ésszel; Istenben viszont feltételezi a tényleges végtelenséget, mely által Ő a valóság más, eminens rendjében létezik.

Ezen elméleti nehézségek mellett Locke „minimális hitvallásának”, mely szerint „Jézus a Felkent”, további következménye, hogy olyan sajátosan keresztény dogmarendszerek, mint a trinitológia, Krisztus kettős természete vagy a spirituológia, marginalizálódnak – amint ezt bizonyos fokig nyomon is követhetjük Locke már említett teológiai „commonplace book”-jában, az *Adversaria Theologica* 94-ben.<sup>8</sup> A locke-i teológia mindezeketől függetlenül szép latitudinárius koncepció a kereszténységről, melynek valós szándéka a lehető legnagyobb számú ember üdvözülését biztosítani a hitcikkelyek számának radikális csökkentésével; és ez a szándék utat mutathat napjaink vallásközi párbeszéde számára is.

<sup>8</sup> Nuovo, ed.: Locke: Writings on Religion, 21–33.

# JOHN LOCKE: A KERESZTÉNYSÉG ÉSZSZERŰSÉGE AZ ÍRÁSOK SZERINT, 1–3<sup>1</sup>

FORD. BACH ANDRÁS – CSIZMARIK VIKTÓRIA – KOTÁN MELITTA  
– PUCHINGER NOÉMI – SUSZTA LAURA – SZMULAI NÓRA –  
SZŰCS BERNADETT – TAKÁCS KLAUDIA – VASSÁNYI MIKLÓS

## ELŐSZÓ

Az a csekély megelégedés és összefüggés, mely a teológia legtöbb, általam ismert rendszerében található, arra ösztönzött, hogy a keresztény vallás megértése végett csak az Írást olvassam (amelyre e rendszerek mind hivatkoznak). Amit ebből figyelmes és elfogulatlan kutatással kinyertem, itt adom át Neked, Olvasóm. Ha e fáradozásom által bárminő világossághoz vagy az igazságban való megerősödéshez jutsz, akkor csatlakozz hozzám a Világosság Atyjának [*Father of Lights*] való hálaadásban azért, hogy leereszkedett a mi értelmünkhöz. Ha igazságos és elfogulatlan vizsgálódás után azt talárod, hogy elvitettem az Evangélium jelentését és tartalmát, akkor az Evangélium – vagyis a szeretet – szellemében kérlek Téged mint igaz keresztényt, hogy igazíts ki engem a megváltás doktrínájában!

## 1. FEJEZET

Nyilvánvaló mindenki számára, aki az Új Szövetséget olvassa, hogy a megváltás és következképp az Evangélium tanítása Ádám bukásának feltételezésén alapul. Hogy tehát megértsük, mi az, amire Jézus Krisztus visszaállított bennünket, meg kell fontolnunk, mi az, amit az Írás útmutatása szerint elveszítettünk Ádám által. Úgy véltem, ez megér egy szorgos és elfogulatlan kutatást, mivel úgy találtam, hogy az a

<sup>1</sup> Higgins-Biddle, ed.: Locke: The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures, 3–22 (kritikai kiadás) szövege alapján. A Reasonableness of Christianity első kiadása Londonban jelent meg 1695-ben. – Lábjegyzeteink közül Locke (1632–1704) saját megjegyzéseit a „Locke:” szócsonk vezet be, a többi lábjegyzet túlnyomó része John C. Higgins-Biddle kritikai kiadásának jegyzetei alapján készült. A főszövegben és a lábjegyzetekben szereplő fordítói betoldásokat, megjegyzéseket csúcsos zárójel < >, az eredeti terminusokat szögletes zárójel [ ], Locke saját megjegyzéseit normál zárójel ( ) jelölik. A fordítás tartja az angol eredeti mondathatárait, és a „Vízolyi Biblia” (1590) modernizált helyesírású és stílusú szövegét idézi.

két szélsőség, ameddig az emberek ezen a ponton elmennek, vagy alapjaiban forgat fel minden vallást, vagy szinte megsemmisíti a kereszténységet. Hisz amíg egyesek szerint Ádám minden leszármazottja örök, végtelen büntetésre ítéltetett Ádám vétke miatt, akiről milliók nem hallottak még soha, és akit senki sem hatalmazott fel arra, hogy helyette eljárjon vagy képviselője legyen; addig mások számára ez oly kevésbé tűnt összeférhetőnek a hatalmas és végtelen Isten igazságosságával vagy jóságával, hogy úgy gondolták: nincs szükség megváltásra, s következésképpen nincs is megváltás; mintsem hogy elismerjék a megváltást ama végtelen isteni lény méltósága és attribútumai számára oly méltatlan feltevés alapján; így Jézus Krisztust csupán a tiszta természetes vallás helyreállítójává és hirdetőjévé tették, ezáltal erőszakot téve az Új Szövetség teljes üzenetén. És valóban mindkét oldalt az Isten írott Igéje elleni illetén kihágással fogja meggyanúsítani bárki, aki azt írások olyan gyűjteményének fogja fel, melyet Isten az emberiség tanulatlan tömegének nevelésére szánt az üdvösséghez vezető úton; és <amely> ennek következtében általában és a szükséges pontokon a szavak és kifejezések egyszerű, közvetlen, feltehetőleg a beszélők szájában hordozott jelentésében értendő, amely beszélők saját koruk és lakóhelyük nyelvének megfelelően használták őket, olyan tudományos, mesterséges és erőltetett jelentések nélkül, melyeket úgy keresett ki és adott hozzájuk a teológiai rendszerek többsége azon eszmék mentén, amelyek szerint ki-ki nevelkedett.<sup>2</sup>

Annak tehát, aki elfogulatlanul olvassa az Írásokat, láthatóvá válik, hogy amiből Ádám kibukott, az a tökéletes engedelmesség állapota volt, amelyet az Új Szövetség igazságosságnak nevez, jóllehet azt a szót, mely az eredetiben igazságosságot [*Justice*] jelent, megigazulásnak [*Rigtheousness*] fordítják; és e bukás által elvesztette a Paradicsomot, ahol a nyugalom és az élet fája volt, azaz elvesztette a boldogságot és a halhatatlanságot. A törvény megszegéséhez kapcsolódó büntetés az Isten által hirdetett ítélettel együtt bebizonyította ezt. A büntetés így szól 1Móz 2,17 szerint: „valamely napon abból ejéndel, halálnak halálával halsz.”<sup>3</sup> Hogyan történt a végrehajtás? Ádám valóban evett, de azon a napon, amikor ezt tette, még nem halt meg ténylegesen, csak kiűzetett a Paradicsomból és az Élet Fájától, s örökre kizárattott onnét, „nehogy vegyen az élet fájának gyümölcséből, hogy mindörökké éljen” (1Móz 3,22). Ez megmutatja, hogy a paradicsomi állapot a halhatatlanság állapota volt, egy vég nélküli életé, melyet Ádám elveszített azon a napon, amikor evett: az élete ettől kezdve rövidüléssé és fogyatkozásnak indult, és végessé vált; s ettől kezdve a tényleges haláláig

<sup>2</sup> Lásd erről Locke hermeneutikai esszéjét, melyet Pál leveleinek értelmezéséről írt: *An Essay for the Understanding of St Paul's Epistles, By Consulting St. Paul himself = A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul*, iii-xxiv (1707).

<sup>3</sup> Károli Gáspár fordítása betűhív átiratban: „Mert valamely napon abban ejéndel, halálnak halálával halsz.” Az „ejéndel” egyszerű jövő idő közvetlenül az „eszik” szó gyökéből az „sz” időjel elhagyásával a latin eredetű „nd” beálló suffixummal.

eltelt idő olyan volt, mint a rab várakozása az ítélelhozatal és kivégzés között, amelynek kilátása bizonyos. Ekkor belépett a halál, és megmutatta arcát, amely korábban ki volt zárva és ismeretlen volt. Szent Pál írja a Róm 5,12-ben, hogy „egy ember által jött ez világra a bűn és a bűnért a halál”, azaz a halál és halandóság állapota; és az 1Kor 15,22 szerint „Ádámiban mindnyájan meghalnak”, tehát az ő kihágásának okán minden ember halandó és meg is fog halni.

Ez oly világos az idézett passzusokban, és annyira az Új Szövetség üzenete, hogy senki sem tagadhatja: az evangélium tanítása az, hogy a halál Ádám bűne által jött el minden emberre; csupán a „halál” szó értelmezésében vannak különbségek. Mert néhányan ezt a bűn állapotaként akarják értelmezni, amelybe nemcsak Ádám, hanem az összes leszármazottja olyannyira bennfoglaltatott, hogy minden utód megérdemelte a vég nélküli gyötördést a pokol tüzében. Én itt nem fogok többet mondani arról, hogy vajon az emberek véleménye szerint ez mennyire fér össze Isten igazságosságával és jóságával, hiszen erről fentebb már beszéltem; de egy igen egyszerű és közvetlen szavakat megkövetelő törvény különös értelmezésének tűnik az, hogy a „halál” szó örök nyomorúságos életet jelentsen. Feltételezhető-e, hogy egy olyan törvény által, amely azt mondja, hogy „A büntett miatt meg fogsz halni”, valaki nem veszi el az életét, hanem életben tartatik örökös válogatott kínszenvedésekben? S gondolná-e bárki, akivel így bántak, hogy méltányosan bántak vele?<sup>4</sup>

Ezenkívül még úgy is fel szokták fogni a halált, mint az elkerülhetetlen vétkezés állapotát, és mint olyan állapotot, amelyben az ember minden cselekedetével ingerli Istent – ami a „halál” szó még nehezebb értelmezése, mint az eddigiek. Isten azt mondja, hogy „valamely napon ejéndel” a tiltott gyümölcsből, „halálnak halálával halsz;” vagyis te és leszármazottaid örökké képtelenek lesztek bármit tenni, ami ne volna bűnös, és ne ingerelne engem, és ne hívná ki jogosan haragomat és felháborodásomat. Feltételezhető-e, hogy egy érdemes ember ilyen feltételeket szabjon alattvalói engedelmességének, vagy még inkább, feltételezhető-e, hogy az igazságos Isten a folyamatos vétkezés szükségessége alá helyezze az embert – egyetlen bűn büntetéseként, amely nemtetszésére van –, és ezáltal megsokszorozza a <saját> ingerlését?

<sup>4</sup> Locke: „Az Írás nem annyira a világ tanult bölcseinek nyelvén szól hozzánk, mint inkább a lehető legegyszerűbb és legelterjedtebb nyelvjárásban, amelyet a zsidók folyamatosan megfigyeltek és figyelembe vettek” – állítja Smith úr A próféciáról szóló <értekezése> első fejezetében. És ismét, „a legegyszerűbb emberekkel a legegyszerűbb módon beszél”, ibidem. Az okát ennek az egyszerű és együgyű stílusnak Maimonidész adja meg a More nevochim <A tévelygők útmutatója> első részének 33. fejezetében: „Emiatt a törvény az emberek fiainak nyelvéhez igazodva szól, mivel ez a legkényelmesebb és legkönnyebb módja a gyermekek, asszonyok és az egyszerű emberek beavatásának és tanításának, akik nem képesek felfogni a dolgokat azok valós természete és lényege szerint” stb., ibidem. <Smith: Select Discourses, 172–173. J. C. Higgins-Biddle, a kritikai kiadás szerkesztője szerint az utolsó mondat Smith saját fordítása Maimonidész művéből, míg az egész lábjegyzet Locke kéziratos kiegészítése.>

E különös értelmezés okát talán az Új Szövetség néhány félreértett szakaszában találhatjuk meg. Be kell vallanom, hogy a „halál” kifejezés alatt semmi másra nem tudok gondolni, mint a létezés megszűnésére, az élet és az értelem minden működésének elvesztésére.<sup>5</sup> Egy ilyen halál jött Ádámra és minden leszármazottjára az ő első, paradicsomi engedetlensége révén, és e halál <terhe> alatt kellett volna örökké maradniuk, ha a Jézus Krisztus általi megváltás nem történt volna meg. Ha Ádám halál általi fenyegetettsége az emberi természet megromlását jelentené a leszármazottaiban, akkor különös, hogy az Új Szövetség erről sehol sem vesz tudomást, és sehol sem mondja, hogy a romlás Ádám kihágása miatt ragadott meg mindnyájunkat, amint pedig mondja ezt a halálról. De ahogy én emlékszem, minden ember csak a maga vétkéért felel.

Az ítélet másik része az volt, hogy „Átkozott legyen a föld te miattad, fáradságos munkával élj belőle életednek minden napjaiban. Orcád veritékével egyed a te kenyeredet, míglen visszatérsz a földbe, mert abból vétettél: mert por vagy te s ismét porrá leszel”, 1Móz 3,17–19. Mindez azt mutatja, hogy a Paradicsom az áldott boldogság [*Bliss*] és halhatatlanság helye volt, kínlódás nélkül és bánat nélkül. De midőn az ember kiűzetett, ki lett téve annak a kínlódásnak, szorongásnak és törekenységnek, mely e halandó élettel együtt jár, amely abban a porban fog végződni, melyből vétetett, és amelybe vissza fog térni; és akkor nem lesz inkább élete vagy értelme, mint a pornak, melyből vétetett.

Mivel Ádám kiűzetett a Paradicsomból, ezért minden leszármazottja azon kívül született, elérhetetlen távolságban az Élet Fájától – mind, akárcsak atyjuk, Ádám a halandóság állapotában, a Paradicsom nyugalmától és boldogságától megfosztva. Róm. 5,12: „egy ember által jött be a világra a bűn és a bűn által a halál.” De itt jön az a közönséges ellenvetés, amelyen sokan fennakadnak: Hogyan fér össze Isten igazságosságával és jóságával, hogy Ádám leszármazottainak is szenvedniük kell az ő bűnéért; hogy ártatlanoknak is bűnhődniük kell a bűnös miatt? Nagyon jól, feltéve hogy büntetésnek nevezhetjük azt, amikor valakit visszatartunk olyasmitől, amihez nincs joga. A paradicsomi halhatatlanság állapota nem illeti meg jobban Ádám utódait, mint bármely más teremtményt. Sőt ha Isten engedélyez nekik egy ideiglenes halandó életet, akkor az az Ő ajándéka, a nagylelkűségének tartoznak érte köszönettel, nem követelhetik jussuként, és nem sérti meg őket, ha elveszi tőlük. Ha elveszt volna az emberiségtől bármi olyat, ami az ő jussuk volt, vagy ha az embereket saját hibájukon kívül vagy érdemtelenységük nélkül a nyomorúság olyan állapotába helyezné, ami rosszabb a nemlétnél, azt valóban nehéz lenne összebékíteni azzal a fogalommal, amit mi alkotunk az igazságosságról, és még nehezebb lenne összeegyeztetni a Legfőbb Lény jóságával és egyéb attribútumaival, melyeket felfedett magából,

<sup>5</sup> Locke: Zsolt 6,5, 56,13, 89,48; 2Sám 14,14; Jób 14,14. Animus esse mortales, Justinus Martyr: Dialogus cum Tryphone, circa initium 173.

s amelyeket az ész és a kinyilatkoztatás egyaránt el kell ismerjen Őbenne; hacsak össze nem akarjuk keverni a jót és a rosszat, Istent és a sátánt. Hogy a szélsőséges, orvosolhatatlan kinszenvedés illetén állapota rosszabb, mint a nemlét, azt – ha ki-ki saját értelme nem döntötte el egyesek hiábavaló filozófiája és esztelen metafizikája ellenében, akkor mégis – Megmentőnk [*Saviour*] megfellebbezhetetlen döntése (Mt 26,24) kétségen kívül helyezte, <tudniillik,> hogy az ember lehet olyan állapotban, hogy „jobb volna annak az embernek, ha meg nem született volna.”<sup>6</sup> De hogy egy olyan ideiglenes élet, amilyen nekünk jutott, a maga minden törekenységével és szokványos szenvedésével, jobb, mint a nemlét, az nyilvánvaló abból, hogy mi magunk milyen értékesnek tekintjük. S ezért bár „Ádamban mind meghalnak”, mégsem bűnhődik senki valóságosan másért, mint a saját cselekedeteiért. Róm 2,6: Isten „megfizet mindenkinek”, hogyan? „az ő cselekedetei szerint. Azoknak, akik versengők, és akik nem engednek az igazságnak, hanem engednek a hamisságnak, búslással és haraggal”, <uo.,> 9. vers.<sup>7</sup> 2Kor 5,10: „nékünk meg kell jelennünk a Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki megjutalmaztassék aszerint, amiket e testben cselekedett, vagy jót, vagy gonoszt.” És Krisztus maga, aki tudta, hogy miért fogja elítélni az embereket az utolsó napon, biztosít bennünket – ama két helyen, ahol leírja az eljárását a nagyszerű Ítélet idején – afelől, hogy az elítélő ítélet csupán a „gonoszság cselekvői”-re terjed ki, olyanokra, akik elmulasztották a törvény betöltését az irgalmasság cselekedeteiben, Mt 7,23; Lukács 13,27; Mt 25,42. S ismét – János 5,29 – Megmentőnk azt mondja a zsidóknak, hogy mind „kijőnek: akik a jót cselekedték, az élet feltámasztására; akik pedig a gonoszt művelték, a kárhozat feltámasztására.” De ezáltal nem ítélt el senkit azért, amit ki-ki ősatya, Ádám tett; amit pedig valószínűleg nem hagyott volna ki, ha az oka lenne annak, hogy bárkit „máglyára” ítélt az „ördöggel és annak angyalaival” egyetemben. S azt mondja tanítványainak, hogy amikor újra „eljő az ő Atyjának dicsőségében, az ő angyalaival; ... akkor megfizet mindenkinek az ő cselekedete szerint”, Mt 16,27.

## 2. FEJEZET

Miután tehát Ádám ilyenformán kiűzetett a Paradicsomból, és minden leszármazottja azon kívül született, ennek következménye az lett, hogy minden embernek meg kellett halnia, és a halálnak alávetve kellett maradnia örökre, és így teljesen elvesznie.

<sup>6</sup> Pierre Coste (1668–1744) fordításában: „Que si notre propre sentiment ne suffisoit pas pour nous en convaincre, nous ne pouvons plus en douter après la décision formelle Notre Seigneur Jésus Christ, qui pose comme une chose incontestable, qu’un homme peut être réduit dans un tel état, »qu’il aurait mieux valu pour lui qu’il ne fût point né,« Matth. XXVI, 24.” (Locke: *Le Christianisme raisonnable*, Tome premier, 10–11.)

<sup>7</sup> A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the Romans, Róm 2, 6–9 parafrázisa. Locke nem a King James Versiont (1611) használja, hanem a saját értelmezését.

A halál ezen állapotából állítja vissza Jézus Krisztus az egész emberiséget az életre; 1Kor 15,22: „Mert amiképpen Ádámokban mindnyájan meghalnak, azonképpen a Krisztusban is mindnyájan megelevenítettnek.” Hogy ez miként lesz, azt ugyanez az apostol megmondja nekünk a megelőző, 21. versben: „Miután ugyanis ember által van a halál, szintén ember által van a halottak feltámadása is.” És így mondja maga a Megmentőnk is Jn 5,21-ben: „Mert amint az Atya feltámasztja a halottakat és megeleveníti, úgy a Fiú is akiket akar, megeleveníti.”

Miáltal megmutatkozik, hogy az élet, melyet Jézus Krisztus visszaállít minden ember számára, az az élet, melyet a feltámadásban kapnak meg újra. Akkor felépültek <!> a halálból, melynek alávetve kellett volna maradnia különben az egész emberiségnek, örökre elveszve, amint az megmutatkozik Szent Pál érveléséből az 1Kor 15-ben, a feltámadásra vonatkozóan.

S az embereket így állítja ismét vissza az életre a Második Ádám; hogy ilyenformán Ádám vétke folytán egyikük se veszítsen el semmi olyat, amire saját megigazulásuk révén joguk lehetne. Elvégre az Írás alapján úgy tűnik, hogy a megigazulás, azaz a Törvénynek való pontos engedelmesség alapján van jogigényük az örök életre, Róm 4,4: „Annak pedig, aki munkálkodik”, vagyis megteszi a törvény cselekedeteit, „a jutalom nem tulajdoníttatik kegyelemből, hanem tartozás szerint.” És Jel 22,14: „Boldogok, akik megtartják az ő parancsolatait, hogy joguk legyen az életnek fájához”, mely Isten Paradicsomában van. Ha Ádám leszármazottai közül bárki igaz lenne, az nem fogja elveszíteni ennek jutalmát, az örök életet és boldogságot amiatt, hogy ő Ádám halandó utóda; Krisztus mindnyájukat újra életre fogja hívni; s azután mindenki külön próbának vettetik alá, és megítéltetik attól függően, hogy igaznak találtatott-e vagy sem. És „az igazak”, miként Megmentőnk mondja Mt 25,46-ban, „elmennek az örök életre.” Ez mindenkinek kijár, aki megtette azt, amire Megmentőnk utasította a törvénytudót, mikor az megkérdezte Lk 10,25 szerint: „Mester, mit cselekedjem, hogy az örök életet vehessem? Tedd azt”, vagyis amit a törvény követel, „és élni fogsz.”

Másrésről az isteni igazságosság megváltoztathatatlan szándékának tűnik az, hogy egyetlen gonosz ember se legyen a Paradicsomban, senki, aki bűnös a Törvény bárminemű megszegésében; hanem a bűn zsoldja minden ember számára a halhatatlanság ama boldog állapotából való kizárás legyen – ahogyan Ádám számára is az volt –, és halált hozzon reá. És ez olyannyira megegyezik a jó és rossz örök és megalapozott törvényével, hogy úgy is beszélnek róla, mintha nem is lehetne másképp. Szent Jakab írja az I. fejezet 15. versében, hogy „a bűn pedig teljességre jutván halált nemz”, mintegy természetes és szükségszerű létesítéssel. „Bejött a világra a bűn, és a bűn által a halál”, mondja Szent Pál a Róm 5,12-ben; 6,23: „a bűn zsoldja halál.” Halált vásárol bármely, minden bűn. Gal 3,10: „Átkozott minden, aki meg nem marad mindazokban, amik megíratk a törvény könyvében, hogy azokat cselekedje.” S ezt Szent Jakab meg is indokolja a 2,10-11-ben: „Mert ha valaki az egész

törvényt megtartja is, de vét egy ellen, az egésznek megrontásában bűnös. Mert aki ezt mondotta: Ne paráználkodjál, ezt is mondotta: Ne ölj;” vagyis aki bármely pontban vétkezik, az ama tekintély ellen vétkezik, mely létrehozta a törvényt.

Itt látjuk tehát az élet és a halál érvényes és rögzített mértékeit. A halhatatlanság és a boldogság a megigazultaké; azok, akik Isten törvényével teljes összhangban éltek, elérhetetlenek a halál számára; míg a Paradicsomból való kiűzetés és a halhatatlanság elvesztése a bűnösök jussa, mindazoké, akik bármely módon megszegték ama törvényt, és nem engedelmeskedtek neki teljes mértékben valamely kihágás bűne folytán. S így a törvény élet vagy halál választása elé helyezi az embereket, aszerint hogy igazak-e vagy gonoszak, igazságosak-e vagy igazságtalanok; azaz hogy pontosan teljesítik-e a törvényt, vagy megszegik.

De „mert mindnyájan vétkeztek”, Róm 3,23, „és szűkölködnek az Isten dicsősége nélkül” – azaz Isten mennyei királysága nélkül, amit gyakran az Ő dicsőségének hívnak – a „zsidók és görögök mindnyájan”, 9. vers. Úgyhogy a „törvénynek cselekedeteiből egy test sem igazulhatna meg”, 20. vers; következésképp senki sem birtokolhatná az örök életet és boldogságot.

Talán azt fogják kérdeni: Miért adott Isten olyan nehéz törvényt az emberiségnek, hogy az apostolok idejéig senki sem tartotta be Ádám utódai közül? Amint ez Róm 3 és Gal 3,21–22 alapján látszik.<sup>8</sup>

Válasz: Olyan törvény volt ez, amelyet Isten természetének tisztasága megkövetelt, és amilyenek a törvénynek lennie kellett egy olyan teremtmény esetében, amilyen az ember, hisz ellenkező esetben Isten nem tette volna őt értelmes lényvé, és nem követelte volna meg tőle, hogy az észszerűség törvénye szerint éljen, hanem eltűrte volna benne a rendezetlenséget és engedtlenséget ama világossággal szemben, mellyel rendelkezett, s ama szabállyal szemben, mely illett a természetéhez; ami azt jelentette volna, hogy engedélyezi a rendetlenséget, zűrzavart, és gonosztságot a teremtményeiben. Hiszen hogy ez a törvény az észszerűség törvénye volt, vagy más néven a természet törvénye, azt idővel látni fogjuk;<sup>9</sup> s ha eszes teremtmények nem élnek az eszük szabálya szerint, ki fog nekik megbocsájtani? Ha hajlandóak vagyunk megengedni nekik, hogy egyszer elhagyják az észszerűséget, miért ne máskor is? Hol fogunk megállni? Nem engedelmeskedni Istennek parancsolatai bármely részében (és Ő parancsolja azt, amit az ész parancsol) egyenesen lázadás; s ha eltekintünk

<sup>8</sup> Locke: „21. A törvény tehát az Isten ígéretei ellen van-é? Távol legyen! Mert ha olyan törvény adatott volna, amely képes megeleveníteni, valóban a törvényből volna az igazság. 22. De az Írás mindent bűn alá rekesztett, hogy az ígéret Jézus Krisztusban való hitből adassék a hívőknek.”

<sup>9</sup> Lásd még Locke fiatalkori művét: *Questions Concerning the Law of Nature - Quaestiones de lege naturae* (Kérdések a természeti törvényről, 1664) a racionális természet és a természeti törvény közötti harmóniáról. A *Two Treatises of Government* (Két értekezés a polgári kormányzatról) II/13-ban Locke elismeri, hogy „zavar és rendetlenség” eredhetne a természeti állapotból a természeti törvény alatt.

e parancsolatok bármely pontjától, a kormányzat és a rend a végét járja; és nem lehet semmilyen határt szabni zabolátlan emberek törvénytelen kihágásainak. Ezért ahogyan Pál apostol mondja a Róm 7,12-ben: „a törvény... szent és igaz és jó”, és olyan, amilyennek lennie kell, és nem is lehetne más.<sup>10</sup>

Miután tehát úgy áll a dolog, hogy mindenkinek, aki bármely bűnben vétkes, bizonyosan meg kell halnia<sup>11</sup> és meg kell szünnie létezni, ezért a feltámadáskor Krisztus által helyreállított élet jótéteménye nem nyújtott volna nagy előnyt (amennyiben itt a halálnak ismét el kellett volna ragadnia az egész emberiséget, mivel mindenek vétkeztek; „mert a bűn zsoldja mindenütt a halál”,<sup>12</sup> Róm 6,23, úgy a feltámadás után,

<sup>10</sup> Lásd még Locke: *Quaestiones de lege naturae*, különösen VI. és VII. quaestio.

<sup>11</sup> Locke: Péld 14,32; Jób 7,21 és 8; Zsolt 39,13. Hogy a halál – vagyis az érzékelés és az észlelés megszűnése – lesz végül a gonoszok büntetése (hogy milyen hosszú kinszenvedés után, azt nem tudjuk), az világos Gal 6,8 alapján, ahol a pusztulás az örökkévaló étellel van szembeállítva, melyek egyike a megigazulás gyümölcse, másika a gonoszságé. És ezalatt nem érthetünk ἀφθαρσία-t, halhatatlanságot örökös kinszenvedés közepette. Hogy mit jelent a φθορά, azt láthatjuk – és a fordítóink is közlik velünk – Kol 2,22-ben és 2Pét 2,12-ben. S hogy ezt a szót bármely dolog „elpusztulása vagy megszűnése” értelmében használják, az látható a φθαρτος, ἀφθαρτος és az ἀφθαρσία jelentéséből: Róm 1,23; 1Kor 9,25 és 15,50–54. Az ἀφθαρτος-t az 1Tim 1,17-ben „halhatatlan”-nak fordítják, és a 2Tim 1,10-ben ἀφθαρσία „halhatatlanság.” Egy másik szöveghely, amely mutatja, hogy a „halál” (melyet oly állhatatosan használnak azon állapot jelölésére, ahová végül a gonoszoknak el kell jutniuk) az élet – vagyis minden érzékszervi észlelés és tevékenység megszűnése – a 2Tessz 1,9. Itt azt olvassuk, hogy azok büntetése, akik nem ismerik Istent, és nem tartják be az evangéliumot, az „örökké tartó pusztulás” lesz. Továbbá, Megmentőnk Lk 20,35–36-ban azt állítja, hogy az igazak különleges előjoga, hogy ők „meg sem halhatnak többé;” hogy ez kifejezetten az igazakra vonatkozik, az nyilvánvaló a szövegből. Mert azoknak mondják, akiket „méltónak gondolnak”, és ezért ez bizonyára az első feltámadást vagy az életre való feltámadást jelenti. Az általános feltámadáshoz ugyanis nem szükséges különleges kiválasztás [dignation]; másrészt <az előbbi kijelentés> „Isten gyermekeihez” szól, akik nem azonosak mindenkivel, aki feltámad a halálból. – Hogy az örökké tartó büntetés nem feltétlenül az örök gyötrelemben töltött életet jelenti, azt a néhai kiváló Tillotson érsek világosan kimutatta a Mt. 25,46-ról tartott prédikációjában. – Szt. János is kifejezi, hogy a szentek kiváltsága az öröklét, a következő szavakkal, 1Jn 2,17: „És a világ elmúlik, és annak kívánsága is; de aki az Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké.” Itt nyilvánvaló, hogy az a különbség, melyett mások és azok között tesz, „akik Isten akaratát cselekszik”, az, hogy az utóbbiak fennmaradnak, avagy örökké megmaradnak. A μένειν εἰς τὸν αἰῶνα azt jelenti, hogy „örökké fennmarad” anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben utalna az ezzel járó boldogságra vagy nyomorúságra – e kifejezést Szt. János bizonyosan nem sajátította volna ki mint azok kiváltságát, „akik Isten akaratát cselekszik”, ha az ugyanolyan mértékben vonatkozott volna másokra is; éppen elég egyéb módja is lett volna annak, hogy ezt kifejezésre juttassa, ha a különbség nem ebben rejlett volna. Ugyanezeket a szavakat használja Szt. Péter is, hogy az evangélium örökkévalóságát kifejezze, 1Pt 1,25.

<sup>12</sup> Locke: A bűn megbocsátása nélkül nem tehetünk egyetlen lépést sem az örök élet felé. Hiszen a halál – a bűn gyümölcse és büntetése – meg fog maradni, hacsak a bűn bocsánatot nem nyer; és akkor mi reményünk lehet az örök életre? Amelyet ilyenformán talán azért neveznek megigazulásnak [Righteousness], Gal 5,5, mert tartalmazza az érettünk adott tökéletes elégtételt

mint azelőtt), ha Isten nem találta volna meg a módját annak, hogy megigazítson egyeseket – vagyis mindazokat, akik egy másik törvénynek engedelmeskedtek, melyet Isten adott, s amely az Újszövetségben a „hit törvénye” nevet viseli, Róm 3,27, és amely szembenáll a cselekedetek törvényével. S ezért azok büntetése, akik nem akarták követni Őt, a lelkük,<sup>13</sup> azaz életük elvesztése volt, Márk 8,35–38, amint ez nyilvánvaló, figyelembe véve az eseményt, amelyen <ez a nyilatkozat> elhangzott.

### 3. FEJEZET

Hogy jobban megértsük a hit törvényét, célszerű lesz először is fontolóra venni a cselekedetek törvényét. Nos, a cselekedetek törvénye, röviden szólva, az a törvény, mely tökéletes engedelmisséget igényel, minden megbocsátás [*remission*] vagy csökkentés nélkül; úgyhogy e törvény szerint az ember sem igazságos, se megigazult [*justified*] nem lehet anélkül, hogy minden előírást pontosan be ne tartana. Az Új Szövetség az ilyen tökéletes engedelmisséget δικαιοσύνη-nek nevezi, amit mi „megigazulás”-nak [*Righteousness*] fordítunk.

Ezen törvény nyelvezete a következő: Tégy így, és élni fogsz; szegd meg, és meghalsz. 3Móz 18,5: „Őrizzétek meg az én rendelésimet, és az én ítéletimet; melyeket aki cselekeszik, él azok által.” Ez 20,11: „És adám ő nékik az én parancsolatimat, és az én ítéletemet kijelentém nékik, kiket ha mely ember cselekednék, él azok által.” „Mózes” – mondja Szent Pál, Róm 10,5 – „így írja a törvényből való igazságot, hogy aki azokat betölti, él azok által.” Gal 3,12: „A törvény pedig nincsen hitből, hanem amely ember azokat betölti, él azok által.” Másfelől, „Szegd meg, és meghalsz” – nincs felmentés [*dispensation*], nincs jóvátétel [*atonement*]. Gal 3,10: „Átkozott, aki meg nem marad mindazokban, melyek megírtak a törvénynek könyvében, hogy azokat cselekedje.”

[justification] és a bűn vétkeiből való feloldozást [absolution], ami nélkül nem tudnánk elérni. Patrick 147. <Közvetlen idézet kisebb változtatásokkal Simon Patrick művéből: The Witnesses to Christianity, 1677, II. rész, 147.>

<sup>13</sup> Locke: ψυχή az Újszövetségben általában „élet”-et jelent, Lk 12,20; Mt 10,39; 16,25–26; Hammond 1Tessz 5,23. <Henry Hammond [1605–1660] kommentárja az 1Tessz 5,23-hoz, melyet Locke Jean Le Clerc latin fordításában birtokolt: Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi...>

*Animas esse mortales* <Hogy a lelkek halandók:> Justinus Martyr: Dialogus cum Tryphone, 173 és 171: Οὐδὲ μὴν ἀθάνατον χρῆν λέγειν αὐτήν <ψυχὴν.> καταλείπει ἡ ψυχή τὸ σῶμα, καὶ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν, οὕτως ὅταν δέη τὴν ψυχὴν μηκέτι εἶναι, ἀπέστη ἀπ’ αὐτῆς τὸ ζωτικὸν πνεῦμα καὶ οὐκ ἔστιν ἡ ψυχή ἔτι, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ὄθεν ἐλήφθη ἐκέισε χωρεῖ πάλιν. <Tryphón állásfoglalása.>

Αἱ αὐταὶ ψυχαὶ ἐν πᾶσι ζῶοις εἰσὶ, *ibidem* p. 171. <Justinus Martyr állásfoglalása.>

Ψυχαὶ οὐκ ἀθάνατοι, τῶν εὐσεβῶν ἄξια τοῦ θεοῦ φανεῖσαι οὐκ ἀποθνήσκουσι ἔτι, αἱ δὲ ἄδικαι καὶ πονηραὶ κολάζονται, ἔστ’ ἂν αὐτὰς καὶ εἶναι καὶ κολάζεσθαι ὁ θεὸς θέλη, *ibidem* p. 172. <Tryphón állásfoglalása.>

Hogy hol található a cselekedetek e törvénye, azt az Új Szövetség megmondja nekünk, ti. a Mózes által adatott törvényben. Jn 3,17: „Mert a törvény Mózes által adatott, de a kegyelem és a valóság a Jézus Krisztus által lett.” Jn 7,19: „Nemde nem néktek adta-é Mózes a törvényt” – mondja Megmentőnk –, „de tiközületek senki nem tartja meg a törvényt.”<sup>14</sup> S ez azon törvény, amelyről beszél, amikor megkérdezi a jogászt, Lk 10,26: „A törvényben mi vagon megírva? Mint olvasod azt?” 5,28: „Ezt cselekedd, és élsz.” Ez az, amit Szent Pál oly gyakran törvénynek nevez, minden további megkülönböztetés nélkül, Róm 2,13: „Mert nem azok Istennek előtte igazak, akik a törvényt hallják, hanem akik a törvényt betöltik, azok igazulnak meg.” Felesleges is további passzusokat idézni, minden levele tele van vele, különösen ez a Rómaiakhoz írott levél.

Ha azonban a Mózes által adatott törvény nem az egész emberiségnek adatott, hogyan lehet minden ember vétkes; hiszen törvény nélkül nincsen kihágás? Erre így felel az apostol, 2,14: „Mivelhogy a pogányok, akiknek írott törvényük nincsen, természet szerint a törvényhez illendő cselekedetet cselekesznek” (vagyis észszerűnek találják azt cselekedni), „ők, noha nekik törvényük nincsen, mindazáltal ő maguk maguknak törvényük.” Ebből és a következő fejezet más helyeiből is nyilvánvaló, hogy a cselekedetek törvénye alá tartozik az ész révén megismerhető természeti törvény [*Law of Nature*] is, valamint a Mózes által adatott törvény. „Mert” – mondja Szent Pál, Róm 3,9 és 23 – „azelőtt megmutattuk nyilván, hogy mind a zsidók, mind a görögök bűn alatt vannak; mert mindenek vétkeztenek, és az Isten dicsőségétől elmaradtak;” amit nem tehettek volna törvény nélkül.

Sőt, bármilyen tettet is követel Isten akárhol anélkül, hogy engedményt tenne a hit javára, az a cselekedetek törvényének része. Így Ádám eltiltása attól, hogy egyék a tudás fájáról, része volt a cselekedetek törvényének. Csak észre kell vennünk itt, hogy mivel Isten egyes tételes parancsai<sup>15</sup> sajátságos célokat szolgálnak, és <egy> idők, helyek és személyek sajátságos körülményeihez igazodnak, <ezért> korlátozott és csupán ideiglenes kötelezőerővel rendelkeznek Isten tételes határozatai folytán; ilyen volt Mózes törvényének az a része, mely a zsidóság külső istentiszteletét vagy politikai alkotmányát érintette, és amelyet szertartási és judaikus [*Judaical*] törvénynek hívnak, az erkölcsi részétől megkülönböztetendő; hisz miután ez összhangban

<sup>14</sup> οὐ Μωϋσῆς δέδωκεν ὑμῖν τὸν νόμον; καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον. Károli: „Nem de nem néktek adta-é Mózes az törvényt, hogy tiközületek senki nem akarja azt megtartani?” Locke: „Did not Moses give you the Law, ... and yet none of you keep the Law.”

<sup>15</sup> Ahogy az előző bekezdésben, Locke itt is megkülönbözteti a kinyilatkoztatás tételes törvényeit a természet értelem által felismerhető törvényeitől (lásd *Quaestiones de lege naturae*; és *Essay Concerning Human Understanding*, II. könyv, 28. fejezet, 8. pont). A kinyilatkoztatás tételes törvényein belül továbbá különbséget tesz a zsidóság ideiglenes szertartási és jogi eljárásrendi törvényei, illetve az örök erkölcsi törvények közt, melyekről azt állítja, hogy azonos formára hozhatóak a természet törvényével.

áll a Helyes örök törvényével [*Eternal Law of Right*], <ezért> mindörökké kötelez, s ennél fogva az Evangélium <hatálya> alatt is változatlanul érvényben marad; és a hit törvénye sem érvényteleníti, amiként <pedig> azt Szent Pál szerint némelyek készek voltak kikövetkeztetni [*infer*],<sup>16</sup> Róm 3,31: „A törvényt azért hiábavalóvá teszszük-é a hit által? Távol legyen az, sőt inkább a törvényt erősítjük.”

Másként nem is lehet: Hiszen ha nem létezne a cselekedetek törvénye, nem létezhetne a hit törvénye sem. Mert nem lehetne szükség a hitre, melyet az emberek javára kell írni a megigazuláshoz, hacsak nem létezne olyan törvény, mely a megigazulás szabálya és mértéke, s amelynek az emberek nem engedelmeskedtek. Ahol nincs törvény, ott nincs bűn – mindenki egyaránt igaz [*Righteous*] hit által vagy anélkül.

A Helyes szabálya tehát ugyanaz, mint ami mindig is volt; a betartására irányuló kötelezettség is ugyanaz;<sup>17</sup> <így> a cselekedetek törvénye és a hit törvénye közötti különbség csupán ez: Hogy a cselekedetek törvénye semmi esetre sem ad felmentést a bukás alól. Akik teljesítik, igazak; akik bármely tekintetben nem teljesítik, igaztalanok, és nem remélhetik az életet a megigazulás jutalmaként. De a hit törvénye által a hit kipótolhatja a teljes engedelmisségben <keletkezett> hiányt; s így a hívők hozzájuthatnak élethez és halhatatlansághoz éppúgy, mintha igazak lennének. Csak-hogy itt észre kell vennünk, hogy amikor Szent Pál azt mondja, hogy az Evangélium megalapozza a törvényt,<sup>18</sup> <akkor> Mózes törvényének erkölcsi részét érti; hisz hogy nem érthette alatta a szertartási vagy politikai részét, az nyilvánvaló abból, amit éppen most idéztem tőle, ahol így szól: „A pogányok... természet szerint a törvényhez illendő cselekedetet cselekesznek, ...kiknek lelkiismerete... bizonyóságot tészén.”<sup>19</sup> Hiszen a pogányok se nem cselekedtek Mózes zsidósággal kapcsolatos vagy szertartási törvényeit [*Institutions*], se nem gondoltak azokkal; egyedül a morális része volt az, ami lelkiismeretüket foglalkoztatta. Ami a többit illeti, Szt. Pál azt mondja a galáciabelieknek a 4. fejezetben: Nincsenek alávetve a törvény ama részének, melyet ő a 3. versben „e világ betűi”-nek nevez, a 9. versben pedig „erőtlen és szegény betűk”-nek. S maga a mi Megmentőnk [*Saviour*] az evangéliumi hegyi beszédekben azt mondja nekik – Mt 5,17 –, hogy bármit gondoljanak is, ő nem a törvény eltörlésére jött, hanem hogy beteljesítse és megszigorítsa azt; mert hogy ezt jelenti a πληρωσαι, az világos a fejezet következő részéből, ahol a szabályokat szigorúbb értelemben adja át, mint ahogy azok korábban befogadtak. De ezek mind az erkölcsi

<sup>16</sup> A to infer jelentése az Essay Concerning Human Understanding IV. könyve 17. fejezetének 4. szakasza szerint: „To infer is nothing but, by virtue of one proposition laid down as true, to draw in another as true, i.e., to see or suppose such a connexion of the two ideas of the inferred proposition.”

<sup>17</sup> A természeti törvény betartásának kötelezettségéről lásd Quaestiones de lege naturae, VI–VII. quaestio.

<sup>18</sup> Utalás a fent idézett Róm 3,31-re. Coste francia fordítása ezt az idézetet a margón hozza.

<sup>19</sup> Róm 2,14–15.

törvény szabályai, melyet ő megerősít. Hogy mi lesz a rituális törvénnyel, azt a számariai asszonynak e szavakkal mondja el, Jn 4,21-23: „Eljött az óra, melyben sem ez hegyen, sem Jerusálemben nem imádjátok az Atyát.” De „az igaz imádók imádják az Atyát lélekben és igazságban, mert az Atya ilyeneket keres, kik őt imádják.”

Ennyit tehát röviden a törvényről. A Mózes közvetítette törvény polgári és rituális része nem kötelezi a keresztényeket, habár a zsidók számára a cselekedetek törvényének része volt; elvégre a természeti törvény része, hogy az ember köteles engedelmességni Isten minden tételes törvényének [*Positive Law of God*], valahányszor csak Istennek kedve telik bárminő ilyen kiegészítést fűznie a <z ember> természetének törvényéhez.<sup>20</sup> De Mózes törvényének erkölcsi része, avagy a morális törvény (ami mindenütt ugyanaz, a Helyes egyetemes szabálya) kötelezi a keresztényeket és mindenkit mindenütt, és mindenki számára a cselekedetek állandó törvénye. Csakhogy a keresztény hívek előjoga, hogy a hit törvénye alá is tartoznak; amely az a törvény, mely által Isten megigazít egy embert annak hite folytán, még ha az a cselekedetei révén nem is igaz [*Just*] vagy megigazult [*Righteous*]; azaz még ha nem is tett tökéletesen eleget a cselekedetek törvényének. Egyedül Isten igazíthatja meg és igazítja is meg – avagy teheti és teszi is igazzá – azokat, akik a cselekedeteik alapján nem igazak; amit úgy tesz, hogy a hitüket fogadja el megigazulásként, vagyis a törvény hiánytalan teljesítéséeként. Róm 4,3: „Hitt az Ábrahám Istennek, és tulajdonították neki igazságul.” 4,5: „Annak, aki hiszen abban, aki megigazítja a hitetlen embert, tulajdonították a hit igazság gyanánt.” 4,6: „Mint a Dávid boldognak mondja az olyan embert, kit Isten igaznak tulajdonít cselekedet nélkül”, vagyis a cselekedetek teljes mértéke nélkül, ami a tökéletes engedelmesség. 4,7-ben így szól: „Boldogok, akiknek megbocsáttattak az ő hamisságuk, és akiknek elfedeztettek az ő bűnük.” 4,8: „Boldog ember, akinek nem tulajdonítja Isten a bűnt.”

Ez a hit, melynek okán Isten megigazította Ábrahámot, mi is volt? Az, hogy hitt Istennek, midőn ígérte adta a szövetségben, melyet Isten kötött vele. Ez nyilvánvaló lesz bárki számára, aki megfontolja a következő szöveghelyeket együtt: 1Móz 15,6: „Hitt az Úrban” vagy „hitt az Úrnak.” Hiszen hogy a héber „hinni valamiben” kifejezés semmi többet nem jelent, mint hitet, az világos abból, ahogyan Szent Pál idézi a Róm 4,3-ban, ahol megismétli a következőképpen: „Hitt az Ábrahám Istennek”, amit így magyaráz a 18–22. versekben: Aki „az emberi reménységnek felette, reménység által hitte, hogy lenne sok nemzetségnek atyja, amint neki mondatott vala: ilyen sok léssen a te magod. És a hitben erős és állhatatos lévén, nem gondolta az ő megholt testét, mikor úgy száz esztendő volt, sem pedig a Sárának megholt méhét. Az Istennek ígérte is hitlensége által nem vizsgálta, hanem az ő hitében erős volt, adván az Istennek dicsőséget. És mindenestől elhitte, hogy Ő amit ígért volna, meg is cselekedhetné. Annakokáért is tulajdonított az őnéki igazság gyanánt.”

<sup>20</sup> Essay Concerning Human Understanding, IV. könyv, 18. fejezet, 10. pont.

Miáltal egyértelmű, hogy a hit, melyet Isten megigazulásul [*Righteousness*] tudott be Ábrahámnak, semmi egyéb nem volt, mint szilárd bizonyosság afelől, amit Isten feltárt előtte, és megingathatatlan ráhagyatkozás az Úrra, hogy beteljesíti, amit ígért.<sup>21</sup> Ez pedig – mondja Szent Pál, Róm 4,23–24 – „nemcsak őérette íratott meg, hanem mi érettünk is;” miáltal <Pál> arra tanít bennünket, hogy amiként Ábrahám megigazított a hitéért, úgy a mi hitünk is tulajdonítatik majdan nekünk megigazulásul, ha hiszünk Istennek, amint Ábrahám hitt neki. Amin – nyilvánvalóan – a hitünk tántoríthatatlan szilárdságát kell érteni, és nem azt, hogy ugyanazokat a tételeket hisszük, melyeket Ábrahám hitt; tudniillik hogy bár ő és Sára öregek voltak, és túl a gyermekáldás idején és reményén, mégis Ábrahámnak fia születik majd Sárától, s fia által egy nagy nép atyjává válik, amely majdan birtokba veszi Kánaán földjét. Ezt hitte Ábrahám, s tulajdonított neki megigazulásul. De – úgy vélem – senki sem akarja azt mondani, hogy bárkinek, aki most ezt hiszi, ez megigazulásul tulajdonítatik. A hit törvénye tehát röviden az, hogy mindenki hiszi azt, amit Isten akaratóból hinnie kell ama szövetség feltételeként, melyet Ő köt vele; s hogy nem kételkedik az Ő ígéreteinek teljesülésében. Ezt az Apostol közli itt a záradékban, Róm 4,24: „Hannem mi érettünk is, kiknek tulajdonítatik” majd, ha hiszünk „abban, aki feltámasztotta a Mi Urunk Jézust a halálból.” Meg kell tehát vizsgálnunk és találnunk, hogy mit kell hinnünk Isten akaratából az Evangélium kinyilatkoztatása értelmében; mert az egyetlen, láthatatlan, örökkévaló, mindenható Istenbe, menny és föld alkotójába stb. vetett hit korábban is követelmény volt, és most is az.<sup>22</sup>

## BIBLIOGRÁFIA

- Ashcraft, R., ed.: John Locke. Critical Assessments. Vols. I-IV. London and New York: Routledge, 1991. (Critical Assessments of Leading Political Philosophers)
- Dewey, D. W., Jr.: Socinianism, Justification by Faith, and the Sources of John Locke's The Reasonableness of Christianity = Ashcraft, ed.: John Locke, vol. II, 164-182.
- Hammond, Henry: Novum Testamentum Domini nostri Jesu Christi, ex versione vulgata, cum paraphrasi et adnotationibus Henrici Hammondi. Ex anglica lingua in latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Joannes Clericus. Amstelodami: apud Georgium Galletum, MDCXCIX.
- Higgins-Biddle, John C., ed.: John Locke: The Reasonableness of Christianity, As delivered in the Scriptures. Oxford: Clarendon Press, 1999.

<sup>21</sup> Locke a hit fogalmáról ír az *Essay Concerning Human Understanding* következő fejezeteiben: IV. könyv 15. fejezet („A valószínűségről”), 3; 16. fejezet („Az egyetértés fokozatairól”), 24; 18. fejezet („A hitről és a tudásról, valamint különböző fokozataikról”); továbbá a *Quaestiones de lege naturae*-ban.

<sup>22</sup> Ez a mondat vezeti be a kötet fő témáját, melyet a 4. fejezettől kezdve fejt ki Locke: Az egyetlen hittétel, amelyet hinnie kell minden kereszténynek, az, hogy „Jesus is the Saviour.”

- John Locke Resources: [openpublishing.psu.edu/locke](http://openpublishing.psu.edu/locke) <Egyebek mellett nagyon részletes bibliográfiával.>
- Locke, John: *Le Christianisme raisonnable, Tel qu'il nous est représenté dans l'Écriture sainte. Traduit de l'Anglois de Mr Locke.* Amsterdam: Chez L'Honoré et Chatelain, MDCCXV. Seconde Edition, Tome premier. <Franciára fordította Pierre Coste.>
- Locke, John: *A Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul to the Galatians, I & II Corinthians, Romans, Ephesians. To which is Prefix'd, An Essay for the Understanding of St. Paul's Epistles, by Consulting St. Paul himself.* London: Printed by J.H. for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-noster-Row, 1707. <E gyűjteményes kötet első szövege, iii-xxiv: An Essay for the Understanding of St Paul's Epistles, By Consulting St. Paul himself. Minden további szöveg külön belső címlappal és 1-től újrainduló oldalszámozással bír.>
- Locke, John: *A Paraphrase and Notes on the Epistle of St. Paul to the Galatians.* London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Paternoster-Row, 1705. <*Editio princeps*; a későbbi kiadások felvették Locke további parafrázisait és kommentárjait is.>
- Locke, John: *Questions Concerning the Law of Nature.* Ed. by Diskin Clay - Robert Horwitz - Jenny Strauss Clay. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1990.
- Nuovo, Victor, ed.: *John Locke: The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures.* Bristol: Thoemmes Press, 1997. (Key Texts. Classic Studies in the History of Ideas.) <Tartalma: The Reasonableness of Christianity; Vindication of The Reasonableness of Christianity; Second Vindication of The Reasonableness of Christianity.>
- Nuovo, Victor, ed.: *John Locke: Writings on Religion.* Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Ott, W.: *Locke and the Scholastics on Theological Discourse = The Locke Newsletter <2001 óta = Locke Studies,> 28 (1997), 51-66.*
- Patrick, Simon: *The Witnesses to Christianity; Or, The Certainty of our Faith and Hope: In a Discourse upon I S. John v. 7,8.* By Symon Patrick, D.D. London: Printed for R. Royston, 1675.
- Smith, John: *Select Discourses.* London: Printed for J. Flesher, MDCLX, [cambridgeplatonism.uk/discourse-4](http://cambridgeplatonism.uk/discourse-4)
- „Vizsolyi Biblia” = Szent Biblia az az: Istennek Ő es Wj Testamentvmanac prophétac es Apostoloc által meg iratott szent könyuei. Visolban: Mantskovit Balint, MDXC.



---

# DISPUTA

---



# POITIERS-I HILARIUS HIMNUSZAI

## AZ ELSŐ HIMNUSZ ÉRTELMEZÉSE

ADAMIK TAMÁS

Hilarius Poitiers-ban (Pictavis) született vagyonos pogány családban 315-ben. Szülei gondos nevelésben részesítették. Latin és görög nyelvben egyaránt jártasságra tett szert.<sup>1</sup> Felnőtt korában keresztelkedett meg, s nem sokkal utána, 350 körül szülővárosa püspökévé választották, s e funkciójában az arianizmus igen hatékony ellenfelévé vált. 356-ban Kis-Ázsiába, Phrygiába száműzte az arianusokkal rokonszenvező II. Constantius császár (337–361) a Béziers-ben tartott zsinaton, mert Hilarius ellenezte Athanasios elítélését. 360-ban térhetett vissza püspöki székhelyére, ahol 367-ben bekövetkező haláláig vezetett egyházmegyéjét. Filozófáló hajlama vezette el a kereszténységhez, és ez a hajlam indította arra is, hogy mélyebben megismerje a keresztény tanítást, mindenekelőtt a krisztológiát. Száműzetése idején írta a *Szentháromságról* (*De Trinitate*) és a *Zsinatokról* (*De synodis*) című műveit, előtte a kommentárokat *Máté evangéliumához* (*In Matthaem*), utána pedig a *Zsoltárokhoz* (*In psalmos*),<sup>2</sup> továbbá vitairatokat II. Constantius császárhoz és himnuszokat.<sup>3</sup> Életének és prózai műveinek mérvadó ismertetését olvashatjuk Jean Doignon tanulmányában, amely a *Reallexikon für Antike und Christentum* című lexikonban jelent meg.<sup>4</sup>

## HILARIUS MAGYARORSZÁGON

Már régóta tartozom ezzel a tanulmánnyal Hilariusnak, két okból is.

1. A *Római irodalom* című könyvemben négyszer ugyan említtem Hilariust, de külön fejezetet nem szentelek neki. Például említtem száműzetését, himnuszairól pedig Szent Ambrus kapcsán ennyit mondok: „Ambrosius előtt már Hilarius (315–367)

<sup>1</sup> Andresen: *Geschichte des Christentums...*, 68.

<sup>2</sup> Zsoltárkommentárjában felhasználta Órigenész műveit is; vö. Goffinet: *L'utilisation d'Origène...*

<sup>3</sup> Műveinek kiadásai: *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera omnia*; *S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos*; *S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera*; *Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu*; *La Trinité. Le mystère de Dieu*; *Hilaire de Poitiers: La Trinité le Fils de Dieu*; *Hilaire de Poitiers: La Trinité. Le Christ et l'histoire*.

<sup>4</sup> Doignon: *Hilarius von Poitiers*.

is írt himnuszokat, de azok hosszúak, formailag nehézkesek, és nehéz teológiai témákról szólnak, ezért alkalmatlanok voltak arra, hogy az egyszerű keresztény nép értse és énekelje őket.”<sup>5</sup> Szent Jeromos életét ismertette pedig megjegyzem, hogy miután Rómában befejezte tanulmányait, Treviribe utazott, és ott megismerkedett Hilarius műveivel.<sup>6</sup>

2. Amikor a Pesti Barnabás utcából az ELTE BTK Latin Tanszéke átköltözött a Kecskeméti utcába, a Latin Tanszék előtt a folyosón álló egyik üres könyvszekrényben találtam egy 95 oldalas latin nyelvű disszertációt, amely ezt a címet viseli: *De hymnis Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*. Auctore Victore Buzna S. J. Coloczae (Kalocsa) 1911. A példányon a Görög Tanszék pecsétje van. Valaki félretette vagy ki-selejtezte, nem lehet tudni, miért. Mivel a könyv igen rossz állapotban volt, betettem egy dossziéba, és hazavittem azzal a szándékkal, hogy ha majd több időm lesz, részletesebben foglalkozom vele. Hát most érkezett el ez az idő.

De mindenekelőtt arról kell szólnom néhány szót, ki volt Buzna Viktor, hiszen disszertációjának véletlen megtalálása előtt én sem tudtam, hogy létezik egy ilyen nevű magyar klasszika-filológus. Buzna Viktor 1875-ben született a Nyitra megyei Kóróson. 1892-ben lépett be a jezsuita rendbe Nagyszombatban, bölcseletet Pozsonyban tanult, 1906–1908-ban teológiát Innsbruckban, ahol pappá szentelték. 1909–1911-ben tanári diplomát szerzett klasszika-filológiából Budapesten, és megvédte doktori értekezését. Ezután görög, latin és magyar nyelvet meg irodalmat oktatótt Kalocsán, Pécsen és Budapesten. 1951-től a pannonhalmi szociális otthonban élt 1960-ban bekövetkező haláláig.<sup>7</sup>

Buzna Viktor doktori értekezésének előszavában így körvonalazza célkitűzését: először kimutatja, hogy Hilarius írt himnuszokat, azután bizonyítja, hogy bizonyos himnuszokat tévesen tulajdonítottak neki, végül pedig azt a három himnuszt elemezi, amelyeket kétségtelenül neki tulajdoníthatunk.<sup>8</sup> Hilarius biztosan írt himnuszokat, hiszen Hieronymus *De viris illustribus* című művének 100. fejezetében a szokásnál hosszabban szól Hilariusról, és művei felsorolásában külön említi a himnuszokat, eképpen: „liber hymnorum et misteriorum” – „hymnuszok és misztériumok könyve”, tehát szerinte Hilarius egy könyvnyi himnuszt írt. Ezt megerősíti a IV. toledói zsinat 13. kánonja: „tudjuk, hogy Isten dicséretére bizonyos himnuszokat írtak, olyanokat, „mint azok, amelyeket a legboldogabb tanítók, Hilarius és Ambrosius kiadtak

<sup>5</sup> Adamik: Római irodalom a késő császárkorban, 187, 225, 236, 290; Adamik: Római irodalom a kezdetektől..., 740, 772, 818.

<sup>6</sup> Uo., 779.

<sup>7</sup> Vö. Magyar Katolikus Lexikon, 126.

<sup>8</sup> Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 3: *primum ut fecisse Hilarium hymnos ostenderem, dein per errorem eidem attributos refutarem, postremum ut eorum, qui sine dubio Hilarii essent, argumenta proferrem.*

<sup>9</sup> S. Hieronymi *De viris illustribus*, 57: „liber hymnorum et misteriorum’ alius.”

(*sicut hi, quos beatissimi doctores, Hilarius atque Ambrosius ediderunt*)<sup>10</sup> – idézi Buzna Viktor disszertációjában. Sevillai Isidorus ugyanezt állítja, de ki is egészíti: „Hilarius ... hymnorum carmine floruit primus”<sup>11</sup> – „Hilarius elsőként vált híressé a himnuszköltészetben.”

Hieronymus a Galatákhoz írt levél kommentárjában, ahhoz a helyhez, amelyben Pál ezt írja a galatákhoz:<sup>12</sup> „Ti ostoba galaták” (3), ezt a megjegyzést fűzi: „nem csoda, hogy ostobáknak és a megértéshez tunyáknak nevezi a galatákat, hiszen Hilarius is, a latin ékesszólás Rhodanusa, maga is gall és Poitiers-ben született, *in hymnorum carmine Gallos indociles vocet*<sup>13</sup> – „egyik himnuszában a gallokat taníthatatlanoknak mondja.” A galloknak tehát nem lehet megtanítani a himnuszokat, ti. azokat a himnuszokat, amelyeket Hilarius írt a számukra, mert *indocilles* – „taníthatatlanok”. De nemcsak ezt jelenti ez a megállapítás, hanem azt is, amit Szent Pál is a szemükre vet, „nem engedelmeskednek az igazságnak”, azaz a keresztény igazságok helyett különféle eretnekségeknek hódolnak – mondja Hieronymus is. Hilariusnak volt ideje és alkalmja tanulmányozni a krisztológiai vitákat és a görög keresztény himnuszköltészetet Phrygiában. Az ariánusok tanaikat ugyanis a költészet eszközeivel, így himnuszok éneklésével is terjesztették. Hilarius ugyanezzel a lírai műfajjal szállt szembe velük, azaz az ortodox keresztény tanítást himnuszokban is kifejtette, hogy ne csak értelmükre hasson, mint a *De trinitate* című prózai művében, hanem érzelmeikre is.

A Hilarius-filológia történetében voltak kutatók, akik azt a nézetet képviselték, hogy egyetlen himnusza sem maradt ránk, például Max Manitius meg sem említi azokat.<sup>14</sup> Becker Fülöp így emlékezik meg róluk az *Ókori Lexikon*ban: „Kisázsiai tartózkodásának utolsó gyümölcse volt, hogy az ottani egyház himnusaival megismerkedett s később Nyugaton is meghonosította; *liber hymnorum* elveszett.”<sup>15</sup> Mások olyan hét himnuszt is neki tulajdonítanak, amelyek biztosan nem tőle származnak, és kezdő sorukkal fel is sorolja őket Buzna Viktor: 1. *Deus, pater ingenite*, 2. *In matutinis surgimus*, 3. *Iam meta noctis transiit*, 4. *Lucis largitor splendide*, 5. *Iesus refulsit omnium*, 6. *Iesu quadragenariae*, 7. *Beata nobis gaudia*. Ez a Hilariusnak való tulajdonítás Daniel tévedésére vezethető vissza, akit később több kutató követett. A felsorolt hét himnuszt Daniel *Thesaurus Hymnologicus* című könyvében Hilarius neve alatt szerepel.<sup>16</sup> Daniel Thomasiustól vette át ezeket az adatokat, aki szintén felsorolja az említett himnuszokat, de csak a *Lucis largitor optime* kezdetű himnuszhoz írta oda (természetesen helytelenül), hogy Hilarius a szerzője. Daniel viszont úgy értelmezte,

<sup>10</sup> Vö. Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 18.

<sup>11</sup> S. Isidori Hispalensis Episcopi..., lib. I. Cap. 6, 2.

<sup>12</sup> Vö. Smith's Bible Dictionary, 197: „Galatia is literally the 'Gallia' of East.”

<sup>13</sup> S. Hieronymi Commentaria..., col. 380.

<sup>14</sup> Manitius: *Geschichte der christlichen lateinischen Poesie*, 13, 16, 21, 102, 137.

<sup>15</sup> Becker: *Hilarius Pictaviensis*.

<sup>16</sup> Daniel: *Thesaurus Hymnologicus*, Tom. I, 1–7; idézi Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 19–20.

hogy a többi hat himnuszra is vonatkozik ez a megjelölés – írja Buzna.<sup>17</sup> Thomasius tévedésének forrása pedig Fabricius, aki az említett himnuszokat indokolatlanul tulajdonította Hilariusnak, mert több X. és XI. századi kéziratban fennmaradtak, de egyik kézirat sem említi, hogy Hilarius lenne a szerzőjük.<sup>18</sup> Tehát az említett hét himnuszt nem Hilarius írta – vonja le a következtetést Buzna. De könyvében közli ezeket a himnuszokat is: *Appendix hymnorum, qui per errorem S. Hilario Pictaviensi assignantur auctori* – „Himnuszok függeléke, amelyeket tévedésből tulajdonítanak a poitiers-i Szent Hilariusnak mint szerzőjüknek.”<sup>19</sup> Révay József Buzna könyvéről írt recenziójában joggal emeli ki: „A kérdés irodalmát jól ismeri és ügyesen használja fel. Helyes kritikai érzékkel mutat rá egyes szerzők tévedéseire.”<sup>20</sup>

Ezek után joggal merül fel a kérdés, hány eredeti himnusza maradt fenn Hilariusnak. Buzna kifejti, hogy Francesco Gamurrini 1880-ban Arezzóban talált egy kéziratot, amelyet ezen a címen adott ki 1887-ben Rómában: „Szent Hilarius Értekezése a misztériumokról és Himnuszai; és Aquitaniai Silvia Zarándoklása a szent helyekre.”<sup>21</sup> A kódex tehát azt a három művet foglalta magában, amelyek a címben meg vannak említve.<sup>22</sup> Ebben a kódexben maradt fenn Hilariusnak három himnusza töredékesen. Ezért érthetetlen, mondja Buzna, hogy Max Manitius hallgat róla, Becker Fülöp pedig azt írja, hogy a „liber hymnorum elveszett”.<sup>23</sup> Buzna a fentebb említett latin nyelvű disszertációjában kiadta e himnuszokat. Az elsőt *De Christo genito Deo* – „Krisztusról, a nemzett Istenről” címen, amelynek kezdősora: „Ante saecula qui manens” – „Aki a századok előtt vagy”;<sup>24</sup> a másodikat *De resurrectione carnis* – „A test feltámadásáról” címen, és kezdősora: „Fefellit saevam verbum factum te caro”<sup>25</sup> – „Rászedett téged, te vad halál, az Igévé vált test.” A harmadiknak ezt a címet adta: *De tentationibus Christi per diabolum* – „Krisztus megkísértése az ördög által”, kezdősora pedig: „Adae carnis gloriosa et caduci corporis”<sup>26</sup> – „Ádám húsának és esendő testének dicsőséges” ti. „harcai”. Végül közöl még egy negyedik himnuszt is, amelynek eredetiségében nem egészen biztos; ennek címe: *Hymnus Sancti Hilarii de Christo* – „Szent Hilarius himnusza Krisztusról;” kezdősora: „Himnum dicat turba fratrum” – „Zengjen himnuszt a testvérek tömege.”<sup>27</sup>

<sup>17</sup> Uo., 22–23.

<sup>18</sup> Uo., 29.

<sup>19</sup> Uo., 81–92.

<sup>20</sup> Révay: V. Buzna S. J.: De hymnis..., 357.

<sup>21</sup> S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni...

<sup>22</sup> Buzna: De hymnis Sancti Hilarii..., 34–35.

<sup>23</sup> Uo., 36.

<sup>24</sup> Uo., 38–40.

<sup>25</sup> Uo., 52–53.

<sup>26</sup> Uo., 64.

<sup>27</sup> Uo., 72–76.

Nem érdektelen megnézni, hogy a Magyarországon közkézen forgó gyűjteményes fordításkötetekben fellelhetők-e Hilarius himnuszai, és hogyan értékelik a fordítók és az összeállítók. Babits Mihály *Amor sanctus. Szent szeretet könyve* című kötete bevezetésében így ír Hilariusról: „Szent Hilarius, a legrégebb latin himnusz-költő, akinek néhány verse, bár csonka és megromlott szövegben, ránk maradt, maga is ilyen irodalmilag tanult neofita volt, s filozofikus töprengések vezették a kereszténységhez.”<sup>28</sup> Babits Hilariusszal kezdi fordításkötetét: Sancti Hilarii Pictaviensis, *Hymnus antelucanus de Christi vita* – Szent Hilarius *Hajnali éneke Krisztus életéről*; kezdősora: „Hymnum dicat turba fratrum”.<sup>29</sup> A himnuszt így jellemzi a jegyzetekben: „*Hymnum dicat...* Régi ír források Hilariusnak tulajdonítják. Reggeli himnusz, s egyszersmind az evangélium énekes kivonata; érdekes vegyüléke költészetnek és tanító szándéknak, kései klasszicizmusnak és primitív kereszténységnek. Verse klasszikus sorokból áll, hasonlók például a görög drámákban is előfordulnak. De e klasszikus versből csak a rím hiányzik, hogy teljesen modern hatást tegyen.”<sup>30</sup>

Sík Sándor hosszabban értekezik Hilariusról, ami érthető, hiszen Babits Mihályé után tíz évvel, 1943-ban jelentette meg a *Himnuszok könyvét*, s Hilarius himnuszainak témáiról tárgyilagosan nyilatkozik, verselését viszont kifogásolja: „Könyvéből csak három himnusz maradt ránk, azokat is csak újabban fedezték fel, azok is töredékesek. De az irányt világosan jelzik. Tárgya az elsőnek az, aminek védelmében harcolta végig egész életét: a »Filius consubstantialis«, az Atyával egylényegű Fiú születése; a másík a Megváltó halála, a harmadiké a sátán. A tartalom tehát nemcsak hogy teljesen keresztény, de egyenesen teológiai; nehéz dogmatikus kérdések elvont, tudós, igen kevésé költői fejtegetése. A forma viszont teljesen a régi római költészet hagyományának keretei közt mozog: asklepiadeusok, senariusok, trochaikus tetrameterek. Az új irány mellett a kezdet nehézségei is jelentkeznek verselésében: technikája igen gyöngye; az első himnusz sorainak fele hibás, némelyik feltűnően rossz. Ez a gyenge külső forma az egyik oka annak, hogy Hilarius költészete hatástalanul hangzott el.”<sup>31</sup>

Csehy Zoltán és Polgár Anikó *Illatos kenőcsök háza. A középkori latin költészet gyöngyszemei* című antológiájába érthető módon nem kerülhetett be Hilarius-vers, hiszen Hilarius himnuszai nyilvánvalóan nem gyöngyszemei a középkori latin költészetnek.<sup>32</sup> Farkasfalvy Dénes *Himnuszok* című válogatásában nem közöl Hilariustól himnuszt, mert Hilarius himnuszai nem váltak a papi zsolozsma részévé.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> Amor Sanctus, 13–14.

<sup>29</sup> Uo., 34–39.

<sup>30</sup> Uo., 169.

<sup>31</sup> Himnuszok könyve, 9.

<sup>32</sup> Vö. Csehy – Polgár: Illatos kenőcsök háza.

<sup>33</sup> Vö. Himnuszok. Válogatás...

Végül meg kell említenünk a Világirodalmi Lexikon rendkívül rövid, mindössze harminc soros szócikkét Szent Hilariusról, amely két durva hibával hívja fel magára az olvasó figyelmét: „Pictavio” a Pictavis vagy Civitas Pictavia helyett és „*De synodis* (A gyülekezeti énekről)” a *De synodis* (A zsinatokról) helyett. Továbbá azzal is, hogy Hilarius művei között meg sem említi a himnuszokat, következésképpen Buzna művét sem ismeri.<sup>34</sup> Egyébként Buzna Viktor nagyszerű disszertációját Babits Mihály és Sík Sándor sem említi, pedig kortársai voltak Buznának, és – mint fentebb láttuk – le is fordítottak egy-egy himnuszt Hilariustól. De még ennél is furcsább, hogy a nemrég megjelent Katolikus Lexikon szócikke is hallgat Buzna legfontosabb művéről, pedig Moravek Endre bibliográfiája közli Révay József róla írt recenzióját.<sup>35</sup>

## HILARIUS ELSŐ HIMNUSZÁNAK FELÉPÍTÉSE ÉS HITELESSÉGE

Most pedig vizsgáljuk meg közelebbről, hogyan közli és értelmezi Buzna Hilariusnak azon három himnusza közül az elsőt, amelyek az arezzói kódexben maradtak fenn. Buzna teljes egészében közli e himnusz ránk maradt szövegét *De hymno I. De Christo genito Deo* – „Az 1. himnusról. Krisztusról, a nemzett Istenről” címen. Az eredetiből 18 négysoros versszak teljesen megmaradt, a 19. versszak viszont csonka: a 4. sora hiányzik. Formáját tekintve *abecedarium, alfabeticus akrosztichon*: „az akrosztichonnak az a fajtája, amelyben a verssorok vagy a strófák első betűi ábécérendben követik egymást. Már az *akkád* és héber költészetből ismert, különösen gyakori az Ószövetségben, ahol legjellemzőbb példája a 119. zsoltár: ennek 22 szakasza a héber abécé 22 betűjével kezdődik” – írja Papp Árpád.<sup>36</sup> Hilarius 1. himnusza, ha gondolatmenetét követjük, 6 részre osztható. A Buzna gondozta eredeti latin szöveg mellett Sík Sándor magyar fordítását közöljük.

Az 1. részben Hilarius a Fiú és az Atyaisten viszonyának misztériumát villantja fel, megszólítás formájában: a Fiú és az Atya kezdettől fogva van, ez az alapja annak, hogy Istent Atyaistennek nevezhetjük. Ha nem lenne fia, nem nevezhetnénk Atyának (A). A Fiú kétszer született, egyszer Istentől, másodszer testben egy szűztől (B). Az első rész tehát két versszakból áll, és Krisztus megszólítása (1–2. versszak). A *nate* (1, 2) megszólító eset, és Krisztusra vonatkozik, de rá vonatkozik a „bis ... *genite deus*” (2, 1) „te kétszer született Isten” megszólítás is, akiről ezt mondja: „*in-nato nasceris a Deo*” (2,2) – „születetlen Istentől születesz” először, másodszer pedig

<sup>34</sup> Szepes: Szent Hilarius, 460.

<sup>35</sup> Moravek: A magyar klasszika-filológiai irodalom..., 7, 143.

<sup>36</sup> Zsolt – Kovács – Papp: *abecedarium*, 14.

egy gyermeket szülő szűz („virgo puerpera”) szült meg. A *puerpera* főnév Plautusnál (Amp. 1092) és Catullusnál 34, 13) fordul elő.

Ante saecula qui manens  
semperque nate, semper ut est pater!  
namque te sine quomodo  
dici, ni pater est, quod pater sit, potest? (1)

Élő minden idők előtt,  
kezdetől született s mint az Atyád, örök!  
Mert hogy hordana ily nevet,  
kezdetől ha Fiú nincs, kinek Atyja ő?

A 2. részben azt mondja el Hilarius, mit kér a himnuszt éneklő „nyájadnak mindenféle nemzedéke” („aetas omnigena ... gregis tui”) Krisztustól. Az *omnigenus* melléknév Vergiliusnál fordul elő: *Aen.* 8, 698. Azt kéri, hogy hallgassa meg, s ennek eredményeképpen az ember és az Isten közelebb kerüljenek egymáshoz, továbbá a születhetetlen Istenhez azért imádkozik, hogy az isteni személyek egymásban maradjanak (C-D versszak). A 2. részt is két versszakot foglal magában, a C-t és a D-t. (3–4. versszak). Az *innascibilis* melléknév Tertullianusnál fordul elő előszőr: *Val.* 37, 2.

Dum te fida<sup>37</sup> rogat, sibi  
clemens ut maneat, plebs tui nominis  
in te, innascibilem deum  
orat, quod maneat alter in altero. (4)

Híven hordja e nép neved,  
Istentől született Isten, imája egy:  
benned vágya maradni ő  
s hogy Te benne maradj, vággyal esenkedik.

A 3. részben azt a titkot fejtegeti Hilarius, hogyan lehet a Fiú az Atyában, az Atya pedig a Fiúban. Majd kijelenti, hogy boldog ember az, aki ezt a titkot erősen hiszi. Mert nagy dolog az, hogy Isten mindent átadott a Fiúnak abból, amit ő birtokol: mindent odaadott, mégis mindent birtokol. Ez a rész nagy titkot fejteget, ezért terjedelme is hosszabb, öt versszakban ölt testet (E–I versszak, 5–9. versszak). A 6. versszakban kijelenti Hilarius, hogy boldog az, aki hisz abban, hogy testetlen Istentől

<sup>37</sup> Buzna a fide olvasatot közli, Gamurri és Sik a fida olvasatot; én ez utóbbit részesítem előnyben, mert a nőnemű plebs jelzője.

tökéletes Isten született. Az *incorporeus* (testetlen, 6, 3) melléknév korábban Gelliusnál (5, 15, 1) és Macrobiusnál fordul elő (*Sat.* 7, 14, 10). A 7. versszakból megtudjuk, hogy az igaz Isten mint atya mindent átadott az egyszülött Istennek: „in unigenitum ediderit deum” (7, 4). Az *unigenitus* ebben az értelemben Szent Jeromosnál fordul elő (*Ep.* 124, 14), és Jézus Krisztust jelenti.

Extra quam capere potest  
mens humana, manet filius in patre,  
rursum, quem penes sit pater,  
dignus, qui genitus est filius in deum. (5)

Meg nem értheti emberész:  
Atyában a Fiú benne hogyan lehet.  
S ismét: hogy lehet az Atya  
A méltó fiúban benne, ki egy vele.

A 4. részben a fenti nagy titkot érthetőbben megvilágítja: Jézus Krisztus Isten kedves sarja. Kezdetől az Atya fénye világít a Fiúban, tehát fény a fényből, aki semmi olyas-  
miben nem szenved hiányt, ami az Atyáé, az Úrból egy az Egyszülött, akinek nincs kora, kezdete. A boldog kettes egy Valóság (K–O versszak, 10–14. versszak). Ez a rész is terjedelmes: öt versszakból áll. Azt mondhatjuk tehát, hogy a 3. és a 4. rész együtt alkotja a legfontosabb dogmatikai mondanivalót: az Atya és a Fiú egységét, ezért a leghosszabb. Krisztust *progenies Deinek* nevezi; a *progenies* Cicerónál (*Tusc.* 1,26) és Vergiliusnál is előfordul (*Aen.* 10, 470). az Atyát *incorruptibilis deus*nak mondja, tehát Lactantius (*Inst.* 1, 3, 9) és Augustinus szavával nevezi meg (*Civ.* 22, 26). Tehát az Atya és a Fiú egysége misztériumának nagyságát a legnagyobb pogány és keresztény szerzők szavaival emeli a magasba. Egészen természetes, hogy a 14. versszak ezzel a felkiáltással kezdődik: „O felix duum unitas” – „Ó, boldog egysége a kettőnek!”

Kara progenies dei,  
connatum cui sit omne decus patris!  
nil naturae eguit dari;  
sed natum simul est, quicquid erat dei. (10)

Isten drága szülötte így:  
Kezdetől az Atya fénye ragyog vele.  
Semmi jóban hiánya nincs,  
Minden véleszülött, ami az Istené.

Az 5. részben a Fiú tevékenységéről szól: mindenben engedelmeskedik az Atyának, mert ismeri akaratát. Nagy dolgokra született: minden általa lett; mindennek kezdete tőle van (P–Q versszak, 15–16. versszak).

Paret sed genitus patri  
omnemque ad nutum attonitus manet;  
et scire non est arduum,  
quid velit se sequi, quem penes est pater. (15)

Engedelmesen a Fiú  
Intést lesve teszi Atyja akaratát.  
Nincsen tudni előtte gát,  
Mit vár tennie az, mert hiszen egy vele.

A 6. rész, a 18. és a csonka 19. versszak befejezésnek tűnik: a betű gyenge, nem elég ahhoz, hogy tégedet, te nem nemzett Isten, tetteidet és mindazt, amit alkottál, megénekeljük, mert mindennek a királya vagy (S–T versszak, 17–18. versszak). Tehát a himnusz ötödik részének 19. versszaka csak töredékesen maradt ránk, ezért Sík Sándor le sem fordította. Az X, Y és Z versszaka, 20–22. versszaka, pedig teljesen elveszett.

Sed nos littera non sinit,  
per quam te genitum concinimus deum,  
gesta, quae tua sunt, loqui  
carmenque natum, iam qui eras deus. (18)

Ám a gyenge betű kevés  
Téged zengeni meg, isteni Egyszülött,  
Nem lőn áldani tetteid  
Méltó emberi dal, Isten, örök való.

Charles Kammengiesser szintén hat részre osztja fel, és kijelenti, hogy csonkasága ellenére ennek a himnusznak egész gondolatmenetét meg lehet állapítani a megszólítások alapján: az első rész az (A–E), megszólítással az (A–B) strófában; a második rész (F–I), megszólítással a 21–22. sorban; a harmadik rész (K–N), megszólítással a 37–38. sorban; a negyedik rész (O–P), megszólítással az 53. sorban; az ötödik rész (Q–S), megszólítás 61. sorban; és végül a hatodik, csonka lezáró rész (T), megszólítás 72. sorban.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Kannengiesser: S. Hilaire de Poitiers, 487.

Buzna Viktor az összehasonlító stílusvizsgálat módszerével mutatja ki, hogy az 1. himnusz gondolatai és terminusai Hilarius egyéb műveiben is megtalálhatók, tehát tipikusan hilariusiak. Például az „ante saecula manens” kétszer is előfordul nála; egyszer *De Trinitate* című művében, egyszer pedig zsoldármagyarázataiban.<sup>39</sup> A „semper natus” szintén jellegzetesen hilariusi szókapcsolat, a *De Trinitate*-ben kétszer is használja, ahogyan a „semper ut est pater”-rel kezdődő gondolatmenetet is.<sup>40</sup> Amikor Sík Sándor „nehéz dogmatikus kérdések elvont, tudós” fejtegetéséről beszél Hilarius himnuszaival kapcsolatban, a fentebb idézett 1. versszak 3. és 4. sorára is gondolhatott: „namque te sine quomodo / dici, ni pater est, quod pater sit, potest.” Gamurrini méltán fűzi hozzá ezt a megjegyzést: „Construe: Namque quomodo sine te potest dici, quod pater sit, ni pater est?”<sup>41</sup> – „Szerkeszd: Mert nélküled, hogyan lehet azt mondani, hogy atya, ha nem atya?”

Buzna megjegyzi e versszak értelmezéséhez, hogy a Szentháromság misztériumáról szól, és közli ennek a versszaknak is párhuzamát szerzőnk *De Trinitate* című művéből: „Et filius ab eo, qui pater est, unigenitus ab ingenito, progenies a parente, vivus a vivo ... Perfectus a perfecto, quia totus a toto, non divisio, quia alter in altero, et plenitudo divinitatis in filio est.”<sup>42</sup> – „A fiú attól, aki atya, egyszülött a nem születtől, sarj az atyától, élő az élőtől... Tökéletes a tökéletestől, mivel teljes a teljestől, nem felosztás, mivel egyik a másikban, és az istenség teljessége van a fiúban.” Buzna szerint ez a négy első versszak a himnusz bevezetése.

Ezen elemzés után Buzna megállapítja, hogy Hilarius 1. himnusának és *De Trinitate* című művének gondolatvilága, szóhasználata és stílusa teljesen megegyezik, s elégséges annak bizonyításához, hogy mindkét művet Hilarius írta.<sup>43</sup>

## AZ ELSŐ HIMNUSZ VERSELÉSE ÉS FORRÁSAI

Buzna Victor „De metro et rhythmō hymni primi” (49–51) – „Az első himnusz metrikájáról és ritmusáról” címen külön fejezetben foglalkozik a szóban forgó himnusz verselésével. Előrebocsátja, hogy Wilhelm Meyer már részletesen foglalkozott ennek a himnusznak a verselésével is, ezért csak röviden tárgyalja. Megállapítja, hogy Hilarius a klasszikus verselés szabályait követi. A himnusz mindegyik strófája négy sorból épül fel: két glykóneusból (– – – U U – U –) és két kis asklepiadeusból (– – – U U – – U U – U –) úgy, hogy egy glykóneus és egy kis asklepiadeus sor disztichont alkot;

<sup>39</sup> Vö. Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 41, 1–2. lj.

<sup>40</sup> Uo., 3–5. lj.

<sup>41</sup> S. Hilarii *Tractatus...*, 28, 4. lj.

<sup>42</sup> Buzna: *De hymnis Sancti Hilarii...*, 42., 1. lj.

<sup>43</sup> Uo., 49: „Genus quoque dicendi utriusque operis unum atque idipsum, ut nullum plane mihi relinquitur dubium, quin auctor utriusque fuerit idem Hilarius.”

s két ilyen disztichonból jön létre a strófa. Horatius 12-szer alkalmazza ezt strófát ódáiban: 1, 3, 13, 19, 36; 3, 9, 15, 19, 24, 25, 28; 4, 1, 3.<sup>44</sup> Az egymás után következő strófák első sora abécé betűinek sorrendjében követik egymást. A *distichon asclepiadeum* komoly nehézségek elé állította Hilariust, és nem is nagyon illett a himnusz dogmatikus témájához. Ez lehet az oka annak, hogy több esetben eltér a választott klasszikus normától. Már Meyer megállapította, hogy a glykóneus és az asklepiadeus második szótagját kilenc esetben rövidnek veszi Hilarius – írja Buzna, majd megjegyzi, hogy ő egy tizediket is talált, mégpedig a 45. sorban ezt: „*Mirum hoc opus ést dei.*” Ezt sort Meyer így változtatja meg: „*Mírúm déi hoc ést opus.*” Buzna helyteleníti ezt a változtatást, mert a sor önmagában is megáll, ha a „*mirum*” után hiátust engedünk, a „*hoc*” pedig az arsisban megnyúlik. Egyéb eltéréseket is felsorol Buzna, például költőnk a glykóneus és az asklepiadeus helyett iambikus sort alkalmaz (51). Majd kijelenti, hogy a római költők ilyen eltéréseket nem engedtek meg, a görögök viszont lírai verseikben igen.<sup>45</sup> Az újabb kutatók a vulgáris latin nyelv változásaival magyarázzák ezeket a prozódiai szabadoságokat. Az új utakon járó költők általában többet engednek maguknak, mint költőutódaik, akiknek keze alatt az adott költői műfaj stabilizálódik, és a metrika is szabályossá válik. Hilarius követője, Ambrosius már finoman gördülő, szabályos ambroziánus strófákban írta himnuszait. De ugyanez elmondható Catullus utódjáról, Horatiusról is, aki már nem engedi meg azokat a metrikai lazaságokat, amelyeket Catullus tudatosan elkövet.<sup>46</sup>

Mint az imént láttuk, Horatius 12-szer alkalmazza azt a versformát, amelyben Hilarius himnuszát írta. Ebből nyilvánvaló, hogy Hilarius mintája Horatius ódaköltészete volt. Önkéntelenül felmerül a kérdés, hogy Hilarius szóhasználatában hagytak-e valamiféle nyomot Horatius ezen ódái. Hogy erre a kérdésre válaszolhassunk, először felsorolunk néhány párhuzamot; első helyen Hilarius sorát, a másodikon a neki megfeleltethető horatiusi sort közöljük: „*semperque nate, semper ut est pater*” (2) – „*ventorumque regat pater*” (1, 3, 3); „*et scire non est arduum*” (59) – „*nil mortali bus ardui est*” (1, 3, 37); „*manet filius in patre*” (18) – „*certa sede manet*” – (1, 13, 6); „*totum in unigenitum ediderit deum*” (28) – „*in me tota ruens Venus*” (1, 19, 9); „*ortu qui careat, quia*” (47) – „*Cressa ne careat pulchra dies nota*” (1, 36, 10); „*Istis vera patet dei / virtus*” (33) – „*reiectaeque patet ianua Lydiae*” (3, 9, 20); „*mundo te genuit virgo puerpera*” (8) – „*inter ludere virgines*” (3, 15, 5); „*Quanta est genitus in bona!*” (61) – „*Quantum distet ab Inacho*” (3, 19, 1); „*quid velit se sequi*” (60) – „*dulce periculum est, / o Lenae, sequi deum*” (3, 25, 19); „*aeternae decus gloriae*” (27), „*connatum cui sit omne decus patris*” (38) – „*aeternum meditans decus*” (3, 25, 5); „*Te cunctis dominum modis*” (73) – „*tandem nequitiae fige modum tuae*” (3, 15, 2); „*res tantas penitus*

<sup>44</sup> Vö. Q. Horati Flacci Opera, 318.

<sup>45</sup> Buzna: De hymnis Sancti Hilarii..., 51.

<sup>46</sup> Vö. Catullus versei, 16–19; Adamik: Zur Prosodie...; Seng: Der Versbau im..., 493.

*credulus assequi*” (22) – „iam nec spes animi *credula* mutui” (4, 1, 30); „Christe! dum innato *nasceris* a deo” (6) – „*nascentem placido lumine* videris” (4, 3, 2); „*Lumen* fulsit a *lumine*” (41) – „*nascentem placido lumine* videris” (4, 3, 2). A fenti példák alapján feltételezhetjük, hogy a döltbetűvel kiemelt szavakat Hilarius az azonos metrum hatására kölcsönözte Horatiustól, de a krisztológia nehéz témájához alkalmazva, úgy mond, megkeresztelte őket.

Ami pedig e himnusz eszmei tartalmát illeti, annak forrásaiként Buzna a *De Trinitate* II., III., IV., VII., IX., XI. és XII. könyvének egyes kijelentéseire utal. Ebből arra következtethetne az olvasó, hogy a himnusz gondolatmenete hűen követi a *De Trinitate* gondolatmenetét. Erről azonban nincs szó, hiszen a himnusz eszmei tartalma sokkal szűkebb: csak a *De Trinitate* II. és III. könyvének témáját, az Atya Isten és a Fiú Isten értelmezését, és kettőjük viszonyának misztériumát magyarázza híveinek. De e két könyv közül is a himnusz témája szempontjából fontosabb a II. könyv, mely részletesen tárgyalja a Szentháromság személyeit. A *Patrologia Latina* 10. kötetében II. könyv 6–7. fejezete fejt ki az Atya ortodox keresztény tanítását (54C – 57A), a 8–28. fejezete pedig a Fiú, tehát Jézus Krisztus Istenségét és emberségét (57A–69A). A Szentlélekről a 29–35. fejezetek szólnak (69A–75A), de Hilarius 1. himnuszában csak az Atya és a Fiú keresztény felfogását, és egymáshoz való viszonyát tárgyalja. A Szentlélekről nem szól.

A III. könyv a Fiú születésének misztériumát próbálja közelebb hozni. Isten misztériumai felfoghatatlanok. Így az Úr ezen szavai (én az Atyában vagyok, az Atya pedig bennem) jól példázza ezt. Az egyik a másikban, mert nincs más a Fiúban, csak az Atya. És emberré válva, nem vetkőzte le saját tulajdonságait. Az Atya és a Fiú dicsőségüket is kölcsönösen birtokolják. Ugyanez a kölcsönös csere figyelhető meg a dicsőség tekintetében az Atya és a Fiú között Jn 17, 1–6. szerint. Imájában Krisztus dicsóíti az Atyát, tudomásunkra hozva, hogy örök életet adományoz nekünk. Az Atya pedig az emberré lett Fiút dicsóíti feltámadása miatt. Ez a kölcsönös dicsóítás az Atya és a Fiú hatalmának egységét hirdeti – írja Albertus Martin kanadai érsek a *De Trinitate* francia fordításának bevezetésében.<sup>47</sup> Ezért kap oly nagy hangsúlyt Hilarius himnuszában az Atya és a Fiú egysége.

Az arezzói kódex még egy forráscsoportra felhívja a figyelmet. Ez a cím vezeti be ugyanis Hilarius himnuszait: *Incipiunt Hymni eiusdem* – „Kezdődnek ugyanennek Himnuszai.” Az első himnusz előtt azonban ez a kétsoros vers található, nagy iniciáléval kiemelve:

<sup>47</sup> Hilaire de Poitiers: La Trinité, Volume I, 11.

Felix propheta David primus organi  
in carne Christum hymnis mundo nuntians.<sup>48</sup>

Boldog proféta Dávid: hangszerével ő  
hirdette elsőként: Krisztus megtestesült.

Jacques Fontaine szerint „Hilarius szándékosan helyezett *Himnuszgyűjteménye* elé egy disztichont, hogy rávilágítson a folyamatosságra a Zsoltárok és saját Himnuszaik között.”<sup>49</sup> Buzna Viktor is közli ezt a jambikus senariusban költött kétsorost az 1. himnusz előtt, és e himnusz magyarázataiban kétszer hivatkozik a zsoltárok hatására is.<sup>50</sup>

Végző összegezésként – azt hiszem – idézhetem az ókeresztény irodalom kiváló kutatójának, Révay Józsefnek véleményét Buzna Viktor disszertációjának eredményeiről:

Buzna belső okok alapján az arezzói kézirat mindhárom himnusát Hilariusénak tartja. Összeveti e himnuszok stílusbeli sajátosságait Hilarius egyéb műveivel és számos rokon, sőt egyező helyet sikerül kimutatnia. Hosszadalmas és részletes bizonyítása után sem merném Hilarius szerzőségét a 2. és a 3. himnusra nézve is kétségtelen bizonyossággal is állítani. Kutatásai a szerzőséget nem bizonyították be végérvényesen, de *nagyon valószínűvé* tették.<sup>51</sup>

Révay Józsefnek ez az értékelése 110 évvel ezelőtt látott napvilágot, és ez alatt a hosszú idő alatt – úgy tűnik –, hogy a nemzetközi szakirodalom is, a mérvadó francia,<sup>52</sup> angol,<sup>53</sup> német<sup>54</sup> és olasz<sup>55</sup> nyelvű kézikönyvek hitelesnek fogadják el Hilarius mindhárom töredékes himnusát. Ez azonban nem ment fel azon kötelesség alól, hogy

<sup>48</sup> S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni..., 28.

<sup>49</sup> Fontaine: Études sur la poésie latine..., 47, 1. lj.

<sup>50</sup> Buzna: De hymnis Sancti Hilarii..., 38; 41, 2. lj; 43, 3. lj.

<sup>51</sup> Révay: V. Buzna S. J.: De hymnis..., 357.

<sup>52</sup> Zehnacker – Fredouille: Littérature latine, 380: „Trois Hymnes de lui seulement nous sont parvenues, et encore incomplètement.”

<sup>53</sup> Raby: A History of Christian-Latin Poetry..., 42: „The three surviving fragments of the hymnes of Hilary do not convey an impression of poetical genius, but they are of considerable interest to the student of the beginnings of Christian-Latin verse.”

<sup>54</sup> Herzog (Hg.): Restauration und Erneuerung..., 475: „Die drei erhaltenen Hymnen, die sich gut in das Thema 'Hymnus als laudes Dei' (in psalm 64, 2) einfügen, feiern die Geschichte der Beziehung zwischen Gott und den Menschen, in deren Mittelpunkt Christus steht und an der die Menschheit teilhaft.”

<sup>55</sup> Conte: Letteratura latina, 505: „Fra tutti quelli da Ilario e raccolti nel Liber hymnorum ce ne sono pervenuti solo tre, e per di più lacunosi.”

magam is bizonyítsam Hilarius 2. és 3. himnuszának hitelességét úgy, ahogyan ebben a dolgozatban megkíséreltem bizonyítani Buzna Viktor nyomát követve az 1. himnusz hitelességét. Ez azonban már a jövő feladata lesz.

## BIBLIOGRÁFIA

- Adamik, Béla: Zur Prosodie, Metrik und Interpretation von Catulls Carmen 116. = Wiener Studien 127 (2014), 151–164.
- Adamik Tamás: Római irodalom a kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig. Pozsony: Kalligram, 2009.
- Adamik Tamás: Római irodalom a késő császárságkorban. Budapest: Seneca Kiadó, 1996.
- Amor Sanctus. Szent szeretet könyve. Középkori himnuszok latinul és magyarul. Fordította és magyarázta Babits Mihály. Budapest: Helikon Kiadó, 1988.
- Andresen, Carl: Geschichte des Christentums. I. Von den Anfängen bis zur Hochscholastik. Stuttgart: Kohlhammer, 1975.
- Becker Fülöp: Hilarius Pictaviensis. = Ókori Lexikon, mek.oszk.hu/03400/03410/html/3737.html
- Buzna, Victore: De hymnis Sancti Hilarii episcopi Pictaviensis. Coloczae, 1911.
- Catullus versei. Catulli Veronensis liber. A szöveget gondozta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. Auctores Latini XV. Budapest: Tankönyvkiadó, 1971.
- Conte, Gian Biagio: Letteratura latina. Manuale storico dalle origini alla fine dell'impero romano con la collaborazione di Alessandro Barchiesi, Emmanuele Narducci, Giovanni Polara, Giuliano Ranucci, Gianpiero Risati. Nuova edizione. Firenze: Le Monnier Università; Milano: Mondadori Education, 2019.
- Csehy Zoltán – Polgár Anikó: Illatos kenőcsök háza. A középkori latin költészet gyöngyszemei. Pozsony: Kalligram, 2009.
- Doignon, Jean: Hilarius von Poitiers = Reallexikon für Antike und Christentum, Lieferung 114. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1989, 139–167.
- Fontaine, Jacques: Études sur la poésie latine tardive d'Ausone a Prudence. Paris: Société d'édition les Belles Lettres, 1980.
- Goffinet, Émile: L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des psaumes de saint Hilaire de Poitiers. Studia Hellenistica 14. Louvain: Publications Universitaires de Louvain, 1965.
- Herzog, Reinhart (Hg.): Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr. Handbuch der lateinischen Literatur der Antike. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1989.
- Hilaire de Poitiers: La Trinité. Le Christ et l'histoire. Volume III. Livres X–XII, Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- Hilaire de Poitiers: La Trinité. Le mystère de Dieu. Volume I. Introduction de Mgr Albertus Martin, évêque de Nicolet (Canada). Traduction de Mgr A. Martin, avec la collaboration du Frère Luc Brésard, moine de Cîteaux. Collection «Les Pères dans la foi». Livres I–V. Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- Hilaire de Poitiers: La Trinité le Fils de Dieu. Volume II. Livres VI–IX, Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu. Tome I. Introduction, texte critique, traduction et notes. Sources chrétiennes, 254. Paris: Éditions du Cerf, 1978. Tome II. Texte critique, traduction, notes, index et appendice. Sources chrétiennes, 258. Paris: Éditions du Cerf, 1979.
- Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi Opera omnia. Turnhout: Brepols, 1991–1994.
- S. Hieronymi De viris illustribus. Ex recensione Guilelmi Herdingii. Lipsiae: Teubner, 1879.

- S. Hieronymi Commentaria in Epistolam ad Galatas = S. Eusebii Hieronymi: Opera Omnia, Tomus Septimus, (Patrologia Latina t. 26), 1845, col. 307–438.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta. Recensuit Allfredus Feder S. I. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 65. Vindobonae: Tempsky, 1916.
- S. Hilarii episcopi Pictaviensis Tractatus super Psalmos. Recensuit et commentario critico instruxit Antonius Zingerle. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 22. Vindobonae: Tempsky, 1891.
- S. Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni et S. Siviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta quae inedita ex codice Arretino deprompsit Ioh. Franciscus Gamurrini. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis. Romae, 1887.
- Himnuszok. Válogatás a Római Breviárium himnuszaiból. Összeállította, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta: Farkasfalvy Dénes O. Cist. Budapest, Szent István Társulat, 1984.
- Himnuszok könyve. A keresztény himnuszok költészet remekei latinul és magyarul. Fordította Sík Sándor. Budapest: Szent István Társulat, 1943.
- Q. Horati Flacci: Opera. Edidit Staphanus Borzsák. Leipzig: Teubner, 1984.
- S. Isidori Hispalensis Episcopi. Opera omnia. (Patrologia Latina t. 83). Parisiis: Excudebat Migne, 1850.
- Kannengiesser, Charles: S. Hilaire de Poitiers. = Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, vol. 6, 466–499.
- Magyar Katolikus Lexikon, II. Budapest: Szent István Társulat, 1995.
- Manitius, Max: Geschichte der christlichen lateinischen Poesie. Stuttgart: Cotta, 1891.
- Moravek Endre: A magyar klasszika-filológiai irodalom bibliográfiája, 1901–1925. Budapest: Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, 1930.
- Zsolt Angéla – Kovács Endre – Papp Árpád: abecedarium = Világirodalmi Lexikon 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970, 14.
- Raby, Frederic J. E.: A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Révay József: V. Buzna S. J.: De hymnis sancti Hilarii episcopi Pictaviensis. Coloczae, 1911. (Producebat A. Jurcsó Typogr.) N. S-r. 95 l. = Egyetemes Philologiai Közlöny 36 (1912), 356–357.
- Seng, Helmut: Der Versbau im Ersten Hymnus des Hilarius = Hermes 126 (1998/4), 488–502.
- Smith's Bible Dictionary. The complete and unabridged masterwork as prepared by William Smith, LL. D. A Jove Book, Seventh printing, 1985.
- Szepes Erika: Szent Hilarius = Világirodalmi Lexikon 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975, 460.
- Zechnacker, Hubert – Fredouille, Jean-Claude: Littérature latine. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.



---

# MŰHELY

---



# EGY KUTATÁSI ENCIKLOPÉDIA KÍSÉRLETE: A *KIERKEGAARD RESEARCH*-SOROZAT<sup>1</sup>

CZAKÓ ISTVÁN

Amint a filozófiában, a szaktudományokban és a kultúra számos területén, úgy a XX. századi Kierkegaard-kutatásban is megjelent a felhalmozott ismeretanyag enciklopédikus összegzésének az igénye. Bár az ennek eredményeként évtizedes nemzetközi együttműködéssel létrejött, alkötetekkel együtt 58 kötetes *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*<sup>2</sup> sorozat, mely írásom témájául szolgál, alakilag nem (pontosabban: csak egyes részeiben) címszavakra tagolódó rendszeres szótár vagy lexikon, hanem nagyrészt szisztematikusan összefüggő szaktanulmányok együttese, az univerzális áttekintés igénye, a szisztematikus elrendezettség és a sorozatban érvényesülő teljességigény okán méltán tekinthető a szakterület kutatási enciklopédiájának. Itt egyfelől azt a kutatástörténeti ívet szeretném vázlatosan rekonstruálni, amely az eddigi legnagyobb szabású Kierkegaard-enciklopédia létrehozásához vezetett, másfelől a sorozat tartalmi egységeinek rövid bemutatásával a kortárs kutatás főbb irányiba (filozófia, teológia és vallástudomány, esztétika és irodalomelmélet, társadalom- és politikatudomány), módszereibe (forráskutatás, recepciótörténet, fogalomanalízis), illetve módszertani elveibe (interdiszciplinaritás, komprehenzivitás) szeretnék bepillantást nyújtani.

## 1. AZ ISMERETLEN KIERKEGAARD

Kierkegaard halála után 33 évvel, 1888. január 11-én a híres dán irodalomkritikus Georg Brandes (1842–1927) e sorokat írta Friedrich Nietzsche-nek: „Van egy északi író, Søren Kierkegaard, akinek a műve érdekelné Önt, ha le lenne fordítva; 1813–55-ig élt, s nézetem szerint a valaha élt legnagyobb pszichológusok egyike volt.

<sup>1</sup> A szöveg előadásként hangzott el a Magyar Filozófiai Enciklopédia első műhelykonferenciáján a Budapesti Corvinus Egyetemen 2021. november 26-án.

<sup>2</sup> Stewart, Jon et al. (eds.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*. Vols. 1–21. Aldershot: Ashgate, 2007–2015; London – New York: Routledge: 2016–2018. (A továbbiakban: KRSRR)

A kis könyv, amelyet írtam róla (német fordítás: Lipcse, 1879), nem nyújt elégséges képet a zsenijéről, mivel egyfajta vitairat, melyet azzal a céllal írtam, hogy a befolyását korlátozzam. Pszichológiai szempontból azonban kétségkívül a legjobb, amit valaha írtam.”<sup>3</sup> Mint ismert, a Nizzában tartózkodó Nietzsche nem késelekedett a pozitív válasszal, s célul tűzte ki, hogy Németországba való visszatérését követően foglalkozik Kierkegaard pszichológiai megközelítésével. Jóllehet erre a filozófus 1889. január 3-án Torinóban bekövetkezett szellemi összeomlását követően nem kerülhetett sor, Brandes levele legalábbis félreérthetően keltette azt a benyomást, hogy több évtizeddel Kierkegaard halála után sem állt még rendelkezésre német fordítás az írásairól, melyet Nietzsche tanulmányozhatott volna, hiszen az életmű több jelentős darabja is hozzáférhető volt már ekkor németül,<sup>4</sup> s az 1870-es évektől Albert Bärthold (1804–1892) német nyelvű monográfiái is egymást követték.<sup>5</sup> Az újabb kutatás feltárta, hogy Nietzsche kétségtelenül tájékozódott másodlagos forrásokból Kierkegaardról, melyek hosszabb primér passzusokat is tartalmaztak, ekként a dán gondolkodó aligha lehetett teljességgel ismeretlen a számára.<sup>6</sup> A széles körű recepciót azonban valóban hátráltatta, hogy Kierkegaard konzekvensen egy kis skandináv nyelven írta a műveit, ezzel is saját inkognitóra, rejtőzködésre és iróniára épülő szerzői stratégiáját követve, melynek eredményét a neves egzisztencialista teológus, Paul Tillich (1886–1965) úgy összegezte, hogy a filozófus Németországban a XIX. század végéig alapvetően ismeretlen maradt.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Krüger, Paul (szerk.): *Correspondance de Georg Brandes*. 1–4. köt. Koppenhága: Rosenkilde & Bagger 1952–1966, 3. köt., 448. A kis könyv, melyre Brandes utal, a Søren Kierkegaard. *En kritisk Fremstilling i Grundrids* (Koppenhága: Gyldendal, 1877) című munkája, ami az első könyvek egyike Kierkegaard-ról.

<sup>4</sup> *Einübung im Christentum*. Ford. Albert Bärthold. Halle: J. Fricke, 1878; *Die Krankheit zum Tode*. Ford. Albert Bärthold. Halle: J. Fricke, 1881; *Furcht und Zittern*. Ford. H. C. Ketels, Erlangen A. Deichert 1882.

<sup>5</sup> Bärthold, Albert: *Noten zu Søren Kierkegaards Lebensgeschichte*. Halle: Fricke, 1876; *uő.*: *Die Bedeutung der ästhetischen Schriften Søren Kierkegaards mit Bezug auf G. Brandes: Søren Kierkegaard, ein literarisches Charakterbild*. Halle: Fricke, 1879; *uő.*: *Zur theologischen Bedeutung Søren Kierkegaards*. Halle: Fricke, 1880.

<sup>6</sup> Martensen, Hans Lassen: *Die christliche Ethik*. Ford. Alexander Michelsen. Gotha: Besser, 1873; Høffding, Harald: *Psychologie in Umrissen aud Grundlage der Erfahrung*. Ford. F. Bendixen. Lipcse: Fues 1887. *Ld. továbbá:* Miles, Thomas: *Friedrich Nietzsche: Rival Visions of the Best Way of Life = Stewart Jon* (ed.): *Kierkegaard and Existentialism*. Farnham: Ashgate, 2010, 263–298. (KRSRR, vol. 9.)

<sup>7</sup> Tillich, Paul: *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*. = *Uő.*: *Gesammelte Werke*. hg. von Renate Albrecht. Bd. 4. Berlin-Suttgart: Walter de Gruyter-Evangelisches Verlagswerk, 1961, 147. A recepciótörténet általános áttekintéséhez *Ld. Poole, Roger: The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions = Hannay, Alastair – Marino Gordon B. (eds.): The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 48–75.

Recepciótörténetileg fontos mérföldkő volt az 1910-től megjelentő innsbrucki *Der Brenner* című folyóirat, benne a jelentős Kierkegaard-fordító és monográfus Theodor Haecker (1879–1945) írásaival, ám a döntő fordulatot a jénai Diederichs Verlag Hermann Gottsched (1848–1916) és Christoph Schrenpf (1860–1944) szerkesztésében közzétett, 12 kötetes Kierkegaard-válogatása jelentette,<sup>8</sup> melynek köszönhetően, különösen az I. világháborút követően a dán vallási író egy csapásra az érdeklődés középpontjába került. Mindazonáltal, hogy mennyire nem volt zökkenőmentes Kierkegaard német nyelvű filozófiai recepciója, arra jellemző példa Schrenpf sajátos fordítói önértelmezése. A Kierkegaard-válogatás második kötetének utószavában fordítóként a következőképpen nyilatkozik a *Vagy-vagy*ról: „Mivel Kierkegaard korai, zseniális művét olvasható német könyvvé akartuk változtatni, ezért nem tehetjük meg, hogy csupán lefordítjuk, hanem át is kellett dolgoznunk. Ez annyit jelent: amennyire csak tudtuk, be kellett pótolnunk azt, amit Kierkegaard elmulasztott: mivel tulajdonképpen és valójában az egész még egyszer át kellett volna írnia, ahelyett, hogy a nyomdába adta volna.”<sup>9</sup> Schrenpf nem csupán Kierkegaard – szerinte rendkívül hanyag – központozási gyakorlatát igyekszik korrigálni, hanem tartalmilag is változtat a szövegben. A *Vagy-vagy* Diapszalmatájából például kihagyja a Phalarisz bikájáról szóló képet, mivel szerinte Kierkegaard félreértette azt, és abban a szilárd meggyőződésben, hogy jobban érti Kierkegaard-t mint Kierkegaard önmagát, a következő szerkesztői megjegyzést fűzi a szöveghez: „Eltávolítottuk a hibás képet, és megkíséreltük visszaállítani az eredeti, igazi tartalmának a hangulatát.”<sup>10</sup> Ennek az eljárásnak az indoklásaként másutt a következőképpen érvel: „Mivel nem Kierkegaard napszámosságainak, hanem munkatársainak érezzük magunkat, ezért amilyen jól csak tudtuk, bepótoltuk, amit Kierkegaard elmulasztott.”<sup>11</sup>

Nincs szükség teljes recepciótörténeti rekonstrukcióra annak alátámasztására, hogy Kierkegaard a század második harmadától valóban széles körű és sokoldalú hatást fejtett ki – mint Kafka megjegyezte róla: „megerősít, mint egy barát”<sup>12</sup> –, s idővel akadémiai elfogadottsága is megszilárdult. Hátrahagyott írásaiból már 1869 és 1881 között megjelent az első válogatás,<sup>13</sup> összegyűjtött művei pedig a századelőtől az

<sup>8</sup> Kierkegaard, Søren: *Gesammelte Werke*. Bde. 1–12. Hg. von Gottsched, Hermann – Schrenpf, Christoph. Jena: Diederichs, 1909–1922. (A továbbiakban: GW.)

<sup>9</sup> GW II, 309.

<sup>10</sup> GW II, 311.

<sup>11</sup> GW IV, 459.

<sup>12</sup> Kafka, Franz: *Tagebücher*. Band 1–3. Hg. von Koch, Hans – Gerd et al. New York: Schocken Books; Frankfurt am Main: Fischer, 1990, Bd. 1, 578.

<sup>13</sup> Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer. Band 1–3. Hg. von H. P. Barfod – H. Gottsched. Kopenhagen: Reitzel 1869–1881. A hátrahagyott írások (Papirer) későbbi kiadásai: Søren Kierkegaards Papirer. I. kiadás, I–XI, 3. köt. Szerk. P. A. Heiberg – V. Kuhr – E. Thorsting. Kopenhagen:

1960-as évekig három összkiadást<sup>14</sup> is megérték, melyeket német<sup>15</sup>, angol<sup>16</sup> és francia<sup>17</sup> összkiadások, valamint spanyol,<sup>18</sup> olasz<sup>19</sup> és japán<sup>20</sup> szövegválogatások is követték. (A 10 kötetesre tervezett magyar *Søren Kierkegaard Művei* sorozat a 2004-ben megjelent első kötet<sup>21</sup> után 2014-ben eljutott az ötödik kötetig,<sup>22</sup> majd azóta nem adott életjelet magáról.) A megjelent fordítások a globális recepció egy fontos akadályát hárították el, s a dán gondolkodó iránti tudományos érdeklődés fokozódásához, valószínűleg Kierkegaard-renaisszánszhoz vezettek,<sup>23</sup> melynek egyik emblemikus fejleménye volt az UNESCO által 1964-ben Párizsban megrendezett *Kierkegaard vivant* című nemzetközi konferencia, melyen többek között Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Enzo Paci, Lucien Goldmann és Jean Wahl is előadást tartottak (Martin Heidegger személyesen nem jelent meg, az előadását Jean Beaufret olvasta fel).<sup>24</sup>

A század végére az addigra teljességgel nemzetközivé vált, széles körű tudományos diskurzusban<sup>25</sup> egy új, szakkomentárokkal szisztematikusan ellátott, kritikai összkiadás terve kristályosodott ki, melynek megvalósítását a Koppenhágai Egyetem Teológiai Karán 1994-től működő Kierkegaard Kutatóközpont vállalta magára

Gyldendal, 1909–1948; II. kiadás: I–XI, 3 köt., XII–XIII. kiegészítő köt. Szerk. Niels Thulstrup, XIV–XVI. index-köt., szerk. Niels Jørgen Cappelørn. Koppenhága: Gyldendal, 1968–1978.

<sup>14</sup> Samlede Værker (SV1). Szerk. A. B. Drachmann et al., 1–14. köt. Koppenhága: Gyldendal, 1901–1906.; Samlede Værker (SV2). Szerk. A. B. Drachmann et al. 1–15. köt. Koppenhága: Gyldendal, 1920–1936; Samlede Værker (SV3). Szerk. Peter P. Rohde. 1–20. köt., Koppenhága: Gyldendal, 1962–1964.

<sup>15</sup> Gesammelte Werke. 1–28. köt. Ford. Emmanuel Hirsch. Düsseldorf – Köln: Diederichs, 1950–1969.

<sup>16</sup> Kierkegaard's Writings. Vol. 1–26. Ford. Howard V. Hong – Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1978–1998.

<sup>17</sup> Oeuvres Complètes, 1–20. köt. Ford. Paul-Henri Tisseau – Else-Marie Jacquet-Tisseau. Párizs: Éditions de l'Orante, 1966–1986.

<sup>18</sup> Obras y Papeles de Kierkegaard. 1–9. köt. Ford. Demetrio Gutiérrez Rivero. Madrid: Guardarra-ma, 1961–1969.

<sup>19</sup> Opere. 1–3. köt. Ford. Cornelio Fabro. Casale Monferrato: Piemme, 1995.

<sup>20</sup> Søren Kierkegaard's Selected Works. Vol. 1–13. ford. Mayumi Haga et al., Kioto: Jimbunshoin, 1948–1949.

<sup>21</sup> Kierkegaard, Søren: Egy még élő ember írásaiból. Az ironia fogalmáról. Ford. Soós Anita, Miszog-lád Gábor. Pécs: Jelenkor, 2004.

<sup>22</sup> Kierkegaard, Søren: Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszó. Ford. Soós Anita. Pécs: Jelenkor, 2014.

<sup>23</sup> E ponton megjegyezhető, hogy maga Kierkegaard meglehetősen elborzadással vette fontolóra annak lehetőségét, hogy a halála után docensek fognak értekezni róla, ld. SKS 25, 135 / NB27: 18.

<sup>24</sup> Ld.: Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964. Párizs: Gallimard, 1966.

<sup>25</sup> E nemzetközi tudományos együttműködés jelentős eredménye a Robert L. Perkins által szerkesztett nagyszabású International Kierkegaard Commentary (1–24. köt., Macon, Georgia: Mercer University Press, 1984–2010.)

Niels Jørgen Cappelørn vezetésével. A filológiai és történeti munkálatok eredményeként 1997 és 2012 között 55 nyomtatott kötetben, majd nyílt hozzáféréssel elérhető, elektronikus változatban is megjelent *Søren Kierkegaards Skrifter*<sup>26</sup> rövid időn belül mértékadó, kanonikus kiadássá vált, s új korszakot nyitott a kutatásban. Az SKS jelentősége mindenekelőtt komprehenzivitásából adódik: egyetlen edícióban, filológiai rendszerezettséggel tesz közzé minden olyan fennmaradt szöveget, melyet Søren Kierkegaard valaha papírra vetett.<sup>27</sup> (I: 1–14. köt.: publikált művek; II: 15–16. köt.: publikálatlan művek; III: 17–27. köt.: naplók, jegyzetfüzetek, papírok; IV: 28. köt.: levelek és dedikációk.) Hasonlóképpen jelentős az SKS 27 kötetes kommentárapparátusa, mely a szövegek értelmezéséhez alapvető tárgyi ismereteket összegzi, s ezáltal a szerteágazó és összetett kierkegaard-i szöveg univerzumon belüli tájékozódáshoz biztosít alapokat. Az 1996 óta a Kutatóközpont szerkesztésében megjelentő *Kierkegaard Studies Yearbook* és *Kierkegaard Studies Monograph Series* sorozatok szintén mértékadó orgánumaivá váltak a kutatásnak, a szakmai diskurzust pedig belső kutatói szemináriumok és nemzetközi konferenciák élénkítették. Így túlzás nélkül állítható, hogy az 1990-es évek második felétől újabb Kierkegaard-renezánsz alakult ki, ezúttal azonban már egy globalizált világban.

## 2. A KIERKEGAARD RESEARCH: SOURCES, RECEPTION AND RESOURCES SOROZAT ALAPKONCEPCIÓJA

Kierkegaard sajátosan eklektikus gondolkodó, aki szerteágazó olvasmányait termékenyen asszimilálta s továbbgondolta, a szövegalkotás során pedig saját, unikális szöveg univerzumába integrálta. Az intertextualitás kiváló példája a *Vagy-vagy* Diapszalmatájának a megállapítása, mely talán a mű leghíresebb mondata: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni; vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.”<sup>28</sup> E mondat forrása ugyanis éppúgy lehet a kortárs dán

<sup>26</sup> Søren Kierkegaards Skrifter. Szerk. Cappelørn, Niels Jørgen et al. 1–55. köt. Koppenhága: Gad, 1997–2012. Elektronikus változat: sks.dk (a továbbiakban: SKS)

<sup>27</sup> Ez a Kierkegaard-kutatásban elterjedt és az SKS eredeti koncepcióját tükröző állítás a megjelent sorozatra való tekintettel némi pontosításra szorul, a közzétett kötetek ugyanis technikai okokból nem tartalmazzák a Papírer teljes B szekcióját és néhány szakaszt a C szekcióból.

<sup>28</sup> Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris, 1994, 32.

költő, Jens Baggesen (1764–1826) *Ja og Nei eller Den hurtige Frier*<sup>29</sup> című verse, mint Diogenés Laertios, akire maga a költő is utal, s aki filozófiatörténetében<sup>30</sup> a mondatot Sókratésnek tulajdonítja. Mindezen túlmenően a Kierkegaard által létrehozott szövegek nem csupán filológiailag alkotnak rendkívül heterogén szövegalmazt, hanem tartalmilag is. Ez utóbbi mozzanat az értelmezők között széles körű klasszifikációs vitákhoz vezetett, melyeknek szembetűnő példája a Kierkegaard filozófusi megítélését illető korszakos vita. Ennek illusztrálására elegendő a német akadémiai recepció korai szakaszára utalnunk: míg Jaspers szerint a dán filozófus (Nietzsche mellett) „posztkantianus korunk legjelentősebb gondolkodója”<sup>31</sup>, addig vonatkozó tanulmányában Heidegger eleve kérdésesnek minősíti a Nietzsche–Kierkegaard-összevetést, s azt hangsúlyozza, hogy míg Nietzsche „metafizikai gondolkodóként megőrzi a közelségét Aristoteléshez”, addig Kierkegaard nem gondolkodó, hanem „vallásos író, mégpedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki megfelel kora történelmi sorsának.”<sup>32</sup> Még ha világos is, hogy a fordulat utáni Heideggernél a *den-ken* és a *Denker* (a *dichtennel* és a *Dichterrel* gyakorta összekapcsolva) sajátos tartalommal bíró, vezető fogalmak,<sup>33</sup> nehéz a megjegyzését nem úgy értelmezni, mint ami alapjaiban kérdésessé teszi a dán író filozófiai relevanciáját, s ami ekként *volens volens* éppúgy állásfoglalást jelent egy klasszifikációs diskurzusban, mint Jaspers híres megállapítása (noha ellenkező előjellel).<sup>34</sup> A későbbiekben Kierkegaard szerzői művének más értelmezései is napvilágot láttak, köztük szépirodalmi, pszichológiai, irodalomelméleti és spirituális megközelítésekkel, melyek gyakorta a voltaképpeni

<sup>29</sup> „En anden Philosoph er meer honet: / Hans Ord om denne Sag saaledes lyde: / 'Gift, eller gift dig ei, det kommer ud paa et, / Du begge Dele vil fortryde!’” Boye, C. J. et al. (szerk.). Jens Baggesens Danske Værker. 1–12. köt., Kopenhága: Seidelin, 1827–1832. 1. köt., 304.

<sup>30</sup> „Amikor megkérdezték tőle <ti. Szókratészről – Cz. I.>, mi előnyösebb: megnősülni vagy sem, így felelt: »Bármelyiket teszed, megbánod.«” Diogenés Laertios: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Ford. Rokay Zoltán. 1–2. köt. Budapest: Jel, 2005. 1. köt., 93–94.

<sup>31</sup> Jaspers, Karl: Nachwort (1955) zu meiner Philosophie. = Uő.: Philosophie, Band 1.: Philosophische Weltorientierung. 4. Ausg. Berlin – Heidelberg – New York: Springer, 1955, 191.

<sup>32</sup> Heidegger, Martin: Nietzsche mondása: Isten halott. Ford. Czeglédi András. = Uő.: Rejtekutak. Budapest: Osiris, 2006, 217.

<sup>33</sup> Ld.: Heidegger, Martin: A filozófia vége és a gondolkodás feladata. Ford. Vajda Mihály. = Uő.: „... költőien lakozik az ember...”. Budapest-Szeged: T-Twins-Pompeji 1994, 255–277; uő.: „Mit jelent gondolkodni? Ford. Pongrácz Tibor = Bacsó Béla (szerk.): Szöveg és interpretáció. Budapest: Cserépfalvi, 1991, 7–15.

<sup>34</sup> Kierkegaard filozófiai relevanciája a Lét és időben még legalábbis nem vált alapjaiban kérdésessé. Noha felvetődött, hogy a dán író „ontológiai tekintetben teljesen Hegel és az ő szemével látott antik filozófia befolyása alatt állt”, ez kiegészült azzal a megállapítással, hogy „»épületes« írásából filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezést.” Heidegger, Martin: Lét és idő. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest: Gondolat, 1989, 408. Ld. ehhez Thonhauser, Gerhard: Ein rätselhaftes Zeichen. Zum Verhältnis von Martin Heidegger und Søren Kierkegaard. Berlin – Boston: Walter de Gruyter, 2016. (KSMS, vol. 33.)

vagy legalábbis elsődlegesen érvényes interpretáció igényével léptek fel. Egyes irányzatokban Kierkegaard nem csupán teológusként kanonizálódott, hanem kifejezetten a kereszténységet autentikusan képviselő lelki vezetőként.<sup>35</sup>

E leegyszerűsítő, redukciós programokkal és klasszifikációs kísérletekkel szemben az újabb kutatás a szerzői mű komplexitását, irodalmi polifóniáját helyezi előtérbe, s a lehetséges megközelítések egyikét sem abszolutizálva holisztikus, integratív értelmezésre törekszik. Az előadásom tárgyául szolgáló *Kierkegaard Research* sorozat lényegében ezt a megközelítést érvényesíti maradéktalanul s a lehető legátfogóbban. A sorozat szerkesztője Jon Stewart, aki graduális tanulmányait az Egyesült Államokban folytatta, doktori kutatásait azonban már európai egyetemeken (Münster, Brüsszel, Berlin) végezte, s aki a Kierkegaard Research Centre kutatóprofesszoraként részt vett az SKS szerkesztői munkálataiban, majd 2003-ban a vonatkozó kutatásoknak új irányt szabó művet tett közzé *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*<sup>36</sup> címmel.

Az SKS kommentárapparátusának a munkálatai során világossá vált, hogy bár e rövid magyarázatok a Kierkegaard-szövegek értelmezéséhez alapvető és nélkülözhetetlen háttérismereteket tesznek hozzáférhetővé, jellegükből adódóan csak utalni képesek olyan önálló kutatási területekre, melyek rendszerezett áttekintése csakis egy enciklopédikus igénnyel koncipiált, átfogó, szisztematikus mű keretei között lehetséges. E megközelítést nem csupán Kierkegaard szerteágazó, eklektikus gondolkodása indokolta, de az általa felhasznált szövegforrások széles köre és heterogenitása is. A 2000-es évek első felében, az SKS köteteinek a megjelenésével és nemzetközi recepciójával egyidejűleg fokozatosan világossá vált, hogy bár az SKS 27 kötetnyi kommentáranyaga rendkívül aprólékos tárgyi információtartalommal szolgál, a specifikus kutatási projektek számára mégsem teremt meg azt az egységes horizontot, amelyen a kutatások számára nélkülözhetetlen összefüggések megjelenhetnének. Ez a belátás, valamint az időközben globalizálódott Kierkegaard-kutatásban rejlő potenciál felismerése vezette Stewart professzort a *Kierkegaard Research* sorozat gondolatához, amely távolról sem csupán összegezni kívánta az SKS kommentáranyagának az eredményeit, hanem a kutatás történetében példátlan módon egy teljes kutatási rendszert kívánt átfogóan kidolgozni, széles körű nemzetközi együttműködés alapján.

<sup>35</sup> Ld. Evans, Stephen C.: *Kierkegaard and Spirituality: Accountability as the Meaning of Human Existence*. Grand Rapids: Eerdmans, 2019.

<sup>36</sup> Stewart, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. New York: Cambridge University Press, 2003.

### 3. A SOROZAT RÉSZLETES BEMUTATÁSA

Elnevezésének megfelelően a sorozat három nagy szekcióra tagolódik: a forrásokra (*Sources*), amely a filozófiai forráskutatás (*Quellenforschung*) eredményeit összegzi, a recepcióra (*Reception*), amely teljes recepciótörténeti áttekintést nyújt, s végül a kutatási segédanyagok (*Resources*) szekcióra, amely a további kutatások eszköztárát biztosítja. Az egyes szekciók 7–7 kötetből állnak, melyek további alkotetekre tagolódnak. A teljes sorozatot 1127 cikk alkotja, s létrehozásában mintegy 200 szerző vett részt a világ 50 országából.

A szekciók részletes felépítése a következő:

#### 3.1 SOURCES

Az első szekció olyan szaktanulmányokból áll, amelyek a forráskutatás módszertani eszközeivel kísérlik meg feltárni és dokumentálni Kierkegaard gondolkodásának és szövegeinek a szerteágazó forrásait. A kötetek összesen 15 alkotettre tagolódnak, melyek a tárgyalt korszakok historikus rendjének megfelelően követik egymást, a Biblia kierkegaard-i értelmezésének a kérdéseitől kezdődően a görög, római, középkori, reneszánsz és a modern tradíciókon keresztül egészen a kortárs német és dán szerzőkkel és művekkel való viszonyáig, sokoldalúan kontextualizálva s interpretálva Kierkegaard szövegeit. A sorozat első hét kötete egyfelől referenciamű, amely az *œuvre* valamennyi szöveghegyéről tájékoztatást nyújt, ahol a tárgyalt személy vagy téma megjelenik, másfelől kritikai mű, amely a legújabb kutatási eredményeket összegző, ugyanakkor további kutatásokat ösztönző szaktanulmányokat tartalmaz a következőkben:

- Volume I. Kierkegaard and the Bible
- Tome I: The Old Testament
- Tome II: The New Testament
- Volume II. Kierkegaard and the Greek World
- Tome I: Socrates and Plato
- Tome II: Aristotle and Other Greek Authors
- Volume III. Kierkegaard and the Roman World
- Volume IV. Kierkegaard and the Patristic and Medieval Traditions
- Volume V. Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions
- Tome I: Philosophy
- Tome II: Theology
- Tome III: Literature, Drama and Music
- Volume VI. Kierkegaard and His German Contemporaries
- Tome I: Philosophy

- Tome II: Theology
- Tome III: Literature and Aesthetics
- Volume VII. Kierkegaard and His Danish Contemporaries
- Tome I: Philosophy, Politics and Social Theory
- Tome II: Theology
- Tome III: Literature, Drama and Aesthetics

### 3.2 RECEPTION

A sorozat 17 alkötetből álló második részének témája a recepció. Ez a szekció úgy szólván az az első rész inverze, amennyiben nem korábbi szerzők Kierkegaard-ra gyakorolt hatását tárja fel, hanem a dán író műveinek a XIX-XX. századi recepció-történetét. A szekció első kötete országonként mutatja be a nemzetközi recepciót, a második az egzisztenciafilozófiák irányzatain keresztül, a további kötetek pedig a teológia, filozófia, irodalom, művészetek és a társadalomtudományok vonatkozásában. Tartalmilag különösen is jelentős a 9. kötet, amely számos ponton mítosztalanítja, illetve korrigálja a Kierkegaard és az egzisztencializmus kapcsolatát illetően elterjedt nézeteket. A kötet tanulmányaiból kiténik, hogy jóllehet Sartre Kierkegaard-t az egzisztencializmus előfutáraként kezeli, a dán író szövegeit meglehetősen korlátozottan és gyakorta felszínesen ismeri, s értelmezését saját céljainak rendeli alá. Jaspersre különösen is jellemző a módszertanilag szelektív Kierkegaard-olvasat, amely a szövegekben implikált keresztény tartalmaktól szisztematikusan eltekint. Camus konzekvens képviselője annak az egyoldalú klisének, amely Kierkegaard-t „anti-Hegellé”, Hegel szellemi antipódusává stilizálja, a történeti kontextustól teljességgel eltekintve. A sor hosszan folytatható volna, de talán e példák is kellően illusztrálják, hogy magán az egzisztenciafilozófiaként, illetve egzisztencializmusként azonosított irányzaton belül is számos változata alakult ki a Kierkegaard-recepciónak, melyek távolról sem mentesek az egyoldalúságoktól és a prekonceptióktól.

A második szekció kötetei:

- Volume 8. Kierkegaard's International Reception
- Tome I: Northern and Western Europe
- Tome II. Southern, Central and Eastern Europe
- Tome III: The Near East, Asia, Australia and the Americas
- Volume 9. Kierkegaard and Existentialism
- Volume 10. Kierkegaard's Influence on Theology
- Tome I: German Protestant Theology
- Tome II: Anglophone and Scandinavian Protestant Theology
- Tome III: Catholic and Jewish Theology
- Volume 11. Kierkegaard's Influence on Philosophy

- Tome I: German and Scandinavian Philosophy
- Tome II: Frankophone Philosophy
- Tome III: Anglophone Philosophy
- Volume 12. Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art
- Tome I: The Germanophone World
- Tome II: Denmark
- Tome III: Sweden and Norway
- Tome IV: The Anglophone World
- Tome V: The Romance Languages, Central and Easter Europe
- Volume 13. Kierkegaard's Influence on the Social Sciences
- Volume 14. Kierkegaard's Influence on Social-Political Thought

### 3.3 RESOURCES

A 26 alkötetből álló harmadik rész referenciaműveket és kutatási segédanyagokat tartalmaz. Formailag ez a szekció áll a legközelebb a klasszikus enciklopédiákhoz, mivel jelentős részben szócikkekre épül. Az első kötet egy hat alkötetes Kierkegaard-szótár, melynek szaktanulmány terjedelmű szócikkei Kierkegaard kulcsfogalmait tekintik át átfogó igénnyel, a második kötet a Kierkegaard szövegeiben előforduló irodalmi alakok használatát interpretálja, a harmadik a pszeudonimitás témaköréről és Kierkegaard beszédes álneveiről nyújt áttekintést, a negyedik recenziógyűjteményként a nemzetközi szakirodalomban megjelent monográfiák tartalmi áttekintését végzi el. A hét alkötetre tagolódó bibliográfia nem csupán a Kierkegaard szövegeiről megjelent fordításokat sorolja fel országonként, hanem a róla írt monográfiákat és szaktanulmányokat is. A hatodik kötet a kutatásban alapvető forrásként használt aukciós katalógus, amely Kierkegaard személyes könyvtárának anyagáról nyújt pontos áttekintést, végül a hetedik kötet kumulatív index a sorozat egészéhez. A szekció kötetei:

- Volume 15. Kierkegaard's Concepts
- Tome I: Absolute to Church
- Tome II: Classicism to Enthusiasm
- Tome III: Envy to Incognito
- Tome IV: Individual to Novel
- Tome V: Objectivity to Sacrifice
- Tome VI: Salvation to Writing
- Volume 16. Kierkegaard's Literary Figures and Motifs
- Tome I: Agamemnon to Guadalquivir
- Tome II: Gulliver to Zerlina
- Volume 17. Kierkegaard's Pseudonyms
- Volume 18. Kierkegaard's Secondary Literature

- Tome I: Catalan, Chinese, Czech, Danish and Dutch
- Tome II: English A—K
- Tome III: English L—Z
- Tome IV: Finnish, French, Galician and German
- Tome V: Greek, Hebrew, Hungarian, Italian, Japanese, Norwegian and Polish
- Tome VI: Portuguese, Romanian, Russian, Slovak, Spanish and Swedish
- Volume 19. Kierkegaard Bibliography
- Tome I: Afrikaans to Dutch
- Tome II: English
- Tome III: Estonian to Hebrew
- Tome IV: Hungarian to Korean
- Tome V: Latvian to Ukrainian
- Tome VI: Figures A to H
- Tome VII: Figures I to Z
- Volume 20. The Auction Catalogue of Kierkegaard's Library
- Volume 21. Cumulative Index to *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*
- Tome I: Index of Names, A—K
- Tome II: Index of Names, L—Z
- Tome III: Index of Subjects. Overview of the Articles in the Series

#### 4. KONKLÚZIÓ: EGY KUTATÁSI ENCIKLOPÉDIA TANULSÁGAI

Miként áttekintésünkben kitűnik, a *Kierkegaard Research* sorozat egyik kiemelt célja egy átfogó kutatási mátrix kialakításán túl a dán gondolkodóról elterjedt klisék és hamis toposzok demisztifikációja, illetve helyreigazítása. Könnyen belátható, hogy e mítosztalanítási törekvés közös eleme a sorozat és a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* céljainak; elegendő egy pillantást vetnünk az egyik legjelentősebb XIX. század végi nagylexikonnak a „Magyar filozófia története” szócikkére: „A filozófiának a magyar nemzet szellemi életében nem jutott kiváló szerep; kimagasló, vezérlő alakokra e téren nem akadunk, a nemzeti szellem bélyegét viselő alkotásokra sem. De a külföldi szellemi áramlatoknak, melyek hozzánk is eljutottak, sincs nagy hatásuk a nemzet kulturájára. A filozófiának nálunk is megvan a maga hagyományos helye a tanításban, de valószínűleg onnét sem hat ki az életre.”<sup>37</sup> Bár a magyar filozófiatörténet kutatása

<sup>37</sup> A Pallas Nagy Lexikona. I–XVI. köt., III. pótköt. Budapest: Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., 1893–1904, XII. köt., 16.

mára meghaladottá tette a magyar kultúra filozófiátlanságának e régi toposzát,<sup>38</sup> a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* egyik fontos missziója lehet a további mítosztalánítás e téren, felmutatva a *sui generis* magyar filozófiai hagyomány sajátos tartalmait és kevésbé ismert képviselőit is.

A sorozat és a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* projektuma közötti további jelentős párhuzam a komprehenzivitás-igény, amely nem csupán az impozáns terjedelmi adatokban tükröződik, hanem abban a szaktanulmányokban, illetve szócikkekben érvényesülő tendenciában is, hogy az adott szerző, irányzat vagy fogalom esetében a lehető legátfogóbb áttekintést nyújtsák. Ez a tendencia mindkét mű esetében az alapja annak, hogy a létrejövő teljesítmény ne csupán a művelődés, hanem a további tudományos kutatások kiindulópontjául is szolgálhasson.

Az utolsóként említhető tanulság negatív jellegű: a *Kierkegaard Research* sorozat ugyanis egészében csak nyomtatásban elérhető, amely bár ekként megőrzi a benne foglalt szaktanulmányok originalitását, a világhálón csak részleteiben hozzáférhető, és jellegéből adódóan tartalmilag nem frissíthető vagy korrigálható. Ez a napjainkra digitálissá vált kutatás világában nyilvánvaló hátrány, s jóllehet a sorozat a szakkutatók körében virálissá vált, a szélesebb hatás kifejtésének a korlátozott elérhetőség jelentős akadálya. E külső, formai tekintetben a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* kétségtelenül előremutatóbb s a digitális világ követelményeinek megfelelően koncipiált kiadvány, mivel nyomtatott s digitális publikációja egyaránt a projektum része, így bizonyára hasonlóképpen virálissá válik, mint a bemutatott sorozat, ám remélhetőleg nem csupán a szakkutatók, hanem a szélesebb közönség körében is.

<sup>38</sup> Ld. ehhez: Margócsy István: Hogyan alakult ki a magyar irodalom filozófiátlanságának tézise? = *Világosság*, 48/6 (2007), 119–124; Mester Béla: A „költőiség” mint vád a XIX. század magyar filozófiai vitáiban = *Világosság*, 48/6 (2007), 125–130.

# KÉP EGY KUTATÁSRÓL. AZ ÁLLAM-EGYHÁZ-VISZONY MINT AZ ÁLLAMI SZUVERENITÁSIGÉNY ÉRVÉNYESÍTÉSÉNEK TEREPE: A SZEKULARIZMUS ÉS A NEMZETÉPÍTÉS KIHÍVÁSAI KELET-KÖZÉP-EURÓPÁBAN 1780–1990

FEJÉRDY ANDRÁS

Intézetünk 2022-ben elnyert, „Negotiating Sovereignty: Challenges of Secularism and Nation Building in Central Eastern Europe since 1780” című, az Európai Kutatási Tanács (ERC) által támogatott Consolidator Grant projektje új megközelítésből vizsgálja a szekularizáció és nemzetépítés folyamatának és a modern állam szuverenitásigényének érvényesítésére tett lépések összefüggéseit. Ennek érdekében kutatócsoportunk a transznacionális intézmények és a szuverenitás igényével fellépő modern állam, valamint a kettő metszéspontjában álló szereplők közötti konfliktusos viszony (elő)történetét vizsgálja az állam és a világ egyik legősibb transznacionális intézménye, a katolikus egyház közötti viszony alakulásán keresztül. A vizsgálat fókuszában a világi hatalom részéről a katolikus egyház (fő)pásztoraitól a Habsburg Monarchiában és utódállamaiban az 1780 és 1990 között két évszázadban megkövetelt hűségeskü jelensége áll.

## A KUTATÁS KIINDULÓ HIPOTÉZISE

Az állami és az egyházi szereplők közötti konfliktusokat és egyeztetési folyamatokat elsősorban a katolikus egyház (fő)pásztoraitól megkövetelt hűségeskük történetén keresztül vizsgáló projektünk kiinduló hipotézise, hogy valamennyi modern politikai rendszer egyházpolitikai modelljének háttérében az állami szuverenitás biztosításának célja állt. A modern államiság eminens attribútumaként felfogott szuverenitást ugyanis valamennyi egymást követő politikai rendszer alapvető fontosságúnak tekintette. Így ideológiai irányultságtól függetlenül valamennyi rendszer számára kulcskérdés volt, miképpen illeszthető be a transznacionális katolikus egyház helyi

szervezete a modern állam keretei közé. Következésképpen a transznacionális intézmények és a szuverenitás igényével fellépő modern állam, valamint a kettő metszéspontjában álló szereplők közötti konfliktusos viszony működési mechanizmusainak modellezésére kifejezetten alkalmas terep az állam és világ egyik legősibb transznacionális intézménye – a katolikus egyház – közötti viszony alakulásának vizsgálata.

## A TÉMA LEHATÁROLÁSA

Az időben, térben és az ütközési vagy érintkezési pontok körét tekintve igen szer-teágazó és összetett állam–egyház viszonyrendszer átfogó, empirikus vizsgálata csaknem lehetetlen kihívás. Mindenekelőtt szükség van tehát egy olyan történeti „laboratórium” azonosítására, ahol a szuverén modern állam és a transznacionális katolikus egyház kapcsolatát úgy lehet modellezni, hogy az eredményekből általános érvényű következtetéseket lehessen levonni. Ennek a kritériumnak maximálisan megfelel a katolikus egyház főpásztoraitól megkövetelt állami hűségeskü. Az állam-eskü ugyanis mint a vallás és politika, egyúttal egy transznacionális intézmény és a modern állam metszéspontján elhelyezkedő valóság kitűnően alkalmas laboratórium az egyén és vallás, egyén és állam, illetve állam és egyház; tágabb értelemben pedig az egyén, egy transznacionális és egy lokális hatalom viszonyrendszerének vizsgálatához.

Az állameskü jelenségén keresztül a projekt nem elsősorban szociológiai megközelítéssel elemzi a vallás–vallásosság és társadalom vagy állam kapcsolatát, hanem az „intézményes”, transznacionális katolicizmus és az állam viszonyára összpontosít. A transznacionális egyház centrumának – a Szentszéknek – és az államhatalomnak viszonyát ráadásul nem kizárólag közvetlenül vizsgálja, hanem a két „intézmény” ütközőpontján elhelyezkedő kettős (sőt – ahol nemzet és állam nem esett egybe – hármas) lojalitás feszültségében élő középszintű történelmi szereplők – a helyi hierarchia – szempontjainak, törekvéseinek figyelembe vételével, azaz alulnézetből.

Az egyházi hűségeskü jelisége mint vizsgálati fókusz egyúttal a térbeli és időbeli keretek kijelölését is meghatározza. Nemigen van a világnak még egy olyan régiója, mint Kelet-Közép-Európa, ahol a politikai eskü Ernst Friesenhahn által 1928-ben definiált típusának XVIII. század végi megszületésétől kezdve két évszázadon keresztül töretlenül jelen van a katolikus hierarchiától megkövetelt eskü gyakorlata. A Habsburg-Monarchia, valamint utódállamai eskü-gyakorlatának vizsgálata ráadásul azzal az előnnyel jár, hogy az egyetlen birodalomból induló közös gyakorlat nemzet(állam)ok szerinti differenciálódásának, ugyanakkor a jogi-, politikai-, mentális mintázatok továbbélésének összetett valóságát is megragadhatóvá teszi. A közös mintázatok és nemzeti sajátosságok továbbélésének együttes vizsgálatára a térség

azért is különösen alkalmas, mert 1945 után a szovjet blokkban valamennyi ország állam–egyház viszonyát ismét közös keretek határozták meg.

A kutatás következképpen földrajzilag a Habsburg-Monarchia kelet-közép-európai területeire fókuszál, amelyek 1918 után Ausztriában, Lengyelországban, Csehszlovákiában, Magyarországon, Romániában és Jugoszláviában éltek tovább. Nem vizsgálja tehát a XIX. század második feléig a birodalom részét képező észak-itáliai területeket. Az új nemzetállamok közül Lengyelország esetében – és kisebb súllyal Románia és Jugoszlávia esetében – mindazonáltal figyelembe veszi az állam-  
eskü gyakorlatának Habsburg-Monarchián kívüli (porosz és cári orosz, illetve román és szerb) előzményeit is. Kronológiai szempontból a projekt az 1780 és 1990 közötti bő két évszázadot öleli fel. II. József volt ugyanis az első, aki a térségben bevezette a modern értelemben vett politikai esküt. A nemzetek feletti katolikus egyház helyi ágenseinek is tekintett püspökök lojalitásának biztosítására szolgáló eskü gyakorlatát később a Habsburg-Monarchia felbomlása után létrejött nemzetállamok, majd a kommunista rendszer is megtartotta, ám a világi hatalom oldaláról egyoldalúan megfogalmazott eskümintákat idővel minden rendszer esetében a Szentszék által jóváhagyott, kompromisszumos esküszövegek váltották fel. Az egyházi állameskü gyakorlata a demokratikus átalakulás folyamányaként 1990 után valamennyi országban megszűnt.

## KUTATÁSI TERÜLETEK

Annak az alapkérdésnek megválaszolásához, hogy miként függ össze egymással a modern állam szuverenitásigényének biztosítását célzó politika a szekularizáció, szekularizmus és nemzetállamépítés folyamataival, a kutatás négy tematikus csomópont felől közelít.

1. A hűségeskü funkciójának és az érintett történelmi szereplők motivációinak megértéséhez a kutatócsoport a jozefinizmus, a nemzet(állam)építés és a kommunizmus kontextusában megjelenő hűségeskü történetének átfogó elemzését tűzi ki célul, nyomon követve a nemzeti, állami és transznacionális lojalítások közötti változó összefüggéseket.

2. A projekt további célja, hogy feltárja a különböző rendszerek egyházpolitikája közötti kontinuitás és diszkontinuitás mintázatait. A kutatás ezért a szekularizációs tézis kritikai megközelítésével összhangban az állam–egyház viszony régióra jellemző modelljeit kívánja azonosítani, amelyekre nem kizárólag a szétválasztás, hanem olykor a „reszakralizáció”, azaz a vallás közéletbe való „visszatérése” jellemző. A projekt így érvényes eredményekkel fog szolgálni az európai egyház–állam kapcsolatok jelenlegi tipológiáinak jobb megértéséhez, különös tekintettel a Kelet-Közép-Európát Nyugat-Európától megkülönböztető sajátosságokra. A kutatás célja továbbá

az is, hogy szakítson a Szentszék és Kelet-Közép-Európa közötti kapcsolatok olyan megközelítéseivel, amelyek szinte kizárólag az egyes államok és a Vatikán kétoldalú kapcsolataira összpontosítanak. A projekt ehelyett az egyház és az állam közötti belső kapcsolatokra irányítja a figyelmet, és amellet érvel, hogy az ilyen jellegű (belső) viszonyok hosszú távú vizsgálata a Szentszék és a kelet-közép-európai régió közötti kapcsolatok egészen új aspektusait tárja fel. Az állameskü jelensége, különösképpen az eszközvegekben történt változások ellenére fennmaradó állandó gyakorlata miatt ugyanis jól vizsgálhatóvá teszi, hogy az egyes politikai rendszerek hogyan viszonyultak az egyházhoz, és milyen mértékben tartottak igényt az egyházi hierarchia hatalomlegitimációs funkciójára. A (felső)klérus állameskühöz való viszonyulásán keresztül egyúttal a helyi egyházi elit saját szerepét illető felfogásának, valamint a világi hatalomhoz és az egyházi felsőbbséghez fűződő kapcsolatot meghatározó, rendszerváltásokon átívelő mentális mintázatainak alakulása is megragadható.

3. Az államnak tett hűségeskü szövegében és gyakorlatában tapasztalható változásokon keresztül a projekt a nemzeti és a katolikus identitás időben folyamatosan változó, összetett kapcsolatát vizsgálja. Az eskütételre kötelezett középszintű történelmi szereplők különböző esküformákhoz való viszonyulásának (lényegében saját lojalitásukkal kapcsolatos preferenciáinak) szinkron és diakron vizsgálatával megragadhatóvá teszi a katolicizmus nemzetépítésben betöltött szerepének közös és egyedi vonásait, és ezzel összefüggésben a katolikus hierarchia változó funkcióit a Habsburg-Monarchia népei között. A nemzet és a katolicizmus közötti viszony helyi alakulásán keresztül a projekt emellett új megvilágításba helyezi a Szentszéknek a nacionalizmushoz és a „nemzeti katolicizmusokhoz” való viszonyát is.

4. Az állameskü mint elemzési eszköz segítségével a kutatócsoport új megközelítésből vizsgálja a szekularizáció és nemzetépítés folyamatának és a modern állam szuverenitásigényének érvényesítésére tett lépések összefüggéseit. A historiográfiára jellemző nézőpontot megfordítva afelől közelíti meg a kérdést, hogy milyen kihívást jelentett a modern állam szuverenitásigényére a transznacionális katolikus egyház. Amellett érvel, hogy az állami egyházpolitika nem kizárólag vallási dimenzióban, az ideológiai-világnézeti *Kulturkampf* eszközöként vagy a katolikus egyház adott államban játszott szerepének szabályozásaként értelmezhető, hanem a transznacionális katolikus egyházat érintő szekularizációs vagy reszakralizációs egyházpolitika rendszertől függetlenül a modern állami szuverenitás biztosításának jogi eszközöként is felfogható. Ezzel magyarázható, hogy a térség államai egyházpolitikájukban végső soron a francia forradalom szekularizációs modelljét és a jozefinista egyházpolitika mintáit ötvözték. Az állameskü történetének elemzésén keresztül végül az is kimutatható, hogy a szuverenitás biztosítását célzó egyoldalú állami lépések Közép-Kelet-Európában legfeljebb átmenetileg bizonyultak eredményesnek, hosszú távú megoldás eléréséhez minden esetben a transznacionális partnerrel kötött kompromisszum útján sikerült eljutni.

## KUTATÁSI KÉRDÉSEK

A fenti négy nagyobb vizsgálati terület általános kutatási kérdéseinek megválaszolásához a projekt a Habsburg-Monarchiában és utódállamaiban 1780 és 1990 között született esküket három szempontból vizsgálja.

1. Az esküszövegek tartalmi elemzése: Az egyházi állameskü a politikai eskü kategóriájába tartoznak, azaz olyan promisszív eskü, amelyekkel egy adott hivatal vagy funkció betöltői lojalitást és hűséget fogadnak az államnak, és ígéretet tesznek hivatalukból fakadó köteleességeik lelkiismeretes teljesítésére. A néhány sortól 15–20 sorig terjedő hosszúságú esküminták eltérő részletességgel fogalmazzák meg a vállalt kötelezettségeket. Gyakran tartalmazznak ígéretet arra vonatkozóan, hogy az eskütevő mit nem tesz a hatalommal szemben, és arra vonatkozóan, hogy minek a megtételét vállalja. A projektben vizsgált régióban és időintervallumban mintegy 20 ténylegesen használt püspöki eskümintával számolhatunk.

2. Az esküszövegek keletkezése (esküminták és tárgyalások): Az esküszövegek tartalmi elemzése önmagában is sokat elárul az állam és egyház viszonyáról, az állam szuverenitásigényének konkrét területeiről. Az eskü alapjául szolgáló korábbi esküminták feltárása, valamint a szövegek létrejöttét előkészítő folyamatok, háttéranyagok, egyház és állam közötti tárgyalások vizsgálata azonban különösen alkalmas a két fél közötti viszony modellezésére. Ezekből ugyanis megismerhetők többek között az állam céljai és a püspöki eskünek a más típusú hivatali eskükhöz való viszonyulása; a Szentszék által érvényre juttatni kívánt felfogás és a kompromisszumhoz megkövetelt minimális elvárások; illetve a helyi egyház vezetőinek szempontjai és közvetítő szerepe a nemzeti és transznemzeti entitások között.

1.4.3. Az eskü gyakorlata: A projekt szintén fontos célkitűzése az eskü gyakorlatának vizsgálata. Mindenekelőtt azt veszi számba, hogy az adott esküt a klérus mely tagjaitól, és milyen indokkal követelték meg. Míg ugyanis a XIX. század gyakorlata inkább csak a püspököket kötelezte eskütételre, az első világháború után (pl. az új lengyel nemzetállam esetében), illetve a kommunista rendszerek időszakában a főpapok mellett az alsópapságot is esküre kötelezték. Az eskü céljáról, funkciójáról az eskütétel formája és rítusa is sokat elárul. A XIX. századból ismert, uralkodó előtt szűk körben letett püspöki hűségeskü társadalomnak szóló üzenete például egészen más volt, mint az 1950-es években, ünnepélyes keretek között letett, a híradó számára mozgóképen is rögzített eskütételé. Ugyancsak az összetett lojalitási viszonyok megértését segíti annak vizsgálata, hogy milyen körülmények között vállalta az állam, hogy a Szentszék által jóvá nem hagyott esküszöveget használjon. Különösen az olyan esetek érdekesek, amikor az adott püspök személyétől függően a Szentszék által jóváhagyott, vagy jóvá nem hagyott esküformát követelte meg az állam, mint például a jozefinizmus időszakában. A klérus lojalitási mintázatainak feltárását teszi lehetővé az eskü-tagadás eseteinek és az ellenállás következményeinek vizsgálata. A projekt ezért külön figyelmet szentel ezeknek a konfliktusoknak.



---

# HÍREK

---



# A SUMMARY OF CEU'S SUMMER SCHOOL PROGRAMME ON POLITICAL THEOLOGY IN LATE ANTIQUITY

July 22–31, 2021

BERNADETT SZÜCS

The summer course organised by the Central European University focused on a neglected topic in the history of Late Antiquity: the struggle between Church and Empire or, in other words, the sacred and the secular. The programme's director, Professor György Geréby from the Department of Medieval Studies of the Central European University invited the most prominent scholars of the given topic, including the Constantine-expert Mark Edwards from the University of Oxford and Michael Hollerich, who is famous for his research on Eusebius. The course took place between 22–31 July and due to the Covid-19 pandemic, the lessons were online. This enabled students from all over the world to participate but, on the other hand, the free time activities like visiting Aquincum or the Early Christian cemeteries of Pécs unfortunately could not be carried out.

The ten-day summer school examined the interrelation of the political and ecclesiastical theories from the first century AD until the reign of emperor Julian. Each lecture examined this topic from a different perspective enabling participants to gain a deeper insight into the conflicts and their solutions regarding the relation between Church and secular power. The lectures focused on the following main questions: 1) What reasons lay behind the conflicts? 2) How did the juridical system of the Roman Empire change after Constantine's reign? 3) How did Christianity become from a persecuted community the privileged religion of the Empire? 4) What were the motivating factors behind this shift? 5) How did this affect Christian attitudes towards secular policy?

On each day, participants were able to listen to four lectures held by the professors, then in the afternoon students had the opportunity to discuss their questions based on the previously read literature and the topic of the given lecture. These seminars were moderated by the faculty thanks to which very interesting conversations emerged. In the following passages the author of this article will summarise each lecture's main theme.

György Geréby (CEU) held a general introduction on the research history of Christian political theory with an emphasis on Carl Schmitt's core assumptions. According to Schmitt, the structure of legal order maintains a society, while disorder brings chaos and anarchy. Legal order or a political system as a metaphysical structure requires transcendental legitimacy. These ideas about political theology prompted further discussions concerning the hellenistic background of Judeo-Christian political theology through the questions of the legitimacy of laws,<sup>1</sup> the legitimacy of the Empire,<sup>2</sup> the legitimacy of the emperor,<sup>3</sup> and finally the metaphysical legitimation of the monarchy or, in other words, the question of Hellenistic imperial ideology.<sup>4</sup>

The second lecturer was Mark Edwards (University of Oxford), who gave a detailed historical presentation on Constantine's life and activity and highlighted the dichotomic character of the emperor's rule. The emperor personally was a Christian but did not wish to force his belief on the people of the Empire: he even supported those pagan cults that did not threaten Christianity – the religions that were not “superstitious” – as he was ruling over a non-Christian empire.

Michael Hollerich (University of Saint Thomas [Saint Paul, Minnesota]) gave an interesting lecture on Eusebius and his *Church History*. Besides presenting the Church Father's life and activity, the Professor highlighted Eusebius's central role in all discussions of Early Christian political theology. According to Dr. Hollerich, four aspects must be taken into consideration to determine Eusebius's theo-political vision: 1) the Bible, seen as a divinely revealed decoding key to history as the *oikonomia* of the Logos, 2) the metaphysics of Origen and the Platonic tradition, 3) a historically-based anti-Jewish apologetic well-suited for a Christian church in a liminal state, 4) the conception of sacred kingship.

Volker Menze (CEU) gave a comprehensive lecture on the ecclesiologies of the sixth century. In his discussion of the ecumenical councils, he emphasized the historical and political significance of these events. Connected to this topic, he also spoke about the important role that the emperors played in the life of the church. Claudia Rapp (University of Vienna) compared and discussed the interrelation between ideals of leadership in paganism and in Christianity. The three questions along which the topic unfolded were the following: 1) Is the position of authority given by God or by appointed people? 2) Is the leader an imitator of God or a representative of their people? 3) Are personal virtues a precondition for becoming a leader or are

<sup>1</sup> Examples: 1) God or man is the source and the originator of laws? 2) What is legislation based on?  
3) Who promulgates or withdraws laws?

<sup>2</sup> Example: the analogy between the Empire and the cosmic/divine realm.

<sup>3</sup> Example: the rule of the many leads to disorder, so one man must be supreme (Homer, Aristotle, Cicero).

<sup>4</sup> Example: in Hellenistic Judaism, polity is based on the sovereignty of God.

they irrelevant when the leader imitates God? Andra Juganaru (University of Thessaloniki) – who was also the coordinator of the summer course – gave a fascinating lecture on how the important political role of the monastic movement affected Early Christianity. In her presentation, Juganaru analyzed source texts in support of this statement. One of the most illustrative examples she mentioned was the case of the Egyptian Nitrian monks, who – according to ecclesiastical works – were ‘hirelings’ of the contemporary Alexandrian patriarchs and who (e.g. Cyril of Alexandria) determined the outcome of several political events (e.g. the murder of Hypatia).

Marco Rizzi (Catholic University of the Sacred Heart, Milan) spoke about Christian exegesis and political theology from the second to the fifth century with an emphasis on the works of Origen and Augustine and their ideas on free will. Paweł Figurski (Polish Academy of Sciences) spoke about the political liturgies of the Early Church from its formation to Justinian, while Ecaterina Lung (University of Bucharest) presented historical works as sources for the study of political ideas in Late Antiquity and Early Byzantium.

I recommend for those interested to follow the website of CEU’s summer school<sup>5</sup> because the organisers promised that they would continue to set up further courses on the topic of political theology.

<sup>5</sup> [summeruniversity.ceu.edu](http://summeruniversity.ceu.edu)

*A THOUSAND YEARS  
OF COPTIC APOCRYPHA.*  
A LECTURE ON EARLY  
COPTIC CHRISTIAN LITERATURE

November 10, 2021

BERNADETT SZÜCS

On the 10<sup>th</sup> of November 2021 Professor Hugo Lundhaug – one of the greatest contemporary scholars of Coptology – presented a paper entitled *A Thousand Years of Coptic Apocrypha*. The lecture was a part of the online lecture series *Material and Written Culture of Christian Egypt* organised by Professor Alin Suciu, who – among many other scholarly activity – is a member of the Digital Edition of the Coptic-Sahidic Old Testament project of the Göttingen Academy of Sciences and Humanities. Hugo Lundhaug (Professor of Biblical Reception and Early Christian Literature of the Faculty of Theology at the University of Oslo) is one of the most accomplished scholars of history and transmission of Early Christian literature. He is best known for his research on the Nag Hammadi Codices and Early Egyptian monasticism. His monograph – coauthored with Lance Jenott – *The Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices*<sup>1</sup> argued that the Nag Hammadi manuscripts were produced and read in a monastic, more exactly in a Pachomian milieu. The authors also disentangled the Nag Hammadi Codices from the category of Gnosticisms and also argued that the Early Pachomian movement was more diverse than previously thought.

In the introductory part of the lecture Professor Lundhaug spoke about the rise of the Coptic language – which can be dated to the 2nd century CE –, then he directed the audience's attention to important general scientific questions regarding (Coptic) apocryphal texts: How long had they been produced? How can we define apocrypha and especially Coptic apocrypha? Where did these texts come from? What is their storyworld? How can we categorize them and what are the types of these texts? Below, I summarize Professor Lundhaug's responses to these queries.

<sup>1</sup> Lundhaug and Jenott, *The Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices*... This book became a fundamental work for those interested in this field of research so the author of this article highly recommends it for reading.

Texts elaborating upon the stories of the Bible circulated widely in Egypt during the entire period of the Coptic literary language, which roughly encompasses one thousand years from about the 4<sup>th</sup> until the 13<sup>th</sup> century. Coptic Christianity became a dominant religion in the 4<sup>th</sup> century – which also gave rise to Coptic as a (literary) language –, then was separated from the rest of the contemporary Christian world at the council of Chalcedon in 451. Almost two centuries later, after the Arab conquest of Egypt in 641–42, Coptic Christianity became a minority religion. After the conquest, although Arabic continuously spread throughout Egypt (and in many aspects replaced Coptic just like Coptic previously did Greek) Coptic was still used as a literary language. From the total amount of extant literary texts written during this one thousand year period, approximately 15-20% are apocrypha. After closing this part of the lecture, Professor Lundhaug gave a simple but very useful definition of apocrypha: These are texts and traditions that develop or expand upon characters and events of the Biblical storyworld.<sup>2</sup>

Since the concept of storyworld is a key term when one is to study apocrypha, the Professor also took care of defining it. With the help of cognitive literary theory he defined the term as a reader's mental construction and simulation of an imaginary world on the basis of the text that is being read or heard.<sup>3</sup> He also highlighted that storyworlds can be 1. transnarrative (these texts often include more than one narrative); 2. transauthorial (when they are the product of more than one author); and 3. transmedial (these texts are often based on stories presented in different media, for instance on paintings). The Biblical storyworld is then an imaginary world that is mentally constructed by a reader on the basis of one or more canonical Biblical or even other apocryphal narratives. Consequently, the Biblical storyworlds are highly individual and depend upon historical and social contexts. They form a complex and adaptive system as apocrypha proffer several additional pieces of information that we may not, or just partially do, encounter in the canonical *corpus*.

In order to show the different storyworlds present in the apocrypha, the professor presented a collection of texts on the Garden of Eden. One topic that has many interpretations is the Creation and the Fall of Adam and Eve. One of the most interesting questions here is the ambivalent character of the snake, who is often presented as an evil creature (e.g. in Ps.-Timothy's *On Abbaton* or in the Gospel of Philip),

<sup>2</sup> The same definition could be applied to Coptic apocrypha as well, apart from the fact that we only denote with this epithet those sources that are written in this language (regardless of the dialect or composition).

<sup>3</sup> In his doctoral thesis entitled »There is a rebirth and an image of rebirth«. A cognitive poetic analysis of conceptual and intertextual blending in the Exegesis on the Soul (NHC II,6) and the Gospel of Philip (NHC II,3) he used cognitive theories to analyze two texts from the Nag Hammadi corpus, the Gospel of Philip (NHC II, 3) and the Exegesis On the Soul (NHC II, 6).

while there are also certain texts that describe it as a wise teacher (e.g. On the Origin of the World: NHC II, 5 and NHC XIII, 2).

Another interesting question regards the geography of the texts: Where do we find Coptic apocrypha in this thousand-year-long period? Professor Lundhaug listed all the Upper<sup>4</sup> and Lower Egyptian<sup>5</sup> cities and monastic sites where these texts had come from, while he also pointed out that the provenance of many manuscripts (e.g. *The Apocalypse of Elijah* on the Sa' manuscript) is still unknown.

Following this he elaborated on the structure and type of the Coptic apocrypha. The major constitutive parts of these texts are dialogues, which mainly unfold between the Christ and his Apostles (e.g. *Gospel of Judas*), Cherubs and the Apostles (e.g. *Mysteries of John*) and last but not least the Holy Spirit and the Apostles (e.g. *Apocalypse of Paul*: NHC V, 2). The professor also drew attention to the fact that other dialogues could be divided into other categories than those denoted by the participants – in this case, division can be based on either their chronological (e.g. between the Resurrection and the Ascension: *The Letter of Peter to Phillip* – NHC VIII, 2) or local settings (e.g. The Mount of Olives – *Mysteries of John*). We find examples to this type from the very earliest up to the very last Coptic apocrypha.

One of the protocategories of Coptic Apocrypha is works directly attributed to a character from the Biblical story. In this category we may find gospels (e.g. *The Gospel of Mary*: BG 8502, 1), apocryphons (e.g. *Apocryphon of James*: NHC I, 2), apocalypses (e.g. *The Apocalypse of Adam*: NHC V, 5), books (e.g. *Book of Thomas the Contender*: NHC II, 7), testaments (e.g. *Testament of Abraham*) etc. The second category consists of pseudoepigraphical works attributed to a historical figure of the church that contain one or more embedded works attributed to a character from the biblical storyworld. A good example for this group is Pseudo-Timothy of Alexandria's *Encomium of Abbaton, the Angel of Death* which is a pseudoepigraphic sermon that contains two embedded works: the first is the *Investiture of Abbaton, the angel of Death* that is attributed to the Apostles and the second is a dialogue between the Apostles and Christ before His ascension. In the third category we find pseudoepigraphical works that develop or expand upon characters and events of the Biblical storyworld without containing embedded works attributed to a character or characters of the same storyworld. One example is Pseudo-Theodosius of Alexandria's *On the Archangel Michael*. Unfortunately, there is one more category which we can

<sup>4</sup> Monastery of Apollo (7–8th century manuscripts); The White Monastery (9–11th century manuscripts), the Monastery of John the Baptist (7–8th century manuscripts), The Pachomian federation (4–5th century manuscripts) and finally the Monastery of Mercurius (10–11th century manuscripts). In Lower Nubia there are also two important sites where several source texts were found: the Qasr Ibrim and the Qasr el-Wizz.

<sup>5</sup> Monastery of Macarius (9–13th century manuscripts), Monastery of the Archangel Michael (9–10th century manuscripts).

not properly define, as some manuscripts are so fragmentary that it is impossible to identify the apocryphon (e.g. Unidentified fragment from the Monastery of Apollo in Bala'izah). Another important thing we must highlight is the fact that in some cases apocryphal texts are our only sources in which we can find reference to another, not (yet) extant apocryphal document.<sup>6</sup>

Finally, to offer a better understanding of the question of how and why these literary works were produced the professor pointed out the similarities between apocryphal literature and fanfiction (e.g. Star Wars). He argued that apocryphal literature served a very similar function to these fan-products, in the sense that they sometimes gain authoritative status of their own and become 'fanonical.' The same happened to some apocrypha which later gained serious role in the liturgy.

The lecture of Professor Hugo Lundhaug was fascinating, exciting and a pleasure to attend to. Those who are interested in Coptology and would like to listen to further lectures – or even previous ones uploaded to YouTube – regarding the Culture of the Christian Egypt, should visit the home page of the *Digital Edition of the Coptic Old Testament*<sup>7</sup> where you can find more information about the lectures.

## CITED LITERATURE

Lundhaug, Hugo – Jenott, Lance: *The Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015. (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97.)

<sup>6</sup> For an example see Pseudo-Cyril of Jerusalem's *On the Virgin*, in which he quotes from the Gospel of Hebrews.

<sup>7</sup> [coptot.manuscriptroom.com/lectures](http://coptot.manuscriptroom.com/lectures)

# BESZÁMOLÓ A PAPOK ÉS KÖZÖSSÉGEK A NAGYÍTÓ ALATT CÍMŰ KÖNYVBEMUTATÓRÓL ÉS KEREKASZTAL-BESZÉLGETÉSRŐL

Budapest, 2021. november 22.

LIPTÁK NOÉMI

A Magyar Tudomány Ünnepe rendezvénysorozat keretein belül a Magyar Tudományos Akadémia, az ELTE BTK Folklore Tanszéke és az MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport könyvbemutatót és kerekasztal-beszélgetést tartott 2021. november 22-én, az ELTE Néprajzi Intézetének könyvtárában. Az *Alsópapság a XVIII–XX. századi lokális közösségekben Magyarországon és Erdélyben* című Lendület-projekt 2018 óta nyolc kötetet jelentetett meg. Ezeket a könyveket volt hivattott az esemény bemutatni.

Bárth János *Paptartás a kalocsai főegyházmegyében (1738–1849)* című könyvét Kothencz Kelemen ismertette.<sup>1</sup> Bárth János a hetvenes évek óta kutatja a kalocsai érsekséget, többek közt levéltári források alapján. Paptartás alatt értendők azok a javak, amelyeket a katolikus közösség ad a plébánosoknak, előre megbeszélte megállapodás alapján. Ilyenek például a tüzelő, a pénz vagy a termés. A paptartás gyakorlata eltérő lehet koronként és térségenként, viszont általánosan megfigyelhető, hogy népi jogszokássá vált. A könyv átfogó képet nyújt az egyházmegye papjainak, káplánjainak megítéléséről, gazdasági helyzetéről.

Az eseményt Kis-Halás Judit folytatta Bárth Dániel *The Exorcist of Sombor. The Mentality of an Eighteenth-Century Franciscan Friar* című könyvének bemutatásával.<sup>2</sup> A szöveg Frank Orsolya fordításában jelent meg, a magyar szöveggel meg egyező tartalommal, amely *A zombori ördögűző* cím alatt jelent meg.<sup>3</sup> Az írás Rochus

<sup>1</sup> Bárth János: *Paptartás a kalocsai főegyházmegyében (1738–1849)*. Budapest: MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport, 2019. (Folcloristica Historica 1.)

<sup>2</sup> Bárth, Dániel: *The Exorcist of Sombor: The Mentality of an Eighteenth-Century Franciscan Friar*. London – New York: Routledge, 2020.

<sup>3</sup> Bárth Dániel: *A zombori ördögűző*. Budapest: Balassa Kiadó, 2016.

Szmendrovich horvát származású ferences szerzetes egyénisége köré épül. A szerző a mikrotörténet-írás elméleti, módszertani eszközeit használja, melyek révén a globális folyamatok lokális lecsapódásait vizsgálja. A kötet leginkább a démoni megszállottság és az ördögűzés témakörét tárgyalja a XVIII. századi vallási életben.

Ezután Gulyás Judit mutatta be Szakál Anna *Önfejű unitárius lelkész – innovatív néprajzi gyűjtő. Ürmösi Sándor (1815–1872) írásos hagyatéka* című munkáját.<sup>4</sup> A kutatás elénk tárja, hogy nagyszámú feltáratlan gyűjtés, illetve sok olyan elnagyolt és megkövült fogalom van még, amelyek újra felfedezendők, illetve újragondolandók. A szöveg emellett felveti a kérdést, hogy milyen normák mentén gyűjtöttek az adott terepmunkások, és milyen módon befolyásolta a gyűjtő személye a kutatást. Mint rámutat, nincsen olyan szöveg, ami független a gyűjtőtől, mivel ez egy közvetítő szerep két kultúra és két médium között. Szakál Anna az úgynevezett rossz gyűjtőt vette szemügyre, Ürmösi Sándort, akinek monográfiáján dolgozott. A lelkész hírhedt volt közösségében szélsőséges véleményalkotása és alkoholizmusa miatt. Gyűjtői munkájának megítélése kettős, mert minden hibája ellenére is innovatív megközelítést alkalmazott, amennyiben nem műfajok között szelektált, hanem a keletkezés ideje szerint.

A sort Mihalik Béla folytatta, aki Bednárík János *Falusi plébános a polgári korban: Egyház és helyi társadalom a 19. század második felében a Buda környéki falvakban* című munkáját mutatta be.<sup>5</sup> A szöveg tudatos, módszeres egyháztörténeti feltárás, mely a néprajz, az egyháztörténet, a történeti etnográfia és a társadalomtörténet módszereit alkalmazza. A szöveg forrásai plébániai akták, személyes dokumentumok, sajtóanyagok, amelyek kiegészülnek a szerző terepmunkájának eredményeivel. A kutatás a hidegkúti plébánia és alsó papság életvilágát mutatja be, központba helyezve a hidegkúti plébános személyét, a rendszeres kultuszt, illetve a plébánia jövedelmének kérdését.

Ament-Kovács Bence Bárth Dániel *A 18. századi Bácska „alulnézeti” egyháztörténete. Húsz év – húsz tanulmányát* mutatta be.<sup>6</sup> A szerző a húszéves kutatói pályája alatt írt, Bácska egyháztörténetéhez kapcsolódó különböző rész tanulmányait rendezte kötetbe, a levéltári folklorisztika és a vallásnéprajz módszereinek segítségével. A szöveg kutatástörténeti példázatot is ad, mivel a tág időkeret miatt

<sup>4</sup> Szakál Anna: *Önfejű unitárius lelkész – innovatív néprajzi gyűjtő. Ürmösi Sándor (1815–1872) írásos hagyatéka*. Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta: Szakál Anna. Kolozsvár: Erdélyi Múzeum Egyesület, 2020. (Emberök és kontextusok, 17.)

<sup>5</sup> Bednárík János: *Falusi plébános a polgári korban. Egyház és helyi társadalom a 19. század második felében a Buda környéki falvakban*. Budapest: Magyar Néprajzi Társaság – MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport, 2020. (Néprajzi Értekezések 9, Folcloristica Historica 2.)

<sup>6</sup> Bárth Dániel: *A 18. századi Bácska „alulnézeti” egyháztörténete. Húsz év – húsz tanulmány*. Budapest: MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport, 2020. (Folcloristica Historica 3.)

nyomon követhető, hogy az adott időszakban milyen elvek alapján és szemlélettel dolgozott a kutató.

Bárth Dániel harmadik, a kutatócsoporthoz köthető munkáját, a *Verőce és népe a reformkorban Krizsány János plébános egyháztörténeti és helyismereti leírásának tükrében*, Muntagné Tabajdi Zsuzsanna mutatta be.<sup>7</sup> Bárth ennél a szövegnél is egy személy, Krizsány János verőcei plébános köré szervezi írását. Alakjának ismertetése lehetőséget ad arra, hogy egyéniségén keresztül ragadja meg a lokális közösséget. A szöveg témáját tekintve a papok közeledését mutatja be saját kultúrájuk felé, amellyel együtt a kötetben eredeti forrásközlést is találunk.

Ezt követte a Bednárík János által szerkesztett *Experto crede – Higgy a tapasztaltaknak. Tárnok 1817–1818-ban Oravecz Ignác szemével* című könyv, amit Muskovics Andreea mutatott be.<sup>8</sup> Oravecz Tárnok történelmében a leghosszabb ideig hivatalban lévő plébános volt: Fél évszázadig vezette a gyülekezetet amellelt, hogy gyakorlati dolgokra is tanította a helyi közösséget. Nyolcvan oldalas anyaga jelenti a forrást, amelyet magyarra fordítottak. A fordítói munka egyik szempontja az archaikus nyelv megőrzése volt, de mégis igyekeztek megtalálni az egyensúlyt, hogy a mai olvasó számára is befogadható legyen a szöveg. A kiadvány a forrás mellett használt mellékleteket is, mint például anyakönyvi bejegyzéseket.

A sort a Bárth Dániel által bemutatott és szerkesztett *Papok a 18–20. századi lokális közösségekben. Történetek találkozása* című kötet folytatta.<sup>9</sup> A kiadvány a 2021 októberében megrendezésre került, azonos címet viselő konferencia anyagából válogat. A kötetben harminchárom szerző írása jelent meg; különlegessége, hogy protestáns és katolikus tematikájú szövegek egyaránt helyet kaptak benne. A kutatásokban jelentős szerepük van az egyéni történeteknek, a mikrotörténeteknek. Mint Bárth Dániel rámutatott, a szövegek érdekessége nem a történetek igazságmagvában keresendő, hanem a vallomásokban rejlő „ego-dokumentumok”-ban. Ezzel közelítenek az individumokhoz, akik segítségével feltárhatóak a viszonyrendszerek és a mentalitás.

A könyvbemutatót Ilyefalvi Emese előadása zárta, amelyben ismertette az MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport által létrehozott online adatbázist.<sup>10</sup> Az archívumban lelkészek, papok XVIII–XX. századi néprajzi és helytörténeti munkái kapnak helyet. A kutatás nagyságát mutatja, hogy nemcsak egy állomány

<sup>7</sup> Bárth Dániel: *Verőce és népe a reformkorban Krizsány János plébános egyháztörténeti és helyismereti leírásának tükrében*. Budapest: MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport, 2020.

<sup>8</sup> Bednárík János (szerk.): *Experto crede – Higgy a tapasztaltaknak. Tárnok 1817–1818-ban Oravecz Ignác szemével. Tárnok: Tárnok Nagyközség Szlovák Nemzetiségi Önkormányzata, 2021. (Néprajzi és Helytörténeti Füzetek Tárnokról 5.)*

<sup>9</sup> Bárth Dániel (szerk.): *Papok a 18–20. századi lokális közösségekben. Történetek találkozása*. Budapest: MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport, 2021. (Folcloristica Historica 4.)

<sup>10</sup> [histfolk.elte.hu/adatbazis](http://histfolk.elte.hu/adatbazis)

digitalizálása zajlik, hanem maga az adatgyűjtés is most folyik. Eddig 916 tételt számlál az adatbázis.

Az eseményt egy kerekasztal-beszélgetés tette teljessé, melynek témája a történeti néprajz, történeti folklorisztika, történeti antropológia 2021-ben. A beszélgetést Bárth Dániel moderálta, a résztvevők pedig Granasztói Péter, Kavecsánszki Máté, Klaniczay Gábor, Sz. Kristóf Ildikó, Máté Gábor, Mód László és Pócs Éva voltak. A beszélgetőtársak egymást követve osztották meg a kutatói pályájuk során alkalmazott módszereiket, ez indította a diskurzust a témáról.

Összegzésképpen a könyvbemutató alkalmával betekintést kaptunk a MTA-ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport munkájába, amely láthatóan termékenyen lendíti előre a kortárs magyar folklorisztikát. A megjelent kötetek mindegyike kapcsolódik valamilyen módon a papok és közösségek tematikájához, amivel a kutatócsoport szeretné hangsúlyozni a néprajzi kutatástörténetben a lokális közösségekben élő papok vizsgálatának fontosságát.

SOME THOUGHTS  
ON ÁRPÁD SZAKOLCZAI'S LECTURE  
*LIVING IN TRICKSTERLAND: A POLITICAL  
ANTHROPOLOGY OF TRICKSTER LOGIC*

November 26, 2021

IMOLA PÜSÖK

Anthropologists of religion have long been concerned with the archetypal figure of the trickster. Albeit the most thorough analyses of the phenomenon remain within the confines of religious anthropology, religious studies and literary studies, the trickster as a concept has been found to have uses beyond the study of myth and literary representations. Most recently, scholars in some way connected to the *Journal of International Political Anthropology* (most notably Ágnes Horváth, Árpád Szokolczai, and Bjørn Thomassen) have found the figure to be useful in analysing socio-political realities of what Szokolczai defines as the “hypermodernity” we live in.

My aim with this writing is to present, and to make some notes on, Árpád Szokolczai's talk, which was hosted on November 26<sup>th</sup>, 2021 by the Hungarian Department of Ethnography and Anthropology of the Babeş-Bolyai University in Cluj-Napoca. The lecture was based on his new book *Post-Truth Society: A Political Anthropology of Trickster Logic* (Routledge, 2021), and took place online – a circumstance that made the modernity-critique unfolding in his presentation all the more ambivalent (and in this respect trickster-like) on a meta-textual level.

After the introductory note by the head of the department, Árpád Töhötöm Szabó, and the necessary reminders about existing rules and necessary consents for being (recorded) online, Árpád Szokolczai proceeded with his speech, which he labeled as an exercise in “tricksterology”, something he defined as the study of trickster knowledge. He commenced his line of thought by describing the theoretical-conceptual<sup>1</sup> and experiential backgrounds for his new book. In so doing, he named

<sup>1</sup> The concepts he used have been developed in the course of a series of other writings he has published partly independently (Analysing the Sacrificial Carnival Through Novels), partly with Ágnes Horváth, who coined the term tricksterology (The Political Sociology and Anthropology of Evil: Tricksterology), and with Bjørn Thomassen (From Anthropology to Social Theory: Re-thinking the Social Sciences). He also drew ideas from a recent volume edited by Marius Bența

four experiences as being at the core of his developing his ideas of a post-truth society. First, the fall of socialism, which he experienced in his daily life, proved not to be the wonderful, liberating event that everyone had hoped for. He explained how Ágnes Horváth likened the fall of communism to a Russian matryoshka doll, which at its core, under the multiple layers has nothingness, the void.<sup>2</sup> His second experience is related to his teaching in Cork, where in 2006–2007, Szokolczai came to the realisation that the experiences Eastern-Europeans had under communism are increasingly relevant to the modernity we currently experience around the world. He exemplified this with the five-year plan, which he realised was a socialist practice that is currently something Western universities are strongly working by. The third experience he recounts was his participation in the pilgrimage to Santiago de Compostela. He defines the arrival at the modern (industrial and post-industrial) part of the town at the end of the pilgrim-walk through the otherwise picturesque landscapes, as a site of ugliness and decay, as if one had arrived at “Mordor”, something he and Ágnes Horváth later labeled as Tricksterland. The fourth experience he was inspired by were the events of March 2020, the start of the world-wide pandemic that has been defining our lives ever since. He argued that the instrumentalisation and permanentisation of an emergency, of a liminal situation was also what brought about the totalitarian regimes of the 20<sup>th</sup> century.

After explaining how these four experiences have led to his understanding of Tricksterland, something that is characterised by hypermodernity (as opposed to post-modernity), permanent liminality (the permanentisation of a temporary situation, a crisis) and the absurd (as in Absurdistan, after Václav Havel), Szokolczai named five theoretical concepts that lie at the base of his new book, in which he tries to make sense of our current modernity. The five concepts he relies on were developed by scholars, who – according to the lecture – were pushed to the periphery of academic life. These are liminality (developed by Arnold van Gennep), participation (developed by Lucien Lévi-Bruhl), schismogenesis (coined by Gregory Bateson), the trickster (analysed in native American myths by Paul Radin) and imitation (as used by Gabriel Tarde). After naming the concepts, he then proceeded to present his book, which is structured into two parts. In the first, he presents seven “guides”, seven authors with the help of whom one is able to explore Tricksterland. These authors include Hermann Broch, Lewis Hyde, Roberto Calasso, Michel Serres, Sándor Márai, Colin Thubron and Albert Camus. In the second part, he explores what he

and Paul O'Connor (The Technologisation of the Social: A Political Anthropology of the Digital Machine – Contemporary Liminality).

<sup>2</sup> This metaphor seems slightly misplaced in the context of the conservative values expressed by Szokolczai, as traditionally the matryoshka dolls are associated with the family and fertility.

calls the five “regions” of Tricksterland, which include trickster art, trickster thought, trickster economy, trickster politics and trickster society.

In reflecting on the title of the lecture, *Living in Tricksterland*, he defined Tricksterland not as a place populated by tricksters, which would be impossible, but a society “infested” and governed by trickster logic. Trickster logic, as we found out later in the talk, can be characterised by an attitude of “staying outside”, of not participating. A trickster, in Szakolczai’s understanding, is always outside the community, a stranger, whose main characteristics are directly opposite to a charismatic person (as defined in the Weberian sense), and who, by “being outside”, has the ability to seize control over the community in times of crisis. Economy – which Szakolczai stresses has only existed since the 17<sup>th</sup> or 18<sup>th</sup> century, and only exists in connection to the stock market – is an example of trickster logic, since it asserts as a fact that humans as beings seek only to maximise profit. Economy, in Szakolczai’s understanding, means an integration of everything into one particular logic: that of the market economy. However, by divorcing the term from its Greek origins in *oikos* (household), from the Aristotelian concept of *oikonomia*, and essentially reducing “economy” to capitalism, and especially to present-day global capitalism, Szakolczai fails to address the complexities of human economic activities. Despite his insistence on proving otherwise, it is difficult to think of economy simply as activities (directly or semi-indirectly) governed by the stock market, and to define economic activities and relationships as somehow ruptured from what Tim Ingold calls *dwelling*,<sup>3</sup> a permanent and ongoing correspondence between humans and their (human and non-human) environment. I would argue that economic activities do include gift-giving, the receiving of gifts, earning a living, caring for the family and the household, and that economic activities at their core do contribute to an aesthetic of living a social life and participating in socio-cultural and ecological relationships.

Apart from how economic activities are viewed by Szakolczai, I also find his use of the trickster figure somewhat troubling. This is not because I find his definitions of the trickster to lack truth, but rather, because from an anthropological perspective these truths are somewhat distorted – in some sense even following the same trickster-logic that he so deeply resents. Much of the existing anthropological literature (even Radin himself<sup>4</sup>) stresses the dual nature of the trickster: his very essence is the duality of being both helpful to humans and a danger, both frightening and a buffoon, both knowledgeable and a fool, both creator and a destroyer. Arguing that the knowledge of the trickster (an outsider) is proliferating decay in our hypermodern society distorts what Radin understands to be one of the more important aspects of the Trickster-myths, namely, that they are a satire for their social and cultural context

<sup>3</sup> Ingold: *The Perception of the Environment*.

<sup>4</sup> Radin: *The Trickster*.

(much the same way as Rabelais's *Gargantua and Pantagruel* were for their specific cultural-historical milieu), a way for a people to come to terms with socio-cultural atrophy through laughter, and to reinstate value into socio-cultural configurations.

In concluding, Árpád Szakolczai summarised his book by stating that “we live in a Tricksterland, which is animated by a trickster logic that spirals out of the foundation of social life on gift relations, reversing that movement whether in terms of sacrifice, warfare, or replacing [*sic*].” He, thus, gets to the core concept with which Calasso helps us understand our current modernity: infinite substitutability. This, in Szakolczai's understanding, is the destruction of social life in modernity, and this is what we as human beings need to counteract. How this may be done, is not clear, but he refers back to three Greek concepts (*archē*, *charis*, *logos*), which he traces back to Plato, Heraclitus, the Gospel of John and other sources. These, according to him, can lead us back to the foundations of social life, which is to be understood through the idea that “meaningful social life originally and in its essence is animated by the power of kind benevolence.”

## CITED LITERATURE

- Horváth, Ágnes – Szakolczai, Árpád: *The Political Sociology and Anthropology of Evil: Tricksterology*. London: Routledge, 2020.
- Ingold, Tim: *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2000.
- O'Connor, Paul – Bența, Marius: *The Technologisation of the Social: A Political Anthropology of the Digital Machine – Contemporary Liminality*. London: Taylor and Francis, 2021.
- Radin, Paul: *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: The Philosophical Library, 1956.
- Szakolczai, Arpad: *Analysing the Sacrificial Carnival Through Novels*. London: Routledge, 2017.
- Szakolczai, Arpad: *Post-Truth Society: A Political Anthropology of Trickster Logic*. London: Routledge, 2022.
- Szakolczai, Arpad – Thomassen, Bjørn: *From Anthropology to Social Theory: Rethinking the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

# VALLÁS ÉS PANDÉMIA: A MAGYAR VALLÁSTUDOMÁNYI TÁRSASÁG ÉVES KONFERENCIÁJA

Budapest, 2021. december 3.

LŐRINCZI PETRA

2021. december 3-án került megrendezésre a Magyar Vallástudományi Társaság éves konferenciája *Vallás és pandémia* címmel, melynek a Budapesti Corvinus Egyetem adott otthont. A konferenciát Mezei Balázs *Revelation and Pandemics: Historical and Theoretical Reflections* („Jelenések és a pandémia: történeti és elméleti észrevételek”) című előadása nyitotta meg. A konferencia négy szekcióra oszlott, az előadásokra adott reflexiók és a vita pedig az egyes szekciók után következett.

A konferencia plenáris előadását Hubbes László *Hit, járvány, félelem. Apokaliptikus hiedelmek és összeesküvés-mentalitás (a közösségi média tükrében)* címmel tartotta meg. Voigt Vilmos betegség miatt sajnos nem tudott részt venni személyesen a konferencián, azonban *Apollón, a rágcshalók és a pusztulás* című előadása felolvasásra került. Az első szekciót Széplaky Gerda zárta *Miként ábrázolható a keresztény művészetben a betegség?* című előadásával.

A második szekció első előadását Frazer-Imregh Monika tartotta: *Az orvos, a filozófus és a pap a pestisről – Marsilio Ficino: Consiglio contro la pestilenza* című munkája. Ezt követően Suszta Laura „*Gyakran látni a varázslókat, hogy belefújnak...*” *Sámán-gyógyítás a Denesuliné őslakosoknál a XVIII. században* című előadását hallgathattuk meg. A szekció utolsó előadását Szakács Péter tartotta *A koronavírus az andoki idő-értelmezés perspektívájából* címmel.

A nap harmadik szekcióját Lőrincz Mónika *Református oktatási intézmények vallási hagyományai pandémia idején* című előadása nyitotta meg. Ezt követően Schiller Vera *Szophoklész és a pandémia* című előadására került sor. A szekció utolsó előadását Lőrinczi Petra tartotta *A dél-koreai protestáns gyülekezetek a 2020-as Covid pandémia idején: nézőpontok, stratégiák és társadalmi megítélés* címmel.

A negyedik és egyben utolsó szekciót Kovács Ábrahám *Pandemia, Apocalypitics and the Human Mind* („Pandémia, apokaliptika és az emberi elme”) című előadása nyitotta meg. A záró előadást Hoppál Bulcsú tartotta *Arc-személy-identitás és takarásai* címmel. Az utolsó vita végeztével pedig a Magyar Vallástudományi Társaság éves közgyűlésére került sor.

BESZÁMOLÓ VASSÁNYI MIKLÓS  
A SUMMA CONTRA GENTILES  
I/13. FEJEZETÉNEK FELÉPÍTÉSE CÍMŰ  
ELŐADÁSÁRÓL

Budapest, 2021. december 7.

SUSZTA LAURA

A Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének szervezésében került megrendezésre Vassányi Miklós (KRE) előadása *A Summa contra Gentiles I. 13. fejezetének felépítése* címmel. Az előadást online és személyes jelenléttel is meg lehetett hallgatni.

Az előadás bevezetése áttekintette az Aquinói Szent Tamás által a *Summa theologiae*-ban lejegyzett „öt utat”, a fő téma azonban Tamás *Summa contra Gentiles* című munkája I. részének 13. fejezetében megjelenő érvelés elemzése és utóbbiak meggyőző erejének vizsgálata volt.

A prezentáció az ScG I/13 makro-elemzésével kezdődött. Ebből megtudhattuk, hogy a szöveg nagy részét, közel 80%-át az Arisztotelésztől átvett, mozgásból vett érv adja, míg a másik három, a ScG-ben tárgyalt évrre hangsúlyosan kevesebb figyelem jut. A maradék négy évrre 5-5% százaléknyi rész jut összesen; de ezek közül a dolgok fokozataiból vett érv leredukálódik az igaz (*verum*) és a létező (*ens*) fokozataira; a hatóokokból vett érvnek csak a második *nervus probandi*ja (a végtelenbe menés kizárása) szerepel; a modális érvet (*ex possibili et necessario*) pedig Tamás szintén csak a végtelenbe menés kizárására alkalmazza (a Leonina-kiadás szerinti 17. bekezdésben).

Tamás Isten létének bizonyítására így értelemszerűen a mozgásból vett érvet tekintti a legfontosabbnak – a ScG-ben kifejtett verzió azonban tizenegyszer hosszabb, mint a *Summa theologiae*-ben olvasható. Az *ex motu* érv dominanciája abból is érzékelhető, hogy a hatóokokból vett érv ScG-ben szereplő verziója sem tekinthető önállóan kifejtett érvnek, hanem inkább tűnik a mozgásból vett érv alátámasztásának.

A dolgok kormányzásából vett érv levezetésében is felfedezhetőek különbségek a két mű között. A *Summa contra Gentiles*-ben az általános elvtől indulunk el a tapasztalat irányába, míg a *Summa theologiae*-ben ez fordítva történik, ott a tapasztalatról megy át Tamás az általános elvre. A *STh*-tól eltérően azonban a ScG-ben nincs hivatkozás a természetes testek gondolkodáshiányára, sem a legfőbb jóra mint célra.

Isten szerepe is különbözik: Míg a *Summa theologiae* érvében Isten mint értelmes koordinátor jelenik meg, addig a *Summa contra Gentiles*-ben intelligens törvényhozó vagy parancsnok szerepkörét tölti be.

Rövid szöveges rész jut csak a dolgok fokozataiból vett érvnek is, ami azt eredményezi, hogy ennek részletesebb kidolgozása a *Summa theologiae*-ben található. A ScG-ben a szerepköre is „egyszerűbb.” Csak a létező fokozataira érvényes, míg a *Summa theologiae*-ben platóni ideák nagyobb számára alkalmazható. Míg a *Summa theologiae*-ben ezt az érvet (második fázisában) a létesítő okokból vettel is összeköti, ez a kitekintés a ScG-ben csak jelzésszerű.

Az előadás a mozgásból vett érv részletes tárgyalásával folytatódott. Az elemzés megmutatta, hogy Tamás milyen premisszákkal, érveléssel és konklúzióval viszi végig a mozgásból vett érvet, több rész-érvvel bizonyítva, hogy az Első Mozgató mozdulatlan, de ugyanakkor minden mást mozgat. Tamás azonban mindenekelőtt az önmozgató lehetőségét zárja ki teljesen.

Az érvelés első főrésze „alulról fölfelé” vizsgálja a mozgásátadás problematikáját, majd a fejezet nagyjából középetől kezdve „fentről lefelé.” Tamás kitér a változás lehetőségére a Mozdulatlan Mozgató esetében is, de el is veti azt. A *Summa theologiae*-val szemben a ScG-ben az Első Mozgó Mozgató (az állócsillagok ege) szerepét is felveti, ezzel jobban követve Arisztotelész elméletét.

Tamás a világ örökkévalóságát mint az Isten megismerésére szolgáló legbiztosabb alapot hozza fel, és elismeri a konfliktust a biblikus teremtésteológia és e felvetés között, de az örök teremtés témáját mint lehetséges megoldást itt részletesen nem fejti ki (ezt lásd a *De aeternitate mundi*-ban). Az előadó szerint ez a felvetés akkor lenne meggyőző, ha Tamás a ScG-ben is vállalta volna a világ örökkévalóságának téziséét.

Összefoglalva, az előadás tartalmas betekintést engedett a *Summa contra Gentiles*-ben kifejtett istenérvekbe, összehasonlítva azokat az ismertebb *Summa theologiae*-ben olvashatókkal. Mindezek mellett alapos elemzést kaptunk a vizsgált szövegrész felépítéséről és az érvelés meggyőző erejéről – amely az előadó szerint nem túl erős. Mint rámutatott: a filozófiai teológiai hagyomány Tamás után (Scotus, Suárez) inkább a hatóokokból vett érvet részesítette előnyben.

### III. NEMZETKÖZI HITVALLÓ SZENT MAXIMOS MŰHELY-KONFERENCIA

Online, 2022. február 3–4.

CSÁSZÁRNÉ GUTH BERNADETT

Az eredetileg offline eseménynek tervezett III. Nemzetközi Hitvalló Szent Maximos Műhelykonferencia 2022. február 3-án és 4-én valósult meg online (Zoomon keresztül) a KRE BTK Szabaddölcészet Tanszékének és a Belgrádi Egyetem Filozófia és Társadalomtudományi Intézetének szervezésében. A konferencia vezértémája Maximos *Capita de charitate (Fejezetek a szeretetről)* c. munkája volt, melyben a szerző négyszer száz aforizmat tartalmazó gyűjteményben foglalta össze a „szent atyák” legfontosabbnak ítélt tanításait a szeretetről. A két nap alatt összesen tíz, egyenként húszperces előadás hangzott el, és mindegyiket tízperces diskusszió követte.

A első napon a köszöntő beszédet Ft. Orosz Atanáz, Miskolc megyéspüspöke tartotta francia nyelven. Az ezt követő első előadás szintén franciául hangzott el, melynek keretében Pascal Mueller-Jourdan (Université Catholique de l'Ouest, Angers) ismertette igazságosság és szeretet viszonyát az Evagrios tanítványai által írott afroizma-gyűjteményekben, *Justice et charité à la lumière des Chapitres des disciples d'Evagre* címen.

A következő, *The Concept of Judgement in Maximus* c. angol nyelvű előadást Görfföl Tibor (PPKE) tartotta. Először is bemutatta az isteni ítélettel kapcsolatos problémákat a kortárs katolikus gondolkodásban, majd a *Fejezetek a szeretetről* datálási nehézségeiről beszélt. Ezután áttért az isteni ítéletnek Evagrios Pontikos szemzőgéből való értelmezésére, ezt követte a maximosi koncepció ismertetése, amely az evagriosinak mindegy újragondolásaként fogható fel. A továbbiakban az előadó beszélt az ítéletnek a tudással, a Fiúval, valamint az aszketizmussal való kapcsolatáról Maximos rendszerében.

Ezután Aleksandar Djakovac (Универзитет у Београду – Belgrádi Egyetem) *Love as an Eschatological Way of Existence in Saint Maximus the Confessor* c. prezentációját hallhattuk szintén angol nyelven. A szerb kolléga témáját több maximosi forrásból származó szöveghely elemzésével fejtette ki. Először az isteni személyek lényeg szerinti egységéről és a létezés módja szerinti hármasságáról beszélt. Ezután rátért az isteni szeretetre, amely minden emberre egyformán kiterjed, és egyedülként képes arra, hogy az embert átistenítse. Isten jó és szenvedélyektől mentes, maga

a szeretet, az ember ezzel szemben bír hibás és irracionális mozgásokkal, ezekben áll maga a rossz, ami valódi léttel nem rendelkezik. A fájdalom megtapasztalása által azonban felismerhetjük, hogy amit megszerettünk, az nem valódi, és ezáltal visszaírányíthatjuk képességeinket a valóban létező felé.

Az első nap utolsó előadójaként Vassányi Miklós (KRE) szólalt fel, angol prezentációja a *The 'Ontological Prayer' and its Potential Sources in Maximus' Capita de charitate* címet kapta. Az előadás bevezetése szerint az ima felfogható egyrészt eszközként, valamint célként. Ezután a maximosi ontológiai imádság lehetséges forrásai kerültek bemutatásra, úgymint Evagrius Pontikos, Pseudo-Makarios, a „Perzsa Bölcs”: Aphraht vagy az anonim szír prédikáció-gyűjtemény, a *Liber graduum*. Az előadó szerint nem elképzelhetetlen, hogy a késő antik szír monasztikus tradíció hatást gyakorolt Szent Maximos ontológiai imádság-ideájára. – Az első nap második felében, egyúttal annak zárásaként a *Subsidia Maximiana* sorozat (Brepols) szerkesztőbizottsági ülése zajlott le.

A második nap köszöntő beszédét Ft. Balog Zoltán püspök (Magyarországi Református Egyházi Zsinat lelkészi elnöke) mondta el magyar nyelven, Pásztori-Kupán István (KRE BTK) angol tolmácsolásával a külföldi résztvevők számára. A püspök úr kifejezte nagyrabecsülését a konferencia szervezői felé, és méltatta együttműködésüket, emellett személyes élményeket és teológiai reflexiókat osztott meg a hallgatókkal.

Az első előadó Torstein Tollefsen (Universitetet i Oslo – Oslói Egyetem) *The Meaning of Detachment in St Maximus' Idea of Spiritual Development* címmel tartotta meg angol nyelvű beszédét. Tollefsen professzor a sztoikus szenvedélyelmélettel kezdte prezentációját, majd Maximosra áttérve említette annak platóni eredetű triadikus lélekmodelljét, valamint a szenvedélyekről és a szenvedélymentességről alkotott nézeteit. Ezután a bűnök és az erények kerültek szóba, előbbieket mint a dolgokhoz fűződő, Istent nélkülöző kapcsolatok következményei. Az erények pedig, mint pl. a megkülönböztetés képessége vagy a szenvedélymentesség, az Isten és teremtményei iránti szeretetben kulminálnak. Fontos gondolat, hogy mivel Isten jelen van mindenben, amit alkotott, így a teremtés minden tagja értékkel bír, emiatt a szeretet a hozzájuk való leghelyesebb viszonyulás.

A következő angol előadást Filip Ivanović (Univerzitet Donja Gorica – Donja Gorica Egyetem, Podgorica) prezentálta *Self-Transformation and Love* címmel. A beszélő először ismertette az előtte szóló által is szóba hozott háromosztatú lélekmodelljét, amely a vágyakozó, az indulatos és az értelmes részekből áll. Majd kiemelte, hogy a három rész rendeltetésszerű használata – tehát a két szenvedélyes rész alárendelődése a racionális résznek – a szenvedélyektől való megszabaduláshoz és a lélek transzformációjához vezet. Helytelen működésük pedig a dolgokhoz való természetellenes ragaszkodással áll kapcsolatban, ami a bűnbeeséssel vette kezdetét. A tökéletes szeretet – amely a szeretet kettős parancsát foglalja magában – viszont megtisztítja a lelket, ezáltal felkészíti az elmét az Istenhez vezető útra, valamint visszaállítja az ember eredeti, igaz állapotát, önvalóját.

A következő előadó, Claire Cachia OSB (Université Catholique de l'Ouest, Angers) *La lecture du sermon sur la montagne (Mt 5-7) dans les Centuries sur la charité de Maxime le Confesseur* cím alatt mutatta be Maximos értelmezését a hegyibeszéd-ről. A hegyibeszéd Maximos e műve számára referenciaszöveg, mivel erre alapozza aszkétikus tanításait, illetve itt találja meg a szeretet megalapozását is. A szeretet Maximos szerint a természetes mozgás, amelyet Isten eleve „kódolt” a természetbe; és ugyanakkor Krisztus megváltó művének megvalósítása is. Máté evangéliumának olvasása így végső soron arra vezeti rá a Hitvallót, hogy az aszkétikus morált alárendelje a teremtő gondviselés misztikus megértésének.

Ezután Vladimir Cvetković (Belgrádi Egyetem) *Maximus the Confessor's Centuries on Charity 2. 26-30: When Dionysius the Areopagite met Gregory the Theologian* c. angol nyelvű előadását hallhatták a résztvevők. A prezentáció azt a problémát igyekezett körüljárni, hogy Isten egyedüliségének koncepcióját miért inkább a Szentháromság egységével, nem pedig az isteni lényeg egyedüliségével biztosította a Hitvalló. Az előadó többek között kiemelte, hogy Maximos krisztológiai kontextusban dolgozta ki a Szentháromságról alkotott nézeteit, valamint hogy a szent felfogásában a Szentháromság a kulcs a valóság szerkezetének megértéséhez. Előadásának fontos része volt továbbá, hogy közelítette egymáshoz Maximos, Dénes, valamint Nazianzosi Gergely releváns nézeteit.

Az ebédszünet után az eredetileg tervezett négy előadásból kettőt hallhattunk; Romilo Aleksandar (Knežević Nis-i Egyetem) és Bara Péter (ELKH, Szeged) prezentációi ugyanis betegség miatt sajnálatos módon elmaradtak.

Boros Gábor (KRE BTK) *The Divine Love Becoming Secular: Maximus the Confessor to Spinoza and Further* című angol előadása következett a sorban. Eszerint Spinoza intellektuális típusú szeretetfogalma eltér a maximosi egyesüléskoncepciótól. Azonban a folytatásból kiderült, hogy mégis találhatunk közös pontot kettejük szeretettel kapcsolatos meglátásai között, amennyiben Spinoza egyik szeretetdefiníciója az egyesüléskoncepcióhoz közelít, annak ellenére, hogy a filozófus főként annak intellektuális aspektusát hangsúlyozza. A köztük fennálló legnagyobb különbség e téren pedig az, hogy Spinozánál hiányzik a Maximosnál meglévő monasztikus aspektus.

A nap, illetve a konferencia záró előadását Katharina Kaska (Österreichische Nationalbibliothek) tartotta angolul, *The Manuscript Tradition of Cerbanus' Translation* címen. A prezentáció a *Fejezetek a szeretetről* Cerbanus-féle latin fordításának kézirati hagyományát követte nyomon. Az előadó amellet, hogy térképeken mutatta be a megtalált szövegek lelőhelyeit, magukról a kéziratokról készült fotókkal is színebbé tette beszédét.

A kétnapos nemzetközi konferencia záróbeszédét a program két fő szervezője: Leonas Alex (KRE BTK), valamint Vladimir Cvetković mondták el, akik nemcsak az elhangzott előadásokra reflektáltak, hanem a jövőbeni együttműködésről és a következő, ezúttal Belgrádba tervezett konferencia lehetséges témájáról is szót ejtettek.



---

# RECENZIÓK

---



Horváth Orsolya:

*Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*

(BUDAPEST, L'HARMATTAN, 2022)

Horváth Orsolya kötete különleges megvilágításba helyezi filozófia és hit viszonyát. Kapcsolatukat az össze nem illő szerelmesek „pusztító, szenvedélyes” szerelmének analógiájára ábrázolja, akik számára a közeledésben önanonosságuk megőrzése fogrog kockán. A könyv azt kívánja feltárni, hogy ebben a különös viszonyban mit nyer és mit veszít az egyik és a másik. A könyv hit és filozófia kettős apológiájaként definiálja magát, s mint ilyen – miként Horváth Orsolya az Előszóban jelzi – hol a hit, hol a filozófia mellett foglal állást, de ez a „billegés” mindvégig tudományos elemzésből nyeri mozgását. A könyv egyik nagy erénye a személyesség, amely a szerző filozófiához és hithez fűződő személyes viszonyának kiemelésében is megnyilvánul, ám ez úgy mutatkozik meg, hogy eközben a könyv semmit sem veszít tudományosságából. A személyességhez sorolnám a szerző kötetben felsorakoztatott gondolkodók iránti alázatos, de elfogultságba nem forduló szeretetét is, amely abból is látszik, hogy a könyvben elemzett gondolkodókat „hősöknek” nevezi. A szerző rögzíti, hogy nem él a módszertani ateizmussal, tekintettel a fenomenológiai és egzisztenciafilozófiai megközelítésre. És valóban, a könyv mindvégig kitart az emberi egzisztencia felőli kérdésben és vizsgálódásban. Mielőtt a tartalomra térnék, meg kell említenem egy módszertani vonást, amely elsőre talán nem magától értetődő, jelesül a kronológiai rend felborítását. Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Luther és Bultmann – ilyen sorrendben követik egymást a kötet „hősei”, mely egymást követésnek módszertani jelentősége Luthernek Heidegger gondolkodására gyakorolt hatásában áll. E helyütt Horváth Orsolya mintegy párbeszédbe lépteti a két szerzőt, ez pedig tökéletesen igazolja a sorrend időrendtől elszakadását, hiszen ellenkező esetben a hatástörténet feltérképezése sokat vesztené dinamikájából.

A következőkben a könyv hőseit és a gondolataikhoz fűződő kérdéseket és problémafelvetéseket tekintjük át. Az első fejezet Kierkegaard-ral foglalkozik, az ő gondolkodásának vizsgálata kiváló alapot szolgáltat a hit és a filozófia viszonyának problémaköréhez, ugyanakkor a teológiai nyelvezeten és a hit bázisán megszólaló filozófiai gondolatok hatalmas kihívást állítanak hit és filozófia kapcsolatának és főleg különválasztásának tisztázása elé. Horváth Orsolya vállalja ezt a kihívást, és először a *Félelem és reszketés*ben olvasható kierkegaard-i Ábrahám-értelmezéshez fordul,

összevetve Jean-Paul Sartre erre vonatkozó reflexiójával. Sartre valóságra támaszkodó álláspontjával és az ehhez kötődő „meggyőző jellel” szemben Horváth Orsolya bevezeti a „kényszerítő jel” fogalmát, amely Ábrahám Isten-tapasztalatában rejlő bizonyosságot hivatott képviselni, ily módon pedig a hit és a filozófia térfelén is egy-egy bizonyosságfogalom áll. Az értelmezést tovább árnyalja, hogy az Isten-viszonyban és a sartre-i egzisztenciafilozófiában is hangsúlyosan szereplő konkrét embert állítja a középpontba, ám oly módon, hogy ezt nem teszi egyenlővé a konkrét ember értelmével. Vagyis a „kényszerítő jellel” való találkozás nem kizárólag az értelem felől közelíthető meg. A kihívás lényegét a szerző – Sartre álláspontjától eltérően – abban látja, hogy az Isten-tapasztalat megőrizhető-e eredeti formájában, képes-e saját értelme ellen fordulni. Itt a paradoxon és a hit döntése is felmerül, ám a hermeneutika területét, melyre Sartre helyezte a problémát, nem hagytuk el. Horváth Orsolya tételezi a paradoxon sajátos hermeneutikáját, amelyet a hit és az Isten-tapasztalat fontos fogalmával, a „tanúsággal” egészít ki.

A „tanúság” kérdéssirányát felvéve folytatja az elemzést – továbbra is a *Félelem és reszketés* alapján –, a hit lovagjára fókuszálva, akit Kierkegaard „tanúnak” nevez. Horváth Orsolya vele állítja párba a Máté és Márk evangéliumában szereplő kánaáni asszonyt, akit szintén tarthatunk a hit lovagjának, jóllehet Kierkegaard konkrét utalást nem tesz erre. Szűz Máriát viszont így emlegeti. Horváth Orsolya pedig Szűz Mária és a kánaáni asszony közös vonásai nyomán bontja ki a hit lovagjánál lényegi szerepet játszó tanúság problémáját és a paradoxon sajátos hermeneutikáját, látszatvalóság és csalogatás-vonzás fenomenológiai keretekbe is jól illő fogalmai mentén megközelítve azt. Teszi mindezt úgy, hogy közben nem vesz fel feminista álláspontot, azonban megtartja a mindennapi élettapasztalatra összpontosító perspektívát. A szakasz végén pedig felveti a tanúság közösségi aspektusát is, amely nagyban támaszkodik a paradoxon sajátos megérthetőségére. A közösségiség lehetőségére kérdezés nagy jelentőségű, ugyanis gyakori az a nézet Kierkegaard hit-konceptiójára vonatkozóan, hogy a hit lovagja különcként magányra van ítélve, mivel a hit bensőségességénél fogva senki nem értheti meg őt.

A Kierkegaard-fejezet utáni, Husserlről szóló rész inkább kronológiai szempontok alapján illeszkedik a kötetbe, ugyanis hatástörténeti összefüggéseket nemigen tudunk felmutatni Kierkegaard és Husserl között. Azonban a hit és filozófia témáján belül Husserl némiképp Kierkegaard ellenpólusaként is állhat, ugyanis míg Kierkegaard-nál a teológiai nyelvezetre építő gondolatok mögött meghúzódó filozófiai szálakat fürkésztük, addig Husserl szigorúan tudományos filozófiai programjában a hit helyére igyekszik rábukkanni Horváth Orsolya. De mi indokolja ezt a keresést? Mindenekelőtt a transzcendentális beállítódásváltás, amely – miként maga Husserl is utal rá – hasonlatos a vallási megtéréshez, de az ismeretelméleti vizsgálódás egzisztenciális motivációja sem elhanyagolható tényező. Fontos kérdés, hogy vajon az új beállítódásban, a világhoz való újfajta viszonyulásban nem tárul-e

fel egy új valóság is, azaz ontológiai értelemben nem egy új „létmezővel” van-e dolgunk. Horváth Orsolya amellett érvel, hogy itt a beállítódásváltás nem pusztán nézőpontváltás, hanem „egy új valóság felfedezése vagy akár megteremtése is egyszerre”. Viszont az itt vázolt új terep és a „természetes világtalaj” között átjárhatósági problémákba ütközhetünk, s számolnunk kell egy újabb hermeneutikai kihívással, amelyet a szerző figyelemre méltó párhuzamba állít a kierkegaard-i tanúság-problémával, illetve hitről szóló leírással: ez pedig a „transzcendentális fenomenológia természetességben való kimondhatóságának kérdésköre”.

Ezt követően még beljebb merészkedünk hit és filozófia viszonyának sűrűjébe, ugyanis a következő kérdés Isten filozófiai témává válásának mikéntje. Husserl filozófiájában az abszolútum istenként jelenik meg, ám az isten itt a teleologikus haladás zálogaként mutatható fel, amely a történelmi mozgásokat is irányítja. A husserli koncepcióban a filozófia normákat ad a hit számára, s a filozófia teológiaként jelenik meg, amennyiben Husserl a fenti értelemben vett istenhez vezető útként írja le. Horváth Orsolya az itt megjelenő istenfogalomnak a „szükséges filozófiai határfogalom” definíciót adja. Így rajzolja elő a szerző a husserli gondolkodásban olykor lappangó, máskor felszínre törő viszonyt filozófia és teológia (mint Istenről való gondolkodás) között. Azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy sem a filozófia, sem pedig a teológia nem veszítheti el önmagát, önnön céljait ebben a viszonyban, jöllehet ez a veszély folyamatosan leselkedik rá. Mi sem mutatja ezt jobban, mint Deleuze és Guattari *Mi a filozófia?* című kötete és a Husserl gondolatai nyomán folytatott elemzés a filozófiai immanencia és a teológiai transzcendencia gondolatkörén belül. Az elérhetetlen cél nem más, mint véget vetni filozófia és teológia szakadatlan „birkózásának”. Erre tesz kísérletet a transzcendentális beállítódásváltás. Azonban az egész-igény és az immanencia-igény egyidejű megtartása problematikus. Horváth Orsolya felmutatja, hogy Husserl az egész-igény megtartásával mesterien, észrevétlenül hagyja el a filozófia „immanenciasíkját”, így láttatva lehetetlent lehetségesként, ezért lehet Husserl „filozófus-apostol”.<sup>1</sup> A szerző azonban nem áll meg ennél a látszatonál, a husserli „két hitforma”, a „vallásos hit” és az „észhit” között megvont distinkción át igyekszik tovább vizsgálni hit és filozófia viszonyát, különös figyelmet fordítva a fenomenológia bázisát adó filozófiai hit mibenlétére. A kétféle hit elhatárolását a szerző az evidencia-fogalomban látja, amely a hit mindkét fajtájának támaszt nyújt. Úgy látszik, a „vallás eredetileg adódó evidenciája” és a fenomenológiai „ős-evidencia” különbségében keresendő a válasz, ám Husserl személyes hangvételű, megélt mozzanatokot tartalmazó feljegyzései tovább nehezítik ezt az elkülönítést. Láthatjuk, a husserli gondolkodás kutatásában nem lehet megspórolni a husserli,

<sup>1</sup> Abban a koncepcióban, amelyet Deleuze és Guattari kidolgozott, felmerül a kérdés, hogy Husserl immanenciasíktól való elrugaszkodásában nem épp az immanenciasík adódik-e, s ennyiben párhuzamot vonhatnánk Husserl és Kierkegaard gondolkodása között.

folyton újrakezdő utat, s ezzel Horváth Orsolya is tisztában van: a nehézségek nem tántorítják el a megkülönböztetés további kutatásától. A Husserl körül folytatott vizsgálódás rengeteg új kérdést és kérdésirányt vetett fel, azonban Heidegger filozófiához és teológiához fűződő viszonyának fürkészése is hasonló izgalmakat tartogat. Különös tekintettel a középpontban álló lutheri hatásra, illetve az utolsó szakasz „hősére”, Bultmannra gyakorolt heideggeri hatásra.

A kötet Heidegger vallás- és istenfogalmát az 1920–21-es tanév téli szemeszterének *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* címet viselő előadására, az *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* című 1923 tavaszi szemeszterének előadása, illetve az 1936–37 táján bekövetkezett fordulat (*Kehre*) gondolkodási irányváltását reprezentáló *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* nyomán igyekszik feltárni. A vizsgálódás fókuszában az „igaz vallás” áll, a keretet pedig a lutheri hatás és a Luthertól való elszakadás adja. Az 1920–21-es vallásfenomenológiai előadások középpontjában az egyes ember vallásos megélése áll. Horváth Orsolya itt a *Lét és idő* terminológiáját segítségül hívva kérdez rá a vallásra, mint ami a „világban van” és a vallás jelentésegészhez fűződő viszonyára, feltételezve, hogy a vallás egy új, de a *Lét és idő*ben vázolthoz kapcsolódó jelentésegész. A keresztyéni élettapasztalat vallásfenomenológiai elemzését Horváth Orsolya a „töröttség”, a „(valamivé) lett-lét”, a „megvalósításösszefüggés”, a „kitettség” és a „függés” heideggeri fogalmaival hozza közelebb az olvasóhoz. A jelentésegész keresése közben pedig újra egy paradoxonnal találjuk szemben magunkat, mégpedig a vallás igazságának kontextusában. Jóllehet Heidegger a hívői egzisztencia „nem-hívó” nézőpontú fenomenológiai leírásában rábukkan a lehetetlenre, az 1920-as évek heideggeri gondolkodása tartogat még számunkra izgalmas teológiai szálakat. Ezen a ponton megszakítom a kötet szakaszainak sorrendjét, és a lutheri hatásról, illetve a korai Heideggerről szóló szakaszok bemutatására térek át.

Luther az egész kötet szempontjából döntő jelentőségű, ezt remekül érzékeltetik Horváth Orsolya meglátásai, amelyek a *Heidelbergi disputációból* és a reformáció bázisát adó lutheri gondolkodásból bontakoznak ki. Jelesül, hogy a lutheri gondolkodás az egyes ember végességét a középpontba állítva inspirálóan hatott az egzisztenciafilozófiára, mi több, a konkrét emberhez visszalépő gondolkodása alapján Luthert „protofenomenológusnak” is tekinthetjük. A fenti állítások újszerűségét nem lehet eléggé hangsúlyozni, a szerző alapos elemzései alá is támasztják ezeket. Ezenkívül a szerző felfedez Luthernél egy újabb, gondolkodásmódok közötti törésvonalat, amely nem fejezhető ki a teológiai és filozófiai gondolkodásmódok dichotómiájában. Ez a felfedezés egy másik útvonalat jelöl ki, de nem hagyja maga mögött az eredetileg kijelöltet.

Luther mindenekelőtt a konkrét ember végességének kiemelésével és az időiség hangsúlyozásával jelenthet inspirációt Heidegger számára. Ám a *Heidelbergi disputációban* a végességhez visszatérés mellett a paradoxon is megjelenik „hitlogika”

és „természetes logika” kettősségében. Heidegger a paradoxont nem tartja kielégítőnek. Talán a paradoxon jelentőségének elutasítása is hozzájárult a vallási megélés fenomenológiai vizsgálódásában felbukkanó lehetetlenhez? Akárhogy is, Heidegger gondolkodásában kimutatható a teológiai és lutheri inspiráció, amely egyúttal a „leválás igényét” is magában hordozza. Horváth Orsolya ezt pozitív és negatív mozgásként határozza meg, s ebben a mozgásban fürkészi a teológiai és filozófiai gondolkodás megjelenését Heideggernél. Azonban – ahogy erre felhívja a figyelmet – a dogmatikus teológia nem, csak a „megélés-teológia” (gondoljunk itt Lutherre és Kierkegaard-ra) jelentett Heidegger számára inspirációt.

Az 1920-as évek filozófiai, közelebbről fenomenológiai és teológiai gondolkodásának metszéspontját Horváth Orsolya az „éberlét” (*Wachsein*) kifejezésben látja meg, amely kapcsolódik a Pálnál megjelenő „éberséghez”, azaz „megtérésben való megmaradáshoz”. A teológiától a fakticitás hermeneutikája felé való „átmenetet” pedig az *Ausgelegtheit* fogalma jelenti, amelyben az ittlét „megértő módon viszonyul önmagához”. A teológiáról leválásnak pedig a „deteologizálás” a kulcsfogalma. A leválás kapcsán a szerző elveti a „lefejezett teológia” lehetőségét, érvelését a végességfelfogásra alapozza: a végesség ontológiai karaktere eltér a végességre alapozó filozófiában és a teológiában, ahol az örökkévalósággal is szorosan összefonódik, s ha az örökkévalóságot kiszakítjuk belőle, pusztán csonka végesség marad. Ez a csonkított talaj azonban nem megfelelő a vizsgálódáshoz. A szükséges leválás sikerét Horváth Orsolya az ezért való „elszánt küzdelemben” látja – ismét érzékenységgel rátapintva a filozófiai gondolkodás lényegére.

Ami az 1936–37-es *Kehre* Heideggerét, vagyis a *Beitragét* illeti, a szerző itt is talál párhuzamokat a *Heidelbergi disputációval*, elsősorban a szöveg „cselekvő” jellegét kiemelve. A teológiai vizsgálódás azonban itt más irányt vesz: a vallásos megélést elhagyva Heidegger isten-fogalma felé fordul. Az isten-kérdéssel sincs könnyebb dolga a szerzőnek (és az olvasónak sem), mint a vallásos megéléssel. A szerző minden nehézség ellenére többféle megvilágításban is görcső alá veszi a heideggeri istenfogalmat. A körültekintő elemzésekből kitűnik, hogy Heidegger az isten fogalmát illetően is el kívánt szakadni a hagyománytól, ezt mutatja az istenre utalás egyes és többes számának váltakozása. Emellett a filozófiai hagyománytól elszakadás is célja, így gondolkodásában isten nem válhatna filozófiai határfogalommá. Azonban a szerző rávilágít arra, hogy isten és lét elválaszthatatlan összetartozása mégis egyfajta határfogalmat implikál. A heideggeri „utolsó isten” szintén tekinthető határként, jóllehet nem lezárást jelent, hanem valami új megnyitását. Horváth Orsolya reflektál a végesség mint talaj elhagyásának problémájára, valamint arra is, hogy a végül mono-teizmusba torkolló istenfelfogás elmulasztani látszik a tradíció meghaladását. Ezzel pedig felmutatja a filozófia újabb lehetetlenjét.

Az utolsó szakaszban, amelynek főhőse Bultmann, ugyancsak szerephez jut Heidegger, azonban itt már közösségi aspektusból körvonalazódik a teológiai és

filozófiai gondolkodás kérdése. A közösségiség politikai, történeti horizonton lép fel, s nem belülről, az egyes ember gondolkodásából, mint Kierkegaard-nál láttuk; viszont a közösségi perspektíva így is keretbe foglalja a kötetet. Horváth Orsolya itt Bultmann prédikációnak filozófiai megközelítési lehetőségeit fürkészi, ami szintén hozzájárul a teológiai és filozófiai gondolkodás viszonyának tisztázásához. Az egzisztenciára koncentráló álláspont ebben a szakaszban is domináns, főképp az egyes embert önnön jelenében megszólító prédikációkban. Így jut központi szerephez az Ige aktualitásának kérdése is. A szerző a „félelem”, az „egzisztenciális döntés”, a „felelősség” és a „tett” Heidegger és Kierkegaard-t felidéző hívószavaival járja körül a „lát-ható világ” és „láthatatlan világ” közti választást, amelyet Bultmann szükségesnek tart. Az utolsó alfejezet is politikai szintéren marad, közelebből a nemzetiszocializmus kihívásánál: itt Bultmann és Heidegger beszédekben foglalt reflexióit vizsgálja a szerző. Közös pontként kiemeli a „tudomány öneszmélését”, az ezzel járó felelősséget, s ezt a válság- és döntéshelyzet felől közelíti meg, különös tekintettel az „áramló élethez” való viszonyra, amely a két beszéd fő különbségét adja. Vajon az „élet sodrától” távolítás vagy az ahhoz közelítés adja a kritikai pozíciót? A könyv záró szakasza tehát „új módon veti fel a filozófiai és a teológiai eszmélődés és tisztánlátás kérdését”.

Ami igazán különlegessé teszi, az az egzisztenciális talaj választásának bátorsága. Továbbá az, hogy Horváth Orsolya a kötet egészén át kitart a választott gondolkodási talaj és téma mellett, úgy vizsgálja a filozófia és a teológia viszonyát, hogy egy pillanatra sem tér le a tudomány útjáról: páratlan érzékkel ötvözi a téma kidolgozására indító s mindvégig ott munkáló személyes jelleget a tudományos megközelítéssel – bátran szembenézve a filozófia lehetetlenjeivel.

*Enesey Diána*

David Malkiel:

*Strangers in Yemen: Travel and Cultural Encounter among Jews,  
Christians and Muslims in the Colonial Era*

(BERLIN – BOSTON, DE GRUYTER – OLDENBOURG, 2020)

Az Arab-félsziget jó része, de leginkább a déli csücske, ahogyan azt az ókori rómaiak nevezték, *Arabia Felix*, azaz a mai Jemen területe sokáig rejtve maradt az európai ember számára. Egészen a XIX. századig csak néhány, a dél-arábiai kalandos utazást szerencsésen túlélő kereskedő, hajóskapitány feljegyzéseiből értesülhettek kontinensünk lakói ezen egzotikusnak vélt, távoli tájon élő emberek életéről.

David Malkiel, az izraeli Bar Ilan Egyetem professzorának új könyve, a *Strangers in Yemen (Idegenek Jemenben)* című kötet, amelynek bemutatóját 2021 júniusában tartották az izraeli Open University és a Ben-Zvi Intézet szervezésében, azt a különleges történelmi folyamatot tárja elénk, amely lehetővé tette a dél-arábiai kultúra egyre teljesebb megismerését. Jóllehet Malkiel professzor fő kutatási területe az európai zsidóság, ezen belül is az itáliai zsidó közösségek középkori és újkori története,<sup>1</sup> ebben a tanulmányában ezt a napi híradásokban gyakran szereplő, azonban csak kevésbé ismert országot és annak lakóit mutatja be és helyezi történelmi távlatba egészen újszerű megközelítésben. Teszi ezt olyan módon, hogy a különféle foglalkozást űző, különböző célok által vezérelt, XIX. századbeli európai utazóknak és eme egzotikus táj lakóinak a találkozását elemzi az „idegenek” és a helybeliek máig is fennmaradt feljegyzései vagy más szerzők ezekre vonatkozó hivatkozásai alapján. A könyv lényegében távoli kultúrák nagy találkozásairól szól, több oldalról is körbejárva az egymásról kialakított képeket, benyomásokat.

A fejezetek felosztása (8+1 fejezet) az utazók „mestersége” szerint történik, így csoportosítja a felfedezőik személyét és különleges találkozásairól beszámoló korabeli feljegyzéseik elemzését, illetve a helybeliek róluk szóló benyomásait tartalmazó dokumentumok bemutatását. Az első fejezet a XIX. századi felfedezőket megelőző előfutárok szerencsés vagy szerencsétlenséggel végződő jemeni kalandjait mutatja be. A fejezet maga is ezt a címet kapta: „Precursors” (Előfutárok). A történetek szereplői XVI. századi foglyok, renegátok, új lehetőségek után kutató újkori kereskedők,

<sup>1</sup> Eddig négy könyve jelent meg ebben a témában, a legutolsó 2014-ben (*Stones Speak – Hebrew Tombstones from Padua, 1529–1862*. Leiden: Brill), melyben a padovai zsidó sírfeliratokat elemzi történelmi szempontból.

akik először adnak hírt európai társaiknak a világnak e mesébe illően különleges, ám nem túl biztonságos szegletéről.

A második fejezet („Missionary”) főszereplői a misszionáriusok, név szerint Joseph Wolff és Henry Aaron Stern. A következő, harmadik fejezet („Artist”) a Művész és Jemen kölcsönös ismerkedését mutatja be Frédéric-August Bartholdi személynén és műalkotásain keresztül.

Az európai zsidó közösségek küldöttjeinek kalandos jemeni és azon túli utazását helyezi górcső alá a negyedik fejezet. Jacob Sapir és Solomon Reinmann zsidó küldöttek tapasztalatait ismerhetjük meg az „Emissary” címet viselő részből. Az ötödik fejezet címe a Tudós („Scientist”). Itt Joseph Halévy, francia zsidó történésznek és jemeni zsidó kísérőjének, Hájjim Hibsusnak a különféle himjájrita civilizációból fennmaradt feliratok kutatását célul kitűző utazásait és kalandjait ismerteti a szerző a két utazó feljegyzései alapján. David Samuel Carasso, a kereskedő („Merchant”) szemével láttatja a hatodik fejezet Jemen tarka városi forgatagát Taizz-tól Hudajdán át Szanaa-ig. A következő fejezetekben sorrendben egy felfedező („Explorer”), Renzo Manzoni és egy katona („Soldier”), Hristo Stambolski jemeni kalandozásairól és tapasztalatairól olvashatunk.

Az utolsó, kilencedik fejezetben a szerző egyedi formában összegzi a nagy találkozások legfőbb vonatkozásait, közös jellemzőit. Az „Images” (Megjelenés) című fejezetben a felek egymásról alkotott képét elemzi, majd – érdekes módon – a bőrszín különbözőségének kulturális antropológiai vonatkozásait taglalja mind az utazók, mind pedig a helybeliek szemszögéből a „Skin” (Bőr) fejezetben. Végül a találkozások egy sajátos aktusának, az ajándékozásnak a jelentőségét és fontos aspektusait tárja fel, kiemelve, hogy az ajándék egyaránt lehet materiális és szellemi, kulturális természetű is. Ez utóbbira példa, hogy a keleti emberek meggyőződése szerint az európai utazók rendelkeznek a gyógyítás képességével, amit rendszerint számon is kérnek rajtuk.

A gondos szerkesztés mellett a könyv szerzője ügyelt arra, hogy tudományos igényű tanulmánya könnyen érthető és élvezetes olvasmány legyen a nem anyanyelvű olvasók számára is. Valóban: a könyvben ismertetett, kalandregénybe illő történetek olvasása közben elfeledkezhetünk arról, hogy valójában egy átfogó, nagy kultúratörténeti munkát tartunk a kezünkben.

A teljesség igénye nélkül néhány érdeklődésre számot tartó tényre hívnám fel a figyelmet. Már az első fejezet elején szembesülhetünk azzal, hogy Jemen európaiak számára rejtett mivolta abból az alapvető körülményből fakad, hogy az ország területén nem tolerálták a keresztények jelenlétét. Az egyetlen, nem muszlim hitű kisebbség a jemeni zsidóság volt, akik viszonylagos zártáguk ellenére sokkal többet tudtak a külvilágról, mint muszlim honfitársaik, lévén, hogy a zsidó diaszpórából érkeztek hozzájuk híradások, ha nem is nagy sebességgel. Ennél fogva mindig is egyfajta közvetítő szerepet tudtak betölteni a helybeliek és a jemeni partokra vetődő idegenek között. A fejezetben külön említésre kerül, hogy az utazók számára elengedhetetlenül

fontos szesz italok beszerzésében is ők közreműködtek a mindennemű alkohol fogyasztását szigorúan tiltó muszlim vallásos közegben. Ugyanebben a fejezetben találhatunk egy, a magyar olvasók számára különösen érdekes tény: a Mokka melletti kikötőben állandó kereskedelmi pozíciót létrehozni szándékozó holland kereskedő, Van der Broecke 1616-os feljegyzésében olvashatjuk, hogy Dhamar városának kormányzója muszlim hitre áttért magyar volt csakúgy, mint Dzsafar Pasa, Jemen kormányzója Szanaa-ban, a fővárosban.<sup>2</sup>

1641-ben indult útjára a dán király által támogatott, hat főből álló expedíció, melynek válogatott tudós tagjai gondos, egyéves előkészítő kurzuson vettek részt. Három év múltán szálltak partra Jemenben, ahol öten megbetegedtek maláriában, és néhány hónapon belül el is távoztak valamennyien az élők sorából. Az egyetlen túlélő, Carsten Niebuhr naplója azonban nemcsak fennmaradt, hanem iránymutatóként szolgált későbbi korok orientalistái számára.

Hamarosan elérkezett az az időszak, amikor a jemeni földre érkező európaiakat már nem vetették azonnal tömlöcbe, sőt viszonylagos biztonságban járhattak-kelhetnek a városokban. Ezzel együtt Arábia női világa rejtett maradt a külső szemlélő előtt mindaddig, amíg 1826 júliusában meg nem érkezett az első európai női utazó, Anne Elwood, Charles-szal, férjével Jemenbe. Női mivolta és találatekonysága lehetővé tette, hogy bepillantást nyerjen az arab nők világába, és tapasztalatait meg is osztotta a művelt Európával. Ezek az első tudósítások a jemeni női sorsokról és életkörülményekről. Mindezekről és számos hasonlóan különleges és érdekes korabeli eseményről olvashatunk részletesen Malkiel könyvében.

A kötet több száz művet felsorakoztató bibliográfiája önmagában nagy érték mindazok számára, akik a kulturális antropológia, a történelemtudomány felől vizsgálják a közel-keleti térség múltját és jelenét. Ezen túlmenően a mű tudományos színvonalát mutatja, hogy a könyvben gyakoriak a forrásokra és szakirodalomra történő hivatkozások. Az olvasott tények, adatok visszakeresését megkönnyíti a több száz szócikket tartalmazó mutató a kötet végén. A könyv mintegy nyolcvan képi illusztrációt tartalmaz, köztük értékes, a mesés Keletet idéző képzőművészeti alkotásokról készült fotókat, korabeli fényképfelvételeket. Az illusztrációk katalógusa a könyv elején található, az alkotások címével, forrásmegjelölésekkel. A könyv kivitele rendkívül igényes, esztétikus, tipográfiai szempontból is kiváló. A kemény borítású kiadás bevonata bársonyos tapintású, a kötéstáblán a mű egészére jellemző illusztráció, Bartholdi festménye szerepel.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ezt a tényt Malkiel plauzibilisnek tartja, Magyarország törökök általi megszállása okán, ugyanis Jemen a XVII. században az Oszmán Birodalomhoz tartozott. Lásd: Malkiel: Strangers, 12.

<sup>3</sup> Ali Bou Bakr portréja (Musée Bartholdi, Colmar), Lásd: *uo.*, [XV].

Az internet adta lehetőségek, a transzkontinentális utazások mindennapossá válása, a nagyfokú migráció által is globalizált világunk egyik legnagyobb kihívásai közé tartoznak a különféle kultúrák találkozásai. A békés egymás mellett élés alapfeltétele egymás kultúrájának kölcsönös megismerése, elfogadása. A múltbéli tapasztalok feltárása és elemzése, ahogyan ez David Malkiel könyvében megtörténik, korunk nagy kulturális útvesztőjében fontos iránymutató lehet.

*Kárpáti Judit*

Zsengellér József (szerk.):

*A nagy zarándok végleg célhoz ért.  
Tanulmányok Xeravits Géza emlékére  
50. születésnapja alkalmából*

(BUDAPEST, MAGYAR HEBRAISZTIKAI TÁRSASÁG  
– L'HARMATTAN KIADÓ, 2021)

Előttünk áll a *Studia Hebraica Hungarica* sorozat 7. kötete 278 számozott oldal terjedelemben. Tizenöt szerző tizenöt kiváló tanulmánya, valamint Xeravits Géza életút-ábrázolása, írásainak lenyűgöző lajstroma, személyes hangvétellű visszatekintések vagy akár rövid ókori szövegfordítások: mind-mind olyan írások, amelyek sorain keresztül nyilvánvaló a korán távozott tudós, kolléga, barát és embertárs iránt érzett szeretet, tisztelet és nagybecsülés. Ezek a különböző tematikájú írások olyan impozáns emlékművé állnak össze, amely méltó emléket állít Xeravits Gézának 50. (sajnálatos módon *post mortem*) születésnapja alkalmából.

A kötet címét mintegy magyarázza a Xeravits Géza életútját ismertető rész alábbi szakasza: „Tudományos munkásságának kiegészítéseként az Agra utazási iroda szervezésében zarándokutakat vezetett a Szentföldre, illetve Grúziába, Örményországba, Etiópiába. [...] Pápai tanár korában Nepálba látogatva eljutott a Himalájára is. Az elméletet a valóság jelenének és múltjának a személyes megismerésével ötvözte, így váltak felülmúlhatatlanul élvezetessé, szellemi zarándoklatokká előadásai, baráti beszélgetései is.” (xviii.)

A kötetben található tanulmányok felölelik a Héber Biblia, a korai zsidóság és deuterokanonikus irodalom, illetve a zsidóság és keresztyénség kapcsolatának számos részterületét, amelyek Xeravits Géza tudományos érdeklődésének is a középpontjában álltak, és nagyszerűen szemléltetik, hogyan lehet produktív módon továbbvinni tudományos örökségét.

A Héber Bibliáról (Ószövetségről) szóló szakaszt Karasszon István tanulmánya nyitja, amelynek címe már jelzi: a szerző arra a kérdésre keresi a választ, hogy „Kik voltak a léviták?”, illetve, hogy mit tudhatunk meg a babiloni fogság előtti eredetükről. A szerző világosan tisztázza kutatási módszerét is: konkrét történelmi adatok hiányában a rendelkezésünkre álló szövegek indirekt utalásaira kell támaszkodni, és el kell tekinteni azoktól a feltételezésektől, amelyekről kiderült, hogy fogság utániak (mint az ároniták és a cádokiták vagy a papság és az áldozatbemutatók összekapcsolása). Írásában megelevenednek a fogság előtti Izrael papi csoportjai közötti konkurenciák, illetve körvonalazódik egy hosszú és komplex folyamat néhány mozzanata, amelyből úgy tűnik, hogy a Második Templom korára az eredetüket tekintve

talán a premonarchikus korig visszanyúló gyökerekkel rendelkező léviták „karrierje” felfele ível, és reájuk „még nagy jövő vár.”

Hodossy-Takács Előd *Víz, himnuszok, kognitív környezet és mindennapi tapasztalat* című írásában a víz mindennapi és rituális használatának felvázolását követően arra mutat rá releváns régészeti és bibliai szövegtani evidenciák alapján, hogy a víz himnuszokban történő megjelenésének szimbolikus értelmezésében a kánaáni örökség mellett milyen mértékben juthattak szóhoz az ókori Palesztina lakóinak mindennapi tapasztalatai (például: a semmiből felbukkanó villámárvizek), és a pusztító víz motívuma miképpen gyökerezhetett meg egy olyan kultúra irodalmában, amely nem büszkélkedhetett tengeri kapcsolatokkal és tapasztalatokkal.

Balla Ibolya tanulmánya *A teodicea Jób és barátai istenképében* címet viseli. Szerzője szerint „Jób könyve az isteni igazságossággal kapcsolatban az ókori izraeli gondolkodás néhány érdekes vonásába enged bepillantást, amikor azt egészen sajátosan ábrázolja”. Állítása szemléltetéseként összehasonlítja, majd szembeállítja Jób és barátai istenképét, illetve az abban gyökerező teodiceát. Kiemeli, hogy hibás istenképük folytán Jób barátai „a hit empátia nélküli védelmezőivé” váltak, Jób pedig beismeri, hogy olyasmiről szólt, amit nem érthet meg: Isten bölcsességéről, amely előtt Jób végül alázasatosan meghajol.

Kustár Zoltán *Indulj el, Uram, nyugalmad helyére!* című írásában a 132. zsoltár exegézisét nyújtja, amely Sion-központúsága révén beilleszkedik a zarándokzsoltárok sorába, azonban „történelem-teológiai beállítottsága és teológia reflektáltsága alapján” ki is emelkedik közülük. Exegézisében kiemeli, hogy belső jellegzetességei, gondolatvilága alapján a 132. zsoltár a zarándokzsoltárok gyűjteményének i. e. IV. századi összeállítására előtt önállóan létezhetett, és valamikor a Krónikák könyvét kevéssel megelőző időben keletkezhetett. A királyság helyreállításával és a királyi házzal kapcsolatos elképzeléseket hozzáigazítja egy teokratikus perspektívához, hangsúlyozva, hogy a helyreállítást követően a Sionon trónoló Úré és ezzel együtt a papságé lesz a vezető szerep, a megígért jólétnek és biztonságnak pedig maga a „Felkent” lesz a „védjegye”.

A „Korai zsidóság és deuterocanonica” című szakaszt Adorjáni Zoltán tanulmánya nyitja, amelynek címe: *Amíg nem jön egy próféta...* Ebben a Makkabeusok első könyvének írásmagyarázati módszerét vizsgálja, a benne bemutatott történelemértelmezésen keresztül szemléltetve, hogyan erősödött meg és vált egyre tekintélyesebbé az írott hagyomány, valamint hogyan született meg és vált általánossá az a tipologikus exegézis, amelyet az Újszövetségben az evangélisták és apostolok már biztos kézzel alkalmaztak. Pecsuk Ottó *Jézus, Sirák fia könyve fordítási döntései* című írásában a Deuterokanonikus könyvek új, magyarázatokkal ellátott fordításának tervéről ír, amelyben Jézus, Sirák fia könyvét Bácskai Károly, Balla Ibolya és Németh Áron „lektoráltak, láttak el javításaikkal, fordítási javaslataikkal”, amelyeket a Szöveggondozó bizottság elfogadott és jóváhagyott. A lektorok által javasolt

változtatások részben stilisztikai problémákra vonatkoznak, azonban vannak olyanok is, amelyek „érdemi problémákat” orvosoltak. A tanulmány szerzője ugyanakkor megfogalmazza a fordítással kapcsolatos két hiányérzetét is, tudniillik, hogy a szöveg maga túl „forrásnyelv-ízű”, illetve, hogy nem érvényesül eléggé *Jézus, Sirák fia* könyvének héber szövege.

Fröhlich Ida *Eszkhatológia és peser* című tanulmányában a qumráni peser-irodalom eszkatologikus vonatkozású részeit vizsgálva rávilágít, hogy „a közösség szellemi hagyományának alakítói önmagukat tekinthették a prófétai hagyomány és funkciók letéteményesének, [...] a saját hatáskörüknek tekintették a korábbi próféciaák bonyolult rendszerrel történő helyes értelmezését, és ennek alapján a pozitív és negatív értelmezést, egyes csoportok felemelkedésének és a Hasmóneus-ház bukásának megindoklását” (124.).

Dávid Nóra *Apokalipszis és tér* című tanulmányában a modern térelméletek segítségével vizsgálja az 1Henok 26-30 összetett térrendszerének különböző szintjeit. Ez az elemzés segít a *Virrasztók* könyvében bemutatott földrajzi utazások és elemek szimbolikus, eszkatologikus vagy apokaliptikus jelentésének értelmezésében.

Buzási Gábor *Alexandriai Philón a Napról és az elidegeníthetetlen emberi méltóságról* című írásában Philón *De somniis* (Az álmokról) címet viselő munkája I,72-76.92-117 szakaszaihoz készített bevezetés, fordítás és magyarázat olvasható. A közreadott Philón-szöveg első egysége mintegy elvi alapvetésként szolgál a 2Móz 22,25-26 szakaszában olvasható „elzalogosított köpenyre” vonatkozó törvény értelmezéséhez, ugyanis azt hangsúlyozza, hogy a Nap, amelyről itt szó van, tulajdonképpen Istennek és az Ő fényének szimbóluma, amit csakis az értelem látása tud felfogni. A fordító kiváló értelmezése szerint Philón azáltal, hogy elveti az elemzett bibliai szakasz szó szerinti értelmezését, „a szegénységénél és a nyomornál is mélyrehatóbb igazságtalanságról” beszél, „amely az egyén belső integritását, lelkiismereti szabadságát és emberi méltóságát érinti”, és „az ember ettől való megfosztása az, amit a törvény itt Philón szerint megtilt” (144.).

A „Zsidóság és kereszténység” címet viselő szakaszt Zsengellér József tanulmánya nyitja meg, amelynek címe világosan körülhatárolja a vizsgálat tárgyát: *A Septuaginta és a Vulgata keletkezéstörténetének párhuzamai*. A szerző hangsúlyozza, hogy mindkét fordítás keletkezési hagyománya a homályos és szinte felderíthetetlen elemek mellett tartalmaz közös vonásokat is: ezek közel hozzák egymáshoz a két Szentírásfordítást, amelyek, jóllehet mindketten „átélték” az elvetettség és a felmagasztaltatás pillanatait is, mégis ihletett Szentírásként maradtak fent mind a mai napig. Kókai-Nagy Viktor tanulmányának címe: *Főpap Melkisédek rendje szerint*. Ebben a szerző a Zsidókhoz írt levél Melkisédek-képe mögött megjelenő hagyományokat térképezi föl, amelyeknek a levél szerzője egészen speciális krisztológiai tartalmat ad. Így kerül sorra az Ószövetségben, valamint az Újszövetség korában keletkezett zsidó iratokban (Pseudo-Eupolemos, Josephus, az Énok-hagyomány, Alexandriai Philón, Qumrán),

valamint maga a Zsidókhoz írt levél, amelynek szerzője sajátos módon kombinálta a zsidó hagyományban megjelenő elemeket saját keresztyén meggyőződésével, és mindezt eszkatológiai perspektívába állítva egészen új értelmezést adott Jézus halálának.

Ötvös Csaba *Arisztotelianus hagyomány és a semmiből teremtés* című írásában mintegy „lábjegyzeteket” fogalmaz meg a basilidési teremtéskonceptióhoz, bizonyítva, hogy az arisztotelészi filozófia használatára és elismertségére nem kellett a IV. századig várni, már az I-II. századokban is ismertté vált, mind a keresztyének, mind pedig az eretnekek előtt. Ennek szép példája a II. század első felében tevékenykedő Baszilidész, akinek teremtéskonceptióját (és annak legkorábbi cáfolatait) megismerve az arisztotelészi filozófiához is közelebb kerülhetünk.

Hanula Gergely *Úgy emberileg, mint morálisan* című tanulmánya Aranyaszájú Jánost (görög nevén Chrysostomost) úgy mutatja be, mint aki nagy hatású homíliái révén nem csupán igehirdető, hanem azáltal, hogy hallgatóit az emberek által nem befolyásolható örökkévalóság felé orientálja, és értelmezhetővé teszi a betegség vagy akár a halál nehéz kérdését, egyszersmind a lélek gyógyítója is. Heidl György *Augustinus (Szent Ágoston) Vallomásai* első könyvének új fordítását közli, amely egyidejűleg igyekszik Ágoston szövegét közelebb hozni a mai irodalmi magyar nyelvhez, és hűségesebbnek maradni az eredeti latin szöveghez is, és mindeközben fordítói megoldásai révén sikeresen megpróbálja feleleveníteni azt a szenvedélyességet, azokat az indulatokat, amelyek ott lehettek Hippo Regius püspökében, miközben papírra vetette vallomásait.

A kötet záró tanulmányának szerzője Koltai Kornélia, aki *Párhuzamos életutak* című írásában bemutatja az Utrechti Egyetem héber- és görögtanárának, Johannes Leusdennek Komáromi Csipkés Györgyhöz írott héber nyelvű üdvözlőversét. A tanulmány szerzője a verset betűhív átírásban és normalizált, pontozott (magánhangzókkal ellátott) változatban is közli, lefordítja, szöveg- és forráskritikai megjegyzésekkel látja el, valamint nyelvi, tartalmi, verstani, kontextuális és kapcsolati hálózat szempontjából is elemzi.

A kötet fentebb bemutatott tanulmányai, valamint a kötet elején található két szövegfordítás (*Szent Ágoston beszéde az elhunytak miatti szomorúságról* és néhány részlet a *Gilgamesből*), illetve a végén található *Kiadói utószó* és Xeravits-Bódis Krisztina *Gézáról* című emlékezése mind-mind gyönyörű példái a barátság, szeretet és nagyrabecsülés kifejezésének, illetve világosan kifejezik azt a tiszteletre méltó elköteleződést, hogy Xeravits Géza szellemi és tudományos örökségét ápolni és továbbvinni kell. Ezen túlmenően az emlékkötet szakmai szempontból is tanulságos és hasznos olvasmány, hiszen a benne található írások szerzői szakmai ismeretük legjavát nyújtva járják körül a vizsgálandó kérdéseket, és serkentik további kutatásokra az érdeklődő olvasót.

Papp György

Simonné Pesthy Monika:

*Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enklómionokban*

(FONTES ORIENTALES – KELETI FORRÁSOK; BUDAPEST, CORVINA, 2021<sup>1</sup>)

Simonné Pesthy Monika *Vértanúk és keresztény identitás a 4. századi görög enklómionokban* című, a Corvina Kiadónál a *Fontes orientales – Keleti források* sorozatban tavaly megjelent könyve a magyarországi patrisztikai és hagiográfiai kutatások jelentős és hiánypótló munkája. A kötet nem előzmények nélküli, több vonatkozásban is úgy tekinthetünk rá, mint a szerző 2017-ben megjelent munkájának a folytatására.<sup>2</sup> De míg az első, angolul megjelent munka alapkérdése az volt, hogyan viszonyul egymáshoz mártírológia és emberáldozat az ókori zsidó, görög és keresztény történeti, irodalmi, vallási forrásokból levonható következtetések alapján, addig a szerző jelen esetben a kora keresztény mártíromság kérdéseit állítja középpontba. Közelebbről azt vizsgálja, hogy a korai kereszténység mártírológiai hagyománya miért és hogyan kerül át a konstantini fordulat utáni gyülekezetek emlékezetpolitikájába, liturgikus gyakorlatába. A két kötet természetesen két önálló munka, melyek egymástól függetlenül is felmutatják témájuk fontos eredményeit, mindkét esetben széles körű nemzetközi szakirodalomra és Pesthy Monika saját kutatásaira alapozva, és mindkettőben megtaláljuk azokat a kérdéseket, felvetéseket, amelyek az utóbbi években a szerzőt mint kutatót és mint embert egyaránt foglalkoztatták.

A *Vértanúk és keresztény identitás* személyes hangú bevezető gondolatai a kereszténység egyik mindmáig érvényes alapkérdését fogalmazzák meg: hogyan lett a teremtés szép és jó világából (Ter 1) siralomvölgy, amelynek képzetéhez a keresztények mindmáig ragaszkodnak, miközben maguk is élvezik a világi javakat (7–9.). A könyv arra keresi a választ görög egyházatyák homíliáin keresztül, hogy a vértanúk, pontosabban a vértanú-narratívák és -kultusz milyen szerepet játszottak a negatív világgépnek, a földi életet le-, a halál utánit pedig felértékelő antivilág-ideológiának a fenntartásában (135–136.). Miért és hogyan maradhattak továbbra is részesei annak az új világnak (12.), amelyben a kereszténység előbb elismert, majd államvallás lett;

<sup>1</sup> A recenzió megírását a NKFIH OTKA K 138280 pályázat támogatta.

<sup>2</sup> Pesthy-Simon, Monika: Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice. Budapest – New York: Central European University Press, 2017. Recenziómat a kötetről lásd Vallástudományi Szemle 13 (2017/4), 161–169.

miért volt továbbra is szükség arra, hogy a IV. század nagy egyházfői az „üldözött” egyház tudatát fenntartsák, a mártírokhöz kapcsolódó hagyományt felélesszék és megerősítsék, a hozzájuk kapcsolódó szertartásokat (át)formálják, megszilárdítsák, vagy olykor maguk teremtsék meg.

Pesthy Monika már a 2017-ben megjelent könyve hatodik és hetedik fejezetében (*The Models of the Martyr; The Meaning of the Martyr's Sacrifice*, 157–169, 171–205.) megelőlegezi jelenlegi munkája konklúzióját is: a keresztény mártírológia alakulástörténetében a hagyományozásnak, ezen belül is a szöveges források alakító, formáló szerepének nagy jelentősége van: a mártírrá váláshoz nem volt elég meghalni Krisztusért, a történetet az emlékezetnek fent kellett tartania (157.). Mindkét munkájában elkötelezi tehát magát – úgy vélem, helyesen – a mártírológiai kutatások azon iránya mellett, amelyet tágabban a kollektív és kulturális emlékezet kutatásának kontextusába lehet helyezni, és amely különös figyelmet szentel a hagyomány emlékezet általi megkonstruálásának, a múlt újraalkotásának. Ennek lényege, hogy a mártírt nem csupán önfeláldozó halála, hanem emlékezetének fenntartása teszi mártírrá; nemcsak a vértanúkhöz kapcsolódó „történeti tényeknek”, hanem az emlékezetnek is nagy szerep jut: a mártír nem lesz, hanem megteremtik (157.). A „ki számít mártírnak és ki nem” kérdése Pesthy szerint a mártírológia egyik legfontosabb, ha nem a legfontosabb kérdése (216.), miközben „kilátástalan vállalkozás definíciót keresni a vértanúságra vagy a vértanúra”, mert „vértanú az, akit kisebb-nagyobb csoportok annak tartanak” (uo.).

Pesthy Monika korábbi munkáiból már megszoktuk azt, hogy az általa felvetett kérdéseket mindig a rendelkezésre álló szövegforrások szoros olvasásával válaszolja meg. Nincs ez másképp ebben az esetben sem: négy, a IV. század utolsó harmadában és a IV–V. század fordulóján élő és tevékenykedő keleti püspök néhány görög nyelvű, mártírokat dicsőítő homíliáját, vértanú-enkómionját vizsgálja meg. Kaiszareiai Nagy Szent Basileios (Vazul), Nüsszai Szent Gergely, Aranyszájú Szent János (Chrysostomos) és a szinte teljesen feledésbe merült Amaseiai Astérios vizsgált beszédeinek nagyobb része eddig magyar fordításban még nem állt rendelkezésünkre, ezért ezeket le is fordítja és közli, ami külön nagy nyeresége a kötetnek, annál is inkább, mert Pesthy köztudottan kitűnő fordító, élvezetes és gördülékeny magyar nyelven adja vissza azokat a retorikai bravúrokat, amelyeket a beszédekben a keresztény szerzők megvalósítanak. Vazul négy, Gergely öt (hat), Aranyszájú négy és Asztérios három homíliája<sup>3</sup> alapján igyekszik megválaszolni a kérdést, hogy milyen szerepet kaphatnak a múlt vértanúi a fentebb már említett konstantini fordulat után (136.). Hogyan

<sup>3</sup> Nagy Szent Basileios: Julitta vértanúról (5. hom.), Gordios vértanúról (18. hom.), A negyven szent vértanúról (19. hom.), Szent Mamas vértanúról (23. hom.); Nüsszai Szent Gergely: A negyven vértanúról (II, Ia, Ib), Theodórosról, a nagy vértanúról, Istvánról, a szent első vértanúról (I, II); Aranyszájú Szent János: Babylasról, a szent vértanúról, Antiochiai Szent Pelagia vértanúról,

ábrázolják a beszédek mártírnarratívái a hősüket, vagy másképpen megfogalmazva: hogyan működik a kor keresztény vallási propagandája?

A négy püspök homíliáinak szövege és értelmezése a könyv logikusan kialakított struktúrájában jelenik meg. Az 1. fejezet („Előzmények: mítoszok, toposzok, retorika”, 15–75.) a vértanú-enkómionok mártirológiai és retorikai előzményeiről, kiemelten a mártirológiai mítoszokról és -toposzokról ad olyan összefoglalást, amelynek alaptézisei a homíliák értelmezésének szempontjaiként is megjelennek majd. Ilyenek mindenképp a mártírfogalom megalkothatóságának már említett problémái, az, hogy kiket tartott mártírnak a legtöbbször felülről, az egyházi-közösségi vezetés által irányított hagyomány, emlékezet. A vértanúk alakjának, emlékezetének formálásában nagy szerepet játszó mártírmítoszok és -toposzok elkülönítése olykor nem könnyű, és időnként magukban a vizsgált példákban is egymásba csúsznak. A vértanúmítoszok alatt a szerző azokat a főbb elgondolásokat érti, amelyekre a vértanúság „teológiája” épült (21.), azokat, amelyek már a IV. század előtt kialakultak, és így szilárd alapot képezhettek a Konstantin utáni mártirológia számára is (68.): üldözött igaz, üldözött egyház; önkéntes vértanúság, a vértanúk egyháza, a vértanúság mint áldozat és mint kozmikus harc, túlvilági jutalom, a vértanú mint közbenjáró. Ezekről a nagyszámú (a kutatások szerint több mint ötven) mártirológiai toposzt alapvetően az különbözteti el, hogy ezek a IV. század második felére az események elbeszélésének rögzült, kötelező tartozékai lesznek (69–70.).

A 2–5. fejezetben (76–308.), amely a könyv gerincét adja, az említett négy keleti püspök mártírenkómionjainak magyar fordítását találjuk, majd bemutatásukat az 1. fejezetben már bevezetett szempontok alapján (a homíliák keletkezésének legfontosabb adatai, retorikája, mártirológiai toposzai és mítoszai, üzenete), melyeket minden egyes homília után rövid összegzés követ. Pesthy Monika gondolatmenetének világosságát ez az egész könyvre jellemző, átgondolt módszertani megfontolás is biztosítja, viszont az egyes enkómionok ismétlődő szempontok alapján történő bemutatása óhatatlanul is eredményez ismétlődéseket. Ez a módszertani döntés azonban nem válik zavaróvá, sőt legalább két lehetőséget felkínál olvasója számára. Egyrészt lehetővé teszi, hogy a vizsgált szövegekkel akár a magunk választotta tetszőleges sorrendben is megismerkedhessünk, és akár már egyetlen enkómion alapján is képet alkothassunk a keresztény identitás alakításában játszott szerepükről, de legalábbis az adott püspök vértanúkról vallott felfogásáról. Másrészt az ismétlődések következtében még határozottabban kirajzolódnak azok a tendenciák, amelyekből láthatóvá válik, hogy a négy vizsgált szerző mártírhomíliái hogyan alakítják, formálják saját érdekeiknek megfelelően a sokszor igen kevés történeti tény tartalmazó „sztorikat”, és ezáltal nemcsak interpretálják, hanem sok esetben meg is teremtik a múltat.

A szent nagy vértanúról, Drosisról, Az összes szentről; Amaseiai Astérios; Phokasról, a szent vértanúról, A szent vértanúkról, Szent Istvánról, az első vértanúról.

Melyek ezek a tendenciák, amelyek Pesthy értelmezései nyomán kirajzolódnak az olvasó előtt, és a kutatónak vizsgálatuk milyen nehézségeivel kell számolnia? Mindenekelőtt a „ki a mártír” már említett kérdésére adott válasz átalakulását láthatjuk a vizsgált enkómionokban. Basileios és Nüsszai Gergely még nem utasítják el a radikális vértanúságot, de már – reflektálva a megváltozott társadalmi közegre és arra, hogy az egyház már nem a vértanúk egyháza (118.) – fontosabbnak tartják a „szándék szerinti” vértanúságot (136.), és ez a tendencia csak erősödik az elkövetkezendő évtizedekben. Ahogy már Basileios megfogalmazza a negyven szent vértanúról mondott 19. homíliájában: „Őszintén magasztald azt, aki vértanúságot szenvedett, hogy vértanú legyél szándékosan, és életed végén üldözés, tűz és korbácsütések nélkül méltó legyél az övékével azonos jutalomra.” (106.) Ez a tendencia – ahogy Pesthy Monika értelmezéseiből láthatjuk – tovább erősödik Aranyszájú János és Aszteriosz homíliáiban, és a vértanúkat utánozva az ember szándékában (*gnómé*) maga is vértanúvá válhat, ami mindenekelőtt a világ megvetését, az aszketikus életet jelenti.

Egy új keresztény ideál alakulástörténete rajzolódik ki tehát: a vértelen vértanúságé. Magának az egyszerű keresztény hívőnek nem kell meghalnia, elegendő a vértanú érényeit utánoznia, amire a beszédek buzdítanak is, a legkülönbébb magatartásformákat állíthatva a hallgatóságuk elé (118.). A régi ideál helyébe egy, a mindennapi élet minden területére kiterjedő új, érényes és aszketikus ideál kerül; a vértanúság új formája az aszketikus élet, amelyet például Aranyszájú János egy szintre helyez a vértanúsággal (251.). Nem a szenvedést (*pathos*) kell keresni (elég a szenvedés utáni vágy [*pothosz*]), hanem a szenvedélyek (*pathos*) ellen kell harcolni. Ebben a folyamatban – ahogy Pesthy rámutat – a „szándék szerinti” vértanúság performatív gesztusára alapozva, az „emlékezet segítségével” (106.) a mártírhagyományban valamilyen módon jelen lévő személyből lehet több-kevesebb sikerrel mártír, legyen az illető helyi (Gordios) vagy nem helyi személy (Julitta), férfi vagy nő (Julitta, Pelagia), pásztor (Mamas) vagy katona (negyven vértanú, Theodóros). (A vértanú kultuszának bevezetése vagy a már meglévő megerősítése persze ott mutatkozik sikeresnek, ahol már korábban is létezett az adott mártír hagyománya [pl. Gordios, a negyven vértanú, Theodóros esetében]). Mindez része a földi világ és az emberi kapcsolatok elutasításának, az említett „antivilág” felértékelésének (198.), ami ellentmondásba kerül a teremtett világ szépségéről vallott nézetekkel (Basileios esztétikai nézeteivel) és a felebaráti szeretet evangéliumi parancsával.

Ennek az új ideálnak a megvalósításában egy másik fontos folyamatot is hangsúlyossá tesz a szerző, ez pedig a vértanúk közvetítőkké, közbenjárókká válása (64.): a vértanú segítségül hívása a mindennapi élet gondjaiban akkor válik széles körben elterjedt szokássá, amikor a konstantini fordulat után a birodalom egész területén nagy tömegek térnek át a kereszténységre (68.). Ugyanakkor a vértanú mint példakép és a vértanú mint közvetítő képe között is van feszültség (136–137.), ahogy

rámutat. A mártírok utánzásának és közbenjárásának ugyanaz a „gyümölcse”, vagyis a célja és a tétje: az örök élet Jézus Krisztusban.

Az átalakuló hagyomány és -eszmény vizsgálatában Pesthy Monika nem hagyja figyelmen kívül azt a fontos kérdést sem, hogy a mártír alakján keresztül felmutatott eszményképen kívül közvetítenek-e még a vizsgált enkómionok valamilyen teológiai gondolatot, tanítást, és ha igen, miképpen. Ennek vizsgálatát egyrészt az nehezíti meg, hogy a mártírokról szóló hagyomány történeti hitelessége igencsak megkérdőjelezhető; ha volt is valami történeti alapja, ma már kideríthetetlen (102.). Azokban az esetekben, amikor a mártír életét, tetteit más forrásokból is ismerjük, könnyebben felfejthetőek a valós elemek, és láthatóvá válnak a szónok retorikai eszközökkel is alakított szándékai. Ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a mindenkori szónok szándékainak felismerése más, külső források hiányában nem egyszerű, mert nem mindig állnak rendelkezésünkre azok a referenciális pontok, amelyek segítségével egy-egy mártír történetén, legendáján belül el tudjuk választani egymástól a valóságot és a retorikailag megkonstruált eseményeket. Másrészt a kutatást az is nehezítheti, hogy maguknak a dicsőítő homíliáknak a keletkezési és elhangzási körülményeit is alig-alig ismerjük. Ennek ellenére – bár maguknak a homíliáknak nem volt célja az *expressis verbis*, kimondott szavakkal való teológiai tanítás, ilyeneket gyakran felfedezhetünk bennük, és ezeknek Pesthy Monika is fontos szerepet tulajdonít. Ilyen például Basileios Julittáról mondott enkómionjában a nemek egyenlőségének kérdése (83.), a filozófiai eszmék leértékelése a keresztény eszmékkel szemben (például Aranyszájú beszédeiben); vagy az eretnekek elítélése, az egyház és a keresztény tanegységének demonstrálása, még olyan módon is, hogy maguk a vértanúk a Nikaia-párti felfogás védelmezői lesznek (például Nüsszai Gergelynél); olykor pedig konkrét személyek elleni fellépések (Aranyszájú János Julianus ellen, Astérios Eunomios és társai ellen).

Az új mártíreszmény és -kultusz megeremtésének vizsgálatában a könyv szerzője kitüntetett szerepet szán – teljes joggal – a klasszikus retorikai hagyomány és a második szofisztikára jellemző stilisztikai eszközök használatának, melyeket a szónokok kivétel nélkül kiválóan ismertek, még akkor is, ha ezeket látszólag elutasítják, és teológiai-antropológiai belátások alapján hirdetik a keresztény dicsőítés különbözőségét a pogányétól, mint például Nüsszai Gergely, vagy éppenséggel nem is alkalmazzák, mint Aranyszájú János. A beszédek retorikai toposzai, a szóképek (trópusok) és alakzatok (figurák) szónokok általi változatos és tudatos használatának bemutatásával Pesthy az olvasót is meggyőzi arról, hogy az a folyamat, amely a vértanúk átalakuló szerepét mutatja, nagymértékben tudatosan irányított emlékezeti és egyházpolitikai folyamat volt, amely a keresztények identitásának a megerősítésére szolgált. A könyv címében is jelzett identitás elméleti kérdéseit a szerző külön nem tematizálja, ugyanakkor a folyamat széles körű panorámáját adja a IV. sz. végére, a IV–V. század fordulójára vonatkozóan, mindvégig láthatóvá téve, hogy a Nagy Konstantin

előtti mártír hagyomány áthangolása, új szerepekkel és célokkal való felruházása a szabadabb és állampalossá váló kereszténység új, megváltozni kényszerült identitását hivatott alakítani, erősíteni. Ennek az identitásnak alapvető vonása a keresztények pogányokkal szembeni magasabbrendűségének a hangsúlyozása, és egyfajta kettős mérce alkalmazása, amely ugyanazt a tettet a pogányok esetében bűnnek, a keresztény vértanú esetében dicsőségnek tekinti (mint például templomok felgyújtása).

A fentiek bemutatásában Pesthy Monika nemcsak az egyes szerzők beszédeinek vizsgálatát zárja le és viszi tovább egy-egy összefoglaló résszel, hanem magát a könyvet is lezárja a hatodik fejezetben, amelyben össze is hasonlítja a négy szerző „mártírtológiáját”, megállapítva, hogy Amaseiai Astérios szemlélete már sok tekintetben eltér az előző három egyházatyáétól. Kiinduló kérdéseire is még egyszer összefoglaló választ ad: az egyes szerzők legfontosabb érdekeltsége a mártír hagyomány fenntartásában, elfogadtatásában, a mártírkultuszok ápolásában a keresztény identitás alakítása, erősítése volt; az „ellenvilág” hangsúlyozásának pedig teológiai okai voltak. Ezt követően még pár oldalas kitekintést olvashatunk a vértanú fogalmának későbbi alakulásáról, illetve a magyar mártírtológiáról.

Pesthy Monika korábbi, 2017-es könyvéről írt recenziómat<sup>4</sup> azzal zártam, hogy a magyarországi patrisztikai és hagiográfiai kutatásoknak még sok tennivalójuk van a mártírkutatás terén. Ebből a hiányból most a *Vértanúk és keresztény identitással* sokat törlesztett a szerző, amire más kutatások is alapozhatnak majd. Nagy nyereség lenne, ha a 2017-es könyv magyar nyelven is megjelenhetne, és fordítva is, ha jelen kötet pedig angolul is napvilágot láthatna. Ugyanis a szerző imponáló magabiztossággal mozog a mártírság ideológiájának rendkívül összetett és szerteágazó, vitatott kérdéskörében. Továbbá a szakirodalmi közhelyeken önálló véleményeket fogalmaz meg, olykor a téma nemzetközi szaktekintélyeivel szemben is (például Johan Leemans, Christel Butterweck). Új megközelítésben, új szempontokkal bővíti és árnyalja a szerteágazó kutatásokat, és a szövegelemzésekben is egyéni meglátásokat tesz.

D. Tóth Judit

<sup>4</sup> Lásd Vallástudományi Szemle, 13 (2017/4), 161–169.

Frazer-Imregh Monika:

*Életmód, asztrológia és mágia a reneszánszban*  
– Marsilio Ficino Három könyve az életről

(BUDAPEST, L'HARMATTAN – KÁROLI, 2022)

Frazer-Imregh Monika az olasz reneszánsz ismert és elismert kutatója Magyarországon, aki nemcsak értelmezi, hanem fordítja is a korszak fontos forrásait, különösen Ficino, Pico della Mirandola és más itáliai szerzők műveit. Kutatói-fordítói tevékenységének legújabb eredménye, az asztrológiával és talizmánmágiával foglalkozó, X-XI. századi *Picatrix* fordítása (Hamvas Endrével közösen) megjelenés előtt áll. Sok éves kutatásainak folyamányaként most újabb jelentős eredménnyel áll elő: Marsilio Ficino *De vita libri tres*éről írott monográfiával.

A monográfiát megelőzte és megalapozta a teljes mű fordítása, amely szintén megjelenésre kész állapotban van. A monográfia így módszertanilag a lehető leg-szilárdabb alapon áll: a szerző kiválóan ismeri az eredeti forrást. A *De vita libri tres* az orvos-teoretikus Ficinót mutatja be, azt az arcát e rendkívül sokoldalú gondolkodónak, amelyet talán a legkevésbé ismerünk. Három könyve eredetileg három önálló és külön publikált mű volt, amelyeket Ficino később szerkesztett össze. A *De vita* azonban jóval több, mint orvosi kézikönyv (bár akként is használták, hiszen konkrét életvezetési útmutatásokat – ma talán azt mondanánk: *wellness*-tanácsokat – is ad, és recepteket, kúrákat is közöl). A mű ugyanis széles eszmei horizontban helyezi el az orvostudományt: a keretek antropológiaiak, természetfilozófiaiak, kozmológiaiak. Ficino gyakran filozofál, tesz általános megjegyzéseket, és különösen a mű III. könyvében eljut egyfajta egyetemes természetértelmezésig, amely a fizikai kozmosz lebilincselő leírását nyújtja úgy, ahogyan a világegyetem a reneszánsz vezető gondolkodója számára megmutatkozott. A *De vita* tehát jóval több, mint orvostudományi irat: globálisan foglalja össze Ficino elgondolását a természet működéséről.

Monográfiát írni róla ezért értékes és fontos vállalkozás. Frazer-Imregh Monika kötet terjedelmű tanulmánya a szükséges történeti-filológiai megalapozással kezdődik (keletkezés-, kiadás- és fordítástörténet), majd fogalomtörténeti tisztázásba kezd különösen a ficinói szövegben kulcsszerepet játszó *spiritus* („szellem”) terminus jelentésének meghatározására. Ennek kapcsán ismerteti a hippokratészi eredetű négy testnedv (vér, *phlegma*, epe, fekete epe) tanát – amelyet Ficino a késő antik Galénos munkássága alapján is ismer -, és az arra épülő karaktertipológiát. A monográfia a *De vita* könyveinek tartalmi bemutatásával folytatódik. Itt különösen érdekes

a késő középkori csillagászat-történeti kontextus leírása, amely az olasz reneszánsz asztrológiai-asztronómiai nézeteinek ismertetéséhez vezet. Ehhez kapcsolódik a kötet számunkra egyik legizgalmasabb fejezete, amely Mátyás király udvarának csillagászati érdeklődését mutatja be. Itt tárgyalja a szerző egyebek mellett az asztronómia történetében jelentős szerepet játszó, Peurbach-tanítvány Regiomontanus (Johannes Müller, 1436-1476) budai működését is. Miután a *De vita* III. könyve foglalkozik természeti mágiával (*magia naturalis*) is, ezért Frazer-Imregh Monika itt részletesen vizsgálja Ficino tanításának történeti forrásait. A monográfia egyik történeti kulcsfejezete a „Mágia és asztrológia Ficinónál” című szövegrész, amely egységesen értelmezi Ficino kozmikus távlatú természetfilozófiáját. Ez a vizsgálódás ad alkalmat Ficino filozófiatörténeti elhelyezésére is, különös tekintettel Plótinoszhoz fűződő eszmei kapcsolatára. A szerző itt ráközelít a ficinói világszellem (*spiritus mundi*) fogalmára is, mely a - platóni ihletésű - „élő kozmosz” gondolatának meghatározó mozzanata.

A *De vita* igen részletes tartalmi bemutatását és eszmetörténeti elemzését ama két apológia vizsgálata követi, melyeket Ficino a műve megjelenése után kényszerült írni. Ezután Frazer-Imregh Monika orvostörténeti és művelődéstörténeti (közelebbről egyetem-történeti) kontextusban helyezi el a *De vitát*, különös tekintettel annak angol recepciójára, melyben kulcsszerepet játszott Robert Burton (1577-1640) író, költő.

A monográfia ezután közli a *De vita* fejezetekre bontott, részletes tartalomjegyzékét, ami igen hasznos a műben való tájékozódáshoz, és Ficino aprólékos részletességgel megrajzolt életrajzát, amely egyben az életmű története is. Ehhez kapcsolódik egy alapos, datált műlista, amely önálló művekre, fordításokra és kommentárookra tagolódik.

A monográfia terjedelmes függeléke a muzulmán asztrológiai hagyomány egyik alampműve, a fent már említett *Picatrix* tartalmi ismertetését nyújtja; valamint a nélkülözhetetlen, tematikusan tagolt bibliográfiát, illetve a névmutatót az egész vizsgálódáshoz.

Mint a példamutatóan részletes bibliográfia külön is nyomatékosítja, az egész monográfia módszertanilag megalapozott, tartalmilag, fogalmilag differenciált, és részletes, önálló kutatásra alapozott eredményeket közöl. A *De vitának* és hozzá kapcsolódóan Ficino életműve bizonyos szegmenseinek ehhez fogható feldolgozása magyar nyelven nem létezik, ezért Frazer-Imregh Monika monográfiáját bizvást nevezhetjük hiánypótlónak. A műnek jó esélye van arra is, hogy - a *De vita* fordításával együtt - beépüljön az egyetemi oktatásba is szabadbölcészeti, eszmetörténeti, italianisztikai kurzusokon. Mindezek alapján a legmelegebben ajánlom az érdeklődő olvasóközönség figyelmébe.

Vassányi Miklós

Siegfried Kreuzer (ed.):

*Introduction to the LXX*

(WACO, BAYLOR UNIVERSITY PRESS, 2019)

Az elmúlt évtizedekben a protestáns kutatók körében egyre nagyobb teret nyert a *Septuaginta* vizsgálata – sorra születtek a különböző szövegkritikai elméletek, és jelentek meg a LXX történetével és szövegével foglalkozó bevezetéstani könyvek. A tudományterület fejlődésével azonban szükséges újra összegyűjteni és könnyedén elérhetővé tenni a releváns információkat azok számára, akik érdeklődést tanúsítanak a LXX kutatása iránt. A fenti kötet az egyik legújabb és talán legkomplexebb bevezetéstani mű, amely a *Septuagintát* tárgyalja.

A vaskos kötet egyes fejezeit a LXX-kutatás nagy nevei és a biblikus tudományok terén elismert szakemberek, teológusok írták, és Siegfried Kreuzer, német teológus és az IOSCS (*International Organization for Septuagint and Cognate Studies* – Nemzetközi Szeptuaginta és Rokon Kutatások Szervezete) tudományos folyóiratának szerkesztőjének keze alatt vált egységessé. A könyv általános bevezetővel indít, amelyet a bibliai könyvek egyenkénti tárgyalása követ. A kötet végén két rövid, záró tanulmány olvasható a Septuaginta és az Újszövetség, valamint a korai keresztyénség kapcsolatáról. Ezzel a szerkezeti felosztással elérték, hogy a kötet jól használható általános bevezetéstani célokra éppúgy, mint egy-egy bibliai könyvhöz.

Bevezetéstani munkáknál mindig ez a kérdés: sikerül-e a kötetnek megtalálnia az egyensúlyt az általános és a specifikus bevezetéstani iránti igény között? Véleményem szerint ez a kötet sikeres ebben a próbálkozásában. A kötet elején egy rövid bevezetés olvasható (xv-xvi.), ami átfogó jelleggel bemutatja, mire számíthat az olvasó az egyes szakaszoknál. Az egyes könyvekről szóló fejezetek egységes felépítést követnek: 1. Bibliográfia; 2. Szöveg és szövegkiadások – a jelenleg megtalálható szövegvariánsok és különböző kiadások ismertetése; 3. Fordítástechnika; a fordítás helye és ideje; 4. Nyelvi, szövegkritikai és teológiai profil; 5. A recepciótörténet aspektusai; 6. További kutatás lehetséges irányai. Felépítéséből fakadóan jól használható azok számára, akik most ismerkednek a Septuaginta-kutatás világával (pl. teológiai hallgatók), de a részletes alfejezetekben és a kiterjedt bibliográfiában az is könnyedén található a kötetben releváns anyagot, aki már mélyebben foglalkozik egy specifikus területtel.

A bevezető két tanulmány: *The Origins and Transmission of the Septuagint* (3–56.) és *Overview of Textual Witnesses to the Septuagint* (57–62.) a kötet szerkesztő Siegfried

Kreuzer tolla alól került ki, és a *Septuaginta* történetét, hagyományozódását és a legfontosabb szöveghagyományokat tárgyalja. Az első tanulmány részletesen kitér a LXX keletkezésének történeti előzményeire és hátterére, ennek során pedig bemutatja a kurrens elméleteket a Septuaginta keletkezésének okáról, okairól. Ezt követően tárgyalja a *Septuaginta* legfontosabb hebraizáló és keresztyén revízióit, a mögöttük rejlő lehetséges okokat és az egyes revíziók sajátosságait. A záró szekció a *Septuaginta* kései antikvitás-korabeli utóéletéről szól. Különösen is hasznos ez a tanulmány azok számára, akik egy általános képet szeretnének kapni a keresztyén és zsidó hit e fontos szövegéről – Kreuzer alapos munkát végzett, és minden szekciót releváns mélységében tárgyal. Az egész tanulmányon átívelve lehetőség van megismerkedni az ehhez a kutatási területhez tartozó szakkifejezésekkel, illetve nagyobb témákkal. Azok számára pedig, akiket egy-egy téma jobban megragadott, vagy már magas szinten foglalkoznak egy-egy területtel, a tanulmány végén található részletes bibliográfia nyújthat segítséget.

A második írás (*Overview of Textual Witnesses*) valójában egy felsorolás: Kreuzer és Marcus Sigismund kronologikus sorrendben ismertetik a különböző évszázadokból származó kéziratokat és egyéb megtalálható töredékeket.

A bevezető írásokat követően a kötet rátér az egyes könyvek, könyvcsoportok részletes tárgyalására – kezdve a Pentateuchossal (1-5Mózes). A Pentateuchos azáltal is különleges helyet kap a kötetben, hogy egyedülálló módon az 1Mózes tárgyalása előtt kapunk egy általános összefoglalót az öt könyvről (*From the Torah to Nomos: Perspectives of Research on the Greek Pentateuch*, 65–73.). Ez az összefoglaló teljes mértékben indokolt: az Ószövetség első öt könyvét nagyon gyakran egységként kezelik, valamint az egyes könyvek kutatása erősen hat egymásra; talán nem is lehet ezt az öt könyvet függetleníteni egymástól. A Septuaginta tekintetében ez még nyilvánvalóbb, hiszen eredetileg az 1-5Mózes görög fordítását tekintették a Septuagintának, és egyes kutatók ma is ezt az öt könyvet értik a szűken vett LXX alatt.

Nagy haszonnal jár a minden egyes fejezet végén található kiterjedt és alkategóriákra osztott bibliográfia, ami remek kiindulópontot nyújt azok számára, akik további információra vágynak. Előfordul egyes esetekben, hogy egy-egy fejezet írója nem írt mind a hat alponthoz – de aggodalomra nincs ok, ezekben az esetekben dr. Kreuzer kipótolta a hiányosságokat (pl. a Jeremiás leveléről írt fejezetben [567.]).

Külön kiemelném a hatodik pontot, amely a további lehetséges kutatási irányokat részletezi – ez a szakasz különösen hasznos azok számára, akik szívesen foglalkoznának a Septuagintával, annak egy aspektusával, de nem tudják pontosan, hogy kezdjenek hozzá. Jó kiindulópontként szolgálhat egy kutatáshoz, és akár új ötleteket, támpontokat nyújthat egy LXX-kutató számára.

Erőssége a kötetnek, hogy az egyes fejezetek megírására az adott bibliai könyvhöz magas szinten értő szakembert kértek fel, így a különböző fejezeteket más-más kutató írta. Az egyes szövegek egymástól teljesen függetlenül olvashatóak, értékelhetőek.

Érzékelhető, hogy az egyes kutatók szemlélete között vannak eltérések, és a bizonyos fejezetekben olvasható, óvatosan felvetett elméletek más szerzőknél kész tényként jelennek meg; ennek egyik példája a lukianosi recenzió értékelése. Kreuzer a bevezetésben felveti elméletét, miszerint a lukianosi (antiochiai) recenzió valójában sokkal régebbi hagyományt közvetít, mint azt korábban gondoltuk (40–41.). Ugyanezt a recenziót sokkal nyitottabb kérdésként kezeli Philippe Hugo, az 1-2Sám könyveiről írt fejezetében (184–188.) – Hugo felsorolja az egyes különböző álláspontokat, és nem ad egyértelmű választ. Egy harmadik hozzáállást képvisel Pierre-Maurice Bogaert (*Jeremiás* – 535–537.), aki nem is említi a lukianosi recenzió lehetséges korai eredetét, hanem azt a korai egyházi recenziók közé sorolja.

Kiemelném továbbá azt is, hogy a kötet nemcsak a protestáns Ószövetség könyveit tartalmazza, hanem a deuterokanonikus és apokrif könyveket is (mint például a *Makkabeusok könyvei* vagy a *Bél és a sárkány*). Amikor egy kutató a Septuagintáról beszél, egyúttal mindig döntést is kell hoznia, mit ért pontosan alatta: az „eredeti”, klasszikus, szűk körű értelmezés szerint, mint említettük, a LXX mindössze a görög fordított Tórát tartalmazza; a másik szélsőséges álláspont szerint pedig minden görög nyelvű zsidó iratot magába foglal. A kötet ez utóbbi irányt követi, és ezzel elérte, hogy a lehető legszélesebb körben használható, hisz majdnem minden LXX-kutató megtalálhatja benne az általa vizsgált területet. Több olyan deuterokanonikus vagy apokrif írás is bekerült így a vizsgált könyvek közé, amelyek kapcsán kérdéses, hogy egyáltalán létezett-e héber/arámi „eredeti”, vagy ezek az írások már görög nyelven születtek meg (ilyen például a *Bél és a sárkány* vagy *Jeremiás levele*). Ezeknél a könyveknél az adott fejezet írója mindig kitér a kérdésre a nyelvészet, szövegkritika és a recepciótörténet tárgyalásakor.

Az egységes szerkezet garantálja, hogy az egyes fejezetek felépítése azonos; de az alpontok hangsúlyaiban és megközelítésében több módszertani eltérést is találunk: Peter Schwagmeier, az Exodusról írt fejezet szövegtörténeti részében nagyobb egységeket vesz át egy az egyben más tanulmányokból és a 2Móz szövegében, és elméleti fejtegetését teletűzdeli bibliai igehelyekkel (97–103.). Ezzel szemben Felix Albrecht Salamon zsoltárainak szövegtörténetében pontszerű felsorolást alkalmaz, és jóval tömörebben foglalkozik a kérdéssel (326–329.). A Józsuéről és az 1Királyokról szóló fejezetek (amelyeket Cornelius G. den Hertog és Martin Meiser írt) mind részletekre bontva fejtik ki az adott bibliai könyv teológiai és lingvisztikai jellemzőit (149–152. és 201–202.); míg Philippe Hugo összekapcsolva, egyben teszi meg ugyanezt az 1-2Sámuel esetében (190–191.). A kutatók viszonylagos szabad kezet kaphattak a tartalom kidolgozásában és annak hangsúlyaiban, így szabadon alakíthatták azt az egyes bibliai könyvek jellemzőinek megfelelően. Az 1Mózes lehetett az első lefordított könyv, így Martina Kepper (a hozzá tartozó fejezet írója) kellő figyelmet fordít a nyelvi, fordításbeli jellemzők feltárására (83–85.). Így Gilles Dorival, a 4Mózes fejezetének írója megtehetette, hogy általánosságban visszautal az 1Mózes

lingvisztikai konklúzióira, és csak a 4Mózesre különösen is jellemző, egészen egyedi példákat emelte ki (122.). Egy másik tartalmi elem, ahol az egyes fejezetek közötti különbség még inkább tetten érhető, a recepciótörténet. A Zsoltárok könyvéről, amely az Újszövetségben az egyik legtöbbet idézett könyv, E. Bons és R. Brucker nagyon részletes recepciótörténetet adott közre (313–315.), ezzel ellentétben Dietrich Böhler nagyon szűkszavúan (összesen három sorban) foglalja össze az Ezsdrás-Nehémiás meglehetősen csekély recepciótörténetét (213.). További egyéni jellemzők megfigyelhetőek szinte minden fejezetnél, de a jelen recenzióban nincs lehetőség egyesével mindezeket kifejteni. Azt kimondhatjuk, hogy az egyes fejezetek írói nagy figyelmet fordítottak arra, hogy az adott bibliai könyv mely aspektusa érdekes ma a leginkább, és arra, hogy mi a LXX-változat jelentősége – és ezeket figyelembe véve írták meg az arról szóló összefoglalást.

A könyv két összefoglaló tanulmánnyal zár, amely a LXX szövegének újszövetségi és korakeresztyén jelentőségét taglalja: elsőként Martin Karrer *The Septuagint Text in Early Christianity* című írását olvashatjuk (613–626.), végül pedig Wolfgang Kraus *The Significance of Septuagint Quotations in the New Testament against the Background of Old Testament Textual History* írása található (627–640.). Ez a két tanulmány viszont csupán izelítőt ad ezekből a komplex kérdésekből, így aki ebben az irányban szeretne tájékozódni, annak sokkal inkább tudom ajánlani, hogy a bibliográfiában keresgéljen további irodalmat. Pozitív eleme mindkét záró tanulmánynak, hogy nagyon gyakorlatiasak, és konkrét példákat hoznak arra, hogy a Septuaginta milyen formában jelenhetett meg az Újszövetségben (ld. a 631–636., ahol a szerző teljes fejezetet szentel három konkrét példának [Deut 32:43 – Róm 15:10; Deut 32:43 – Zsid 1:6; Ám 9:11-12 – ApCsel 15:16-17] és azok elemzésének.)

Összefoglalásképpen: a könyv teljes mértékben betölti azt a feladatot, amire vállalkozik. Komplex, de a Septuagintával épp csak ismerkedők által is ugyanolyan jól használható bevezetéstani kötet, mint érett kutatók által, akik tömör összefoglalást vagy új ötletet keresnek. A nyitótanulmányban bő összefoglalót ad a Septuaginta történetéről és relevanciájáról, az egyes könyvekről szóló fejezetek szerzői pedig érzékelhetően törekednek az egyes könyvekkel kapcsolatos tudományos hipotézisek és eredmények minél teljesebb bemutatására. Külön erőssége a kötetnek az egyes fejezeteken belül található, egységes felépítés, amely jóval átláthatóbbá teszi a fejezeteket, és megkönnyíti azok dolgát, akik egy-egy specifikus kérdésre kívánnak rákeresni. Jó szívvel tudom ajánlani a kötetet mindazoknak, akik érdeklődnek a Septuaginta iránt, és szeretnének róla összefoglaló képet kapni, de nagy haszonnal forgathatják azok is, akik már elmélyültek a LXX-kutatás valamely vetületében, de a legújabb kutatási eredmények vagy bibliográfiai ajánlások iránt érdeklődnek.

Kárpáti Gábor Csaba (szerk.), Hamvas Endre Ádám  
– László Levente – Tar Ibolya (ford.):

*Hermész Triszmegisztosz bölcsessége*

(BUDAPEST, SZENZÁR KIADÓ, 2020)

A 2020-ban, a Szenzár Kiadó gondozásában magyarul megjelent *Hermész Triszmegisztosz bölcsessége* című kötetben a Hermésznek tulajdonított késő ókori művek nagyrészt Hamvas Endre Ádám által fordított, megjegyzésekkel, bevezetésekkel és függelékkel ellátott fordítását találjuk. Ezzel az olvasó – ahogy a fordító is kifejti a köszönetnyilvánításban – egy évtized munkáját tartja a kezében. A fordításkötet elkészítésének egyik fő célja az volt, hogy betöltse azt a hiányt, amely a magyar nyelvű kiadások terén mindeddig tapasztalható volt. Ugyanis első alkalommal jelent meg a témában – latin és görög források és azok kritikai kiadásai alapján elkészített – olyan fordításgyűjtemény, amely egyben bevezetés a hermetikus irodalom késő ókortól egészen a középkorig terjedő korszakába.

A szöveggyűjteményt, amely tartalmazza a *Corpus Hermeticum*, *Asclepius*, *A kozmosz leánya* című műveket és a gyakorlati hermetika két darabját is, a *Liber Hermetist* és *Hortulanusnak a Smaragdtáblához fűzött kommentárját* is, függelék egészíti ki. A függelékben olvashatunk a hermetika háttéréről, az eredeti szerzőség problémaköréről és a szerzők eszmevilágában megjelenő főbb problémákról, továbbá a hellenisztikus asztrológia és a témához kapcsolódó szakkifejezések magyarázatairól. A fordító nemcsak a forrásszövegeket közli, hanem minden egyes fordítás előtt részletesen kitér azok filológiai kérdéseire is.

A mű bevezetőjében leírt történeti áttekintést átolvasva egyértelművé válik, hogy a most lefordított művek sok száz éve jelen vannak az európai eszmevilágban, és olyan nagy gondolkodókra hatottak, mint Marsilio Ficino vagy Adrianus Turnebus. A művekben a filozófiai kérdések gyakran keresztény felhanggal vagy kommentárral megfűszerezve, szerepelnek. Az itt megjelent szövegekben jól kivehető a hermetikus szövegek eredeti célja, a vallásos, beavatási jelleg. Imák, himnuszok, teológiai fejtegetések követik egymást, valamint egyes későbbi darabokban megjelennek az egyiptomi szöveggörnyezetbe ágyazott filozófiai gondolatmenetek is. Ahogy erről a fordító fogalmaz: „a hermetikus filozófia egyfajta teozófikus gondolkodásmódot közvetít, amelynek az a célja, hogy megmutassa az olvasónak az istenséggel való misztikus egyesülés lehetséges metódusait” (540.).

A könyv első része a *Corpus Hermeticum* 16 dialógusát tartalmazza. Ezekben a szövegekben megismerkedhetünk a hermetikai gondolkodás alapvető kérdéseivel, és olyan módszerekkel, amelyek révén az egyén misztikus úton egyesülhet Istennel.

A hermetika legfontosabb forrásáról elmondható, hogy nem egységes logikusan felépített szöveg, hanem mesterségesen összerendezett, több főbb tanítást, tanítási elveket összegző szöveggyűjtemény, amelynek legfontosabb üzenete az ember egyesülése Istennel. A fejezetek elkülönülnek ugyan egymástól, de közös bennük a tanítás átadásának, a beavatásnak a tematikája.

A XIII. fejezetben, amely a *Hermés Triszmegisztosz titkos tanítása a hegyen fiához, Tathoz. Az újjászületésről. A hallgatás parancsa* szöveget tartalmazza, olvashatunk arról, hogy az anyagi világtól történő elszakadás segít legyőzni a kozmikus erőket, amelyek eltéríthetnek céljainktól. A forrásban található másik fontos gondolat, hogy az ember maga is csak fényből és életből áll, csakúgy, mint Isten; továbbá, hogy az anyagi világot nem az isteni fény, hanem sötét erők irányítják, ez utóbbi téma többek között az első fejezetben is, valamint a *Poimandrészben* is megjelenik.

Kiemelném még a kötetben szereplő szövegek közül *A kozmosz leánya* című fejezetet, amelyben Ízisz, a héliopoliszi kozmogóniai elképzelés egyik prominens női istenalakjaként a fiát, Hóruszt okítja. Ebben a részben a kötet forrásait összefogó Hermész alakja részben háttérbe szorul, de a megjelenő tanítások egyértelműen tartalmazzák a hermetika alapgondolatait. Olyannyira, hogy a szöveg központi eleme nem más, mint a világ és a lélek együtt történő teremtésének kérdése, valamint az utóbbi bukása és testbe zárása. A korabeli szerző eszméi között megjelenik az a gondolat, hogy a léleknek eredendő bűne és az elbizakodottság miatt kell testet öltenie. Hermész alakja itt is fontos szerepet játszik, egyrészt mint aki részt vesz az emberiség megalkotásában, másrészt, pedig mint az isteni tudás mindent-tudó első állomása.

A kötet egyszerre mutatja be a hermetikus gondolkodók elméleti tudását és annak gyakorlati megjelenését. Erre jó példa a *Liber Hermetis és Hortulanusnak a Smaragd táblához fűzött kommentárja*, amely betekintést enged abba, hogyan is képzelte el a kor embere Hermész Triszmegisztosz eszméinek a „való” életben történő alkalmazását. A fordításhoz írt kommentárból kiderül az is, hogy a szöveg szerzője ugyan álnév mögé bújva írta művét, de a kötet szerkesztője minden bizonnyal nem lehetett más mint, Andreas Osiander. Lényegét tekintve pedig csak abból a szempontból beszélhetünk alkímista könyvről, hogy a szerző az emberi testet szerette volna magasabb szintre emelni, „nemesíteni” hermetikai elvek alapján.

Összegezve: a *Hermész Triszmegisztosz bölcsessége* a magyar szakirodalomban hiánypótló alkotás, amely betekintést enged a hermetikai gondolkodás nemcsak elméleti, de gyakorlatibb megközelítésébe is. A függelékben hozzáadott tanulmányok segítik a könnyebb megértést, magyarázzák a szöveg egyes részeit a laikus vagy a témában kevésbé jártas olvasóknak. Az asztrológiai magyarázatok és a szakkifejezések tára pedig gazdagítja a téma iránt érdeklődők ismereteit, a hermetikai fogalmakkal kapcsolatos tudását. Végül jó hír, hogy a kötet második kiadása várhatóan hamarosan megjelenik!

Susza Laura

Erica Fox Brindley:

*Music, Cosmology and Politics of Harmony in Early China*

(ALBANY, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, 2012)

Erica Fox Brindley könyve bizonyos i. e. 400 és i. e. 200 között keletkezett szövegeken keresztül vizsgálja a zene szerepének fejlődését a politikával és az individuummal kapcsolatban. Azt mutatja be, hogyan vált a zene tulajdonképpen a kozmosz működésének szerves részévé az ókori kínai gondolkodásban. A könyv két fő részből áll, amelyek három-három további fejezetre tagolódnak. Az első nagyobb egységben a szövegek a zene és az állam kapcsolatát demonstrálják. A második nagyobb részben a zene és az egyén kapcsolatáról szóló források találhatók.

A zene már a korai kínai kultúrában sem kizárólag egy művészeti ágat jelentett, hanem úgy vélték, hogy kapcsolatban áll a spirituális szférával is. Továbbá azt gondolták, hogy általa kommunikálhatnak nemcsak az élőkkel, hanem a halott ősökkel is, valamint hogy a zene egységesítheti a magatartásmódokat és az erkölcsi érzéseket. Később, a Csin- (Qin-)dinasztia idejében más szerepet kapott: a korabeli felfogás szerint a zene által érintkezettek a kozmikus harmóniákkal és egyensúllyal.

A zene szerepéről alkotott eszmék változása az adott időszakban abból fakadt, hogy a világegyetem működése és funkciója szempontjából a harmónia az egyensúllyal és rezonanciával együtt idővel lényeges fogalmakká váltak. A vizsgált korszak szövegei abban megegyeznek, hogy a világegyetem harmonikus mintázatok és rezonáns szinkronicitások szerint működik, és ezek az elképzelések a kezdetektől szorosán kötődtek a zenéhez. Ezekből az elgondolásokból jött létre a *wuxing* (öt elem)<sup>1</sup> kozmológiája, amely egy korai harmónia-felfogás, mivel már rendszerezi az egymástól különvált elemeket. A legtöbb elemzett szöveg úgy írja le a világegyetemet (vagy a Menny Taóját), mint a *csi* (*qi*)<sup>2</sup> kiegyensúlyozott mintázatokban történő

<sup>1</sup> A *wuxing* fordítható öt elemként, öt fázisként, öt mozdulatként és öt cselekményként. A fogalom öt dinamikus tulajdonságot vagy energiát jelöl, melyek minden természeti jelenségben érzékelhetők. Az ókori kínai kozmológiában az öt alapfázis a föld, fa, fém, tűz és víz. Úgy hitték, az öt elem a világegyetem mozgását és változását irányítja, valamint energiát biztosít a kínai kozmológia többi ötös csoportjának, mint a konfucianizmus öt erényének, a taoizmus öt szent hegyének, a pentaton skála öt zenei hangjának és az öt alapszínnek.

<sup>2</sup> A *qi* hagyományos kínai felfogás szerint a világegyetemet betöltő, alkotó alapanyag, energia vagy természeti erő. A kínai szónak sokféle fordítási és értelmezési lehetősége van, amelyek közül egyik

körforgását a szeleken, az emberi testen, az évszakok váltakozásán és az időjárás on keresztül. Ahogy az emberi testről alkotott elképzelések is változtak a rezonáns kozmológiákkal megegyezően, úgy a harmóniáról alkotott fogalmak is segítettek a szervezet működésének meghatározásában.

A könyv mindkét része foglalkozik azzal a gondolattal, hogy az ember kapcsolata a kozmosszal kreatív és alkotó, nem pedig passzív és elfogadó. A jelenlegi szakirodalom a korrelatív kozmológiák kapcsán olykor azt hangsúlyozza, hogy az ember azáltal illeszkedik megfelelően, harmonikusan a világrendbe, ha hagyja, hogy a kozmikus minták és történések határozzák meg a viselkedését és világnézetét. A szerző elemzése szerint a vonatkozó szövegekben nincs olyan narratíva vagy utalás, amely szerint az embernek ilyen módon be kell illeszkednie a világrendbe. Tehát az ember abban az értelemben nem passzív szereplő a világegyetemben, hogy átadná magát a kozmosz törvényeinek. Sokkal inkább részesévé válik és kapcsolatot alakít ki a kozmosszal, ami az embert felemeli, a kozmoszt pedig tovább növeli. Ezáltal jólét, béke és harmónia keletkezik a világban. Kötetünk tehát külön kiemeli azt az aktív szerepet, amit az egykori felfogás szerint az egyének (főként uralkodók és bölcsek) a zene által a világegyetem helyes működésének biztosításában betöltöttek. Az egyes szerzők azt is feltételezték, hogy az előadott zene típusa és a kiadott hangok minősége által az ember nemcsak hozzáférést kap a kozmikus energiákhoz, hanem hozzá is adhat, akár tökéletesítheti is azt az ilyen tevékenységből származó erénnyel. Az ilyen formájú folyamatos hozzáadás a világegyetem működéséhez értelmet ad az emberi tevékenységnek és a zeneművészettel kapcsolatos törekvéseknek, mivel az ember olyan lényé válik, aki kiegészíti és befejezi a természet harmóniáit.

A könyv második részében a zene egyénre gyakorolt hatásait elsősorban *Ru*-szövegeken (zenével és rítusokkal foglalkozó specialista, „konfucianista tudós”) keresztül mutatja be a könyv. Ezekben a szövegrészletekben a zenének az érzelmekre és a csíre (*qi*) gyakorolt erejével kapcsolatos nézetek szerepelnek, például hogy a zene segíthet átalakítani az egyén legkisebb alkotóelemét is erénnyé és igazságossággá. A császárság korai időszakában tevékenykedő szerzők véleménye az volt, hogy a zene képes átalakítani az értelmet, és a nyers érzelmekből az erkölcsi erény felé terelni az embert, ezzel elősegítve a társadalmi összhang kialakítását. Azokban a szövegrészletekben, amelyek nem *Ru* irányultságúak, inkább azt találjuk, hogy a zene a bölcsesség elérésében és a kozmoszra való ráhangolódásban segíti az egyént. Ezekben a szövegekben a zene a világegyetem megnyilvánulása. Csak az válhat bölccsé, aki képes vele kapcsolatba kerülni, és megérteni természetes valójában.

sem fedti teljesen a szó eredeti jelentését. A qiról azt tartják, hogy olyan vitális erő, aminek akadálytalanul kell áramolnia az egészség megtartása érdekében. A kifejezést gyakran fordítják élet-energiának, életerőnek, anyagi energiának vagy egyszerűen csak energiának. Szó szerinti jelentése gőz, pára, levegő vagy lélegzet.

A bölcs Mennyre történő ráhangolódása az egyik legtermészetesebb próbálkozás zene és kozmosz összekapcsolására, ami a zenét a spirituális elérés eszközévé tette. Így a zene hallgatásának és megértésének célja nemcsak az általa kiváltott érzéseken és gondolatokon való elmélkedés, hanem tulajdonképpen egy, a világegyetem „bel-seje” felé tett utazás is.

Mivel a zene spirituális eszközzé vált, különböző célokra használhatták – az uralkodók például az egységesítésre és hatalmuk legitimizálására. Ennek megfelelően az uralkodóknak az volt az egyik feladata, hogy a kozmikus harmóniára és mintázatokra hangolt megfelelő zenét játsszák, ezzel befolyásolva a világegyetemet. (A császárnak az volt az egyik feladata, hogy megfelelő, kozmikus harmóniára és mintázatokra hangolt zenét adjon elő.) Az egyén számára a zene a moralitás és a spiritualitás elérésének elsődleges módja volt, továbbá az orvoslásban is felhasználták a gonosz szellemek elűzésére vagy a testben lévő kozmikus egyensúly helyreállítására.

A könyv szándéka az, hogy általános képet adjon arról, hogyan szolgálta a zene a természettel és az emberi testtel kapcsolatos vallási nézeteket. Ezt a kitűzött célt eléri, ugyanakkor szakkönyvként elsősorban azok számára hasznos, akiknek már van egy bizonyos szintű háttértudása a keleti hitrendszerekről és filozófiákról, mivel nem tartalmaz fogalommagyarázatokat. Azok számára viszont, akik már rendelkeznek előzetes ismeretekkel, hasznos segédeszközül szolgálhat a kötet, mivel primer forrásokat, eredeti szövegeket tesz egy helyen hozzáférhetővé. Komoly segítséget nyújthat annak is, aki tovább szeretne kutatni a témában, és további támpontot keres a vonatkozó szakirodalmat illetően.

*Puchinger Noémi*