
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

VI. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2010

ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLA

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Hatodik évfolyam, 2010/2. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatja.

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Rónay Péter (Hírek)
Luft Ulrich (Vallástudós életpályák)
Németh György (Források)
Csima Ferenc (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

Fröhlich Ida, Hoppál Mihály, Peres Imre, Ruzsa Ferenc,
Schweitzer József, Szigeti Jenő, Török László, Zentai Tünde

A Szerkesztőség címe:
1039 Budapest, Kelta u. 2.
Tel.: 454-7600, fax: 454-7623
e-mail: vtsz@zskf.hu

Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Dr. Bayer József
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14-16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette, a nyomdai előkészítést
Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

TARTALOM

| | |
|---|-----|
| S. SZABÓ PÉTER: A Vallástudományi Szemle 2010/2-es száma elé | 5 |
| TANULMÁNYOK – A SZENT TÉR MINT KÓDOLT NYELV | |
| FRÖHLICH IDA: Bevezetés helyett | 9 |
| LUFT ULRICH: Istenek, Egyiptom urai | 11 |
| HAMAR IMRE: Wutaishan, a buddhizmus szent hegye. Hegykultusz Kínában | 20 |
| FRÖHLICH IDA: Szentély és imahely az ókori zsidóságban | 31 |
| SZÉCSI JÓZSEF: A zsinagógai tér | 44 |
| MAROSI ERNŐ: A középkori katedrális. Vázlatos összefoglaló | 57 |
| FORRÁS | |
| HAMAR IMRE: Csodás történetek az Avatamszaka szútrában | 65 |
| DISPUTA | |
| RÉVÉSZNÉ BARTÓK GERTRUD: A fordító pironkodik. Válasz Adamik Tamás disputára invitálására | 83 |
| TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI | |
| SZALAI ANDRÁS: Neuroteológia | 89 |
| VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK | |
| BORECZKY ELEMÉR: John Wiclif politikai teológiája és Zsigmond király reformációja: adalékok a modern Európa kialakulásához II. | 103 |
| HÍREK | 117 |
| RECENZIÓK | 129 |
| <i>A Vallástudományi Szemle</i> című folyóirat jellegéről és céljairól | 151 |
| Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek | 153 |

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE 2010/2-ES SZÁMA ELÉ

S. SZABÓ PÉTER

Az idei második számunk tanulmányai témájaként a vallás és művészet területét jelöltük meg előzetesen. Az alábbiakban közölt tanulmányok azonban nem elsősorban a *művészet* hívószó kapcsán születtek, hanem a szent tér mint kódolt nyelv témájú konferencia előadásai. De nem mondhatjuk az e körben született tanulmányokról, hogy idegenek az előzetesen megjelölt témakörtől, a vallás és művészettől, hisz valamiképpen ehhez a témához is kapcsolódnak. Az épített szent terek kapcsán szó esik az architektúráról, a művészi megformálás jellemzőiről, sajátosságairól, például a középkori katedrálisok vagy a zsinagógák esetében. Ahogy Szécsi József írja a zsinagógai térről; „az építészeknek gondolni kellett az épület elhelyezkedésére és tájolására”, vagy „amikor a reneszánsz és barokk stílusok uralták Európát, a frigyszekrény jelentősége megnőtt, mérete és kivitelezésének magas művészi stílusa árulkodik erről.” „Az épületet grámátalma-diszítések, pálmafa- és lótuszfejezetek, továbbá kerub-alakok diszítik” – jellemzi a salamoni templomot Fröhlich Ida. „A székesegyház hierarchikus tagolása a szentély (chorus maior) és a papság helyének (chorus minor, schola cantorum) térbeli elkülönítésében (cancelli, szentélyrekesztők), karzatok, oltárok elrendezésében a „kisarchitektúra” eszközeivel valósult meg” – írja a középkori katedrálisról Marosi Ernő. Valahogy természetes is, hogy a vallás és művészet összefüggéseit keresve a szent terek, az ember által épített létesítmények ötlenek először szembe. A szentnek helyet teremtő és a szentet oda meghívó ember igyekezett ezeket a tereket a tőle telhető legszebbre formálni, művészi hajlamait, szépérzékét e számára legfontosabb cél érdekében felhasználni. Ezért örömmel járjuk be immár ismételten a szent tér témakörét (ezt 2005/2-es számunkban is megtettük), ezúttal a vallás és művészet összefüggése szempontját is olvasóink figyelmébe ajánlva. Hisz, mint azt most már két számunk is alátámasztja, ez a téma, hasonlóan a szent idő, szent könyvek, közvetítők stb. témákhoz úgyszólván kimeríthetetlen, bármennyit, bármilyen közelítésben közlünk is belőlük, biztosak lehetünk abban, hogy e témák horizontját továbbra is a végtelen jellemzi.

Forrás rovatunk ezúttal kínai területre visz bennünket, Disputa rovatunk a Szent Ágoston exegézise témakört folytatja. A Tudományunk története és mű-

helyei rovat ezúttal egy most érlelődő új tudományos irányvétel, a neuroteológia útkereséséről ad tájékoztatást. A szerző Szalai András, aki a Zsigmond Király Főiskolán a Vallástudomány mesterképzésben szerzett diplomát, és jelenleg az Evangélikus Hittudományi Egyetem doktorandusza. A Vallástudós életpályák rovatban Boreczky Elemér John Wiclif és Zsigmond Király tevékenységével foglalkozó írásának második részét közöljük, ezúttal Luxemburgi Zsigmond reformációjára fókuszál a vizsgálódás. Hírek rovatunkban ezúttal az ELTE kereteiben működő, alapvetően pedagógiai, pszichológiai jellegű műhelyt mutatunk be, amely többek közt azt vizsgálja, hogy a különböző vallásokhoz, felekezetekhez tartozó gyerekek milyen gondokkal kerülnek szembe az óvoda és az iskola körülményei közt, tehát a vallások sokszínűségének pedagógiai természetű problematikáját is kutatja, elemzi. Ugyanitt még egyszer visszatérünk a Vallástudományi Szemle fél évtizedes fennállás alkalmából is rendezett bemutatóra, közöljük Bencze Lórántnak, a folyóirat alapító főszerkesztőjének ebből az alkalomból mondott beszédét. Az elmondott gondolatok nem maradnak meg a pusztá aktualitásnál, bennük magvasabb megfontolásokkal találkozhatunk.

TANULMÁNYOK

A SZENT TÉR
MINT KÓDOLT NYELV

BEVEZETŐ HELYETT

FRÖHLICH IDA

A Vallástudományi Szemle jelen száma Tanulmányok rovatában megjelent cikkek mindegyike a „Beszélgetések a vallástudományról” című konferencia-sorozat harmadik részének előadásaiaként hangzott el. A sorozat az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága égisze alatt kezdődött, az egyes konferenciák elnöke Ritoók Zsigmond akadémikus, a bizottság elnöke volt. A 2009. október 17-én rendezett és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara piliscsabai campusán tartott egynapos konferencia címe „A szent tér mint kódolt nyelv” volt.

A tér ugyanis az emberi világgép különböző rendszereiben – és ez egyaránt érvényes a vallási, természettudományos, és társadalmi rendszerekre –, nem homogén közeg. A vallásos világgépekben a tér elkülönül szent, vagyis egyedül az istenségnek, a transzcendentálisnak fenntartott, valamint profán, azaz az emberi társadalom szokásos közegéül szolgáló terekre. A tér azáltal válik szentté, hogy a szentség megnyilvánul benne. A szent megnyilatkozhat vagy beköltözhet egy tárgyba, épületbe is. Az ilyen helyek az ember számára központi tájékozódási pontot jelentenek; a M. Eliade terminológiájában „világtengelyek”-nek (*axis mundi*) nevezett szent helyek az istenivel való kapcsolattartás különleges helyei.

Ezt a különleges kapcsolatot a forma is kifejezi. A szent terek az emberi világban különleges formával bírnak, akár mint természeti helyek, akár mint építmények. A szent tér rendszerint térben megkonstruált, megépített jelenség, elrendezett, és rendezettsége meghatározott szabályokat követ, amelyek a vallásos célú építészet számára előírások. Lehet azonban emberkéz által nem érintett, a pusztán természeti erők által kialakított hely is, szent hegy, szikla vagy forrás. A szent hely viszonyát a profán, mindennapi térhez, és kapcsolatát a profán térben élő emberekkel minden esetben szigorú szabályok határozzák meg.

A konferencia célja annak bemutatása és megvizsgálása volt, hogyan fejeződik ki a vallások lényege a szent tér mibenlétében és elrendezésében a nagyobb ókori és a világvallások szöveges és tárgyi emlékeinek tükrében: melyek a szent megnyilvánulásának helyei, miket tekintenek szent helynek az egyes vallási közösségek (szentélyek, szent városok, szent hegyek, szent folyók, avagy az emberi lakhely mint szent tér); hogyan nyilvánul meg a szent tér „világtengely”-ében (*axis mundi*) az istenivel

való kapcsolat; hogyan ismétli meg a szent tér mint *imago mundi* a kozmoszról alkotott elképzeléseket; azonos intenzitásúak-e a szent szentség – tulajdonságai a szent tér minden pontján; milyen geometriai elvek (centralitás, szimmetria) szerint rendeződnek a szent terek; milyen tárgyak találhatók a szent térben, és ezek milyen jelentés(ek)kel rendelkeznek; melyek a szent tér rituális megszentelésének eszközei, hogyan jelzik és védik az egyes vallási közösségek a szent tér határait.

A fenti kérdések természetesen nem rendszeresen és azonos súllyal jelentek meg a konferencia előadásaiban, ahol minden előadó az általa képviselt vallás és korszak egy-egy jelensége, intézménye, avagy problémája kapcsán bontotta ki a szent tér sajátosságait az adott vallásban. Célunk az volt, hogy néhány jelentős vallás és korszak szent tereinek kapcsán valamilyen jellegzetességet megmutassunk az adott vallási kultúrából, lehetőség szerint földrajzi és időbeli változatosságban. A konferencia és az ott elhangzottak egyben remélhetőleg kezdetét jelentik hasonló együttgondolkodásnak a világ vallásairól más témákban is, olyanokban mint például a szent idő, a rituális tisztaság, „hivatalos” és „népi” vallásosság, vagy éppen a transzcendenssel való kommunikáció.

ISTENEK, EGYIPTOM URAI

LUFT ULRICH

Amikor az egyiptomiak a görög zsoldosokat és kereskedőket beengedték Egyiptomba, azok csodálkozva látták, hogy minden településnek saját istensége volt. Az anyaországi helyzethez hasonló Egyiptomban is a számtalannak tűnő istenek tömege valójában mindössze kétmaroknyi istenre korlátozódott. Az istenek áttekinthetetlen száma onnan ered, hogy a közismert isteneket is sok néven és sok alakban tisztelték. Talán Hórusz isten volt az, akihez a legtöbb ismertető jelet csatolták: például az idősebb Hórusz, a horizonton lévő Hórusz, aki azonos a Napistennel (Ἀρμάχις), Hórusz, Ízisz fia, Hórusz, a gyermek (Ἀρποκράτης, Ἀρποχράτης, az egyiptomi *Hrw-p3-hrd* görög átvétele), a líbiai Hórusz, a létopoliszi Hórusz (Ἀρνεβεσχηνίς, *Hrw hntj-hm*),¹ a behdети Hórusz és a meszeni Hórusz, mint Edfu istene,² a hierakónpoliszi Hórusz,³ Hórusz a király és így tovább. A Behdet nevű helységet görögül Ἀπόλλωνος πόλις μέγας-nak hívták, amelynek az egyiptomi *Db3*, koptul (Є)ТВО, valamint a modern إدفو helynévhez nincs köze. A *Db3* név legfeljebb „kultikus ruhá”-nak értelmezhető. Ἀπόλλων viszont Hórusz görög megfelelője, így országszerte több Ἀπόλλωνος πόλις található; a μέγας jelző érthetővé válik, amennyiben ezzel Hórusz legjelentősebb kultushelyét akarták megjelölni.⁴ Az egyiptomiak számára a fontosabb kultushely viszont Behdet (*Bhd.t*) volt, amely név jelentősége miatt Βάχθυς nevében görögül is megőrződött, míg a Meszen (*Msn*) nevet, amely a harcias Hórussszal kapcsolatos, görögül eddig

¹ A helynévhez ld. Gomaà 1980, 1009: Λητοῦς πόλις, a görög Létó istennő Apollón anyja, mert a görögök Apollónt Hórusssal azonosítottak. Amellett még a görög σχηνίς tulajdonnevekben is kimutatható. Az egyiptomi *hm* helynév a kopt ΒΟΥΗΜ/ΒΟΥΗΝ – egyiptomi nyelven *pr-hm* – köszön vissza. Ez a kifejezés viszont egy templomra utal. A Középbirodalomban összeállított adminisztratív területek (nomoszok) lajstromában a második alsóegyiptomi terület istene „*Hntj Hm*”, azaz „Khem elsője”, ld. Lacau–Chevrier 1956, 232, a másolt szöveghez ld. Schlott-Schwab 1981, V. tábla, 2. hasáb.

² Vernus 1986, 323 követi Gardiner 1947, no. 318 és 319 állítását, hogy Edfu (*Db3*) a helység civil neve.

³ A legrégebbi Hórusz isten a hierakónpoliszi Hórusz. Jelenléte már a protodinasztikus periódusban feltételezhető, vö. az akkori díszpalettákkal.

⁴ Vernus 1986, 323–331.

nem mutatták ki. A szent terület ura az isten volt, és ez az elképzelés világosan jelenik meg ami a hliopoliszi Hórusz görög nevében: a 'Ap elem a Hórusz név hangsúlytalan formája, míg a következő *veβ* elem az egyiptomiban „úr” jelentésű. A római kori Fajúm-könyvben minden megnevezett istenségnek van helyi birtoka és ezt a birtoklást az „úr” szó segítségével fejezik ki.⁵

Amikor viszont kapcsolatba kerültek az egyiptomiakkal, a görögök hallhat- tak az istenek lakhelyeiről. Az ilyenféle területet szentnek tartották: „A templom alakja hasonlít az égen lévő napra”, állították az egyiptomiak egy sokszor ismételt mondasban.⁶ Ott az istenség volt az úr, az ember kívülről megcsodálhatta a magas díszített falakat, amelyek a templomot a külvilág elől elzárták. Csak az élő isten- nek, azaz a királynak és delegátusainak volt szabad a templom belsejébe belépni. A kultusz az istenek között lejátszódó cselekvés volt, az ember nem vehetett benne részt. A falakon található domborművek az egyiptomiak elképzeléseit tükrözik arról, hogyan kell Egyiptomnak bánnia a külvilággal, az ábrázolások egyértelmű képet nyújtanak: a király lesújt minden ellenségre. Ez a sors mindenkit fenyeget, aki a király ellen lázad, vagy akár csak az Egyiptommal szomszédos területeken lakik. Ugyancsak a külső falakon látható ábrázolások adják hírül, amint a ki- rály nagytestű állatokra vadászik, mint III. Thotmesz szíriai elefántokra, vagy III. Ramszesz a saját halotti templomában elhelyezett ábrázoláson bivalyokra, hogy bebizonyítsa emberfeletti erejét. A protodinasztikus korban a bivaly a király erejét testesítette meg, amint az a Louvre-beli bika-palettán látható.⁷ Más királyi erő hordozóit látjuk a líbiai hadisarc palettán, amint ellenséges településeket dúlnak fel.⁸ A Narmer-palettán viszont a bika egyedül dúlja szét a települést.⁹

Az egyiptomi istenek maguktól keletkeztek vagy születtek. Az egyiptomi források utalnak a születésre az anya említésével. A teremtés előtti állapot egy anyagi és egy szellemi elemet foglal magában. A héliupoliszi rendszerben az anyagi elemet, az ősvizet nevezték egyiptomiul *Nww*-nak vagy görögül *Noûv*-nak, ame- lyet az egyiptomiak szokásuk szerint megszemélyesítettek.¹⁰ A harmadik évezred végéről maradt fenn egy beszélgetés Atum és Nun között a Koporsószövegek

⁵ Beinlich 1991, mindenütt. A *nb* szó előfordulása annyira uralkodó, hogy előfordul olyan megfogalmazás is, ahol valóban *šd.tj* Sobek kifejezést írnak „Sobek, *šd.t* ura” helyett, i.m., 184, 473. sor.

⁶ Idézi Assmann 1991, 46.

⁷ Louvre E 11255, kitűnő fotó in Ziegler 1990,17; tárgyalta Ciałowicz 2001, 179-180, a bikát szimbólumnak vévén, de az ábrázolás az egyiptomi realitás, ahol a szimbólumnak nincs helye. Az állatok a király megjelenési formái. Ez a gondolat a sokalakú isten elvén alapul.

⁸ Cairo JE 14238; vö. Ciałowicz 2001, 180-182, kétségbe vonja a líbiai vonatkozást és a szír- palesztinai térséget helyezi előtérbe, de a hieroglif jel a fákat ábrázoló részen inkább Líbiára vonatkoztatja a jeleket.

⁹ Cairo CG 14716, ld. Saleh-Sourouzian 1986, no. 8.

¹⁰ Baines 1984, 19-81, tárgyalja alapvetően a személyesítés teljes skáláját.

gyűjteményében: „ Atum így szólt Nunhoz: *Teljesen elfáradtan hanyódom, a p^c. t társaság ernyed. Élet nevű fiam szívemet tartja össze. Amikor szívemet megeleveníti, összegyűjtheti elfáradt tagjaimat is?* Nun azt felelte Atumnak: *Leheld ki a Maat nevű lányodat, helyezd őt orrodhoz, és szíved él. Nincsenek távol tőle lányod, s pedig Maat, valamint fiad Su, akinek neve élet. Ha Maat lányodat megeszed, Su fiad téged feltámaszt.*”¹¹ Atum isten e szöveg szerint Nun alárendeltjének látszik, amint sok politeista rendszerben a teremtő isten egy nála magasabb szinttől függ: erőtlenné lett, segítségre szorul. A szöveg szerint Atum olyan helyzetbe került, mint Ozirisz: tagjait kellene összegyűjteni és a szívét megeleveníteni. Az eddigi elemek Oziriszra is vonatkoztathatók: elfáradt szív, a test szétdarabolása. Nun válaszából kiderül, hogy Atumban még önmaga számára is ismeretlen erő van: az isteni rend, a Maat, aki fivérével, Su-val együtt az igazságos életet alkotja. Az a gondolat, hogy a teremtő isten belehal a teremtésbe, az ősi kínai vallásban is ismert elem: Pan Gu, az ősiszten elhalásakor az észlelhető világot hozza létre. A tér itt az ősvíz, amelyhez a tartósság, mint a lineáris egyiptomi időfogalom társul.

A szintén felvázolható hermopoliszi rendszer szerint ez az ősalap négy istenpárban testesül meg, akiknek nevei fogalmakat jelentenek. Ezek Nun és Nunet, az ősvíz, Heh és Hehet, a ciklikus végtelen idő, Kek és Keket, a sötétség, Medzs és Medzset, a mélység, valamint Amun és Amaunet, az elrejtettség. Egy szöveg, amely először a 18. dinasztiaiban jelenik meg a Halottak könyvében, arról szól, hogy Ozirisz panaszkodik Atumnak, hogy a sötét mélység fölötti uralkodása elképzelhetetlen. Itt minden hiányzik, ami az élethez tartozik: levegő, fény, gyönyör.

A római korban összeállított Fajúm-könyvben a számunkra nem túlságosan rokonszenves krokodil-isten Szobekhez kapcsolták az ősananyagot, miközben Heh és Hehet valamint Kek és Keket a Fajúm-tóban saját szentélyükben tartózkodnak.¹² Ez azt jelenti, hogy az ősisztenek tartózkodási helye Fajúmban található, míg Szobek ennek az ura, akárcsak minden felső- és alsó-egyiptomi területnek. Előtte Oziriszt az árvízként említik,¹³ ahogyan késői szokás szerint Oziriszt istent a termékenység isteneként is tartották nyilván. Mindezek mellett megemlítendő még a gabona-ágyak, amelyek Oziriszt formázták múmia-alakban, és amelyekben gabonát növesztettek a termékenység jeléül. Ozirisz eme jellege nem része a régi Ozirisz-képnek, hanem Ozirisz termékenységének előképe fiának, Hórusznak posztumusz nemzése.

Szobek egy különösen rejtélyes istenség, amely Egyiptomban a Kr. e. negyedik évezred első felétől kimutatható. Miért kellene a Naqada I edényeken is feltűnő krokodilt pusztá díszítésnek tartani, amikor az összes kerámiát sírokban és – kis

¹¹ CT II 34g-35h, idézi Bickel 1994, 48.

¹² Beinlich 1991, 190-193 534. 537. 541. 544. sor.

¹³ Beinlich 1991, 190-191 530. sor.

méretei miatt – általában jó állapotban találták meg? A természet Egyiptomban nem az esztétikai gyönyörködés tárgya, hanem az istenek játékának isteni színtere. A Naqada I edényeken az állat természeti környezete szintén megjelenik, mint a vizek faunája – hal, víziló, krokodil – által alkotott háttér. Szobeknek két kiemelkedő kultuszhelye volt: a Felső-Egyiptomban lévő Gebelein és Alsó-Egyiptom mellett a Fajúm-óázis. Fajúmról elég sok görög hagyomány élt, mivel itt óriási görög birtokok voltak. Náluk olvasható, hogy a Középbirodalomban a Fajúm-óázist kolonizálták, ami annyit jelent, hogy gáttal kizárták innen az évente beömlő árvizet.¹⁴ II. Mentuhotep, a 11. dinasztiai királyának idejéből ismert a Szobek-Ré tulajdonnév, és ez a név a két isten azonosítását jelzi.¹⁵ A híres Ramesszeum-himnuszban Szobek mint Ré ragyog fel az ősvízből,¹⁶ ezzel megpecsételve az ősisstennel való azonosságát. Egy másik Szobek-himnuszban, amely a Ramesszeumban talált 6. papiruszon maradt fenn, Szobek isten Ré isten másaként szerepel.¹⁷ Ebből kifolyólag Szobek hatalmas ősisstenné a Középbirodalomtól a napkorongot viseli.¹⁸ Említésre méltó, hogy Szobek istenről egy középbirodalmi kultusz-szobor is ismert.¹⁹ A késő Középbirodalomban több királynév tanúskodik az isten és a király közötti szoros kapcsolatról.²⁰ Az Újbirodalomban az isten a királyt ábrázolásban is oltalmába veszi,²¹ Ezekben az időkben Szobek kultusza erőteljesen Felső-Egyiptomban kimutatható, ahogyan az Szobek főpapjának sztéléjén látható.²²

A krokodil-isten magányos, sőt akkor sem lesz felesége és gyermeke, amikor az Újbirodalomtól kezdve mindenütt isteni triászok jelennek meg. Az atyja majdnem ismeretlen, neve *Snwj*, görögül Πισσωνυς, a név etimológiája egyelőre tisztázatlan. Annál inkább érdekes anyjának alakja, aki a vízistennő Neith, és aki bizonyára a vízzel való kapcsolata miatt kapta meg az anya szerepet. Anyja révén és mint vízhez kötődő állatnak Szobeknek köze van a Nílushoz, az árvízhez (amely maga is külön istenség), és a Nílus forrásaihoz. Utóbbiakból az egyiptomiak kettőt ismeretek, amelyeket az első katarakta sziklás tája alól az Elephantine-szigeten kerestek. A Fajúm-könyv szerint „Szobek ő, a két barlang ura”.²³ A két barlangból ömlik a Nílus, akár az árvíz, amely Elephantine mellett a normális vízállás fölötti 8–9 métert érhet el. Az árvíz magasságát az az istenség rendezi, aki a két barlang ura

¹⁴ Luft 1998, 35-40.

¹⁵ Kuentz 1929, 119.

¹⁶ P Ram VI/1 (47).

¹⁷ P Ram VI/6; Gardiner 1957, 46 1. sz.

¹⁸ Kuentz 1929, 119-

¹⁹ München, Staatliches Museum Ägyptischer Kunst ÄM 6080, München 1980, 14-15.

²⁰ Vö. a *Sbk-htpw* „Szobek elégedett” és *Sbk-m-s3=f* „Szobek az ő védelme” királynévekkal.

²¹ Luxor Museum J 155, Luxor 1979, no. 107.

²² Luxor Museum J 149, Luxor 1979, no. 79.

²³ Beinlich 1991, 196 591. sor.

– a Fajúm-könyv szerint Szobek, más szövegek szerint Khnum, Elephantine ura, vagy a két nő kísérelője, Szóthisz és Anukisz. Szóthisz az év nyitója és az istennő, aki az árvíz elhozza. A Fajúm-könyv azonban csupán egyedül Szobek istent említi az árvíz uraként. Különböző az első felső-egyiptomi nomosz nevét – az Asszuán és Koptosz közötti térséget a görög-római korban az új adminisztratív Thébaisz nevű egységben olvastották össze – a Fajúm-könyvből kihagyták. Az első nomosz területén az a kettős templom fekszik, ahol párhuzamosan Szobeket és az idősebb Hóruszt tisztelték.²⁴ A Szenwoszet-kioszk Hóruszt jelöli a nomosz uraként, nem pedig Khnum istent, akinek jelenléte Elephantinére korlátozódott.

A második nomosszal megváltozott a helyzet, amennyiben a nomosz neve meg van említve. Szobek itt a Naphoz kapcsolódó istenekhez közeledik, Réhez és Hóruszhoz.²⁵ Ismeretes volt, hogy az edfui templom külső falain hosszan írtak a kozmikus harcról, amelyet Hórusz Behdeti a napisten, Ré ellenségeivel naponta vív. Ebben a templomban a ptolemaida királyt a napisten egyik bikájával helyettesítették az áldozati jelenetben. A király, aki a templom építését finanszírozta, állt itt a másik sorban Hórusz Behdeti isten előtt. Ré a Fajúm-könyv szerint Szobek atyjának számított, akárcsak Hóruszé.

A harmadik nomoszban Szobek már Rének számít: „Szobek, a *Nhn* nomosz ura. Ré ő”.²⁶ Minden település az istenekkel kapcsolatos; *Nhn* a görög Ἱεράκων πόλις „a sólymok városa”, *Nhb*, a görög Εἰλειθυίας πόλις „Eileithüia városa”, valamint a modern Eszna, a régi *Jwnjj.t*, a görög Λάτου πόλις „a nílusi sügér városa”.²⁷ A nílusi sügérben Neith istennő jelent meg, akit Esznában Khnum istennel együtt tiszteltek. A Szenwoszet-kioszk viszont Nekhbet, a keselyű-istennőt, Felső-Egyiptom jelképét jelöli a nomosz istenségének. A görögök az istennőt ismeretlen okokból azonosították Eileithüiával.

A negyedik nomoszban „Szobek, Ré szemének ura”. Itt sem említik a nomosz nevét, de a napisten, az égi sólyomisten és Szobek közötti összekapcsolást tökéletesen fejtették ki. Az égi sólyom két szeme a két égi világító testnek felel meg: „Szobek Ré szemének ura. Hórusz ő, a tó országa közepén.”²⁸ Az isten országszerte mindenütt jelen lehet, de az egyiptomi ember az istent egy kultuszhelyhez köti. Ezt az elvet megtartották a görög-római korig, és csak a pogány egyiptomi civilizációval együtt tűnik el. A közvetítő isten szintjén ezt az elvet a királyra hasonlóképpen alkalmazták, mivel a király az egyetlen, aki a kultuszt minden templomban végezheti. Az elv megvalósíthatatlansága ellenére az egyiptomiak megtartották ezt az alapvető

²⁴ A nomosz bonyolult helyzetéhez ld. Gardiner 1947, II 2*-6* és Helck 1974, 68-71.

²⁵ Beinlich 1991, 196 597. sor; a „Hórusz trónja” terület Hórusé.

²⁶ Beinlich 1991, 198 609. sor; jobban nem lehetett volna a Középbirodalomban megfogalmazni. A nominális mondatot az értelmező követi: „Ré (ő)”.

²⁷ Gomaa 1980, 1009-1011.

²⁸ Beinlich 1991, 198 617. sor.

gondolatot, s akkor, amikor a király személye nem volt kívánatos, mert „Ré nélkül uralkodtak”, mint a hükszosz királyok vagy idegen népséghez tartozó uralkodók, akkor a kultuszt egy olyan istenséggel végeztetik, amely maga nem isten, hanem benne az isten lelke száll le.

A nomoszokat, az ötödiktől a tizenötödikig a régi időkben ismert jellel jelölik meg. Nem említik azonban, hogy a régi időkben különböző istenek tartoztak az egy-egy nomosz-hoz. Szobeket nagyon sztereotíp módon nevezik a nomosz urának. Ehhez kapcsolódik a megjegyzés, hogy „kenyér (*http*) áldozatot adtak neki a tóban: 10365 és (*df3w*) élelem áldozatot: 35.”²⁹ A tizennegyedik felső-egyiptomi nomosznál kissé bőbeszédűbb módon magyarázzák a helyzetet: „Szobek *nb ndfj. t.*, azaz a gránátalmafa nomosz ura. Dolgokat adtak neki a tóban és áldozatot: 10365, hogy ott a tó mellett naponta éljen és menjen minden kívánt helyre és nyugodjék a Sobek *šd. tj* templomában.”³⁰

A huszonkettedik nomosz kivételével egyik nomosz nevét sem említik. A megnevezett nomosz a Fajúm-oázis, holott más felsorolásban a Fajúm-oázist a huszadik nomoszhoz csatolták. Ennek ellenére a szöveg ennek kapcsán egyértelmű: „Szobek a *šd* nomosz ura. Sobek *šd. tj* ő, Horsiéze ő; neki adtak *htp* áldozatot: 10365, hasonlóan *df3w* áldozatot, hogy a tóban éljen és nyugodjék a Fajúmban, illetve a *šd* nomosz-ban.”³¹

A lista az alsó-egyiptomi nomoszok felsorolásával folytatódik. Memphisz fontos istenét, Ptahot kihagyják, viszont Neith-et, Szobek anyját név szerint említik, valamint Su-t, Ré fiát a tizenkettedik alsó-egyiptomi nomosz-ban, továbbá a tizenharmadik alsó-egyiptomi nomoszban Atum istent. Szobekhez az anyján kívül kapcsolhatják a napisten körének isteneit, valamint a kimagasló Hórusz isteneket.

A szöveg szerint egész Egyiptom a krokodil-isten Szobek birtoka lenne. Ezt viszont az egyiptomiak nemcsak Szobekről feltételezték, hanem a legtöbb nagy istenről is. Az eszmai Khnum-templomban ugyanezt állítják az ottani főistenről. A cél az volt, hogy az isten az országot oltalmába vegye. Felmerül a kérdés, hogy miért egy istenre bízták az országot? A politeista Egyiptomban az az istenség, amely az egyik nomosz ura volt, a többi nomosz ura is lehetett. Az egyiptomiak gyakran emlegetik a város istenét, a második évezred elején sokszor még név nélkül, később név szerint. Mivel a dokumentumok zöme a thébai nomoszból való, az Újbirodalom idejében úgy látszik, mintha az egész ország Amun-Ré, a thébai főisten tulajdona lenne. Ezt az elképzelést az oikumenére is kiterjesztették: a királyok az idegen or-

²⁹ Beinlich 1991, 202 641. sor. A áldozat forma nagyon általános; a *htp* és *df3w* összekapcsolása régi periódusoktól kimutatható. A 10365 körüli szám mindkét áldozati formára vonatkozhat. A rendszer megállapíthatatlan.

³⁰ Beinlich 1991, 206 687. 690. 692. sor.

³¹ Beinlich 1991, 210 728. 731. sor.

szágokból hozott harci sarcot Amun-Rének adják át, akinek megbízásából és aki által felfegyverezve indultak távoli égtájakra. Ez a gondolat már a Középbirodalomban megfogalmazódik, és pedig a Szenwosret kioszkon. A felirat szerint ez így hangzik: „Mondás. Elhoztak neked minden jó ételmet, minden *hṯp*-áldozatot és *dfḫw*-áldozatot, minden jó dolgot, amely Felső-Egyiptomban és Alsó-Egyiptomban van, minden életet, minden maradandóságot, minden jólétet, minden egészséget, minden örömet, minden idegen országot, az Égei-szigeteket, minden szíriai országot Amun-Ré, Karnak ura, az istenek királya, mindkét ország fejének lábához.”³² Ehhez kell hozzátenni a nomosz-listát, amely a kioszk alapzatán található, és sok információval szolgál az akkori nomosz rendszerről. A két ország – Felső és Alsó Egyiptom – az írás irány szerint is különbözik, így Egyiptom kettősségét hangsúlyozva. Egyiptom az isten tulajdona lett akkor, amikor elhalványodott a király természetes istensége, amelyben a második millenniumig senki sem kételkedett, holott a királyok később is fenntartották ennek látszatát és igényét.

A hagyomány nyomon követhető a Ramesszida-koron keresztül egészen a görög-római korig. A Fajúm-könyv idevágó szövege viszont nagyon szűkszavúnak tűnik a bőbeszédű középbirodalmi szöveghez képest, amely a négy égtájnak megfelelően négyszer fordul elő. A római kori szöveg viszont, bár minden nomosz előfordul benne, összeolvastotta a két szövegtípust, a kívánságok közül csak a két fontos áldozatformát vették át.

Mindebből az Egyiptomban élő görögök sokáig nem értettek semmit. Végül a hellenisztikus periódus vége felé megfogalmazták, hogyan látták Egyiptomot. A hermetikus írások között az Aszklépiosz című dialógus áttekintése Egyiptom dicsőségét és hanyatlását mutatja be. Az eredeti szöveg görög nyelvű. Ebből néhány töredék maradt meg. A görög szöveget koppra fordították, míg a latin szöveg eredete ismeretlen, vagy inkább nem egyezik a megmaradt görög szöveggel. A hellenisztikus istenség Hermész Trismegisztosz Aszklépioszt felvilágosítja az isten és az ember viszonyáról. Miután Hermész Trismegisztosz a szobor jellegéről beszélt, amelyekből oly sok volt Egyiptomban, felvázolja Egyiptom helyzetét: „Vagy nem tudnád, ó Aszklépiosz, hogy Egyiptom lett az ég képmása, még inkább az ég lakhelye és az összes erőé, amely az égben van? Ha illenék, hogy elmondjuk az igazságot: földünk lett a mindenség temploma. Nem illik tudnod, hogy lesz idő, amikor kiderül, hogy az egyiptomiak hiába szenvedtek az istenségért. És minden buzgóság az isteni iránt elvész. Az egész istenség elmegy ugyanis Egyiptomból és felszáll az égbe.”³³ És Egyiptom özvegy lesz, megfosztva az istenektől.”³⁴

³² Lacau–Chevrier 1956, 211; kommentált fordítás in Baines 1985, 209–210. Fordításom eltér a Baines által készített fordítástól.

³³ V.ö. Hornung 1981: a napisten felszáll az égbe. A szöveget az Újbirodalomban fogalmazták meg.

³⁴ Fordítás in Luft 2003, 268.

A szöveg úgy fogalmazza meg Egyiptom helyzetét, mintha az csak a jövőben következne be. Ez a római uralom alatt alig elképzelhető, de pillanatnyilag nincs argumentum, a szöveg eredetét a Ptolemaiosz-korban keresni. Hermész Trismegisztoosz a ptolemaiosz-kori démotikus anyagban a Kr. e. 2. században kimutatható, és Aszklépiosz istennek volt a memphiszi térségben egy gyógyintézet ura, amely Egyiptom határain túl is híres volt. Hermész Thot isten egyiptomi megfelelője, Aszklépiosz é Imhotep, Ptah, a memphiszi főisten fia. A szövegben egy olyan kifejezést alkalmaztak Egyiptomra, amelyet a második évezred végéről származó egyiptomi forrásokban Szíriára használtak: „Szíria özvegy lett és Izrael léte megszűnt.”³⁵ Sok szál fűzi a szöveget Egyiptomhoz, végsősorban sok egyiptomi szöveg bizonyítja az istenek jelenlétét Egyiptomban.

Idézett művek

- Assmann ²1991 Assmann, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur* (Urban-Taschenbücher 366), Stuttgart ²1991.
- Beinlich 1991 Beinlich, H., *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft* (ÄgAbh 51), Wiesbaden 1991.
- Bickel 1994 Bickel, S., *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire* (OBO, 134), Fribourg-Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1994.
- Ciałowicz 2001 Ciałowicz, K. M., *La naissance d'un royaume. L'Égypte dès la période préhistorique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków 2001.
- Gardiner 1947 Gardiner, A. H., *Ancient Egyptian Onomastica*, 1-2, Oxford 1947.
- Gardiner 1957 Gardiner, A. H., Hymns to Sobk in the Ramesseum Papyrus VI, in *RdE* 11 (1957) 43–56.
- Gomaà 1980 Gomaà, F., Letopolis, in *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1980, 3:1009–1011.
- Helck 1974 Helck, W., *Die altägyptischen Gaue* (TAVO Reihe B 5), Wiesbaden 1974.
- Hornung 1982 Hornung, E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen* (OBO, 46), Fribourg-Göttingen 1982.
- Hornung 1983 Hornung, E., Die Israelstele des Merenptah, in *Fontes atque pontes. Eine Festgabe für Hellmut Brunner* (ÄAT 5), Wiesbaden 1983, 224–233.
- Lacau-Chevrier 1956 Lacau, P.-Chevrier, H., *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, Le Caire 1956.
- Luft 1998 Luft, U., The Ancient Town of el-Lâhûn, in St. Quirke (ed.): *Lahun Studies*, Sia Publishing, 1998, 1–41.
- Luft 2003 Luft, U., A Logosz teleiosz kopt töredéke, in *Istenek, Szentek, Démonok Egyiptomban* (Kultusz és Logosz 1), Budapest 2003, 261–273.
- Luxor 1979 *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art. Catalogue*, Cairo 1979.
- Saleh-Sourouzian 1986 Saleh, M.–Sourouzian, H., *Die Hauptwerke im Ägyptischen Museum Kairo*, Mainz 1986.
- Schlott-Schwab 1981 Schlott-Schwab, A., *Die Ausmasse Ägyptens nach altägyptischen Texten* (ÄAT 3), Wiesbaden 1981.
- Vernus 1986 Vernus, P., Tell Edfu, in *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden 1986, 6:323–331.

³⁵ Hornung 1983, 224–233.

Rövidítések

- ÄgAbh = Ägyptologische Abhandlungen
OBO = Orbis biblicus et orientalis
RdE = Revue d'Égyptologie
TAVO = Tübinger Atlas des Vorderen Orients
ÄAT = Ägypten und Altes Testament

WUTAISHAN, A BUDDHIZMUS SZENT HEGYE

HAMAR IMRE

HEGYKULTUSZ KÍNÁBAN

Már a buddhizmus megjelenése előtt fontos szerepet játszottak a kínaiak vallásosságában bizonyos hegyek, amelyekről azt gondolták, hogy ott transzcendens erőkkel lehet kapcsolatba lépni, szellemekkel és halhatatlanokkal lehet találkozni. A konfucianizmus öt szent hegye (Taishan 泰山, Hengshan 衡山, Huashan 華山, Hengshan 恆山, Songshan 嵩山) közül a Taishant övezi a legnagyobb tisztelet; Kína császárai itt mutatták be a *fengshan* 封禪 áldozatot, amellyel hatalmukat kívánták demonstrálni Ég és Föld előtt. Ugyanakkor a Han-dinasztia Wu 武 császára (i. e. 141–87) szellemi lényekkel kívánt kapcsolatot teremteni a szertartás megtartásával, hogy megtudja tőlük a halhatatlanság titkát.¹

A szent hegyek szellemi erővel vannak felruházva (*ling* 靈), a zárándok a hegy-csúcson épített templomban elhelyezett istenképmásnak áldoz, és fohászkodik, hogy zárándoklata során megpillanthassa az istent valódi alakjában. A négy nagy buddhista hegy egy-egy bódhiszattvához kapcsolódik: a Wutaishan 五臺山 Mandzsusríhoz, az Emeishan 峨眉山 Szamantabhadrához, a Putuoshan 普陀山 Avalókitésvarához és a Jiuhuashan 九華山 Ksitigarbhához.² A buddhista hegyekre zárándokló ezekkel a bódhiszattvakkal szeretne találkozni útja során.

A fent említett hegyeken kívül még számos olyan hegy található Kínában, amelyet különösen alkalmasnak találtak a buddhizmus vagy taoizmus követői vallásuk gyakorlására, így buddhista és/vagy taoista kolostorokat, szentélyeket építettek rájuk. A hegyekbe visszavonuló életmód egyik korai példája Huiyuan 慧遠 (334–416), aki a Lushanon 廬山 építette fel kolostorát, és tartotta magát fogadalmához, miszerint nem hagyja el a hegyet, s nem keveredik bele a politikába és világi életbe. A kor híressége lévén azonban a városi írástudók és uralkodók jöttek el hozzá a hegyre, hogy tanácsait kérjék, tanításait hallhassák.³ A kínai

¹ Lásd Hamar I., Vu-ti áldozata az égnek és a földnek. In: Tar I. (szerk.), *Szöveggyűjtemény az Augustus-korhoz*, Szeged: JATEPress, 1998, 168–173.

² Lásd Naquin, S., Yü Ch., Introduction: pilgrimage in China. In: Naquin, S., Yü Ch. (ed.), *Pilgrims and sacred sites in China*, Berkeley: University of California Press, 1992, 1–38.

³ Lásd Ch'en K., *Buddhism in China: a historical survey*, Princeton: Princeton University Press, 1964, 103–112.

buddhizmus egyik híres skolasztikus iskolája, a Tiantai 天台 iskola a Zhejiangban található Tiantai-hegyről kapta nevét, mivel az iskola alapítója, Zhiyi 智顛 (538–597) ezen a helyen alapított kolostort.⁴ A régi kínai főváros, Chang'an közelében fekvő Zhongnanshanon 終南山 számos Tang-kori nagy buddhista iskola kolostora található, de a Zhongnanshan a taoizmusnak is szent helye. A Maoshan 茅山 a Shangqing 上清 taoista iskola központja volt.⁵

Jelen tanulmányban a négy nagy buddhista hegy egyikével, a Wutaishannal kívánunk foglalkozni, mivel a négy buddhista szent hegy közül ez a legfontosabb; nagyon sok zárandokot vonzott nemcsak Kínából, de Belső-Ázsiából, Indiából, Japánból és Koreából is. Bemutatjuk a hegy történetét, ismertetünk néhány olyan írást, amely Mandzsusri bódhiszattva manifesztációjáról számol be. Feltárjuk, hogy a Wutaishan milyen szoros kapcsolatban állt két iskola, a Huayan és az Ezoterikus iskola felvirágzásával, és fényt vetünk a Wutaishan és Dunhuang 敦煌 kapcsolatára is.

A WUTAISHAN TÖRTÉNETE

A Wutaishan Észak-Kínában, Shanxi tartományban található, s mintegy 2837 négyzetkilométert fed le. A Wutai jelentése 'öt terasz', azaz öt hegycsúcs, ami a hegyvonulat öt kiemelkedő hegycsúcsára utal. A hegycsúcsok neve: Északi, Déli, Nyugati, Keleti és Középső. A legmagasabb az északi hegycsúcs, amelynek magassága 3061 méter, míg a hegyvonulat átlagmagassága ezer méter. A Tang-dinasztia korában háromszázhatvan kolostor bújtt meg a hegyen, mára negyvenhét maradt meg.

A Wutaishan történetének rekonstrukciójához kiváló forrásként szolgál három mű, amelyet trilógiaként gyakran együtt adnak ki. Ezek közül a legkorábbi *A Qingliang hegy régi története* (*Gu Qingliang zhuan* 古清涼傳), amelyet Huixiang 慧祥 állított össze 679 körül. Ennek a műnek a folytatása, illetve kibővítése *A Qingliang hegy terjedelmes története* (*Guang Qingliang zhuan* 廣清涼傳), amelyet Yanyi 延一 készített 1060-ban. A harmadik mű a Song-kor elit írástudója és magas rangú hivatalnok, Zhang Shangying 張商英 (1043–1122) által írt *A Qingliang hegy történetének folytatása* (*Xu Qingliang zhuan* 續清涼傳). Mind a három mű a Qingliang ('tisza és hűvös') néven utal a Wutaishanra, gyakran ugyanis ezen a néven említik a hegyet, az ott uralkodó zord időjárás miatt: néha még nyáron is előfordul havazás. A hegyet főleg nyáron keresik fel a zárandokok, amikor kiváló

⁴ Zhiyi életéről lásd Hurvitz, L., Chih-i (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk, *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 12 (1963), 1.

⁵ A Maoshanról lásd Schafer, E., *Mao Shan in T'ang Times*, Society for the study of Chinese religions, monographs 1, Berkeley: University of California, 1980.

menedéket nyújt a forráság elől. Az első két mű számos történetet foglal magában, a Wutaishanon megtelepedett híres szerzetesek életrajzait gyűjti össze, s az ott épített kolostorok történetét mutatja be. Ezzel szemben Zhang Shangying munkája sokkal személyesebb jellegű: a szerző zárandokútjáról készült feljegyzés, amely beszámol a szerző látomásairól, Mandzsusri bódhiszattva különböző manifesztációiról.⁶

A források szerint már a negyedik században úgy tartották, hogy a Wutaishan szellemi lények lakhelye. A hegyet korábban Lila Palota Hegyének (*zifushan* 紫府山) nevezték, mert furcsa lila pára (*qi* 氣) vette körül. A hegyen számos természeti csodát figyeltek meg. Az egyik a központi hegycsúcson található Nagy Virágos Forrás (*taihua quan* 太華泉), amely soha nem merült ki, különböző fényekben ragyogott, és soha nem hullámzott. Úgy tartották, hogy szentek (*shengren* 聖人) fürdenek benne. Azt is gondolták, hogy sárkányok palotája rejtőzik ott, hiszen a hiedelem szerint mindegyik csúcson száz-száz sárkány él, akiket Mandzsusri zabolázott meg. A zárandokok, akik tiszteletüket akarják kifejezni, nyakláncukat, övüket vagy ékszereiket dobják a tóba.⁷ Egy másik természeti csoda a központi csúcs környékén található Virágos Park (*Huayuan* 華園), ahol egész évben nyílnak a virágok, és ragyogásuk elvakítja az emberek szemét.

A hetedik századtól azonban kialakult az a meggyőződés, hogy a hegyen élő szellemi lények Mandzsusri bódhiszattva segítői, és hogy időnként maga Mandzsusri, a bölcsesség megtestesítője is megjelenik ötszínű felhő, fény, vagy oroszlánon ülő fiatal herceg alakjában. Ezt a társítást támasztotta alá néhány buddhista szútra is. Az *Avatamszaka szútrában* ezt olvashatjuk:

Északkeleti irányban van egy hely, amelyet Tiszta és Hűvös hegynek neveznek. Ősi idők óta bódhiszattvák sokasága lakott már ott. Most Mandzsusri bódhiszattva él ott tízezres bódhiszattva kíséretével.

東北方有處。名清涼山。從昔已來。諸菩薩眾。於中止住。現有菩薩。名文殊師利。與其眷屬。諸菩薩眾。一萬人俱。常在其中。⁸

A Szútra Mandzsusri dharmakincsenek dháranijáról (Fo shuo Weshushili fabaozang tuoluoni jing 佛說文殊師利法寶藏陀羅尼經) című műben a Vadzsra Titkos Nyomait Uraló bódhiszattva a következő kérdést teszi fel Buddhának:

⁶ A trilógiáról és Zhang Shangying naplójának fordítását lásd Gimello, R., Chang Shang-ying on Wu-t'ai Shan. In: Naquin, S., Yü Ch. (ed.), 89–149.

⁷ Lásd Birnbaum, R., The manifestation of a monastery: Shen-ying's experience on Mount Wu-t'ai in T'ang context. In: *Journal of the American Oriental Society*, vol. 106 (1986), 1, 122–123.

⁸ T10, no. 279, p. 241, b19–22.

Világ Tiszteltje! Korábban ezt mondtad nekem: „Miután Nirvánába térek, a Dzsambudvípában⁹ gonosz korszak (*eshi* 惡世) következik. Mandzsusri számtalan lénynek fog segítséget nyújtani, Buddha tevékenységét fogja folytatni. Kérlek, Világ Tiszteltje, magyarázd el nekem, hogy milyen helyen fogja áldásos tevékenységét kifejezni, s együttérzéssel oltalmazni a lényeket. Kérlek, mondd el ezt!”

世尊往昔為我說如是言。我法滅後於瞻部洲惡世之時。文殊師利廣能利益無量眾生當作佛事。惟願世尊為我分別演說。於何處住復於何方而能行利益。矜愍擁護諸眾生故。願為說之。¹⁰

Buddha így válaszol a feltett kérdésre:

Akkor a Világ Tiszteltje (Buddha) azt mondta a bódhiszattvának: „Miután Nirvánába térek, a Dzsambudvípa északkeleti részében lesz egy ország, amelyet Mahá Zhennának hívnak. Ebben az országban lesz egy hegy, amelyet Öt Csúcsnak (*wuding* 五頂) neveznek. A fiatal Mandzsusri arra fog vándorolni, s ott fog letelepedni, hogy a lényeknek a Tant tanítsa. Számtalan nága, déva, jaksa, ráksasza, kinnara, mahórága és más emberi és nem emberi lények körbeveszik, és áldoznak nekik tiszteletük jeléül.” Ekkor a Világ Tiszteltje még ezt is mondta a Vadzsra Titkos Nyomait Uraló bódhiszattvának: „A fiatal Mandzsusri számtalan erővel és erénnyel van felruházva, csodás átváltozásokat mutat be és díszeket ölt magára kedve szerint, hogy így segítse a lényeket. Az általa megszerzett erények ereje felfoghatatlan.”

爾時世尊復告金剛密迹主菩薩言。我滅度後於此瞻部洲東北方。有國名大振那。其國中有山號曰五頂。文殊師利童子遊行居住。為諸眾生於中說法。及有無量諸天龍神夜叉羅剎緊那羅摩睺羅伽人非人等。圍遶供養恭敬。於是世尊復告金剛密迹主言。是文殊師利童子。有如是等無量威德。神通變化自在裝嚴。廣能饒益一切有情。成就圓滿福德之力不可思議。¹¹

Az ezekben a művekben található Tiszta és Hűvös hegyet, illetve az Öt Csúcs hegyet a kínaiak egyértelműen a Wutaishannal azonosították. A fenti idézet szerint Mandzsusri bódhiszattva Buddha nirvánába térése után, a gonoszság korszakában jelenik meg. Buddha azt jövendölte, hogy halála után egy idővel tanítása hanyatlásnak fog indulni. Az ötödik században a kínaiak számítása szerint a Tan már a hanyatló korszakhoz (*mofa* 末法) érkezett. Ebben az időszakban

⁹ Az indiai kozmológiában a Szuméru-hegytől délre található a Dzsambudvípa kontinens. Tágabb értelemben az emberi létezés színtere.

¹⁰ T20, no. 1185A, p. 791, b29–c5.

¹¹ T20, no. 1185A, p. 791, c11–19.

már nem alkalmazhatók a korábbi tanítások, az ember nem hagyatkozhat saját erejére a vallás gyakorlása során. Nem véletlen, hogy ekkor indul hódító útjára az Amitábha-kultusz, amely egész Kelet-Ázsiában a buddhizmus egyik legnépszerűbb irányzatává vált. Az iskola tanítása szerint az embernek fel kell hagynia a hagyományos gyakorlatokkal, csak Amitábhához kell fohászkodnia, hogy halála után Amitábha tiszta-földjén, a Szukhávátiban születhessen újjá. Ha meg akarjuk érteni, hogy miért tudta a Wutaishan a zárándokok tömegeit vonzani, akkor nagyon fontos, hogy tisztában legyünk ezzel az alapvető vallási meggyőződéssel. A buddhista hívők úgy gondolták, hogy üdvözülésüknek egyetlen és legbiztosabb módja, ha elzárándokolnak a Wutaishanra, s ott valamilyen fizikai kontaktusba kerülnek Mandzsusri bódhiszattvával, megpillantják valamelyik manifesztációját. A szútra kiemeli, hogy a bódhiszattva a lények érdekében különböző átváltozásokat mutat be.

A Mandzsusri-kultusz császári támogatását valószínűleg a Wei-dinasztia 魏 Xiaowen 孝文 császára (471–499) kezdte el, aki a hagyomány szerint több kolostort is alapított, köztük a Foguangsit 佛光寺 és a Qingliangsit 清涼寺. A Wutaishan fejlődése később is szorosan összefüggött a császárok támogatásával, amely nélkülözhetetlen volt a nagy kolostorok alapításához. A hagyomány szerint a legelső kolostor, a Dafu lingqiu si 大孚靈鷲寺 építését még a Han-dinasztia császárai kezdték meg. Később átnevezték Nagy Virágos Park-kolostornak (*da huayuan si* 大華園寺), mivel a közelében helyezkedett el az a park, amelyben csodás virágok nyíltak. Wu Zetian 武則天 császárnő (625–705) pedig a Nagy Huayan 華嚴-kolostor nevet adta neki, annak jeléül, hogy nagyra tartja az *Avatamszaka szútrát* és a hozzákapcsolódó Huayan iskolát. Jelenleg ezt a kolostort Xiantong sinek 顯通寺 hívják.

Ebben a kolostorban telepedett le Chengguan 澄觀 (738–839), a Huayan iskola negyedik pátriárkája, s itt írta meg híres kommentárját az *Avatamszaka szútrához*. Művében leírja, hogy milyen motivációk vezették el a hegyre, milyen nehézségeket kellett kiállnia, hogy eljusson ide, s mennyire lenyűgözte a szent hegy:¹²

Mikor fiatalkoromban olvastam ezt a művet, mindig, amikor ehhez a szöveghez értem, becsuktam a könyvet és nagyot sóhajtottam. Majd nem rettentem meg a tízezer mérföldes távolságtól, s az utazás során rám leselkedő veszélyektől. A szent vidék lenyűgözött, így tíz évig maradtam itt. Ennek a hatása káprázatos volt, érzékeim megteltek vele.

¹² Chengguan útját a Wutaishanra lásd Hamar I., *Kínai buddhizmus a középkorban. Cs'eng-kuan élete és filozófiája*, Történelem és kultúra 15. Budapest: Balassi Kiadó–Orientalisztikai Munkaközösség, 1998, 60–63.

余幼尋茲典。每至斯文皆掩卷長歎。遂不遠萬里委命棲託聖境。相誘十載于茲。其感應昭著盈于耳目。¹³

A kommentárhoz írt alkomentárjában bővebben kifejti:

Azért mentem a hegyhez, mert a szövegben az állt, hogy a bódhiszattvák lakhelye a Hívös-hegy. Nem féltem attól, hogy abban az időben a lázadók és a rablók örökké felfordulást támasztottak, [mindenütt] hemzsegték a harci lándzsások, sakállokkal és farkasokkal voltak tele az utak, hegyek és folyók akadályoztak, így hát útra keltem. Ezt értettem „az utazás során rám leselkedő veszélyek”-en. Noha az út csak ötezer mérföld volt, oda-vissza tízezer. Kezdetben csak rövid ideig akartam ott időzni, de teltek-múltak a napok, egyik a másik után, elmerültem a szent világban. Tizenöt évig írtam a Kommentárt, ebből tízet itt a hegyen.

至山源由。由此菩薩住處清涼山之文。當時逆寇亂常兵戈蜂起豺狼滿路。山川阻絕不憚而遊。故云委命棲託。途雖五千反覆萬里。始本暫遊日復一日傾馳聖境。一十五年作疏至斯正當十載。¹⁴

A Huayan iskola mellett az Ezoterikus iskola is központjának tekintette a Wutaishant. Amóghavadszra (705–774), az Ezoterikus iskola egyik alapítómestere, számos buddhista mű fordítója, kora nagy hatású vallási vezetője nagy hangsúlyt fektetett a Mandzsusri-kultusz elterjesztésére, és tevékenységének köszönhetően Mandzsusriból Kína védőistene lett.¹⁵ Amóghavadszra 766-ban kérvényt nyújtott be a császárhoz, amelyben kérte, hogy támogassa a Jin'ge 金閣-kolostor megépítését, amelyet Daoyi 道義 látomása alapján terveztek meg. Daoyi a látomásban Mandzsusri bódhiszattvával találkozott, s ekkor látta meg a felépítendő kolostort. Amóghavadszra szerint a bódhiszattva kívánsága, hogy a kolostor elkészüljön.¹⁶ Daizong 代宗 császár (ur. 762–779) jóváhagyta a kérést, s jelentős állami támogatással felépítették a kolostort, amely az Ezoterikus iskola egyik központja lett.

Amóghavadszra 766 és 769 között számos alkalommal fordult beadvánnyal az udvarhoz, amelyben felhívta az uralkodó és hivatalnokok figyelmét a Wutaishan fontosságára. Az ezoterikus mester a Jin'ge si felépítése mellett a másik nagy kolostor,

¹³ T35, no. 1735, p. 859, c19–22.

¹⁴ T36, no. 1736, p. 601, a12–17.

¹⁵ Lásd Hamar I., A kínai ezoterikus buddhizmus története. In: Hamar I., Salát G. (szerk.): *Kínai történelem és kultúra. Tanulmányok Ecsedy Ildikó emlékére*, Sinológiai Műhely 7. Budapest: Balassi Kiadó, 2009, 74–77.

¹⁶ Amóghavadszra és a Wutaishan kapcsolatáról lásd Birnbaum, R., *Studies on the mystery of Mañjusrī*, Society for the study of Chinese religions Monograph 2, Berkeley: University of California Press, 1983, 25–38.

a Yuhua si 玉華寺 renoválására is kért és kapott támogatást az uralkodótól. 767 áprilisában a császár engedélyezte, hogy szerzeteseket avasson fel a Wutaishanon, hogy mind az öt nagy állami kolostorban (Qingliang si, Huayan si, Foguang si, Yuhua si, Jin'ge si) harminchét-harminchét szerzetes teljesítsen majd szolgálatot. A szerzetesek azt kapták feladatuk, hogy a birodalom védelmében rendszeresen recitálják az *Emberséges király megvédelmezi a birodalmat* című pradnyápáramitá szútrát (*Renwang huguo bore boluomiduo jing* 仁王護國般若波羅密多經).¹⁷

Amóghavadszra kérte a császárt, hogy a kolostori étkezőkben elhelyezett Pindola arhat szobrát cseréljék ki Mandzsusri bódhiszattva szobrával. A kérést jóváhagyták, s császári rendeletet adtak ki erről 770-ben, de nem tudni, hogy végrehajtották-e az egész birodalomban. Mandzsusrit öregemberként, lótuszülésben ábrázolták ezeken a szobrokon. Nagyon sok ilyen szobor maradt fenn Japánban, s a Tang-korban a Kínába látogató japán Tendai szerzetes, Ennin 圓仁 (794–864) is meglepetéséről számol be naplójában, hogy a kolostori étkezőkben Mandzsusri szobrát találta.¹⁸

A Tang-kor végén lezajlott buddhistaüldözések feltehetően a Wutaishanra is jelentős hatást gyakoroltak, de a Tang-dinasztiát követő időszakban a Wutaishan ismét a buddhizmus központjává vált, buddhista zarándokok kedvelt célállomása lett. Ezt bizonyítja a híres dunhuangi barlangtemplomok 61-es számú barlangja, amely régebben a Mandzsusri csarnoka (*Wenshu tang* 文殊堂) nevet viselte. Ezt a szentélyt Cao Yuanzhong 曹元忠 kormányzó hosszú uralkodása (945–974) alatt készítették el a kormányzó feleségének megbízására. A szentélyben Mandzsusri szobrát helyezték el központi ikonként, s ez az egész Dunhuangban egyedülálló. A barlangtemplom falára a Wutaishant festették meg, ábrázolva az ott található fontosabb kolostorokat, természeti látványosságokat és zarándokútvonalat. Dorothy Wong szerint ez nem csupán egy térkép a Wutaishanról, mint ahogy sokan állítják, hanem egy Mandzsusri bódhiszattva tiszta-földjéről készült ikon, s így vallási funkciókkal bír.¹⁹ Dunhuang és a Wutaishan szoros kapcsolatát mutatják a Dunhuangban talált Wutaishan-költemények is, amelyek a Wutaishant és Mandzsusri manifesztációit írják le misztikus, költői nyelven.²⁰

Dunhuang ebben az időben a tangutok befolyása alatt állt, akik Xixia 西夏 néven alapítottak dinasztiát 1032-ben, amely egészen 1227-ig fennállt. A tangutok különösen nagyra becsülték a Huayan buddhizmust, a teljes *Avatamszaka szútrát* lefordították tangut nyelvre, s az ebből az időszakból fennmaradt művészeti alko-

¹⁷ T 246.

¹⁸ Ennin naplójának fordítását lásd Reischauer, E., *Ennin's Diary: The Record of a Pilgrimage to China in Search of the Law*, New York: Ronald Press, 1955.

¹⁹ Erről az időszakról lásd Gimello, R., Wu-t'ai Shan during the Early Chin Dynasty: The Testimony of Chu Pien. In: *Chung Hwa Buddhist Journal* 7 (1994), 501–513.

²⁰ Lásd Wong, D., A Reassessment of the representation of Mt. Wutai from Dunhuang cave no 61. In: *Archives of Asian Art* 46 (1993), 27–51.

tásokban is gyakran megjelennek a szútrából vett motívumok. Mint korábban bemutatuk, a Wutaishan szoros kapcsolatban állt a Huayan iskolával, így természetes, hogy a tangutok is szívesen látogattak el a szent hegyre. 1007-ben például a tangut uralkodó, Li Deming 李德明 engedélyt kért a Song udvartól, hogy tíz kolostort emeljen a Wutaishanon. 1037-ben a következő tangut uralkodó, Li Yuanhao 李元昊 arra kért a Song udvartól engedélyt, hogy egy tangut delegáció mehessen a Wutaishanra, amely az uralkodó nevében értékes ajándékokat kívánt adományozni a kolostoroknak. 1040-től megromlottak a tangut–Song kapcsolatok, így a tangut zarándokok nem mehettek már a Wutaishanra. Érdekes módon orvosolták a tangutok ezt a helyzetet: a fővárosuk mellett fekvő Helan 賀蘭-hegyen lévő néhány kolostort a Wutaishan kolostorairól nevezték el, s így feltehetően szimbolikusan „áttelepítették” a hegy bódhiszattváját, Mandzsusrít is.

A kor másik idegen dinasztiáját, a Liao-dinasztiát 遼 (907–1125) alapító kitajok (*qidan* 契丹) szintén a buddhizmus elkötelezett hívei voltak. Egyik fővárosuk, Datong 大同 a Wutaishan közelében helyezkedett el, ahol pompás templomokat építettek, s közülük az egyiket Huayan-kolostornak hívták. Egy rövid időre az Ót Dinasztia (907–960) korában a Wutaishan felett is ellenőrzést gyakoroltak a kitajok. A kitajokat a Huayan iskola tanai mellett az ezoterikus buddhizmus gyakorlatai is lenyűgözték, így érthető, hogy a Liao idejében számos buddhista gondolkodó a Huayan és az ezoterikus iskolák ötvözésén munkálkodott. Az egyik ilyen szerzetes a 11–12. században Daozhen, aki magát a Wutaishan szerzeteseként azonosította. Ez a Wutaishan azonban Weizhou 蔚州 közelében található, nem azonos Mandzsusri szent hegyével. A tangutokhoz hasonlóan – a kitajok is megteremtették a maguk Wutaishanját.

A 11. században a kitajok és az északi Song felváltva uralta a Wutaishant, míg az 1105-ben megkötött shanyuani szerződés a hegy feletti ellenőrzést az Északi Songnak biztosította. Ekkor a kínai zarándokok már szabadon ideutazhattak, s nem sokkal a szerződés megkötése előtt, 1073-ban érkezett ide a híres japán látogató, Jōjin Ajari 成尋阿闍利, és Zhang Shangying a Wutaishan kormányzójaként zarándokolt a Wutaishanra 1088-ban és 1090-ben, s örökítette meg látomásait. A Song-dinasztia Taizong 太宗 (ur. 976–977) császára is támogatta a Wutaishant: adómentességet adott a Wutaishan földjeire. Az Északi Song idejére tehető, hogy a tibeti buddhizmus hívei is elzarándokolnak a Wutaishanra. Ekkor látogatott ide Pha-dam-pa-sangs-rgyas, dél-indiai térítő szerzetes, aki Tibetben megalapította a Zhi-byed-pa iskolát.²¹

A harmadik idegen dinasztiát alapító nép, a dzsüdzsik megjelenése a 12. század elején ismét háborúhoz vezetett a Wutaishan körzetben, egészen addig, míg az

²¹ Lásd Cartelli, M., On a Five-colored cloud: The Songs of Mount Wutai. In: *Journal of American Oriental Society*, vol. 124 (2004) 4, 735–757.

általuk alapított Jin-dinasztia 金 (1115–1234) le nem igazta a kitaj Liao-dinasztiát 1125-ben. A háborúban a Wutaishan szerzetesei is részt vettek, mikor a Wutaishan vezető szerzetese, Zhenbao 真寶 a szerzeteseket a Jin erők ellen vezette. A szerzetesek vereséget szenvedtek, s a csatákban sok kolostor leégett. Az ellenállás miatt azonban nem álltak bosszút a dzsürdzsi hadak, s a Wutaishan rövid idő múlva ismét virágzó vallási központ lett.

A Wutaishanon jelentős változások következtek be a mandzsuk által alapított Qing-dinasztia 清 (1644–1911) uralkodása alatt. A mandzsus császárok ugyanis a tibeti-mongol buddhizmus bőkezű támogatóiként, a Wutaishan fontosabb kolostorait a tibeti buddhizmus központjaivá tették, s újabb kolostorok építésébe kezdtek. Mint korábban láttuk, Amóghavadszra az ezoterikus buddhizmus szent helyének tekintette a Wutaishant, így az ezoterikus jellegű tibeti-mongol buddhizmus jól illeszkedett a korábbi hagyományokhoz. A 19. századból származik egy fadúcos nyomtatással készült, kézzel kiszínezett lenyomat, amely a Wutaishan kolostorait, látványosságait és a Wutaishanhoz köthető látomásokat mutatja be.²²

MANDZSUSRÍ MANIFESZTÁCIÓJA

Az előzőekben láttuk, hogy a Wutaishan a buddhista zarándokok kedvelt úticélja volt. A zarándoklat kínai megfelelője a *chaoshan jinxiang* 朝山進香 kifejezés.²³ A *chaoshan* jelentése 'tisztelét tenni a hegynél', mint ahogy az uralkodó audien-cián fogadja alattvalóját. A *jinxiang* pedig a füstölő felajánlását jelenti, hogy így létesítsen kapcsolatot a zarándok a hegyen lakó istennel. A *chaoshan* kifejezésben valószínűleg az is benne rejlik, hogy az alázatos zarándokot a hegy istene fogadja, megmutatja magát előtte, s így a halandó a transzcendens világgal érintkezhet.

A zarándokok különböző látomásokról számolnak be, s ezekben Mandzsusrít vélik látni különböző alakokban. Ezek a látomások néha kolostorok építéséhez vezettek. A már említett Daoyi 道義 látomása alapján épült fel például a Jin'ge si, az Arany Pavilon-kolostor.²⁴ Daoyi 736-ban indult a Wutaishanra, és a Qingliang-kolostorban szállt meg több szerzetestársával együtt. Egyik nap maga indult útnak, abban reménykedve, hogy a bódhiszattva megnyilatkozik előtte. Miközben azon gondolkodott, hogy feltehetően Mandzsusrí kegyeinek köszönheti, hogy minden baj nélkül megérkezett a Wutaishanra, egyszer csak egy öreg szerzetest pillantott meg egy fehér elefánt hátán. Miután üdvözölték egymást, s jól elbeszélgették, az

²² Lásd Tucci, G., *Religions of Tibet*, London: Routledge, 1970, 39.

²³ Lásd Chou, W., *Ineffable Paths: Mapping the Wu-t'ai-shan in Qing dynasty China*. In: *Art Bulletin*, vol. 89 (2007), 1, 108–129.

²⁴ Lásd Naquin, S., Yü Ch., 11–12.

idős szerzetes azt javasolta, hogy térjen vissza ide másnap hajnalban, s akkor biztosan megpillanthatja Mandzsusrí. Daoyi elköszönt, majd beszélgetőtársa hirtelen eltűnt, füstölő illatát hagyva maga után.

Daoyi másnap reggel ismét útnak indult a nyugati csúcs felé, s furcsa fényeket és egy szokatlan sztúpát látott útközben. Ismét találkozott az idős szerzetessel, aki sürgette, hogy folytassa az útját. Kis idő elteltével egy 13-14 éves korú gyerekkel találta magát szembe, aki azt mondta, hogy az Arany Pávilon-kolostorba érkezett. A gyermek végigvezette a szerzetest a hatalmas kolostoron, amelyet mindenhol arany borított. Miközben Daoyi különböző aranytárgyakat vett szemügyre a kolostorban, az idős ember ismét megjelent. A szerzetes ekkor döbbsent rá, hogy az idős ember nem más, mint Mandzsusrí. Daoyi ezután a Wutaishanról a fővárosba ment, és jelentést tett Xuanzong 玄宗 császárnak (ur. 713–755) látomásáról. Majd Amóghavadzsra kezdeményezésére a Daoyi által készített tervrajzok alapján kezdték el felépíteni a Jin'ge si-kolostort.

WUTAISHAN: A BUDDHIZMUS AUTENTIKUS FORRÁSA KÍNÁBAN

A fentiekben röviden áttekintettük a Wutaishan történetét és az ehhez kapcsolódó vallási gyakorlatokat, tapasztalatokat. Láttuk, hogy a Wutaishan szentségének biztosítója Mandzsusrí bódhizattva jelenléte a hegyen, amelyet szent iratokkal támasztottak alá. Ezt igazolták aztán a zárándok látomásai, amelyekben a bódhizattva különböző alakokban jelent meg. Amóghavadzsra tevékenységének köszönhetően a Mandzsusrí-kultusz az egész birodalomban elterjedt, a bódhizattvát Kína védőisteneként kezdték tisztelni. A Qing-dinasztia alatt a Wutaishan a tibeti buddhizmus központjává is vált, mongol és tibeti szerzetesek telepedtek meg a hegyen; császárok támogatásával tibeti kolostorok épültek.

Felmerül a kérdés, hogy azon túl, hogy Mandzsusríval lehet találkozni a hegyen, mi a jelentősége a Wutaishannak a kínai buddhizmus történetében. Mint ahogy a Dunhuangban talált Wutaishan-festmény bemutatásakor említettük, a kínaiak számára a Wutaishan nem csupán egy profán tér volt, amelyben megjelenik a szentség Mandzsusrí alakjában, hanem a bódhizattva erejénél fogva az egész tér szentté, buddhista kifejezéssel élve „tiszt-földdé” válik. A buddhista hívő utazása során ebben a szent térben folytatja le zárándoklátatát, bízva benne, hogy lehetősége nyílik a szentség forrásával, Mandzsusríval közvetlen kapcsolatot létesíteni, s ezáltal a buddhizmus igazságát megtapasztalni és megszabadulni a földi szenvedéstől. Nem véletlen, hogy az ezoterikus buddhizmus is összefonódott ezzel a kultusszal, mivel ennek fő koncepciója, hogy a hívő különböző meditációs gyakorlatok segítségével a saját világát tiszt-földdé alakítja, azaz itt és most éri el a megvilágosodást. Hol

is lehetne alkalmasabb helyet találni erre, mint a Wutaishant, amely Mandzsusri jelenléte miatt már megtisztult, szent térré alakult?

Mandzsusri megjelenése Kínában még egy nagyon fontos következménnyel járt. Kínában a buddhizmus idegen vallásnak számít: a kínaiakat belső-ázsiai és indiai térítőik ismertették meg a buddhizmussal, s több száz évig tartott, míg a vallás legfontosabb szent szövegeit lefordították kínaira. Sok kínai buddhista kelt útra, hogy dacolva az utazás veszélyeivel, a hiányzó műveket Indiából Kínába hozza és kínaira fordítsa. A kínaiak úgy érezték, hogy a buddhizmus igazi forrása Indiában található, mivel a vallásalapító ott élt, ott fejtette ki tanait. A szútrák, Buddha szavai képviselik az autentikus forrást, amelyből a kínaiaknak is meríteniük kell. Mandzsusri bódhiszattva kínai megjelenése azonban alapjaiban változtatta meg ezt a felfogást. Az autentikus helyszín, a szent tér áttevődött Kínába, mivel most már a Wutaishanon is közvetlen tapasztalást lehetett szerezni a buddhizmus szellemi világáról, hiszen Mandzsusri jelenléte ezt biztosította. Az Indiában élő történelmi Buddha és Mandzsusri bódhiszattva ugyanannak az abszolút szellemi erőnek, dharmakájának a megnyilvánulása, így a megnyilatkozás helyszínei teljesen egyenrangúak egymással. Ezt bizonyította, hogy más kelet-ázsiai országokból, de Belső-Ázsiából és Indiából is érkeztek zarándokok a Wutaishanra, a buddhizmus szent terére, hogy közel kerüljenek az autentikus forráshoz.

SZENTÉLY ÉS IMAHELY AZ ÓKORI ZSIDÓSÁGBAN

FRÖHLICH IDA

A szent tér legfontosabb – bár nem egyetlen – helye az ókori zsidóság számára a szentély területe, az ember és isten közötti rendszeres kapcsolattartás színhelye¹. A bibliai hagyomány első ismert állandó szentély-épületei a bírák korából és a királyság korai szakaszából a silói és a gibeai szentélyek, nem beszélve a bételi kanaáni szentélyről, amely folyamatosan működhetett a kanaáni kortól kezdve, előbb kanaáni, majd Jahve-szentélyként². Leírás csak az ezeknél később épült salamoni szentélyről van, amelyet a király Jeruzsálemben építtetett, saját palotájával egyidőben, állami („királyi”) szentélyként a királyság istenének, Jahvénak (1Kir 5:15-8:66)³. A leírás az ún. deuteronomiumi történetírás része; ennek forrásai a királyság korára mennek vissza, szerkesztése a júdai királyság vége és fogság kora közötti időben; végső

¹ Egyéb, szentnek tekintett helyek voltak pl. a források, folyóvizek és környékük. Dávid egyik fiát, a trónkövetelő Adoniját a jeruzsálemi Rógél-forrásnál, a Kígyók kövénél tart áldozati lakomát, és akarja magát királlyá tételni (1 Kir 5-10, 22-27). A királyok felkenésének később szokásos helye a jeruzsálemi szentély lehetett, v.ö. 2 kir 11:11-12. A folyóvíz melléke a városon kívül a gyülekezőhelye, zsinagóga hiányában, a makedóniai Philippi zsidó közösségének a Kr.u. 1.sz.-ban (Ap Csel 16:13).

² Habár 2 Sám 7:6-7 szerint Jahvének nem volt szentélye a salamoni előtt, mégis valószínű, hogy több vidéki szentély is létezett. 1 Sám 1-3 a silói szentélyhez kapcsolja Sámuel próféta alakját, és számos más forrás is említi az itteni szentélyt. A silói szentély meglétét többen vitatták; régészeti bizonyítéknak tűnik az ott feltárt építményrendszer, amely egy ottani kultuszhely alapjául szolgálhatott, ld. I. Finkelstein, *Excavations at Shiloh 1981-1984, Tel Aviv* 12 (1985) 123-80. A benjámini Gibeát „Isten Gibeájá”-jának (1 Sám 10:5), és „Saul Gibeájá”-nak (Iza 10:29) is nevezik; előbbi kifejezés az ott levő szentélyre utalhat. Bét-Él a Genesis több perikopájának is színhelye, és mint Jákob álmának színhelye (Gen 28:10-22) „szent hely”-ként szerepel. A hely nevében szereplő *bét* elem „ház”, az *él* pedig „isten” jelentésű; együttesen az ott levő szentélyre utalhatnak. A hely valószínűleg a mai el-Bireh-vel azonos, Tell Beitin közelében, ld. D. Livingston, *The Last Word on Bethel and Ai, Biblical Archaeology Review* 15 (1989) 1:11.

³ : „Most azonban körös-körül békét teremtett az Úr, az én Istenem, nincs többé, aki ellenszegülne, s nincs balszerencse. Így arra gondolok, hogy házat építke az Úr, az én Istenem nevének” (1Kir 5:18-19)

redakciója pedig a fogság korából származik⁴. A leírás, jelen formájában minden bizonnyal visszatekintés, tudós – valószínűleg papi – szerkesztők tollából.

A leírás szerint a 7 évig épült szentély hossza 60 könyök, szélessége 20 könyök, magassága pedig 30 könyök volt (1Kir 6:2).⁵ A leírás a szentélyépületre koncentrálnak, amelyet kívülről befelé haladva ír le. Az épületet három egymásba nyíló helyiség: előcsarnok (*'ulām*), csarnok (*hékál*), és a Szentek szentje (*qodes qodasim, debir*) alkotja (1Kir 6:15-22). Az épület bejáratnál oszlopok állnak (Jákin és Boáz), a bejárat szintje valószínűleg valamivel magasabb volt a környező terepénél; a leírás alapján világos, hogy a *debir* szintje néhány lépcsőnyivel magasabb volt az épület padozatának szintjénél. A szent tér tehát a legbelső helyiség felé haladva emelkedett. Ez a helyiség volt – mint azt neve is mutatja – egyben a legszentebb is. Az elnevezés egy fontos fogalomra, a „szentség fokozatosságá”-nak („graded holiness”) bibliai elvére utal, amely a szent teret meghatározza⁶. A szent térnek ugyan minden része „szent”, azonban a szentség nem egyforma intenzitással nyilvánul meg az egyes részekben.

A salamoni szentély épületét háromszintes kápolnakoszorú veszi körül (1Kir 6:8 és másutt), ahol valószínűleg a kincstár, a fogadalmi ajándékok, és a kultusztárgyak kaptak helyet, körbefogva így a szent tér épületbe zárt körét. A berendezés fő részeit a kitett kenyerek asztala, a mécsesek (*menorot*), és maga a kultusztárgy, a láda a kerubokkal, továbbá a füstáldozati oltár (1Kir 6:22) képezte. Az épületet gránátalma-díszítések⁷, pálmafa- és lótusz-fejezetek, továbbá kerub-alakok díszítik⁸. A díszítő anyagok: cédrus- és ciprusfa (1 Kir 6:14-18), olajfa (ebből készültek a „szentek szentjé”-ben álló kerubok is), arany (ez a láncok és a tömjénáldozati oltár, valamint a faragványok borításának anyaga) (1 Kir 6:19-22). A külső tér, az udvar határai nincsenek jelezve a leírásban. Az udvaron kap helyet a bronztenger, egy víztartóul szolgáló bronz gömbhéj, amely 12, a négy égtáj felé néző bikán áll (1Kir 7:23-26), valamint az áldozati oltár. A kultusztárgyakat bika-, kerub-, oroslán-,

⁴ A deuteronomiumi történetírásról ld. Rózsa H., *Az Ószövetség keletkezése: bevezetés az Ószövetség könyveinek irodalom- és hagyománytörténetébe*, Budapest: Szent István Társulat, 1986, Összefoglalóan T.C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, London: T & T Clark, 2005.

⁵ A hely, ahol az épület emelkedett „Arauna szérúje” volt; ezt a helyet csak a Krónikák hagyománya említi (1 Krón 22:1, 2 Krón 3:1). Az építkezéshez „olyan köveket használtak, amelyeket a kőbányában egészen készre faragtak; kalapács és véső nem hallatszott a templom építésekor, sem semmiféle vasszerszám” (1Kir 6:7).

⁶ A fogalomról összefoglalóan ld. P.P. Jensen, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, (JSOT Supplement Series 106), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

⁷ A gránátalma-motívum szerepel a Jákin és Boáz oszlopok díszítésében is, v.ö. 1Kir 7:18, 20.

⁸ A lótusz motívuma ugyancsak a Jákin és Boáz oszlopoknál szerepel (1 Kir 19). A „szentek szentjé”-ben álló két kerub mellett hasonló alakok helyet kapnak a szentély falainak díszítő-elemeiként is, pálma- és virág-díszítésekkel együtt, ld. 1Kir 6:23-35.

pálma-, és liliom-motívumok díszítik (1Kir 7:27-50). A szentély tárgyai szimbolikus jelentőségűek. Koszmosz szimbólum a bronztenger, ahol a bronztengert tartó bikák tájolása az égtájakat jelképezi, a gömbhéjban levő víz pedig a földből feltörő édesvizet. Az épületben álló menórák a fény jelképei. Az épületet kívül és belül az erő és termékenység jelképei díszítik. A bika az állati erő és termékenység szimbóluma, a pálmafa és gránátalma a növényi termékenységé. Jelképesek az építő- és díszítőanyagok is: a cédrus és az olajfa az életerő és termékenység jelképei⁹. Más díszítőelemek (oroszlán, kerub) erőt és védelmet jelképeznek, és az építők szándéka szerinti feladatuk az épület védelme az ártó hatások ellen.

A fölszentelés ceremóniáját követően a papok beviszik az épületbe az istenség jelenlétét jelképező ládát (1Kir 8:1-21)¹⁰, és megjelenik az isteni jelenlétet jelképező felhő. Az épület, mint más ókori keleti szentélyek esetében is, az isten lakhelye; az ember-isten kapcsolattartás helye a külső térben álló égőáldozati oltár. Méretei alapján a salamoni szentély egy átlagos nagyságú vaskori szentélynek felel meg¹¹. A salamoni szentélyéhez hasonló alaprajzú szentélyeket tártak fel Szíria területén, Tell Taynat és Ain Dara lelőhelyein¹². A két feltárt szentélynek nem csak alaprajza hasonló a Bibliában leírt épületéhez, de méreteik is az ott megadott számokhoz állnak közel.

A templom és a szekuláris tér: A szöveg hangsúlyozza a templom és palota térbeli egységét és az épületek hasonlóságát anyagukat, kivitelezésüket, díszítő motívumaikat, valamint magasságukat (30 könyök) illetően. Templom és palota a város

⁹ Az olajfa a bibliai hagyomány szerint az egyik legértékesebb fa. Ilyenként szerepel Jótám parabolájában is, ld. Bír 9:7-15. A fa termését emberi étkezésben, állati takarmányozásban egyaránt használták, olaja főzéshez, világításhoz, testápoláshoz volt hasznos, fája értékes alapanyagul szolgált.

¹⁰ A láda bevitelét Salamon imája, majd áldása követi, ld. 1Kir 8:22-53, 54-61.

¹¹ Az épületen dolgozó építőmunkások száma 1Kir 5:15-16 leírásában erősen túlzott. A szám láthatóan költői, és az ún. *numerikus másál* műfaját képviseli, ahol az ismétlés emelkedő számai is a mennyiség nagyságát kívánják kiemelni.

¹² Ain Dara szentélye a Kr.e. 8.sz.-ban épülhetett. Az épület alaprajza 21x32m, becsült magassága 10-12 m. Ain Darához ld. Elizabeth Caecilia Stone, Paul E. Zimansky, Patricia L. Crawford, *The Iron age settlement at Ain Dara, Syria: survey and surroundings*, (BAR international series, 786), Oxford: J. and E. Hedges: Archaeopress, 1999, 125; P.J. King, L.E. Stager, *Life in biblical Israel*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, 330-338. Tell Taynatról ld. Othmar Keel, *The symbolism of the biblical world: ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1997, 161. A korszakból származó legnagyobb filiszteus szentély épületét Tel Miqne (Eqron) területén tárták fel. A Kr.e. 11.századból származó épület alaprajza 16x25m méretű. Eqronról ld. Ziony Zevit, *The religions of ancient Israel: a synthesis of parallax approaches*, London, New York: Continuum, 2001, 134-138.

akropoliszán, a jeruzsálemi Ofelen¹³ és Templomdomb platóján állnak. A szentély tehát a palota mellett, ugyanakkor azonban attól elkülönülve áll; a szomszédos profán tértől a szent teret az istenség beköltözése és jelenléte különbözteti meg. A szentség fokozatosságának elve a szent térben érzékelhető volt a szentélyépület leírásában is. Az elv valódi értelmet a szentély működésének ismeretében nyer csak, a működtető emberi tényező bekapcsolódásával. A tér (az időhöz hasonlóan) az ókori zsidó elképzelés szerint lehet szent és profán. Az ember állapota ugyanígy nem tekinthető homogénnek: ez lehet tiszta és tisztátalan¹⁴. Tisztátalannak számít mindaz, ami a test dezintegrációjával kapcsolatos: a vér, a nemiszervekből eredő kóros folyás (az ún. *záb*-tisztátalanság), a „lepra”, és a halott¹⁵. Ezen, ún. fizikai tisztátalanságok közös jellemzője az, hogy nem akaratlagosak, meglétük nem a tisztátalan személy valamilyen cselekedetének a következménye, hanem azoktól függetlenül következik be. További jellemzőjük, hogy „fertőzők”, vagyis a személyről tárgyakra vagy más személyekre terjednek, különböző közvetítőkön keresztül (érintés, folyadékok, vagy éppen a levegő), és pedig az egyes tisztátalanságok különböző intenzitással. A tisztátalanság okának megszűnése után a személy tiszta lesz, de nem automatikusan, hanem egy tisztulási rituálé elvégzése után, amely rendszerint lemosással (is) jár, vagyis a tisztátalanságok, forrásuk megszűnése után „lemoshatók”. Szent és profán, tiszta és tisztátalan egy négyes rendszert alkot a bibliai szemléletben, és ezen négy elem interakciója határozza meg a tér helyzetét. A bibliai rendszer a fizikai tisztátalanságok mellett ismer ún. etikai tisztátalanságokat is; ezek akaratlagosan elkövetett szabályszegések eredményei, és súlyos isteni büntetéseket vonnak maguk után. Eltávolításuk nem lehetséges egyszerű tisztulási rituáléval. A fizikai és etikai tisztátalanságok rendszere a Pentateuchus törvénykező részeinek különböző helyein található közlések alapján állítható össze. A források összesítve egy igen bonyolult rendszer képét tükrözik. Jelen formájában ez a rendszer késői eredetű, és tudós munka eredménye; azonban nem teljes egészében mesterséges konstrukció, hiszen az alapok, amelyekre épült, nagyon is valóságosak és működők voltak. Ennek a valóságos alapnak a meglétét számos

¹³ Az Ofel név jelentése 'feltöltés', és a vaskori város házai fölötti területet jelent, az emelkedő kiszélesedő tetejét, amely a palotának és szentélynek helyet adó tetőhöz csatlakozott, ld. K. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History*, New York: McGraw.Hill Book Company, 1967, 14–15.

¹⁴ Az emberi tisztátalanság analógiájára a bibliai kultúra kidolgozta a tisztátalan állatok rendszerét is. Ezek állandó jellemzője a tisztátalanság, és ezért kerülendők az emberi fogyasztás számára. A tisztátalan állatok összefoglaló listáját Lev 11 tartalmazza.

¹⁵ A fizikai tisztátalanságok fajtáiról, tulajdonságaikról és a megtisztulás módjairól összefoglalóan Lev 12-15 és Num 19 írnak. Ezek az összefoglalók a szöveg papi szerkesztőinek nézeteit tükrözik.

szöveghely igazolja a bibliai elbeszélő, prófétai és költői irodalomból, amelyek konkrét élethelyzetekre utalnak¹⁶.

A tisztátalan – menstruáló nő, gyermekágyas nő, a *záb*, leprás, halott – jelenléte megtűrt a profán térben (ám lehetőség szerint eltávolítandó onnan). A szentség lényegével viszont ellentétes a tisztátalanság, sérti azt, ezért eltűrhetetlen. A szent térbe semmi tisztátalan nem kerülhet, ezért a vérrel szennyezett, a folyásban szenvedő (*záb*), a leprás személy, továbbá a halott illetve az ilyen tisztátalanságokkal fertőzött személy és tárgy nem léphet, illetve nem vihető be a szentély területére (a megtisztulás után viszont éppen a szentély a színhelye a tisztulási áldozat bemutatásának). Etikai tisztátalanságok hordozói sem léphetnek a „szent” területére, és a szentély esetleges tartós tisztátalansága az egész vallási közösség bukását idézi elő¹⁷.

A templommal kapcsolatos tisztasági előírások nem merülnek ki abban, hogy a fizikai tisztátalanságokat távol tartják a szent területtől. A szent tér belső szféráival ugyanis még a fizikai tisztaság előírásait teljesítő laikusok sem kerülhetnek kapcsolatba. A papok csoportja az egyetlen, amely a mindenki számára előírtakon kívül még külön etikai előírásoknak is eleget tesz, a fizikai tisztaság, valamint a házasság és családi életük etikai tisztasága tekintetében. Ezt a szemléletet tükrözi a tér felosztásában „papok udvara” területének elkülönítése, valamint az az előírás, amely szerint a szentély épületébe csak papok léphetnek be, a szentek szentjé-be pedig csak a főpap, ő is csak az év egyetlen napján, engesztelésnapkor. A Josephusnál található adatok illetve a Misnában a Heródes-kori szentély működéséről olvasható leírás is ugyanezt a rendszert tükrözik¹⁸. A heródesi szentéllyel kapcsolatban ismert még egy újabb külső tér, a pogányok udvarának megléte is. A szentélybe látogató, de a vallási közösséghez nem tartozó személyek erre a területre léphettek be, de szigorúan tilos volt számukra a belépés a beljebb fekvő udvarokra¹⁹. A következő szféra a heródesi szentélyben a nők udvara, ahova a nők és gyermekek léphettek be. Ezt követi a „zsidók udvara”, vagyis az a terület, amelyre a a kultuszközösséghez tartozó felnőtt férfiak léphetnek be. A szentélyegyüttes legbelső szféráját a papok udvara és a szentélyépület alkotják.

¹⁶ A példákat ld. D.P. Wright, *Unclean and Clean. Old Testament*, in: *The Anchor Bible Dictionary*, New York: Doubleday, 1992, 6:734-739.

¹⁷ Tartós kultikus vétségként és ezért tisztátalanságként értékeli az északi, izraeli királyság bétéli szentélyében folyó Jahve-kultusz önálló formáját, amelyet „Jerobeám bűné”-nek nevez a déli, júdai királyság krónikáirója. Ezt a vétségeés ezt említi az északi királyság 722-ben bekövetkezett bukása legsúlyosabb okaként, ld. 2 Kir 17:7-23, kül. 21-22.

¹⁸ A szentély leírása a Misna Middot c. traktátusában található.

¹⁹ A pogányokat a belépés tilalmára figyelmeztető görög nyelvű tábla előkerült a szentély területéről. Az udvar megléte alapján feltételezhető, hogy a pogányokat nem tekintették tisztátalannak – a korszakból származó írásos források némelyike ugyanakkor ettől eltérően ítéli meg őket

Az ókori zsidó templom-leírások egész irodalmi vonulata a szentélyegyüttes mint szent tér tulajdonságait hangsúlyozza, egyre inkább idealizált módon. Ezékiel könyvének szentély-leírása (Ez 40-48) egy fogság előtti prófécia (Ez 8-11) adott válasz²⁰. A korábbi prófécia szerint a szentélyt lerombolják, és a az isteni dicsőség, a *kábód* elhagyja a helyet. A 40-48 fejezetek látomása viszont a *kábód* visszatéréséről értesít és arról, hogy az most már örökre körükben marad (Ez 40:1-43:11a). A próféta látomásban jár Izrael földjén, és járja be a szentélyt egy bronzként fénylő emberalak kíséretében, lenzsinórral és mérőnáddal (*qaná*) mérve fel a szentély egész építményét (Ez 40:1-3). A leírás kívülről befelé halad, és a szentély külső határaitra koncentrálna, a falakra és az udvarok kapuira. A keleti kaput mint a szentély legfontosabb építményét többször is említi a szöveg²¹. Az épület részletei standardizáltak: valamennyi kapu alapterülete 50x25 könyök. Felépítésük és külsejük is egyforma, valamennyi előcsarnokkal és fülkékkel rendelkezik, oszlopok és pálmafa-motívumok díszítik őket²². A templomudvar falán három kapu van, amelyek keletre, északra és délre nyílnak.²³ A falak két udvart fognak közre; ezek közül a belső méretei 100x100 könyök (Ez 40:47), a külsőé 500x500 könyök.²⁴ A szentélyépület alaprajza feltételezhetően azonos a salamoni szentélyével. Az ezékieli leírás nem foglalalkozik a kultusztárgyakkal, ehelyett az áldozatokhoz kapcsolódó tevékenységeket (az áldozati hús elkészítése és elfogyasztása) írja le (Ez 42:13-14), valamint a papokra vonatkozó tisztasági előírásokat. A templom bemutatása egy forrás leírásával végződik, amely szentély keleti kapujának küszöbe alól fakad, és onnan délre folyva hamarosan nagy folyóvá válik. Partjain fák nőnek, vize telve halakkal, környékén állandóan termő gyümölcsfák virulnak, melyek rendkívüli termékenységét a szent térből fakadó víz biztosítja (Ez 47:1-12).

Ez 40-48 szövege nem csak a szentély területét írja le, hanem szól az Izrael által birtokolt föld felosztásáról (Ez 45, 47-48),²⁵ továbbá a 12 izraeli törzs területi határaitól (Ez 47:13-23) is. A leírásban külön részt kapott Lévi törzse, továbbá a

²⁰ J. Blenkinsopp, *Interpretation and Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History*, in: E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, London: SCM Press, 1981, 1-26.

²¹ A szentély épülete keleti tájolású volt, v.ö. Ez 8:16.

²² A kapukra a szöveg később, a nép és názi leírásánál is visszatér (Ez 44:1-9). Ebben a részben szintén a keleti kapunak van különös jelentősége, mivel ide egyedül a fejedelem (*nászi*) léphet be, aki itt fogyasztja el áldozati lakomáját (Ez 44:2-3).

²³ Valószínűleg ennyi kapuja volt az első szentélynek, mivel a nyugati feljárókat csak a heródesi átépítésnél készítették el; az építkezések leírását ld. Jos Ant 15.

²⁴ Egy másik hely, Ez 45:1-2 szerint egy 25 000x20 000 mértéknyi szent területen különítik el a szentély 500x500 mértéknyi telkét, az Úr parancsa szerint.

²⁵ A leírás a centrumból halad a periféria felé, a szentélytől a papok és lévíták által birtokolt földek, és a város felé (Ez 45:4-6). Ez a rész említi egy szekuláris uralkodó (*nászi*) szakrális kötelességeit is (Ez 45:9-46:18).

papság egy csoportjának bemutatása. Ők a „felkent papok, Cádoq ivadéka, „akik kitartottak szolgálatomban, és nem tévedtek meg, ahogyan megtévedtek a léviták, amikor Izrael fiai tévelyegtek” (Ez 48:13-14)²⁶. A leírás a szentélyt mutatja be (Ez 48:15-20), valamint a körülötte elterülő várost²⁷, amely ugyanakkor a 12 törzs központja is, és kapuit Izrael 12 törzséről nevezték el (Ez 48:31-34). Szentély és város szoros egységet alkotnak egymással, és a földdel.²⁸

Ezékiel leírása látomásban kapott kinyilatkoztatás. A leírásban jelen vannak ennek megfelelő elemek: az *angelus interpretes*, vagyis a látottakat magyarázó nem emberi lény; a szabályosság és szimmetria, amely az épületkomplexum méreteiben és alaprajzában nyilvánul meg; a standardizált elemek, a kapuk és kamrák, ezek távolságainak azonos méretei²⁹. Ugyanakkor az egész leírás a realitásra épül a helyszín és az épület egészét illetően. A szentély épülete a szentélykörzet falakkal határolt területén áll. Az ezékieli leírás nem említ pl. nyugati kaput a szentélykörzettel kapcsolatban, mivel abban az időben feltehetően nem volt még innen bejárat. Ugyancsak a realitásra épül, ám egyfajta „megemelt valóság”-ot tükröz a szentély küszöbe alól fakadó víz motívuma. A valóságos Templomdombon a plató közelében, de nem a szentély területén eredt a Gíhón patak – valószínűleg ennek valósága ihlette az ezékieli motívumot³⁰. Hasonlóképpen valóságon alapuló, ám nem valóságos motívum a mértékegység, amellyel a leírás szerint a szentélyt felméri: e szerint egy könyök egyenlő egy könyök és egy tenyérrel. A leírás koncentrikus struktúrája, Jeruzsálem mint az isteni jelenlét³¹ és tizenkét törzs központja, a papi törzs birtokának kiemelése, hasonlóképpen a papságon belül a cádoqi papok egy csoportjának hangsúlyozott bemutatása, a szekuláris hatalom, azaz a fejedelem, a *nászi* birtokainak száműzése a városon kívüli területre – mindezek láthatóan egy meghatározott papi csoport térben megfogalmazott propagandáját jelentik a perzsa kor elején. Ez a propaganda bizonyos mértékig kiterjeszti a szent tér fogal-

²⁶ A hely szerint egy 25 000×10 000 mértéknyi terület van fenntartva a léviták számára. Ezt nem adhatják és nem cserélhetik el, „nem ruházhatják át másra, mert az az Úrnak van szentelve”.

²⁷ A város neve nem szerepel, minden bizonnyal Jeruzsálemmel azonosítható.

²⁸ „A városban Izrael minden törzsében dolgozzanak”, Ez 48:19.

²⁹ A standardizált méretek és azonos távolságok alapján tökéletesen szabályos és szimmetrikus épületegyüttes rekonstruálható. A szabályosság és szimmetria itt és a hasonló leírásokban azt sugallják, hogy a földi intézmény képéhez égi modell szolgált. Hasonlóan pontos és szabályos méretek jellemzik a Qumránból ismert arámi nyelvű töredékek, az ún. Új Jeruzsálem-szövegek (2Q24, 4Q554, 5Q15, 11Q18) leírásait..

³⁰ A szentélyegyüttes működéséhez szükség volt vízre. A vizigények kielégítését számos földalatti víztároló, ciszterna szolgált, erről ld. Shimon Gibson, David M. Jacobson, *Below the Temple Mount in Jerusalem: a sourcebook on the cisterns, subterranean chambers and conduits of the Haram al-Sharif*, Oxford: Tempus Reparatum, 1996.

³¹ „A város neve ezentúl ez lesz: „Az Úr ott van” (Ez 48:35).

mát a szentély mellett a városra és az országra is, a szent térben pedig külön részt és hangsúlyt kap a papság bizonyos része.

Az ugyancsak a perzsa korban megfogalmazott **Krónikák** könyvének leírása (1Krón 22-2Krón 6) a salamoni szentély Királyok könyvében adott leírását követi, kiemelve Dávid szerepét az építkezésben és a kultusz megszervezésében (1 Krón 22:1-29:20). A leírás kiemeli az épület bizonyos részleteit mint a Szentek szentje, Jákin és Boáz, az ércenger, az oltár, az edények (2 Krón 3:8-17; 2 Krón 4:6-22), az olvasóban azt a benyomást keltve, hogy sokkal több aranyat használtak díszítésre, mint a Királyok könyvében leírt templomban.

A **qumráni Templomtekercs (11QTS)** szövegének első felét a szentély leírása tölti ki (11Q TS II-XXIX). A szöveg egyetlen összefüggő kézírata a heródesi korból (Kr.e. 1.sz. utolsó harmada) maradt fenn; emellett néhány, a Makkabeus-korból (Kr.e. 2.sz.) származó töredéke ismert³². A mű egyes hagyományai talán a Kr.e. 4. sz-ig mennek vissza, de a korábbi formák pontos tartalma nem ismert³³. A szöveg, Ezékielhez hasonlóan, kinyilatkoztatást tartalmaz, amelyet – úgy tűnik – Isten közvetlenül Mózesnek ad át, és amely az ígéret földjén felépítendő szentélyről (11QTS II-XLVI), az azt körülvevő térbeli egységekről (11QTS XLVI-XLVIII.), és az ott betartandó törvényekről (11QTS XLIX-LXVI) szól³⁴.

A leírás a salamoni-ezekieli sémát követi, a szentély épületéből kiindulva és kifelé haladva, a Templomtekercsben azonban minden részletesebb. A szöveg a kultusz eszközeit mindig a szertartásban betöltött funkciójukkal együtt említi³⁵. A templomépület körül koncentrikus négyzetek alakjában helyezkedik el a három

³² A szöveg első kiadása: Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdas – The Temple Scroll*, 3 vols., Jerusalem: Israel Exploration Society 1977. Újabb kiadása, számos rekonstrukcióval: E. Qimron, *The Temple Scroll. A Critical Edition with Extensive Reconstructions*, (Judaeen Desert Studies), Beer-Sheva, Jerusalem: Ben Gurion University of the Negev Press, Israel Exploration Society 1996.

³³ Erre az átdolgozó munkára utalnak a szövegben gyakran előforduló nyelvi következetlenségek, az egyes és többes számú igealakok váltakozása a szövegben. A Templomtekercs forrásairól ld. M.O. Wise, *A Critical Study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*, (Studies in Ancient Oriental Civilization 49), Chicago: The Oriental Institute 1990.

³⁴ A Templomtekercs a bibliai előírások tematikusan csoportosított, rövidített, az eltérő szövegváltozatokat harmonizáló és magyarázó kompilációja, s mint ilyen a jogmagyarázó halákai irodalom kezdetét jelenti. A műfajról ld. Hans-Aage Mink, *The Use of Scripture in the Temple Scroll and the Status of the Scroll as Law*, *SJOT* 1 (1987) 20-50.

³⁵ A kitett kenyerek asztalánál a Templomtekercs szövege pl. nem csak az asztalt említi, hanem annak anyagát (egyiptomi akác, amelyet arannyal vonnak be), méreteit is, és felvilágosítást ad az elhelyezendő kenyerek anyagával, készítésével, számával, és elrendezésük módjával kapcsolatban is, 11QTS VIII. 5-14). A vágóáldozati oltárral kapcsolatosan közli a szentélyben bemutatandó áldozatok rendjét; az áldozatok bemutatásának idejét, a hónap egyes napjaira eső áldozatok megnevezését, az évi ünnepek, valamint az egyes áldozatfajták bemutatásának rendjét, 11QTS XI-XXIX.7. Olvashatók a szentélyudvarokban épült, különböző célokat szolgáló épületek és lépcsőházak leírásai is, 11QTS XXX-XXXV.

udvar: a papok udvara (280x280) könyök; a zsidó férfiak udvara (500x500 könyök); valamint a nők és gyermekek udvara (1580x1580 könyök) (11QTS XXX). A három udvar falait 12 kapu töri át, a 12 törzs számának megfelelően. A templom mindenek előtt **szent és tiszta**³⁶. A szentély területével kapcsolatos szigorú tisztasági előírások tárgyakra és személyekre egyaránt vonatkoznak, így első sorban a szentélyben szolgálatot teljesítő papokra. Az ő felkenésüket feladatukra a Templomtekercs a bibliai előírások aprólékos értelmezésével írja le³⁷. A papokat szent kenetolajjal kenik fel tisztaságukra, és csak őket lehet ezzel felkenni. Az olaj más célra való használata meggyalázza, azaz profánná (*hól*) teszi a szentélyt (11QTS XXXV. 2-8). A fölszentelés szertartásán „a szentség ruháiba – valószínűleg a szentélyben őrzött, és csak a szertartások alkalmával használatos papi ruhákba – öltözve” kell részt venniük (11QTS XXXV.2-8). A ruhák tárolására szolgáló fiülkék belsejét borítsa arany, hogy azok ne érintkezzenek esetleg tisztátalan anyaggal³⁸. A tisztátalanság jelenlétének tilalma az állatok körére is kiterjed: nemcsak tisztátalan állatok bevitele tilos a szentélybe, de az épületen és a külső kapukon sem tartózkodhat „semmiféle tisztátalan madár”.

A templom területének szerkezete a „szentség fokozatossága” („graded holiness”) elve alapján épül fel. Ezt a szöveg a bibliainál artikuláltabban fejti ki. A Templomtekercs szerint a Templom „legszentebb” körzetét markánsan el kell választani annak kevésbé szent többi körzetétől³⁹. A belső kört a Templomtekercs szerint az oltár körzete, a szentélyépület, a medence és az (ezt körülvevő) oszlopcsarnok képezi (11QTS XXXV. 8-9). Ezt egy jól látható elem választja el a tér további részeitől: az égőáldozati oltár közelében levő medence körüli árok, amely lejtősen haladva egy hasadékba vezet el azt a vizet, amellyel az áldozati állat vérért lemossák. (11QTS XXXII. 12-15). A víz tehát így nem érintkezhet semmivel.⁴⁰ Ezen a helyen kívül esik a bűnáldozatok és

³⁶ Lev 10:10 tesz világosan különbséget a szent (*qados*) és profán (*hol*), tiszta (*tohar*) és tisztátalan (*támé*) között. Az első fogalompár az isteni jelenléttel kapcsolatban a térben és időben, míg a második a fizikai világgal, emberi, állati és anyagi jelenségekkel.

³⁷ V.ö. Ex. 30:22-33. A hellénisztikus korig kialakult rendszerben a papság előfeltétele a származás (v.ö. Ezra 2:59-63 jegyzéke azokról a papi nemzetségekről, amelyek a fogság után nem tudták igazolni származásukat, ezért kizárták őket a papi szolgálatból). A Templomtekercs nem utal a származási követelményekre, föltehetőleg azonban az idézett rendszer volt szemlélete alapja. A Qumránból származó ún. *mismarot*-szövegek (Papi őrszolgálatok, 4Q320-330) részben ugyanazokat a papi nemzetségeket említik a templom szolgálatában, mint 2.Krón. 24.

³⁸ Az Ószövetségben a ruhákkal kapcsolatosan nincs ilyen előírás. Aranyborítás a tömjénáldozati (illatáldozati) oltárral kapcsolatos előírás (Ex 30:1-7); ilyen lehetett a Salamon templomában álló „aranyoltár” (1 Kir 6:20-22, 7:48).

³⁹ Ez megfelel a 'szentség fokozatossága' elvének, v.ö. P.P. Jensen, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOT Supplement Series 106), Sheffield: Sheffield Academic Press 1992.

⁴⁰ A folyadékokat a bibliai tisztasági rendszer különösen fogékonyan tartja a tisztátalanság átvételére és közvetítésére.

a vétekáldozatok (*asam, hatta'at*) bemutatása számára rendelt körzet. A terek nem lehetnek egybenyílóak, hogy a rajtuk folyó tevékenységek még véletlenül se keveredhessenek. Ezen előírások megszegése „vétek bűnét” idézi az elkövető papokra (11QTS XXXV. 10-15).

A „legszentebb” és a vétekáldozatok körzete alkotják együttesen a **papok udvarát** (280x280 könyök). Ezt veszi körül „**Izrael közössége egész gyülekezetének**” udvara, 500x500 könyöknyi méretben. Ez kevésbé szent hely, mint a papok udvara, és az ide belépő személyek köre is kevesebb követelményt támaszt a tisztaság tekintetében, mint az előzőé. Akik ide beléphetnek, azok Izrael közösségének tagjai, valamint a közöttük született idegenek (*gér*) negyedik nemzedékének tagjai, 20 éves kortól fölfelé. A külső, harmadik, legnagyobb (1580x1580 könyökre tehető) udvarba léphetnek be a **nők, gyermekek** és az Izraelben született idegek (*gér*) leszármazottainak harmadik nemzedéke (11QTS XL. 5-XLIII. 17).

A szentély kiterjedése és a terek és épületek teljesen szabályos elrendezése valószínűtlen a leírásban. A megadott adatok alapján a külső udvar oldalai 7-800 m-es hosszúságúak lennének. A Templomtekercs nem nevezi meg a helyet, ahol a szentély áll majd; feltehetően azonban Jeruzsálemre gondol a szerző. A jeruzsálemi Templomdomb térképére vetítve ezeket a méreteket azonban könnyen megállapítható, hogy azon a platón, ahol a szentély időben egymást követő változatai állottak, egy ilyen kiterjedésű templomudvar (amely jóval nagyobb még a heródesi szentély udvar-együttesénél is) nem helyezhető el⁴¹. A szerző nem is akarja ezt: a Templomtekercs utópia, amely a közelebről meg nem határozott jövőben valósul meg: „amikor megteremttem majd szentélyemet, hogy megalapítsam azt magamnak örök időkre, a szerint a szövetség szerint, amelyet Jákobbal kötöttem Bét-Élben” (11QTS XXIX. 9-10).

A **szentélyen kívüli körzet(ek)** következő kategóriája a **szentély városa**, amely élesen elhatárolódik a szentélytől: terasz és árok választja el attól (11QTS XLVI.5-8, 9-12)⁴² – ugyanakkor a szent térnek egy újabb, külső körét jelenti.⁴³ Nem léphet be ide

⁴¹ Ismeretes, hogy Heródes a szentély újjáépítési munkáinak kezdeteként nagyszabású tereprendezési munkákba kezdett, feltöltésekkel egy szintbe hozta a templomtér területét. Ennek ellenére a szentély udvarainak helyet adó terasz területe nem volt tökéletesen szintben és szabályos alakú. A Templomdomb nyugati oldala élesen szakadt le a Türopoión-völgy felé. A Templomtekercsben leírt teljesen szimmetrikus épületegyüttes elképzelésének vizuális ihletője az ezékieli szentély-leírás (Ez 40-48) mellett az ún. arkhidamoszi városkép lehetett, a hellénisztikus kor építészeti ideálja az egymást derékszögben metsző, egyenes utcák, nagy középületek, szimmetrikus építmények építészete. Erről ld. M. Broshi, *The Gigantic Dimensions of the Visionary Temple in the Temple Scroll*, *Biblical Archaeology Review*, 13 (1987) 36-37.

⁴² A szöveg ennek okát a következőkben adja meg: „hogy ne törhessenek erővel szentélyem belsejébe, és ne gyalázhassák meg, ne tessék profánná (*hol*)” (11QTS XLVI. 11).

⁴³ Történeti analógiák alapján a város – mint Ezékiel leírásában – Jeruzsálemmel lenne azonosítható.

három napig (és ezután is feltehetően csak a megfelelő tisztulási rituálé után) senki, aki a bármiféle testi tisztátalanságban szenved,⁴⁴ így a leprás, a *záb* (11QTS XLV.7-18)⁴⁵. A tisztátalanság forrását jelentik a Templomtekercs szerzőinek felfogásában az árnyékszékék is, amelyeknek éppen ezért a városon kívül 3000 könyökre kívül kell lenniük, északnyugatra (11QTS XLVI.13-16)⁴⁶. Az építményeknek fedett tetővel kell rendelkezniük, hogy belsejük a városból ne legyen látható. A Templomtekercs tisztátalanknak tekinti a vakokat is, akiknek tilos a szentély városa területére lépniük (11QTS XLV.7-18). Hasonlóképpen csak tiszta állapotban kerülhet a szentély városába az oda bevitt bor, olaj, és folyadékkal készült étel (11QTS XLVII.3-18).

A Templomtekercs szemléletében tehát a Szentély mellett a „Szentély városa” is szentnek és tisztának minősül, mint az isteni jelenlét által megszentelt hely. A Templomtekercs felfogásának nemcsak az az újdonsága, hogy – a bibliai rendszertől eltérően – a város tisztasági követelményei azonosak a szentélyével, hanem az is, hogy a tisztátalanság ismert bibliai eseteihez néhány újat is hozzátesz.

A Szentélyen és a Szentély városán kívül a Templomtekercs területi egységekként ’városok’-at, és, legkisebb egységként ’házak’-at említ, és ezek tisztaságával is foglalkozik⁴⁷. A városokra külön-külön érvényes az isteni jelenlét, következésképpen a szent kategóriájának és az ezzel kapcsolatos tisztasági követelményeknek az érvényessége. A város tisztasága feltétele annak, hogy az isteni jelenlétet befogadja: „minden városotok legyen tiszta”, „és oda helyezem nevémet körükbe örökre” 11QTS XLVII. 3). A városok tisztasági követelményei azonban alacsonyabbak, mint a szentély városáé.⁴⁸ A ház ugyancsak különálló kategória a Templomtekercsben, és sohasem valamely

⁴⁴ A Templomtekercs és más szövegek tisztaság-felfogása és tisztasági rendszere a bibliain alapul. Erről ld. Hannah K. Harrington, *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbis: Biblical Foundations* (SBLDS 143 Atlanta: Scholars, 1993).

⁴⁵ A ’leprás’ csak gyógyulása és az előírt megtisztítási szertartás után léphetett a szentély területére. A gyógyulás utáni első, hetedik és nyolcadik napon végzendő szertartásokra ld. Lev. 14:2-8; 14:9;14:10-32. A leprásokat a lakóközösségekben is elkülönítették betegségük ideje alatt. 2.Kir. 7:3-10 négy ’leprás’-ról ír, akiknek a városfalakon kívül kellett élnie. 2 Krón 26:19-21 szerint Uzzija király, megbetegedésétől kezdve haláláig külön házban lakott, és nem léphetett a templomba. Ugyanezt a szemléletet tükrözi az az újszövetségi gyógyítás-történet, ahol a csoportosan érkező leprások nem közelednek Jézushoz, hanem messziről és hangosan közlik kérésüket, Lk. 7:11-15.

⁴⁶ A tájolás iránya abból a megfontolásból eredhet, hogy így még az árnyékuk sem vetülhet a városra.

⁴⁷ A városok a szentély városán kívül eső, körülhatárolt területek, a közösségek életének színhelyei. A városok nem azonosak a ’föld’ fogalmával, amelyről a szöveg a bevezetőben és más helyeken is mint a belépés színhelyéről szól.

⁴⁸ A Szentély városába bevitt bőrrrel kapcsolatban ugyanis azt olvashatjuk, hogy az csak a szentélyben levágot tiszta állattól származhat. A városok számára azonban tisztának számít a városban levágot tiszta állat csontja és bőre, ezek tehát oda tehát bevihetők, illetve ott tarthatók és használhatók voltak. A városokkal kapcsolatban említett egyetlen, a város szentségét

városhoz vagy helyhez tartozóként említik. Sehol nem történik arra utalás, hogy a szenttel valamilyen kapcsolatban volna; mindazonáltal bizonyos (a lakóhelyekre vonatkozó standard) tisztasági előírások érvényesek rá, így pl. a halotti tisztátalanság tisztátalanná teszik a házat, hét napra.⁴⁹

A Templomtekercs szövegét Qumránban (is) hagyományozták; az itt olvasható törvény-értelmezés (*haláka*) felismerhetően meghatározó volt a jogi előírások értelmezéseiben, amelyeket – akárcsak a Templomtekercs egész szövegét – papok írhattak. Mi valósult meg Qumránban a Templomtekercs tér-utópiájából? Erre vonatkozólag egyetlen forrásunk a qumráni telep képe, melynek alaprajza különböző, emberi használatban álló épületeket jelez: lakótornyot, konyhát, termeket és kisebb helyiségeket, vízvezetékeket, víztárolókat, egy fazekaskemencét, és a telepet több oldalon körülvevő temetőket. A tér határai: a telepet északi oldalon határoló kerítés, a többi oldalon pedig maga az élesen leszakadó márgafal. A telep lakó- és munkahely képét mutatja. Sajnos, néhány kivétellel (konyha, fazekasmenece) bizonytalan a helyiségek – így a refektóriumként és a scriptoriumként azonosított helyiségek – azonosítása. Annyi bizonyos, hogy voltak olyan helyiségek illetve terek, amelyek nagyobb csoportot voltak képesek befogadni. Ezek szolgálhattak gyülekezőhelyekül, csakúgy, mint a márgaterasz déli, szabad területe – azonban egyik helyen sem ismerhető fel a „szent tér” hagyományainak megfelelő tagolás, a „szentség fokozatossága” jegyében. Ismeretes egyébként, hogy a qumrániak nem jártak a jeruzsálemi szentélybe, „a maguk tisztulási eszközeit többre tartván” (Jos Ant XVIII.1.5=§18-22). A telepen sem mutattak be áldozatokat, nincs olyan hely, amely áldozóhelyként lenne azonosítható. Az iratok közt ugyanakkor számos közösségi ima és liturgikus szöveg található. Ezekben, akárcsak a szabályzatok szövegében is visszatérő alak a közösségi recitálást jelző „*amén*”-formula. Melyek lehettek a közösségi imák színhelyei? Talán valamelyik nagyobb helyiség az épület-komplexumban, talán a márgaterasz. A mindennapokban a telepen élők a papi tisztaság előírásai szerint éltek, és feltehetően a telep egész területét az ember-isten kapcsolat színhelyének tekintették. Az egyik szöveg „ember-szentély”-ről (*miqdas*

sértő tisztátalanságról a „lepra csapása”-ról esik szó, amely a várost tisztátalanná teszi. Ezt kiküszöbölendő a várost engesztelő áldozattal kell megtisztítani; két madár feláldozásával, cédrus, izsóp és karmazsin fonál használatával, 11QTS XLIX. 2-4.

⁴⁹ Tisztátalan lesz mindenki, aki az ilyen házba belép, és tisztátalan a házban levő minden étel, minden, folyadékkal készült étel, a cserépedény és tartalma, valamint a nyitott edény és a benne levő folyadék (11QTS XLIX. 5-21). A tisztátalanság elsődleges közvetítője a levegő, amellyel érintkezve az emberi test és az ételek tisztátalanná válnak a zárt légtérben. Num 19:14-15 szerint a holttest tisztátalanná teszi a sátorba belépő személyt és minden, a sátorban levő lefödetlen edényt. Maga a ház is lehet tisztátalan, ez azonban nem azonos a halott által okozott tisztátalansággal. Lev 14:33-53 ismeri a ház 'lepra'-jának (valószínűleg salétrom vagy moha) esetét is, és közli a megtisztító eljárást.

'adam) beszél, itt tehát föltehetően maga az imádkozó ember vagy csoport képezi a „szent teret”. „A szombati égőáldozat dalai” (*Sirof olat ha-sabbát*, 4Q400-403, 4Q405) címen ismert szövegcsoporthoz viszont egy égi szentélyben játszódó szombati liturgia szertartását írja le, amelyben emberi és angyali közreműködők dicsőítik Istent, és imájuk képviseli a szentélyben bemutatott égőáldozatot. A „szent tér” földi hagyománya ezekben a szövegekben tehát feloldódott és általánosult a lakóhely mint a papi tisztaság színterével, a tisztaságot megtartó emberi közösséggel, másrészt kivetült egy égi szentélyre. A qumráni telep földi terében a tiszta és tisztátalan tér elválasztására egyetlen jelzés látható, ez pedig az a fal, amely a temetőt a teleptől elválasztja, és a határt jelzi a halotti tisztátalanság területe és a közösség szentély-tisztaságú területe között.

Rövidítések

2Q24, 4Q554, 5Q15, 11Q18 stb. – qumráni szövegekre utaló jelzetek. A szövegek csoportjának rövidítése Q.
A betű előtti szám a barlang számát, a mögötte álló szám a szöveg (töredék) számát jelzi a barlangban talált iratok között.

11QTS = 11Q Temple Scroll, a qumráni Templomtekercs

Jos Ant = Josephus Flavius, *Antiquitates Judaicae*
Magyarul: A zsidók története (XI-XX. könyv, ford. Révay József), Budapest: Gondolat, 1963, és későbbi kiadások.

JSOT = Journal for the Study of the Old Testament

SBLDS = Society of Biblical Literature Dissertation Series

SJOT = Scandinavian Journal of the Old Testament

Fröhlich Ida, egyetemi tanár,
Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsészettudományi Kar
Ókortörténész, orientalista. Kutatási terület:
a Második Szentély kora kultúrája, holt-tengeri tekercs

A ZSINAGÓGAI TÉR

SZÉCSI JÓZSEF

1. A ZSINAGÓGA A HAGYOMÁNYOS ZSIDÓ IRODALOMBAN

1.1. A ZSINAGÓGA A HÁLÁKÁBAN?

A háláká¹, szabályozza a zsinagóga építéskor az épület kivitelezését és helyét, a bútorzatot, a belső építészetet, a zsinagógáknak és tartozékaiknak előírással használatát, valamint az épület tulajdonjogi viszonyait, rendeltetését. A háláká a zsinagóga kivitelezésének valójában csak nagyon egyedi összetevőit tartja kézben, nem tesz megkötéseket az épület általános külső megjelenésére vonatkozóan. Történelmileg úgy tűnik, nem létezett a zsinagógai építészetnek egy bevett, meghatározott stílusa. A zsinagógák, melyek megfeleltek a hálákikus előírásoknak, sokféle formában épültek, általában a kor és a hely stílusában.

A zsinagógáknak szükséges, hogy legyenek ablakaik. Ez a követelmény Dániel 6:11-ből ered², amely leírja, hogy Dániel az ablaknál imádkozott Jeruzsálem felé tekintve. A Talmud (Berákót 34b) figyelmeztet arra, nehogy valaki ablak nélküli szobában imádkozzon, és a háláká (Sulhán Árúh Orák Kájjim 90:4, a Zohárból, Párását Pekudei), – talán a 12 törzs szimbólumaként – állítja, hogy a zsinagógának 12 ablakának kell lennie, mely olyan követelmény, amit ritkán tartottak be építészeti és más problémák miatt. Rási úgy kommentálta, hogy az ablakok azért szükségesek, hogy az imádkozó lássa az eget, melynek látványa hódolatra és odaadásra készítet (Berákót 34b). Ha pl. egy fal épült a zsinagóga ablakai előtt, azt nemcsak lebontották, de az általános követelmény volt, hogy hatlábnyira (négykönyöknyire) való eltávolítása nem is elegendő, „mert a zsinagógának sok fényre van szüksége” (Sulhán Árúh Orák Kájjim 150:4). A zsinagóga bejáratának a Toszeftá szerint (Megillá 4:22), az épület azon oldalán kell lennie, mely Jeruzsálem felé néz, azaz a keleti oldalon, az Erec Jisráelben meglévő ősi gyakorlatra emlékeztetően.

¹ A háláká általában jelenti a zsidó vallási jogot, vagyis a bibliai, a későbbi talmudi és rabbinikus törvényeket, valamint a zsidó szokásokat és hagyományokat.

² Dán 6,11: Noha Dániel ezt tudta – azt tudniillik, hogy a rendeletet kibocsátották, – bement a házába, és felső termének Jeruzsálem felé nyitott ablakánál naponként háromszor térdre borult és imádkozott, s magasztalta Istenét, úgy, amint azelőtt is tenni szokta. (Káldi Neovulgata ford.)

Korai zsinagógákat feltáró ásatások Izrael északi részén megmutatták, hogy a főbejáratok a déli falon helyezkedtek el, vagyis Jeruzsálem felé néztek. A hálákkiai előírások azonban épp az ellenkezőjét követelik meg, mivel a frigyszekrény a Jeruzsálem felé néző falra kerül, és nem lenne jó ugyanazon a falon keresztül lépni be a Szentélybe, melyen a frigyszekrény függ. Ráadásul az így elhelyezett ajtók lehetővé teszik az imádkozó számára, hogy meghajtsa fejét a szekrény felé, amikor belép. Lehetséges követelmény az is, hogy a belépő egy előtéren keresztül jusson a fő szentélybe, hogy megelőzzék a közvetlenül az utcáról történő belépést (Berákót 8a).

Az előtérben, ahogy a prágai Júda Löw ben Becalél há-Máhárál (1525-1609) magyarázta, megszabadulunk a külső világ gondolataitól és gondjaitól, mielőtt belépünk a belső szentély szent terébe. Salamon avató imája (1Királyok 8:30³) és az a tény, hogy Dániel Jeruzsálem felé fordulva imádkozott (Dániel 6:11), képezik a forrását annak az előírásnak, hogy a zsinagógák Jeruzsálem felé orientálódjanak, és hogy a Szent Városban lévő zsinagógák a Templom felé nézzenek. A Talmud világosan megköveteli ezt az irányt az Ámidá⁴ elmondásakor (Berákót 30a). Mivel nem mindig volt lehetséges az épületet ilyen irányba építeni, elfogadott volt az is, hogy a zsinagóga az ideális irányhoz olyan közel épüljön, amennyire azt a körülmények megengedték. A zsinagógát a Toszefta (Megillá 4:23) és a Sulhán Árúh (Sulhán Árúh Orák Kájjim 150:2) szerint a város legmagasabb pontjára kell építeni, és a zsinagógának kell a város legmagasabb épületének is lenni. Sokszor nem tudták ezt a törvényt betartani. Ezért a középkorban megkísérelték, hogy úgy tegyenek eleget a törvény előírásának, hogy egy póznát vagy rudat állítottak a zsinagóga tetejére, ami magasabb volt, mint a környező épületek. Amennyiben ez a kiterjesztés megépített valami volt, és nem pusztán egy hozzáillesztés, ez a módszer a törvény számára elfogadható volt (Sulhán Árúh Orák Kájjim 150:2). Ráv mondása (Sábbát 11a), hogy „minden város, melynek tetői magasabbak, mint a zsinagóga, végül le lesz rombolva, mivel meg van írva, hogy „magasztald fel a mi Istenünk házát” (Ezdrás 9:9⁵).

³ 1 Kir 8,30: „hogy meghallgasd szolgálóknak s népednek, Izraelnek, minden könyörgését, bármiért fognak imádkozni e helyen: halld meg azt lakóhelyeden, az égben, s ha meghallod, légy kegyelmes.” (Káldi Neovulgata ford.)

⁴ Amida (Smone-eszre) főima – eredetileg 18 áldást tartalmazott, később egy 19. is hozzájött az eretnekek ellen.

⁵ Ezra 9,9: „Igaz, szolgálak vagyunk, de szolgáságunkban sem hagyott el Istenünk. Felénk hajlította a perzsa királyok kegyét, hogy életet adjon belénk, megépítse és feltámassza romjaiból Istenünk templomát, nekünk pedig védőfalat emeljen Júdában és Jeruzsálemben.” (Káldi Neovulgata fod.)

A zsidóság rendszerint a lakóhely területén belül építi fel zsinagógáit. Már a korai talmudi időkben is épültek azonban zsinagógák a város falain kívül is (Kiddusin 73b), ami problémát jelentett a látogatók személyes biztonsága szempontjából. Ezért bevezettek bizonyos imádságokat, hogy meghosszabbítsák a szertartást, és így akik késve érkeztek, a gyülekezettel együtt távozhassanak, és ne egyedül kelljen hazatérniük. Ezek között az imák között szerepel az „Áldott legyen az Örökkévaló örökké...” melyet a hétköznapiokon a Máárivban olvasnak⁶, és a Báme Mádlikin, amit a péntek esti szertartásban mondanak.

A zsinagógák gyakran víz mellett épültek. Josephus Flavius (*Antiquitates Iudaicae* 14:258) beszél a hellenisztikus zsidó közösségek szokásáról „akik imádkozó helyeiket a tenger mellett építik.” Pál beszél imádságos összejövetelekről a folyó partján „ahol szokás szerint imádkoztak” (*Ap Csel* 16:13⁷). Talán ugyanezen gondolat rejlik a *táslik* szertartása mögött is a zsidó újévi ünnepkörben. Lehet azonban, hogy azért választottak ilyen helyszínt, hogy ne kelljen mikvét építeni. Olyan nézet is volt, amely szerint a zsinagógák azért épültek a víz mellé, mert a diaszpóra „szennyezett” talaja „tisztább” volt a vizek mellett⁸.

1.2. A ZSINAGÓGA AZ AGÁDÁBAN

Egy talmudi hagyomány szerint (*Berákót* 26b) az imádság az áldozati kultusz helyettesítése. A Templom fennállásának idején is tartottak ima- összejöveteleket a zsinagógákban az áldozatok felajánlása idején⁹, a Templom lerombolása után pedig az imaszolgálat az áldozatok helyettesítésévé vált. A zsidóság tanítói az eredetileg a Templomhoz csatlakozó szentség fogalmát is kiterjesztették oly módon, hogy az magában foglalja a zsinagógát is, és a zsinagógában látták annak a spirituális központnak a helyettesítését. Ez az elképzelés még az Izrael földjén (*Erec Jisráélen*) kívül épült zsinagógákra is vonatkozott, melyeket az idegen országokban lévő területen kívüli egységként tekintettek: „Az eljövendő időkben Babilónia zsinagógáit áthelyezik Izraelbe” (*Megillá* 29a). A verset, mely szerint „Én számukra olyan voltam, mint egy kis Szentély (mikdás meát) azokban az országokban ahová jöttek” (*Ezékiel* 11:16)¹⁰, úgy értelmezték, hogy az a zsinagógákra vonatkozik

⁶ Mááriv – esti ima.

⁷ *Ap Csel* 16,13: Szombaton kimentünk a kapun kívül a folyóvízhez; úgy gondoltuk, hogy ott az imahely. Leültünk ott, és szóltunk az asszonyokhoz, akik összegyűltek.

⁸ Isaac Levy, *Bibl.*, p. 31 and n. 7, p. 48.

⁹ Ld. *Liturgy; Mishmarot és Ma'amadot*

¹⁰ *Ez* 11,16: „Azért így szól az Úr Isten: Mivel messzire juttattam őket a nemzetek közé, és mivel szétszórtam őket azokba az országokba, egy kevéssé megszentelem őket azokban az országokban, amelyekbe jutottak” (Káldi Neovulgata ford.)

(Megillá 29a). Egy tanító pedig azt állította – az elfogadott teológia ellenére –, hogy az, hogy az egész világ tele van az Ő dicsőségével, azt fejezi ki, hogy az Isten megtalálható a zsinagógában (Berákót 6a). Egy másik bölcs pedig az „Uram, Te voltál a mi lakóhelyünk” zsoltársort (Zsoltár 90:1¹¹) értelmezte a zsinagógára utaló sorként, így terjesztve ki az értelmezést. A tisztelet, amellyel a rabbik a zsinagógát övezték, egyik oka az intézmény központi szerepe volt a közösség összetartásában és a zsidó nép történelmi kontinuitásának biztosításában. Nagy számban maradtak ránk a zsinagóga látogatására szolgáló buzdító talmudi homíliák. „Egy ember imája csak a zsinagógában kerül meghallgatásra” (Berákót 6a), és „bárki, akinek a városában van zsinagóga és nem látogatja, úgy hívják, hogy a „rossz szomszéd” (v.ö. Jer 12:14¹²), és száműzetést hoz magára és gyermekeire.” (Berákót 8a). Másrészt ha „valaki, aki rendszeresen látogatja a zsinagógát, és elmulaszt egy napot, Istent arra készíti, hogy kérdéseket tegyen fel neki”, valamint „Isten haragra gerjed, amikor zsinagógába jön, és nem talál ott egy quorumot”¹³ (v.ö. Iza 50:2¹⁴; Berákót 6a). Egy bölcs a babilóniai zsidók hosszú életét annak tulajdonította, hogy jártak a zsinagógába, egy másik pedig azt javasolta, hogy aki nem tud a zsinagógába jönni, imádkozzon az ott folyó szertartással egy időben (Berákót 7a, 8a).

2. A ZSINAGÓGA A KÖZÉPKORTÓL NAPJAINKIG

2.1. A KÖZÉPKOR

A Talmud jóváhagyja a kiddus¹⁵ elmondását egy zsinagógában, annak ellenére, hogy „kiddust csak étkezéskor mondanak” (Peszákim 101a; a szokás még mindig általánosan elterjedt, kivéve Izraelben). Ezt annak alapján teszi, hogy a kiddus a látogatók és utazók javára kerül elmondásra, „akik esznek, isznak és alszanak a zsinagógában” (Peszákim 101a). Az, hogy a szöveg nem a tényleges zsinagógára vonatkozik, látszik a zsinagógában való ivás és evés kifejezett tiltásából (Megillá 28a). A jóváhagyás a mellék-, toldaléképületekre vonatkozhat. Van egy feliratunk

¹¹ Zsolt 90,1: „Dávid dicséret-éneke. A ki a Fölséges segítségével lakik, a menny Istenének oltalmában marad” (Káldi ford.).

¹² Jer 12,14: Így szól az Úr minden gonosz szomszédom ellen, akik hozzányúlnak az örökséghez, melyet örökségül adtam népemnek, Izraelnek: „Íme, én kitépem őket földjükből, és Júda házáat is kitépem közülük.” (Káldi Neovulgata ford.).

¹³ Minján – quorum (szó szerint: létszám, számlálás). A gyülekezethez (*édá*) szükséges létszám, azaz tíz felnőtt zsidó férfi.

¹⁴ Iza 50,2: „Amikor eljöttem, miért nem volt ott senki? Amikor kiáltottam, miért nem volt, aki válaszoljon?” (Káldi Neovulgata ford.).

¹⁵ Kiddus: „megszentelés” – szombati- és ünnepnap i áldás, mely az illető ünnep szentségéről és jelentőségéről szól.

egy első századi zsinagógából, mely feljegyzi Theodotusnak, Vettenos fiának a nevét, aki épített egy zsinagógát „a Tóra olvasására a parancsolatok tanítására, és épített egy betegellátót, szobákat, valamint vízvezetékeket szükségben lévő idegenek ellátására.”¹⁶ A zsinagóga kapcsolódott az élet mindennapi kérdéseihez. Gyakorlatilag nem volt a zsidók hétköznapi tevékenységének olyan részlete, amely nem kötődött volna valamiképpen a zsinagógái élethez. Akinek személyes panasza volt, megszakíthatta a szertartást addig, amíg nem kapott ígéretet az ügy rendezésére,¹⁷ és a per eredménye ki nem lett hirdetve; vagy ha éppen elveszett valami, avagy megtalálták azokat. Olykor tulajdonok meghirdetése is szerepelt néhány zsinagógában. Olaszországban bárki, aki el akarta hagyni a közösséget, szándékát nyilvánosan be kellett jelentenie, hogy bármilyen vele kapcsolatos követelményt érvényesíteni lehessen. Meghirdették pl. ellopott tulajdonok listáját is¹⁸. Olyan hirdetések is helyet kaptak, melyeknek célja a morál és házassági erkölcs javítása volt. A zsinagógákban a gyászolók hivatalosan és nyilvánosan vigasztalást kaptak, mely szokás napjainkig fennmaradt. A vőlegény megjelenése a zsinagógában az esküvőt megelőző és azt követő szombatokon alkalmat adott a közösségi vigaságokra. A legerőteljesebb szociális szankció a hérem (tiltás) volt, ami – többek között – eltiltotta a személyt a közösségi imádkozástól is.

2.2. AZ ÚJKOR

A XVIII. században a hászidok megjelenése határozottan érezte hatását a zsinagóga világában. A hászidok mellőzték a zsinagógai szertartás bizonyos formalitását, helyébe buzgóság és lelkesedés lépett, mely az imádságot kísérte. A zsinagógák kisebbek voltak, nem volt míves bútorzat, dekoráció, inkább Bét há-Midrás (a tanulás háza), típusú épületek voltak, a találkozás, a tanulás és az imádság helyei. Községi étkezéseket, különösen a *szeudá slisit*-et (szombat délutáni „harmadik lakoma”) is itt tartottak, és a zsinagóga a hászid beszédben a stibl („kis szoba”) vagy Klaus („klauzúra” – archaikus értelemben használatos). A hászid zsinagógáknak nem voltak fizetett alkalmazottaik, a gyülekezet tagjai maguk vezették az imádságokat, és általában az egész atmoszféra nagyon közvetlen volt. Az ülőhelyeket asztalokra, padokra cserélték fel, és a zsinagógák külső megjelenése is sokkal egyszerűbb volt, mint a nem hászid zsinagógákban.

Egy századdal később, a reformmozgalom megindulásával a zsinagóga fejlődése ellenkező fordulatot vett. A reform-zsinagógák kimunkált, méltóságteljes épületek

¹⁶ Sukenik, Bibliography, 70.

¹⁷ Ld. Bittul ha-Tamid.

¹⁸ Ezt a gyakorlatot említi a talmudi időkben a Lev Rabba 6:2

voltak, fényűzően és előírásosan bútorozottak. A hászid zsinagógákkal ellentétben, melyek ritkán épültek közvetlenül erre a célra, inkább meglévő épületek átalakított változatai voltak. A reform-zsinagógák egyedi célra, megfelelő használatra tervezett épületek voltak. A frigyszekrény jelentős benyomást keltő építmény volt a szentélyen belül, és ilyen volt az *álmemor* (centrálisan elhelyezett, körülkerített és néhol kupolával fedett emelvény a zsinagógában), amely eredetileg kizárólag a Tóra-felolvasás céljaira szolgált. A pulpitus (*ámud*), – alacsony pulpitus a *bimá* és a frigyszekrény között az askenázi zsinagógákban van. A *bimá* az az emelvény, ahol a *Tórát* olvassák. A hagyományokat tartó templomokban középen áll. Az istentisztelet egy részét, vagy egészét innen vezetik is. A legtöbb reform-zsinagóga, melyeket „templom”-nak hívnak, orgonával és kórus-emelvénnel rendelkezett, és az *álmemor* az auditorium elején helyezkedett el. Az ülőhelyek egyenes sorokban voltak elrendezve, és nem voltak külön helyek a nők részére. A szolgálattevők az ilyen zsinagógákban a közösség fizetett alkalmazottai voltak. A reform-zsinagógák kialakítására a kornak megfelelően erősen hatott a különböző keresztény templomok stílusa és belső struktúrája.

Ortodox gyülekezetek Nyugat-Európában, Angliában és az USA-ban szintén emeltek zsinagógákat, természetesen azzal a kikötéssel, hogy azok megfeleljenek a hálákai előírásoknak. A nők számára galéria épült bennük, ahonnan látni és hallani lehetett a lent folyó szertartást. Fizetett tisztségviselők vezették a szertartásokat, és nagy hangsúlyt fektettek a tiszteletre, és a méltóságra. A legtöbb zsinagóga fő szentélye mellé, melyben a szombatokat és ünnepeket tartották, egy kisebb és kevésbé díszes zsinagógát is építettek, amit Bét há-Midrásnak, vagy néha kápolnának is neveztek, és a hétköznapi szertartások alkalmával használtak. Ezekben a szertartások kevésbé voltak formálisak, és rendszerint a közösség tagjai vezették azokat. A legtöbb zsinagóga épülethez a XX. században helyiségeket csatolt a zsinagógai iskola – azaz a Talmud Tóra – számára, valamint gyűlések és összejövetelek számára szolgáló termeket is. Ezeket a termeket sokszor használják a nagyünnepek szertartásaira, amikor a főhajó nem elegendő a gyülekezet megfelelő elhelyezésére. Sok zsinagógában ún. ara-szoba, (menyasszony szoba) is van, ahol a menyasszony felkészülhet az esküvőre, és ahol jehudoltak az esküvő után¹⁹. Néhány ultraortodox gyülekezet egy mikvét is beiktat a zsinagóga épületébe. A modern idők egyik érdekes fejleménye, különösen az USA-ban, az ún. „bővíthető” zsinagóga. Ez egy előcsarnok, mely közvetlenül a fő szentélyrészhez csatlakozik, és attól egy mozgatható fal választja el. A nagyünnepekre a falat eltávolítják, így megnövelik, néha megkétszerezik a férőhelyek számát, és ezzel elkerülik, hogy

¹⁹ Régi szokás a *jihud*, amelyet ortodox helyeken máig gyakorolnak, hogy az ifjú párt néhány percre bezárják egy sötét szobába, hogy t.i. „ne mondhasa később a vőlegény, hogy nem is volt együtt asszonyával”.

több szolgálattevőt kelljen bevonni a szertartások levezetésére. Ezek mellett a nagy zsinagógák mellett mindig léteztek kisebb, építészetileg nem különleges imaházak. Így amikor arról akarunk meghatározást adni, hogy mi is a zsinagóga, sok nehézségbe ütközünk.

3. ZSINAGÓGAI ARCHITEKTÚRA

3.1. A ZSINAGÓGA ARCHITEKTÚRÁRÓL

A templommal szemben, ahol a rituálét egyedül a pap végezte a szentélyen belül, míg a többi imádkozó távol tartották, a zsinagóga új típusú vallási épület volt. Fókusz a hívek közösségi istentisztelete volt, mely egy centrum körül zajlott az épületen belül. Ehhez biztosítania kellett a gyülekezet nagyságának megfelelő belső teret, a megvilágítást, hogy a Tórát lehessen olvasni, és pihenésre alkalmas helyeket, a hosszú szertartások alatt. Ez magyarázza azt, hogy a zsinagóga nem hasonló a görög-római világ pogány szentélyeihez. Hasonlít viszont a görög demokráciák gyűléstermeihez, az *ecclesiasteria*-hoz, melyben nagy tömeg jöhetett össze, hogy meghallgassa a vitákat. Nehézséget jelentett a nők elhelyezése, mely a Templomban lévő „nők udvarában” található galériák szigorú értelmezéséből következett. A bazilika erre megoldást nyújthatott, mert egy központi teret oszlopok vettek körül, mely belső oszlopcsarnok felett galériák voltak. Az építészeknek gondolni kellett az épület elhelyezkedése és tájolására. A *Toszeftá Megillá* 4:23, szerint a zsinagógáknak a város legmagasabb pontján kell állnia. Egy másik hagyomány szerint, melyről *Josephus Flavius* (*Antiquitates Iudaicae* 14:258) és az *Ap Csel* (16:13) tanúskodik, a zsinagógának a folyó vagy a tenger partján kellett állnia. A galileai *Gus Hálávban* például egy zsinagógát a város dombjára építették, a másikat egy forrás közelében lévő völgyben. *Korazin zsinagógája* egy magas teraszon, *Kapernaum és Caesarea zsinagógái* pedig a tengerparton állnak. Az irányt illetően a *Dániel* 6:11-ben alkalmazott szabályt, miszerint Jeruzsálem felé tekintve kell imádkozni, nem mindig értelmezték egységesen.

3.2. A KÖZÉPKORTÓL A XVIII. SZÁZADIG

Minden etnikai és kulturális csoport építészeti hagyományait annak a régióknak a klimatikus és egyéb adottságai határozzák meg, melyben él. A zsidó nép történelme azonban országokra, kontinensekre terjed ki, és ahol laktak, ott közösségi életet szerveztek, házakat, intézményeket, középületeket emeltek. A zsidó népességnek relatíve kis száma, és szomszédjaik fennálló gazdag építészeti tradíciói kevés teret

biztosítottak egy sajátos zsidó építészet kialakulásának. Egyedül a zsinagóga mutat fel zsidó eredetű építészeti alkotást. A zsidó hagyomány és a középkori építészeti felfogás, különösen a román és gótikus térbeosztásra vonatkozó elgondolások, létrehoztak egy speciális architektúrát. Mégis a középkori zsidóság igazából magára maradt, hiszen valamiképpen megfosztott saját tradíciójától. Megszúrte és kiválogatta a létező elképzeléseket, és saját szükségleteihez igazította azokat. Csak a XVI. és XVIII. századtól fogva teremtették meg a kelet-európai zsidók saját architekтуális koncepciójukat.

3.3. A BELSŐ TÉR

A középkor zsidó közösségei igen kicsik voltak. Ez meghatározta a zsinagóga épületek belsejét, melyek néha nem voltak mások, mint közös imádkozásra fenntartott szobák. Ezen túlmenően a gyakori fenyegetettség, a környezettől való félelem meghatározó tényezővé vált az épületek terveiben. Bizonyos területeken az egyházi hatóságok, vagy a világi kormányzás rendelkezései gyakran megtiltották új zsinagógák építését, és néha még a régi épületek megnagyobbítását is. Ráadásul, míg a zsidó szokások előírták, hogy a zsinagógák a környező épületeknél magasabbak legyenek, az egyházi szabályozás megkövetelte, hogy azok alacsonyabbak legyenek a keresztény istentiszteleti helyeknél. A zsinagóga padlózatának a külső szint alá helyezése nem pusztán a 130. zsolttár szavaival volt összhangban: „A mélységből kiáltok hozzád, Uram!” (Zsolt 130:1), de az a szükséglet is eredményezte, hogy a belső tér magasságát megemelhessék anélkül, hogy áthágják az épület külső méretét korlátozó törvényeket. A XVIII. századig megpróbálták megtartani zsinagógák külsejének egyszerűségét, bármilyen ragyogóak voltak is azok belülről. Ez a jelenség általában megtalálható a diaszpóra minden országában. A meglévő néhány kivétel, így pl. az „Altneuschul” Prágában csak a korlátozások időszakos enyhítésének következménye volt.

A zsinagóga belseje egy különleges építészeti problémát indukál, mely a Tóra, a *bimá*²⁰ és a gyülekezet kapcsolatából adódik. Sok régóta fennálló diaszpórai kö-

²⁰ Az Álmémár szó az arab *al-minbár* (emelvény, pulpitus) szóból származik. Az így keletkezett fogalom jelenti azt az emelvény-szerű asztalt, amely általában a zsinagóga közepén helyezkedik el, de a kifejezetten neológ zsinagógákban elől, közvetlenül a Tóra-szekrény (áron) előtt, amelyen a Tóra, illetve a Háftárának (prófétai szakasznak) a felhívott férfi és a jelenlétük előtti hangos felolvasása történik. Másképpen bimának is nevezik. Ez a szó a görög bemából (felolvasó állvány) származik, amiről említés történik a Talmudban (Szukká 51b.), a híres alexandriai zsinagóga kapcsán, a középen elhelyezett asztal vonatkozásában. Rási, amikor a „bimá” szót magyarázza, azonos jelentésűnek tartja a „minbár”-ral, amit az ő korában e célra használtak. A bimá használatát Ezrá javasolta, aki a Tórát egy emelvényről olvasta fel, amely az őt kora

zösségnél a frigyszekrény kis apszis vagy benyílás formájában jelenik meg a keleti falon Jeruzsálem felé tekintve. Bár a tekerceket tartalmazó frigyszekrény az épület legkiemelkedőbb része volt, mégsem uralta a belső teret teljesen, mivel a zsinagóga a „gyülekezés háza”, a gyülekezet számára szolgáló találkozóhely is volt. Amennyiben az imádság a zsinagóga egyetlen tevékenységét jelentette volna, természetes lenne, hogy a frigyszekrény, melyet a gyülekezettel szembeni falra erősítettek, építészeti fókusszá váljon. A zsinagóga belső terében van egy másik fókuszpont is, a *bímá*²¹ – az emelvény, melyről a szertartást irányítják. A két fókuszpont relatív közelsége egy belső térben, a frigyszekrény a keleti falon, és a *bímá* a középén, valamint a közöttük lévő egyensúly keresése építészeti problémát is jelentett, és jelent még ma is. A kettő közötti kapcsolat, valamint azoknak az egész belső térrel való viszonya képezi a zsinagóga építészeti legfőbb koncepcionális és elvi problematikáját.

Később, amikor a reneszánsz és barokk stílusok uralták Európát, a frigyszekrény jelentősége megnőtt, mérete és kivitelezésének magas művészi stílusa árulkodik erről. E korban monumentális beépített frigyszekrényeket építettek, amilyeneket ma is láthatunk a diaszpórai zsidó közösségekben. A meglévő zsinagógákat újjáépítették, és új stílusú frigyszekrényekkel látták el. Általában azonban az európai zsidóság formavilágában konzervatív volt, ragaszkodott a korábbi hagyományokhoz, és középkori nyelvezetet használt akkor is, amikor a reneszánsz építészeti már a magaslatain volt. A nemek szétválasztása az ima alatt, melyet az ókorban vezettek be, és ami a nők szekciójának biztosítását követelte, folytatódott a középkori zsinagógákban is. A korai zsinagógákban a galéria szolgált néha erre a célra. Gyakran a nők számára fenntartott hely egy elkülönített tér volt a fő térrel azonos szinten. Ezek között a leghíresebb a wormszi zsinagóga. Néha a női szakasz a fő gyülekezeti szint alatt, sőt mögötte volt. A Don Samuel ha-Levi Abulafia zsinagógában Toledoban (ma „El Transito” templom), mely a XIV. században épült, volt egy felső galéria a téglalap alakú fő terem mellett. Csak a XVI. század végére vált elfogadottá

reggeltől délutánig figyelmesen hallgató férfiak és a nők között elválasztóként volt. (Nehemias 8: 2-4.) Áskenázi zsinagógákban arra használják a bimát, mint amire eredetileg akarták, tehát a Tóra és a Háftárak felolvasására, de a szefárd liturgia követői általában a házán (kántor, előimádkozó) emelvénye gyanánt is, ahonnan az imádkozást, vagyis az istentiszteletet vezeti, irányítja. A modern törekvések eredményeképpen a Tóra felolvasására használt asztal a zsinagóga elejére került, aminek folytán a zsinagóga hagyományos szerkezete, elrendezése megszűnt és az álmemár elveszítette építészeti jelentőségét. Napjaink zsinagóga-építészete igyekszik visszatalálni az eredeti elrendezéshez, így az izraeli zsinagóga-építés is, ami hagyományörző és ugyanakkor a szemnek is tetszetős. Az Erec Jisráéli zsinagóga-építkezés mindenképpen arra törekszik, hogy ősi zsinagógáinak emlékét elevenen tartsa, illetve megőrizze.

²¹ A templom közepén helyezkedik el, lépcsőkön mennek fel rá. A Tórát olvassák ezen és bizonyos imákat mondanak. Az egykori Templomban lévő aranyoltárt szimbolizálja, és azért kell középén állnia, mert az oltár is a Szentély közepén állt.

a nők jelenléte a zsinagógában. Ekkor kezdtek úgy építeni a zsinagógákat, hogy figyelemmel megtervezték a nők elhelyezését. Az első ilyen zsinagógák Velence fő zsinagógái voltak, illetve Veneto és más olasz közösségek zsinagógái, valamint Rabbi Isaac Jacobowicz zsinagógája a lengyelországi Krakkóban. Általában, a középkorban az *ezrat nasim*-ot²², ahogyan a nők szekcióját nevezték, egyszerűen csak külső toldalékként hozzáépítették a már meglévő épülethez. A galéria (vagy galériák), melyeket belül építettek fel egy oszlopsor felett, csak késői fejleménynek tekinthetők, melyek leghíresebb példája a spanyol-portugál zsinagóga Amszterdamban (1685). A középkori Közép-Európa zsinagógái két fő típusba sorolhatók: a két ikerhajós, csarnokkal rendelkező épületek, valamint az egyhajós boltíves vagy famennyezetes zsinagógák típusaiba.

A zsidóság épületeinek mintáját nem az Egyháztól, hanem meglévő világi formákból kölcsönözte. A választás rendszerint olyan épület volt, amely a lehető legtávolabb állt a keresztény templomok monumentális jellegétől. Modellként városházákat vagy monasztikus refektóriumokat (kolostori ebédlő) használtak, melyek rendszerint boltíves szerkezetek voltak egy vagy két hajóval, ahol az utóbbiban a dupla fesztávolságot oszlopsor támasztotta alá.²³

3.4. KÖZÉPKORI KETTŐSHAJÓK

A legrégebbi épület, mely eredeti formájában maradt fenn, amíg a náciok 1938-ban meg nem semmisítették, a híres wormszi zsinagóga volt. Építése 1034-ben kezdődött, de a struktúrája alapvető változáson ment keresztül a XII. században, amikor a város épületeit a késői román stílusra való áttérés jellemezte. A wormszi katedrális ebben a korszakban épült. Építészeti kapcsolat van a két épület között, mely elsősorban a faragások részleteiben, az oszlopfőkben és a mindkét épületre jellemző román díszítésekben jelent meg. A belső tételrendezés és struktúra a kéthajós zsinagóga prototípusa, a középkori Közép-Európára jellemző. A talapzat-terv egyszerű téglalap. Egy pár román oszlop, díszes oszlopfővel tart fenn hat bordázott, keresztboltívet. Az oszlopok és az oszlopfők, melynek díszítése megegyezik az oszlopokéval, valamint a gyertyatartók – melyeket csak leírásokból ismerünk –, lehet, hogy zsidó művészek munkái voltak. A kéthajós csarnokban, a *bímá* a két oszlop között féluton helyezkedik el. A nők helye, mely a főépület északi falához csatlakozik, azonos szinten van, és alig kisebb a benti hajónál. 1213-ban épült, nem sokkal az

²² Karzat, vagy elkülönített hely nők számára a zsinagógában

²³ Amikor a korban általános bordázott mennyezetet utánozták, itt egy ötödiket toldottak hozzá, így tudták elkerülni, hogy kereszt alakú boltozat legyen; a megoldás egyben az általános központosító térformára irányultságot is erősítette.

után, hogy a fő hajó második átépítése elkészült. Itt négy fülkét bordázott keresztboltozat fed, melyet négy ív oszt fel konzolokkal alátámasztva és a középső oszlop oszlopfőjében találkoznak. Mivel itt *bímára* nem volt szükség, a térbeli egységet azzal valószínűsítették meg, hogy csak egy oszlopot építettek be. Németországban csak néhány ilyen típusú épületnek a nyomai maradtak fenn. A regensburgi zsinagóga és előcsarnoka, melyet a városi tanács rendeletére 1519-ben pusztítottak el a kiűzetés után, a XVI. századi művész Albert Altdorfer metszeteiből ismert.

A másik ismert közép-európai zsinagóga a prágai öreg zsinagóga, az „Altneuschul” vagy Al tenai. A szűk ablakok homályba borítják a belsőt. Az Altneuschul a XIV. század végén épült, és egyedülálló a középkorban nagy benyomást keltő külseje miatt. Különbözik a korszak többi zsinagógájától, ami azzal magyarázható, hogy az épület egy nagy zsidó negyed közepén épült, és nem kellett félni ellenséges környezettől. Téglalap alakú tér, duplahajós, két oszloppal, melyek hasonlóak a wormsi zsinagóghoz. A boltozatok és ívek csúcspontosak, minden boltozatban öt bordával. Csak egy zsinagóga ismeretes hasonló ötbordás boltozattal, egy egyhajós épület Man Miltenbergben. Az ún. „öreg zsinagóga” Krakkóban, mely a prágai Altneuschul hatására épült, sem rendelkezik ilyen ötbordás motívummal.

3.5. A BEJÁRAT

Az Altneuschulban és a krakkói „Alte-Schul”-ban a bejárat a déli falon, a középtől eltolódva nyílik. Más román és gótikus zsinagógákban (Speyer, Worms, Fuerth, Frankfurt, és másutt) a bejárat a *bímától* legtávolabbi szektorban helyezkedik el. Csak a XVI. században hoztak szigorú határozat a bejárat elhelyezkedésére vonatkozóan, Jozsef Káro (1488-1575) Sulhán Áruhjának szabályait követve, bár sokáig épültek még zsinagógák nem betájolt bejáratral. Ez a fajta elhelyezés jellemző volt a kis középkori struktúrákra, dacára a zsinagóga belsejének szimmetriájával. A középkori Közép-Európa zsinagógainak egy másik típusa a boltíves, egy hajóból álló épület volt. Voltak természetesen fatetős zsinagógák, kőből épült boltív nélkül, gyakran nyílt famunkákkal, néha fa menyezettel. A legismertebb egyhajós zsinagóga, egy kőből épült, boltív nélküli, és látható gerendázattal ellátott épület Erfurtban állt. Sok zsinagóga azonban rendes, kőboltíves gótikus egyhajós épület volt. A még létezők, illetve a II. világháborúig fennállók között volt a bambergi, miltenbergi, leipnicki, és a XIII. századi prágai zsinagóga, a „Pinkas-Schul” épülete. A többi feljegyzésekből, rajzokból és dokumentumokból ismerjük. Ezen építészeti stílus leginkább Csehországban és Galiciában terjedt el. Később Közép-Európában a zsinagógák kezdtek felmutatni a nem-zsidó környezet hatását. A frigszekerényt különösen befolyásolta a katolikus templomok oltárainak formája, és ez a befolyás

később elterjedt az európai zsidó közösségekben. A német zsidóság továbbra is korábbi kulturális feltételek között élt és alkotott. A XIII. században épült bambergi zsinagóga klasszikus példáját mutatja a gótikus bordás boltozatnak.²⁴ A nők termének, mely a főépülethez csatlakozott, kis ablakai voltak. Ezek a középkori téglalap alakú zsinagógák beépített frigyszekrénnel rendelkeztek egy falfülkében, vagy kis apszisban elhelyezve. A *bímá* megmaradt központi helyén.

*

A zsinagógai tér – miközben megtartotta „saját identitását” –, benne élve új kulturális és építészeti közegeiben maga is új jegyeket vett föl, és szerves egységgé tette azokat korábbi hagyományaival. Sajnos a vészorszak alatt több ezer Kelet-Európai közösségben romboltak le zsinagógákat, lengyel, litván, lett, észt, ukrán és belorusz zsidó településeken, vagy Közép-Európában: Németországban, Ausztriában, Csehszlovákiában, illetve a Balkánon. A modern zsinagógaépítészet térrendszere jelen korunkban a zsidó tradíció megőrzője.

Bibliográfia

- Avi-Yonah, M.: The Architectural Problem of the Synagogue, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992.
- Davidovich, D. – Posner, R.: Desecration and destruction of Synagogues, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992.
- Castello, E. R.- Kapon, U. M., *A zsidók és Európa*, Budapest, 2000.
- Faragó V., Baumhorn Lipót, a zsinagógaépítő. <http://www.or-zse.hu/resp/hallgatoi/farago-baumhorn.htm> [letöltés ideje: 2010.05.07]
- Gazda A., *Zsinagógák és zsidó közösségek Magyarországon*, Budapest, 1991.
- Geri L. (szerk.), *Magyarországi zsinagógák*, Budapest, 1989.
- Josephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae* = Josephus Flavius, *A zsidók története*, ford. Révay J., Budapest, 1946.
- Klein R., A zsinagógaépítészet, *Múlt és Jövő*, 15/2-3. (2002), 184-197
- Komoróczy G. (szerk.), *A zsidó Budapest*, Budapest, 1996.
- P. Brestyánszky I., *Budapest zsinagógái*, Budapest, 1999.
- Parkes, J.W., – Posner, R. – Colbi, S.P.: Jewish Holy Places 1-2, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM.1992.
- Posner, R., Synagogue, Bet keneset, Shul In Halakhah. In Aggadah, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992
- Rabinowitz, L.I., Synagogue. Until the First Century First Century C.E. Middle Ages, in: *Encyclopaedia Judaica*, CD-ROM, 1992

²⁴ A bambergi zsinagóga építészei a longitudinális axist hangsúlyozták. A longitudinális axist később a nők terme is hangsúlyozta, mely a fő épülethez csatlakozott.

Schöner A., A Dura Europos-i zsinagóga freskósorozata, *Múlt és Jövő* 6/1. (1993) 46-54

Schöner A., Sinagoga de Santa María La Blanca – Zsinagóga Toledóban. <http://www.or-zse.hu/soner-santamaria2008-1.htm> [letöltés ideje: 2010.05.07.]

Talmud: The complete formatted Talmud online. <http://www.e-daf.com/>

Sulhán Áruh: http://en.wikisource.org/wiki/Shulchan_Aruch/Orach_Chaim

A KÖZÉPKORI KATEDRÁLIS

Vázlatos összefoglaló

MAROSI ERNŐ

1. Triviális félreértések eloszlatásával kell kezdenem: „katedrális” a mai műveltek szemében egyértelműen a gótikus templomépület, a katedrálisok kora pedig a gótika századaira esik. Az első katedrálisok egyikeként a gótika Île-de-France-i 12. század közepi kezdeteinek egyik inkunábulumát – hála Suger apát emlékiratainak – az építető szándékainak és az építésmenetnek tekintetében jól dokumentált Saint-Denis-i bencés *apátsági templomot* (amely ráadásul ma már tényleg katedrális) tartja számon a középkori művészettörténet is. A katedrális azonban nem stiláris jelenség, hanem egyházszerkezeti rang. Suger-nek védekeznie kellett Clairvaux-i Szent Bernát szigora ellen, aki megkülönböztette a püspökök és a világtól elvonult szerzetesek művészetét (*alia causa episcoporum et alia monachorum*). Hogy pedig a közvéleményben, a népszerűsítő sajtóban és a turisztikai vezetőkben elterjedt konfúzió még nagyobb legyen, a „katedrálishoz” barokk zenét (lehetőleg Bach valamely orgonaművét) szokás asszociálni, és szokás ezen zeneművek szárnyalását a gótikus építészet kvalitásaival összevetni. Milyen a közhelyszerű gótikus katedrális? – „Magasba/égbe törő”, misztikus fénnel átítatott, polifonikus architektúra.

Ezt a közhelyszerű képet a művészettörténet alakította ki, amikor – a 18. század közepe táján, majd a 19. században – pozitívan kezdte értékelni a középkori emlékeket, észlelve ellentétét a reneszánsz óta egyeduralkodó klasszikus építészeti tradícióval. A pozitív értékelés alapja a festőség (*picturesque*) kategóriája, amely – mint a természeti szép felfogásában is – a látvány érzelmi hatásán alapul. A befogadás alapformája az axiális tér perspektivikus látványának élménye, és közhelyeinek egyike az erdő- vagy faszor-hasonlat: Châteaubriand-nál (*Génie du christianisme*) a gallok tölgyerdői, az „ó-német” építészet számára is tölgy- vagy bükkerdők. A gótika a romantikusok számára hamar a nemzeti karakterisztikum hordozójává válik: „formanyelvként” értelmezik – innen ered (némi informatikai beütéssel) a „kódolt nyelv” mai képzete is. Tartalmát a 19. századi későromantika és a katolikus megújulás majd a „megkövült misztika” – vagy „skolasztika” formulájával jellemzi, ezek a közhelyek ugyancsak tartósnak bizonyulnak.

Az értelmezés máig nagy befolyású 20. századi javaslataiban is túlnyomóak a látvány jellemzései. Hans Jantzen (*Kunst der Gotik*, 1957, magyarul: *Francia gótikus*

székesegyházak, Chartres, Reims, Amiens, Corvina, Budapest, 1989) a fény minőségét elemezte, s a lényegét a színes üveglablakok teret meghatározó szerepében látta. A gótika jellemzője szerinte a falat helyettesítő színesüveg-fényszűrő (*diaphane Wand*), az ideáltípus pedig az 1220-ban elkezdett amiens-i székesegyház, amely az egész addigi előtörténet immanens célját valósítja meg. A másik nagy befolyású katedrális-értelmezés Hans Sedlmayr-é (*Die Entstehung der Kathedrale*, 1951), amely szerint a gótikus katedrális a földre leszállt mennyei Jeruzsálem megépített allegóriája. Lényege lebegő baldachinok sora, s totális élménye a nagy totális építészeti téralkotások (bizánci, XIV. Lajos-kori barokk) sorába illeszkedik.

Az értelmezés ellenkező útját a 19. század közepe tájától az építész-restaurátor Viollet-le-Duc mechanikai-statikai racionalizmusa jelölte ki. Viollet-le-Duc számára (mint Victor Hugo *Párizsi Notre-Dame*-jában is) a katedrális a városi kultúra és *milieu* része, az *esprit laïque* eredménye a korábbi középkor, a romanika *esprit monastique*-ával szemben. Ez a szemléletmód a modern mentalitástörténetben is tovább él (pl. Jacques Le Goff).

2. A katedrális *per definitionem* (mely a katedrán alapul) püspöki „székes”-egyház. A gótikus katedrálisok rendszerint ugyanazon a helyen épített sokadik épületek, nem egyszer a keresztény építészet első alkotásainak helyén. Bármennyire új alkotások, többnyire hangsúlyozzák a tradíció töretlenségét. A nem egyszer zavarba ejtően bonyolult folyamatosságot rendszerint régészeti úton lehet kimutatni. A chartres-i Notre-Dame előzménye Fulbert püspök 11. század eleji épülete, amelynek a jelentős Szűz Mária ereklyéjével és (elpusztult) kegyszobrával a nagy zarándoktemplomok sorába illeszkedő épületéből a kripta máig meghatározza a későbbi gótikus épület elrendezését. A kriptához Saint Denis-vel egyidőben (az építkezésről 1145-ben szól forrás) két tornyos bejárati épületet emeltek, amelynek egyik kapuzata utal is a speciális Mária-kultuszra. Az 1194-es tűzvész (tűzzel való bontás?) után, két generáció munkájával épült fel a „klasszikus” gótika prototípusának tekinthető, ma is álló épület. A reimsi székesegyház alatt a korai középkortól kezdve egymást követő épületek alapfal-maradványai kerültek elő, az utolsó előtti 12. század közepi, amelyből faragványokat (az északi „*Porte romane*”-ban alkalmazott síremléket) az 1210 utáni, máig sem befejezett gótikus épületbe is átvettek. A firenzei dóm alatt előkerültek a 11. századi reformmozgalom elveinek megfelelően elrendezett Santa Reparata templom maradványai, amelyeknek figyelembe vételével kezdte el a 13. század végén Arnolfo di Cambio a maga nagy épületét és gazdag szobordíszű homlokzatát. Az ásatások tisztázták Arnolfo bizonyára nyolcszögű szentélyének alapfalait is. A Trecento második felében végül – ugyancsak nyolcszögű téregységgel a közepén – Francesco Talenti grandiózus szentélyébe kezdtek, amelynek boltozása Filippo Brunelleschi kupolatervéig túlfeszített, megoldhatatlan problémának látszott. A feszített grandiozitás éles rivalizálást árul el Sienával, ahol alig hogy elkészült a 13. század közepén elkezdett székesegyház (a Pisanók műve), a sziklás

hegyet alépítményekkel kiszélesítve, a templom tengelyét 90 fokkal elfordítva, hatalmas, a város hanyatlása miatt a 14. századtól kezdve félbehagyott (*duomo interrotto*) bővítésbe kezdtek.

A példák száma tetszőlegesen folytatható lenne, világosan látszik azonban tendenciájuk: az igények növekedése, amely mind stílárius, mind technikai tekintetben a fejlődés motorjaként tünteti fel a katedrálisok építészetét.

3. Az egymást követő építési periódusok és a szinte folyamatos hozzáépítések, valamint az újabb kori bontások, modernizálások zűrzavarából (és mert a rendkívüli kvalitású módosítások régészeti módszerű épületkutatásokat csak kisebb megfigyelésekre korláznak) nehezen fejthető ki a legrégebbi monumentális keresztény püspöki templom, a Róma püspökeinek Nagy Constantinus által átengedett székhely bazilikája, a San Giovanni in Laterano. A számos – részben későantik melléképületet (baptisteriumot, kápolnákat) – tartalmazó palotaegyüttesben a bazilika őrzi 4. századi falait, amelyből a lényegében 13. századi állapotot őrző öthajós hosszház, keleten kereszthajóval és apszissal, hozzá délről csatlakozó kerengővel bontakozik ki. A bazilika pompás, főhajójában a szentély felé vezető triumfális útvonalat alkotó mai formájában Francesco Borromini 17. századi átalakításában áll.

A 4. századi épület rendszere a mai legvalószínűbb rekonstrukció szerint (Richard Krautheimer) lényegesen különböző volt. Öthajós, oszlopos árkádsorokkal elválasztott hosszházában a római fórumi bazilikák nagy befogadóképességű profán tereit alkalmazták a keresztény közösség céljaira. A főhajó mintegy fedett, díszes homlokzatokkal határolt útvonalként (a római városok *cardójának* mintájára) vezetett az apszishoz, a liturgia azonban nem a látványra, hanem a részvételre irányult. A szentély környezetét, a papság terét korlátokkal (*cancelli*) választották el a laikusok terétől. Kereszthajó helyett eredetileg csak a mellékhajókból nyíló kisebb mellékterek voltak kétfelől. A mellékhajók mintegy fedett udvarokként a laikusok gyülekezési helyei, az eucharisztikus szertartás helye a papság és a hívők terének határvonala volt.

A mai kutatás megkülönbözteti ettől az elrendezéstől a nagy mártirium-bazilikákat, amelyeknek alapformája (az apszisának nyugatra irányításával is különböző) 4. századi San Pietro és a nyomán hasonlóan elrendezett San Paolo fuori le Mura volt. Az öthajós hosszházat (formájáról a 16. századi bontás közben készített festmények tanúskodnak) itt nagy, nyugati kereszthajó követte, s ebből nyílt az apszis. A kereszthajó volt a tulajdonképpeni martirium, közepé Szent Péternek az egykori, feltöltött temetőben álló sírja fölé esett. A martirium-bazilika tulajdonképpen fedett *coemeterium*, hasonló azokhoz a bazilikákhoz, amelyek más temetőkben is egy-egy tituláris szent, mártír sírja köré való temetkezést szolgáltak. A San Pietro belső terének legfontosabb helye a *cancellivel* és baldachinnal kitüntetett mártír-sír (a hagyomány szerint a jeruzsálemi templomból származtatott csavart oszlopokkal együtt ezt ábrázoló dokumentum a pulai ereklyetartó ládika

homlokoldala). A Szent Péter-martirium építészeti rendszere a Nagy Szent Gergely pápának tulajdonított átalakítás során vált véglegessé: az ereklyesírra való rátekintést biztosító, de az ereklye érintését megelőző *confessió*val és az ereklyesír megkeverülését lehetővé tevő, az apszis alatt félköríves folyosóként elrendezett kriptával.

Ez az elrendezés vált az ereklyék középkori kultuszának építészeti alapformájává. Az ereklyekultusszal együtt a kereszthajós építészeti forma is normává vált: a középkori forrásokban általában a *romano more* kifejezés jelzi. A római mintára való építkezés terjesztői mindenekelőtt a szerzetesrendek voltak, s a római liturgia terjedésével, általánossá válásával vált normává. Ennek a liturgiának fontos eleme az *introitus*, a pápai bazilikákban és különösen a római városnegyedek kisebb, a kardinális diakónusok által vezetett bazilikáiban szokásos *statio*-istentiszteletek ünnepélyes bevonulása, amelynek elterjesztését nagy mértékben szolgálta a *missale Romanum* szertartási rendje. Magában Rómában is, az apostolok bazilikái nyomán épített, kereszthajós épületek a karoling kori építkezéseken, a 9. századtól váltak általánossá.

A San Pietro mai épülete – a rendeltetés többszöri áttervezésben megnyilvánuló ingadozása után – lényegében a Laterán szerepét felváltó, az újkorban előtérbe került vatikáni pápai székhelynek megfelelő székesegyház. Eredetileg a Szent Péter sírja fölötti, centrális mauzóleumnak épült, amelyet csak utólag bővítettek hosszázal. Szent Péter sírja fölött, Michelangelo kupolája alatt Bernini tabernákuluma a *confessió*val összeköttetésben, a régi elrendezést idézi, Szent Péternek az együttesbe foglalt katedrálja pedig egyszerre ereklye, és emlékeztet ugyanakkor a templom katedrális-jellegére.

4. A rendkívül bonyolult lateráni épületegyüttesben nehezen különböztethetők meg az épületegyüttes egyes elemeinek liturgikus és reprezentatív funkciói. A sokfunkciós épületkomplexumok más esetei világosabb tagolást mutatnak. Ilyen két, jól rekonstruálható példa, a 300 körüli aquileiai és az egykorú trieri együttes. mindkettő két, kisebb és nagyobb bazilikát tartalmaz, más épületekkel, termekkel, udvarokkal, baptisztériumokkal összekötve. A két bazilikát olykor „téli” és „nyári” templomként értelmezték, de valószínű, hogy a püspöki templomot és a közösség gyülekezőhelyét kell bennük látni, emellett a katekumenek tere, a baptisztérium, lakó- és tárolóhelyek jönnek számításba, az értelmezés kulcsát az ókeresztény *domus ecclesiae*-k térrendszere és funkcionális rendje (különösen a Dura Europos-i keresztény ház) adja. Aquileiában, ahol a korai székesegyház tereit pompás mozaikpadló díszítette, a 10-11. századi építkezés során háromhajós, *romano more* alakított nagy kereszthajós, kripta fölött kiemelt szentélyű székesegyházat emeltek a maradványok fölé. Trierben egy megőrzött, három szakaszos későantik csarnoképületet alakítottak hasonló rendszerű épület hozzáfűzésével és nyugati apszissal bővítve a korai románkori katedrális magjává, s ezt alakíttatták tovább mindmáig. A déli bazilika helyén a 13. századi, centrális elrendezésű, gó-

tikus *Liebfrauenkirche* épült, s az egész együttes összetartozását máig jelzi a dóm kerengője az összekötő épületek helyén.

Az ilyen, funkcionálisan megkülönböztetett terekből álló együttesek („templomcsaládok”: Edgar Lehmann) jellemzők az első évezredre, és Itáliában sokáig fennmaradtak, gyakran a középkori templomcsoportokban is (v.ö. pl. magának Aquileiának a tulajdonképpeni székesegyházból, baptisztériumból s a kettőt összekötő, vitatott funkciójú *Chiesa dei pagani*-ból álló együttesét, a közeli Grado székesegyházi épületcsoportját, Torcello székesegyházának 11. századi, bazilikából, ma romos baptisztériumból és centrális templomból álló csoportját).

A karoling korban ezeknek az eredetileg önálló épületekhez kötődő funkcióknak egyesítése, „egy tető alá hozása” következik be: így a bazilikák apszisának liturgikus funkciói és a *romano more*, confessióval, kriptával kiképzett mártíriumoknak egyesítése ugyanabban az épületben. Ilyen funkcióknak egyesítését mutatja egy 820 körüli kolostori reformelképzelésnek megfelelően a st. galleni kolostoralaprajz. Feltűnő vonása a templomteret megtöltő, számos oltár. Ezeknek a körmeneti liturgiával való összefüggését bizonyítja a centulai Saint-Riquier templomépületére vonatkozó forrásokkal összeegyeztethető, 800 körüli Angilbert-féle ordo szövege. Kitűnik belőle, hogy (mint a későbbi, 9. századi corveyi apátság megmaradt épülete tanúsítja) a nyugati rész (*Westwerk*) külön titulussal rendelkező, különösen a Feltámadás liturgiájában fontos szerepet játszó, Krisztus sírját megjelenítő szerephez jutott.

5. Mindezek a fejlemények nagyrészt az első évezred szerzetesi építészetében mentek végbe, s különös hangsúlyt kaptak a karoling-kori, s majd a 11. századi egyházi reform során, amikor a szerzetesi épület vált a székesegyházak mintaképévé is (ahogyan a székesegyházi papság is a kánoni életforma ideálját követte). A székesegyház hierarchikus tagolása a szentély (*chorus maior*) és a papság helyének (*chorus minor, schola cantorum*) térbeli elkülönítésében (*cancelli*, szentélyrekesztők), karzatok, oltárok elrendezésében, a „kisarchitektúra” eszközeivel valósult meg.

Európa egyes területein az egész középkorban fennmaradt a monasztikus székesegyházak hagyománya: a legismertebb Anglia (v.ö. pl. Canterbury székesegyházának 11-12. századi régi épületét a 12. századi Eadwine-psalteriumba bekötött vízvezeték-terven – ezt a (Lanfranc-féle) épületet a Szent Tamás elleni merényletet követő tűzvész után az 1174-ben elkezdett korai gótikus épület váltotta fel.

Canterbury esete a gótikus építésmód és épülettípus tendenciózus jellegéről is tanúskodik: itt a Sens-i Vilmos mesterre bízott átalakítás határozottan a II. Henriket meghátrálásra kényszerítő szerzetesi ellenzék műve. Hasonló jelenségekkel találkozunk a 13. század eleji Németországban is. Az ugyancsak tűzvészt követően, az Andechs-Meráni családbeli Egbert püspök idején újjáépítettett bambergi dóm a II. Henrik által alapított székesegyházat váltotta fel helyén. Ez háromhajós épület volt, nyugati apszisa előtt *romano more* nagy kereszthajóval. A 13. századi épület,

amely technikájában és – többek között Reimsből eredő kőfaragók alkotta – díszítésében rendkívül modernnek bizonyul, kétszentélyes elrendezésében, négy tornyos megjelenésében pontosan követi az Ottó-kori hagyományt, amelyet kb. a Közép-Rajna-vidéki „császárdómok” (Speier, Mainz, Worms) jelenítenek meg császári épülettípusként. Bamberghez hasonló a vele párhuzamos naumburgi dóm esete, konzervatív elrendezésű, keleti szentélye alatt kriptás épületként, nyugati szentélyében és előtte a kor egyik legprogresszívebb szobrászati ciklusával. Jellemző, hogy francia katedrálisokra jellemző szerkezettel (a kétszentélyes elrendezéssel szemben axiális téralkotással, körüljárós szentéllyel) a császárság 13. századi ellenfeleiként fellépő német főpapok jelentkeznek (1207-től II. Albert érsek magdeburgi székesegyháza, 1248-tól Konrad von Hochstaden érsek kölni dómépítkezése). Ez egyúttal ugyancsak a liturgiai rend különbségeire (a római liturgia *introitus*ainak meghatározó szerepére illetve a kétpólusú térben rejlő régebbi monasztikus gyakorlatra) utal.

6. Tagadhatatlan, hogy a gótikus tagolás egységesítésében kifejezésre jutott már a tér ritmikus összefoglalása, a benne való mozgás megszakítatlanságának elképzelése. Ez azonban jórészt csak látszat, mert a funkcionális tagolás fennmaradt: a padlózatot lépcsők, kiemelt térrészek törték meg – igaz, a tér legerősebb tagolói, a kripták a gótikus terekből fokozatosan elmaradtak. Viszont a szentélyeket magas, sokszor gazdagon díszített szentélyrekesztő falak, homlokzataikat pedig kapuzat- és oltárarchitektúrák (a német *lettner* a *lectorium*ból, a francia *jubé* a *Jube Domine, benedicere* énekkezdetből), a teret különféle kápolnák építészeti osztásai különítették el. Középkori templomtér-ábrázolásokon ilyenekkel találkozunk. Ha pl. Jan van Eyck berlini (*Gemäldgarie der Staatlichen Museen*) Madonna-táblájának színtere a katederális-térként ábrázolt mennyei Jeruzsálem, azt is *lettner* osztja.

Ezek az építmények ritkán maradtak fenn: már a késő középkorban a látás igénye (*le désir de voir l'hostie*) kikényszerítette bontásukat vagy olyan kompromisszumos megoldásokat, mint a párizsi *Saint-Étienne-du Mont* hídszerű, tehát a főoltárra való rálátást nem korlátozó *jubé*je. A tridenti zsinat azután egészen a látást, a hit és áhítat vizuális támaszát tette a liturgia alapjává. Ekkor törvényszerűen lebontják a látást és a totális élményt korlátozó építmények többségét, s ott maradnak fenn (pl. lutheránus környezetben), ahol ezek a normák nem érvényesülnek. A gótikussal tévesen és egyoldalúan azonosított középkori katedrális kísérő modern félreértések tehát egy olyan fejlődés végpontján keletkeztek, amely a vizuális recepció szerepének növekedésével már a késő középkorban megkezdődött.

FORRÁS

CSODÁS TÖRTÉNETEK AZ AVATAMSZAKA SZÚTRÁRÓL

HAMAR IMRE

A kínaiakat már az ókorban is nagyon érdekelték a csodás, szokatlan, furcsa dolgok, így számos feljegyzést találhatunk különös égi jelenségekről, szellemekről, nem mindennapi földi dolgokról. A Han-dinasztia (i. e. 206–i. sz. 220) idejétől a dinasztikus történeti művek külön fejezetben foglalkoznak ezekkel a jelenségekkel.¹ A csodás, furcsa jelenségek megjelenését az ókortól kezdődően összekapcsolták az emberi viselkedéssel. A kínai irodalom egyik legrégebbi műve, az *Írások könyve* beszámol arról, hogy az uralkodó magatartása miként befolyásolja a természetet:

„Vannak szerencsés bizonyító jelek. Így a komolyság jele az idejében jött eső, a rendezettség az idejében jött napsütés, a bölcsesség az idejében jött meleg, a megfontoltság az idejében jött hideg, a szent bölcsesség pedig az idejében jött szél. De vannak szerencsétlen bizonyító jelek is: a vadság jele az örökösen zuhogó eső, a rendezetlenség az örökös napsütés, a közömbösség a szünni nem akaró meleg, a meggondolatlanság az örökös hideg, az ostobaság az állandóan fújó szél.”²

Az ókori kínai filozófiában külön iskolaként tartják számon a hagyomány szerint Zou Yan 鄒衍 (i. e. 305–240) által alapított öt elem iskolát, amelynek legfontosabb koncepciója az emberi és kozmikus jelenségek közti párhuzam, a korrelatív kozmológia. A Han-kori filozófus, Dong Zhongshu 董仲舒 (i. e. 179–104) az öt elem iskolájának gondolatait ötvözte a konfucianizmussal, és hangsúlyozta az emberi és égi világ egymásra hatását (*tianren xianggan* 天人相感).³

A Han-dinasztia bukása után a konfucianus ideológia is megremegett, s Kína szétesésével egy időben indul virágzásnak a „titokzatosság tanulmányozásának” (*xuanxue* 玄學) nevezett filozófiai iskola. Az iskola képviselői szívesen beszélgettek egymással misztikus dolgokról, legyen az akár a tao, akár a buddhista pradnyá fogalma. Érthető, hogy az i. sz. 3–4. századtól kezdődően számos olyan gyűjtemény

¹ Lásd Sharf, Robert, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: a Reading of the Treasure Store Treatise*, Honolulu, 2002, University of Hawai'i Press, 97.

² Lásd *Írások Könyve*, a Nagy Szabály, in: Tőkei Ferenc (ford.), *Kínai-magyar irodalmi gyűjtemény* I/2, Budapest 1997, Balassi Kiadó, 28–29.

³ Lásd Sharf 2002, 88.

keletkezett, amelyek kizárólag csodás, furcsa jelenségekről számolnak be; ezekre a művekre a „furcsaságok lejegyzése” (*zhiguai* 志怪) névvel utalnak.⁴

Erre az időszakra tehető, hogy a buddhizmus egyre szélesebb körben kezd el terjedni, s egyre több írástudó és arisztokrata is ennek az idegen vallásnak hódol.⁵ Természetesen a buddhizmusból sem hiányoznak a csodás elemek, hiszen Buddha életrajza is számos esettel szolgál. A leghíresebb talán, amikor Buddha mágikus képességeivel legyőzi az eretnek tanítókat, és saját magát a hallgatóság szeme láttára megtöbbszörözi. A Kínába érkező belső-ázsiai és indiai szerzetesek közül az életrajzi források szerint többen rendelkeztek mágikus képességekkel, például meg tudták jövendőlni csaták kimenetelét, esőt fakasztottak szárazság idején, így az uralkodók szívesen alkalmazták őket tanácsadóként az udvarban. Ez is segítette a buddhizmus gyors térnyerését Kínában. Feltehetően ezekről a szerzetesekről születtek az első csodás történetek, amelyeket később a buddhista életrajzírók felhasználtak, amikor megírták a szerzetesek hivatalos életrajzát, amely életrajzokat természetesen átszőnek a hagiografikus részek.⁶

A csodás történetek kétségtelenül didaktikai célokat is szolgáltak a tömegek megtérítése során, mivel számukra a buddhizmus bonyolult filozófiája nem volt érthető, így egyszerűbb történetekkel kellett meggyőzni őket. A mahájána szútrák sokkal nagyobb hangsúlyt helyeznek a hitre, így például a *Lótusz szútra* egyik fejezete (Kumáradzsíva fordításában a 25.) azt írja, hogy Avalókitésvara bódhiszattva a legreménytelenebb helyzetből is képes minden lényt megmenteni, ha hozzá fohászkodnak. Ennek hatására számos olyan csodás történet született, amelyben a bódhiszattva valamilyen szenvedéstől, életveszélyes helyzetből ment meg valakit. A buddhista csodás történetek legelső gyűjteménye, az *Avalókitésvara csodáinak lejegyzése* (*Guangshiyin yingyan ji* 光世音應驗記), amelyet 399 körül írt Xie Fu 謝敷, hét ilyen történetet tartalmaz. Később folytatásokat írtak ehhez a műhöz, ezek közül az egyik, az *Avalókitésvara csodáinak további lejegyzése* (*Xi Guangshiyin yingyan ji* 繫光世音應驗記) a történeteket aszerint csoportosítja, hogy a bódhiszattva milyen bajtól szabadította meg a főhőst. A következő bajok szerepelnek: tűz, víz, démon, kard, bilincs, rabló, fiúgyermek hiánya, eltévedés az úton, távoli utazás, betegség, vadállat. A csodás történetek gyakran a buddhizmus karmatanítását szemléltetik: a gonoszul cselekvők a pokolra jutnak, míg az erényesek

⁴ Lásd Gjertson, Donald E., *Miraculous Retribution: A Study and Translation of Tang Lin's Ming-Pao Chi* (Berkeley Buddhist Studies Series 8), Berkeley, 1989, University of California, 3.

⁵ Lásd Hamar Imre, *A kínai buddhizmus története*, Budapest, 2004, ELTE Kelet-ázsiai Tanszék.

⁶ Kínában több életrajzi gyűjtemény is készült a szerzetesekről. Lásd Hamar Imre, *Kínai buddhizmus a középkorban: Cs'eng-kuan élete és filozófiája*, Budapest 1998, Balassi Kiadó, 24–29.

jobb világban születnek újjá. Sok történet számol be az alvilágról, az alvilágban is megtalálható bürokráciáról, illetve az ott tapasztalt különféle szenvedésekről.

Később megjelennek olyan művek, amelyek egy-egy szútrához kapcsolódó csodás történeteket gyűjtenek egybe. Ezek közül az első ilyen gyűjtemény *A Gyémánt szútráról szóló csodás történetek lejegyzése* (*Jin'gang bore jing lingyan ji* 金剛般若經靈驗記), amelyet Xiao Yu 蕭瑀 írt a 6. század végén. Hasonló gyűjtemények születtek a korábban említett *Lótusz szútráról*, illetve az itt bemutatott *Avatamszaka szútráról*. A buddhista hagyomány szerint a szútrák Buddha kinyilatkoztatásai (buddhavacsana), az igazságot tartalmazzák, így tisztelettel kell bánni velük. Egy szútra Buddhát is helyettesíti, így Buddha erekljének hiányában egy szútrának is lehet áldozatot bemutatni. A szútrakultuszt erősítette a mahájána szútrákban gyakran ismétlődő elképzelés, miszerint a szútrák másolásával, recitálásával, magyarázásával és terjesztésével számtalan érdemet lehet szerezni.

Az itt lefordított történetek egy kivételével *Az Avatamszaka szútra csodás történetei* (*Dafanguang fo huayan ganying zhuan* 大方廣佛華嚴經感應傳) című műben található, az utolsó történet, Wang úr pokoljárása pedig *Az Avatamszaka szútra hagyományának lejegyzése* (*Huayan jing zhuan ji* 華嚴經傳記) című műben. Az előbbi gyűjteményt Hu Youzhen 胡幽貞 állította össze 783 körül Fazangnak 法藏 (643–712), a huayan iskola harmadik pátriárkájának, tanítványa, Huiying 惠英 műve alapján, míg az utóbbi művet Fazang írta. Az első mű címében szerepel az „érzés-válasz” (*ganying* 感應) kifejezés, amely arra utal, hogy a gyakorló az *Avatamszaka szútra* recitálásával valamilyen érzést, hatást kelt, s erre a hatásra válaszol Buddha vagy egy bódhizattva különféle csodákkal. Ez az elképzelés szoros kapcsolatban áll a korábban említett korrelatív kozmológiával: az emberi tevékenység égi jelenségeket idéz elő.

Hasonló művek más kelet-ázsiai országokban is keletkeztek, Japánban például az első csodás történetek gyűjteményét, a *Nihon ryōikit* 日本靈異記 Kyōkai 景戒 írta a 8. század végén. Sok történet azonban kínai művekre vezethető vissza, a szerző a kínai szereplőket és földrajzi helyeket japánokra cserélte.⁷ Csodás történetek mind a mai napig keletkeznek és terjednek Kínában: sokan mesélik, hogy csodálatos módon meggyógyultak, miután egy bódhizattvához imádkoztak vagy rendszeresen egy szútrát recitáltak.⁸ Hasonló jelenséget találhatunk a taoizmusban is, ahol a taoista istenek csodás válaszokat (*lingying* 靈應) adnak, mikor az imádkozók segítségért fordulnak hozzájuk.⁹

⁷ Lásd Kyoko Motomochi Nakamura, *Miraculous stories from the Japanese Buddhist tradition*, London and New York 1973, Routledge.

⁸ Lásd Yü Chün-fang, „Eye on Religion: Miracles in the Chinese Buddhist Tradition.” In: *Southern Medical Journal*, 100 (2007), 12, 1243–1245.

⁹ Lásd Chau, Adam Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford, 2006, Stanford University Press, 2–3.

AZ AVATAMSZAKA SZÚTRA CSODÁS TÖRTÉNETEI

Részletek

*BUDDHABHADRA, AZ AVATAMSZAKA SZÚTRA FORDÍTÓJA*¹⁰

A Keleti Jin-dinasztia (317–420) idején élt Zhi Faling szerzetes, aki már fiatalon szerzetes lett; gondolatai és cselekedetei mindig összeszedettek voltak. Bánkódott, mert Buddha halála után az igaz tanítás hanyatlásnak indult. Ezért Nyugatra ment, hogy szent szövegeket kutasson fel. Khotanba¹¹ érkezve találkozott az egy-kocsi¹² tan hirdetőjével, Buddhahadrával. Buddhahadra nevének jelentése: „Megvilágosodott Bölcs”. A Sákják klánjához tartozott, Amritódana király leszármazottja volt.¹³ A mahájána harmadik gyümölcset elérte, így a bódhiszattva útjának harmadik szintjére érkezett.¹⁴ Az *Avatamszaka szútra* több mint harmichatezer versszakát tanulmányozta, s ha valamit nem értett, akkor felemelkedett a Tusita paradicsomba, és Maitréja buddhától kért segítséget.¹⁵

Faling könyörögve kérte a mestert, hogy jöjjön el vele Kínába az *Avatamszaka* tanításait terjeszteni. A mester – engedve az unszolásnak – elment vele a fővárosba, s letelepedett. Viselkedése eltért az átlagostól. Az ablakon keresztül közlekedett akadálytalanul. Szerzetestársai, akikkel együtt lakott, nagyon megijedtek ettől a furcsaságtól, és azt terjesztették róla, hogy valójában szellem. A szerzetesek eztán megkérdezték a mestert: „Ismered az emberi törvényeket?” Ő azt felelte: „Most már ismerem.” A mesterek összehívták a fővárosban élő szerzeteseket, hogy bűnbánó

¹⁰ Az eredeti szövegben nincsenek külön címei az egyes történeteknek, az itt szereplő címeket én adtam a könnyebb áttekinthetőség kedvéért (H. I.).

¹¹ Khotan oázisváros Belső-Ázsiában a Selyemút mentén; a buddhizmus fontos központja. Az *Avatamszaka szútra* szanszkrit kéziratát innen hozták Kínába, így többen úgy vélik, hogy Khotan fontos szerepet játszott az *Avatamszaka szútra* elterjesztésében, talán itt állították össze. Lásd Hamar Imre, „The History of the *Buddhāvataṃsaka-sūtra*: Shorter and Larger Texts.” In: Hamar Imre (ed.), *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*. Wiesbaden 2007, Harrassowitz Verlag, 139-167.

¹² Az egy-kocsi itt a mahájánára utal.

¹³ Amritódana Magadha hercege, Sákjamuni apai nagybátyja volt, így a forrás szerint Buddhahadra rokonságban állt a történelmi Buddhával.

¹⁴ A négy gyümölcs a hínájána buddhizmusban a szellemi fejlődés négy szintje: 1. áramlatba lépés, 2. egyszer visszatérő (egyszer még újjá kell születnie), 3. nem-visszatérő, 4. arhat. Érdekes, hogy itt a szöveg a négy gyümölcset a mahájánához társítja. Az *Avatamszaka szútra* egyik fejezete *A tíz szint*, amely leírja a bódhiszattva szellemi fejlődésének tíz állomását a kezdeti elhatározástól egészen a megvilágosodásig.

¹⁵ Maitréja az eljövendő buddha, aki a Tusita paradicsomban él.

gyűlést¹⁶ tartsanak, amelyen elűzhetik Buddhahadrát. A mester magához vette ruháját és alamizsnácsészését, a levegőbe emelkedett, s a magasban csodás átváltozásokat mutatott be. Ülve repült délre, Yangzhouba. Úgy repült a levegőben, mint egy madár. A szerzetesek megijedtek, s megbánták tettüket, de nem tudtak a nyomába eredni.

Yixi tizennegyedik évében (418) a harmadik hónapban a tizennegyedik napon Jianye városában a Xiesikong-kolostorban megépítették a tiszta tant oltalmazó csarnokot, hogy a mester lefordítsa az *Avatamszaka szútrát*. Miközben a fordításban dolgozott, a csarnok előtt hirtelen egy tó keletkezett. Minden reggel két kék ruhás lény emelkedett ki a tóból, akik a fordítócsarnokban kitakarítottak, tust dörzsöltek, és a mester szolgálatára álltak. Este visszatértek a tóba. A hagyomány szerint a szútrát hosszú ideig a nágák palotájában őrizték. A sárkányok királya örült, hogy lefordítják a szútrát, ezért ebben saját maga segédkezett.¹⁷ Később ezt a kolostort átnevezték Xingyan-kolostornak.¹⁸ A fordításban írnokként részt vettek még többek közt a következő szerzetesek: Huiye, Huiyan, Huiguan. Adományokkal segítettek a munkát többek közt Hao körzet kormányzója, Meng Yi és a jobboldali gárda tábornoka, Zhu Shudu. A Yuanxi korszak második évének (420) hatodik hónapjában a tizedik napon elkészültek a fordítással. A Yongchu időszak második évének (421) második hónapjának huszadik napjáig összevetették a szanszkrit eredeti szöveggel a fordítást.

Song állam uralkodója felkérte Buddhahadrát, hogy magyarázza el neki a szútrát. A mester aggódott, hogy nem tudja átadni a szútra jelentését, mert nem ismerte tökéletesen a helyi nyelvet. Ezért a templomban Guanyin bódhiszattva segítségével fohászokodott. Nem telt bele hét nap, s azt álmodta, hogy indiai fejét kínaira cserélték. Így már tökéletesen megértette a kínai beszédet. Ettől kezdve úgy hívták: „a kicserélt fejű tripitaka-mester”.¹⁹

¹⁶ A buddhista szerzetesek rendszeresen bűnbánó gyűléseket tartanak, ahol a szerzetesek nyilvánosan megvallhatják bűneiket, s a közösség kiméri rájuk a büntetést. A legszigorúbb büntetés a kizárás volt.

¹⁷ A nágák kígyószerű mitikus lények az indiai mitológiában, a kínai buddhista szövegekben azonban sárkánynak (*long* 龍) fordítják, mert a kígyóhoz negatív képzeteket társítottak. A kínai buddhista hagyomány szerint az *Avatamszaka szútra* három változatát őrizték a nágák palotájukban. A leghosszabb változat annyi versszakot tartalmazott, ahány porszem van a világegyetemben, a középső verzió 498 800 versszakból állt, míg a legrövidebb mű százezer versszakot foglalt magában. Nágárdzsuna, a második század nagy buddhista filozófusa a legenda szerint elment a nágák palotájába, s elhozta a legrövidebb *Avatamszaka szútrát*. Lásd Hamar 2007, 139–140.

¹⁸ A Xingyan jelentése: „az *Avatamszaka szútrát* elterjesztő”.

¹⁹ A tripitaka (három kosár) a buddhista kánon, amelynek három része: a szútra, a vinaja és az abhidharma. A külföldi fordító szerzeteseket szokták tripitaka-mesternek hívni.

A REMETE XUANZHI

A Tang-dinasztia Yonghui korszakában (650–655) élt egy Fan Xuanzhi nevű világi hívó, aki a huayan mesterrel, Fazanggal együtt tanult. Felnőtté válása után a vallási utat választotta. Miután tökéletesen elsajátította a konfucianus kánon tanait és a tripitaka kánon buddhista tanításait, a huayan tanok tanulmányozásának szentelte magát. A Fangzhou-hegyen élt, s a fenyők leveleivel táplálkozott. Hatvan éven keresztül kizárólag az *Avatamszaka szútrát* recitálta.

Egyszer, mikor a vastag hótakaró elzárta lakhelyét a külvilágtól, s minden élelme elfogyott, egy hegyi szellem egy tisztított vajhoz hasonlatos orvosságot hozott Xuanzhinek, amelynek íze zamatosabb volt a tejnél. Evett belőle egyszer, azután hét napig nem érzett éhséget, lelkierője megtöbbszöröződött, teste könnyebbé, szeme fényesebbé vált. Mikor éjszaka recitálta a szent szöveget, magától mécsesek gyulladtak. Mikor nappal recitálta a szútrát, madarak gyűltek köré, hogy hallgassák. A hegyi szellemek kíséretükkel körbevették, s rendszerint különleges illatok áradtak a levegőben, s mindig ritka gyümölcsökkel halmozták el. Mikor éjszaka recitálta a szútrát, szájából aranyszínű fény sugárzott, mely negyven *lire*²⁰ elvilágított. Mindenki csodájára járt ennek, s néhányan ez után kutatva jutottak el a hegyre, ahol csak azt látták, hogy a szútrát recitáló világi hívó szájából fény árad ki.²¹

Kilencvenkét éves korában meghalt, anélkül hogy beteg lett volna. A hamvasztáskor nyelvéből és fogaiból több mint száz saríra (ereklye)²² lett, amelyek néhány napig szüntelen fényt sugároztak. Ekkor a szerzetesek és világi hívek összegyűjtötték az ereklyéket, sztúpát²³ építettek nekik, majd a sztúpánál áldozatokat mutattak be.

Azon a helyen, ahol élt, ötven évvel ezelőtt – kegyes cselekedeteinek hatására – egy édesvízű forrás tört fel a földből. A víz szüntelenül csobogott, s az erdőben a

²⁰ A *li* kínai hosszúságegység, fél kilométernek felel meg.

²¹ Több történetben is olvasható, hogy az *Avatamszaka szútrát* recitáló személy szájából fény árad ki, majd a recitálás végén a fény visszatér a szájába. Ennek valószínűleg az az oka, hogy az *Avatamszaka szútra* több fejezete azzal kezdődik, hogy Buddha szájából vagy testének más pontjából fény árad ki, majd a fény abba a bódhiszattvába száll, aki abban a fejezetben kifejti Buddha tanítását. Így a fény egyfajta felhatalmazás a tanításra. Ezzel kezdődik például a Buddha megjelenése a világban című fejezet. Lásd Hamar Imre, *Buddha megjelenése a világban*, Budapest, 2002, Balassi Kiadó, 75-76.

²² A buddhizmus úgy tartja, ha egy szent embert elhamvasztanak halála után, akkor a hamvak közt gyöngy formájú *sarírát* lehet találni. Ez a hagyomány mind a mai napig fennmaradt, gyakran kiállítják elhunyt mesterek *sarírát*.

²³ A sztúpa sajátos formájú buddhista síremlék. A hagyomány szerint a történelmi Buddha hamvait sztúpákban helyezték el, amelyek később a Buddha-kultusz központjaivá váltak. Később szentek, híres szerzetesek hamvait is hasonló síremlékekben helyezték el.

belőle táplálkozó fák ágai roskadoztak a szebbnél szebb gyümölcsöktől. Az emberek mindenholnan összesereglettek, és semmi sem bírta feltartóztatni őket, hogy szakítsanak a termésekből.²⁴

HUIWU TALÁLKOZÁSA AZ ÉGIEKKEL

A Yonghui időszakban (650–655) élt két szerzetes a Chanding-kolostorban. Az egyiket Daoxiangnak, a másikat Huiwunak hívták. Mindketten visszavonultan éltek a Taibai-hegyen, Daoxiang a *Nirvána szútrát* recitálta, míg Huiwu az *Avatamszaka szútrát*. Fenyők magvaival táplálkoztak, s egész nap imádkoztak és recitáltak. Néhány év elmúltával egyszer csak megjelent náluk egy ősz hajú, tiszta ruhájú, tekintélyes kinézetű világi hívő. Odament hozzájuk, s mély tisztelettel azt mondta: „Szeretnék meghívni egy szerzetest szerény lakhelyemre, hogy részt vegyen a böjti lakomán.” Az egyik szerzetes azt mondta: „Itt ketten élünk szerzetesként. Nem mehetnénk mindketten?” A világi hívő így felelt: „Szegény a családom, így csak egy szerzetest tudok meghívni.” A szerzetesek megkérdezték, hogy melyiküket szeretné vendégül látni. A hívő az *Avatamszaka szútrát* tanulmányozó szerzetest választotta.

Huiwu elfogadva a meghívást útnak indult a világi hívővel. Alig mentek száz lépést, mikor a világi hívő hirtelen szökellt egyet, s a levegőbe emelkedett. Ezt kérdezte Huiwutól: „Mester, miért nem emelkedsz te is a magasba?” Huiwu azt felelte: „Nincsenek szárnyaim, így nem követhetlek a fellegekbe.” A világi hívő ezt kérdezte: „Hát nem tettél még szert a csodás képességekre?”²⁵ Huiwu azt válaszolta: „Még nem.” A világi hívő ekkor leszállt az égből, a ruhájába bújtatta a szerzetest, s kérte, hogy csukja be a szemét. Csak a szél süvítését hallotta, majd egy fél étkezésnyi idő elteltével lábát ismét szilárd talajra tehetette. Mikor a szemét kinyitotta, nem tudta, milyen helyre érkezett, körbenézett, de csak egy nagy hegyet látott, amelyen templomok sorakoztak. Behívták az egyik csarnokba, ahol éppen befejeződött Buddha dicsőítése. Hirtelen ötszáz különleges szerzetes érkezett meg repülve, kezükben alamizsnáscsészét tartottak.

²⁴ Ez a bekezdés korábban szerepel a szövegben, de a történet logikáját követve logikusabb a végére helyezni, mivel a mű megírása előtt ötven évvel történt, hogy édesvízű forrás tört fel.

²⁵ Azok a mesterek, akik a meditációban magas szintre jutottak, különböző csodás képességekre (*shentong* 神通) tesznek szert. Általában hat ilyen képességet szoktak felsorolni: 1. a test akadálytalan mozgása, 2. isteni szem elnyerése, amellyel láthatják az összes lényt, 3. isteni fül megszerzése, amellyel minden lény örömét és szenvedését hallhatják, 4. mások gondolatának ismerete, 5. előző életek tudása, 6. a szennyeződések megszüntetésének a képessége, amely megszabadít minden szenvedéstől.

Huiwu nagy tisztelettel viseltetett irántuk, nem mert magasabb helyet elfoglalni, mint ők, ezért alacsonyabb helyre ült. A világi hívő azt mondta: „A mester az *Avatamszaka szútrát* recitálja, hogyan is ülhetne alacsonyabb helyre, mint ezek az arhatok? Majd Huiwut egy magasabb ülőhelyhez vezette. A böjti lakoma után megmosakodtak és kiöblítették a szájukat, majd az ötszáz arhat az égbe emelkedve eltávozott. A világi hívő ekkor elküldött egy embert egy kosár kincsért, amelyet a szerzetesnek adományozott. Kérte, hogy recitálja a szútrát. Huiwu azt mondta: „Nem a földön járva érkeztem ide, te hoztál ide, egyedül nem tudok visszamenni, kérek vigyél haza, a szútra recitálásával meghálálom kedvességed.” A világi hívő azt mondta: „A mai napon csak a te tiszteletedre rendeztük ezt a böjti lakomát. Bár ötszáz arhat is csatlakozott, nem ők voltak ma a díszvendégek. Kérünk, hogy recitáld el a szútrát, s utána hazaviszünk.” A mester elrecitálta a szútrát.

Egy kis idő elteltével a világi hívő magához hívatott néhány hat-hét éves gyereket. Új nevet adott nekik, majd az egyik gyerekhez hirtelen odament, s azt mondta neki: „Az *Avatamszaka szútrát* recitáló mestert fogod szolgálni.” A gyerek odament Huiwuhoz, s azt mondta neki: „Mester, kérek, nyisd ki a szádát!” Huiwu pedig kinyitotta, a gyerek megvizsgálta, s azt mondta: „Mester, nagyon beteg vagy!” A gyerek megmasszírozta a mester testét, majd egy kendermag nagyságú orvosságot vett elő, amelyből három galacsint gyúrt, és odaadta Huiwunak, hogy nyelje le. Ezt követően ismét megkérte, hogy nyissa ki a száját, aztán a gyerek hirtelen a szájába repült. Huiwu ekkor a magasba emelkedett, s visszarepült eredeti lakhelyére.

A levegőben lebegve azt mondta Daoxiangnak: „Egy halhatatlan hívő hívott meg böjti lakomára, s szert tettem a csodás képességekre. Most elmegyek a Penglaihagyre²⁶ és a Ziwai²⁷ csillagpalotába és más isteni palotákba, hogy az *Avatamszaka szútrát* recitáljam.” Beszéde után elbúcsúzott Daoxiangtól, magához vette szerzetesi ruháját, alamizsnácsészéjét és a szútrát, s a levegőbe emelkedve távozott.

A HÚSEVŐ SZENT

A Shangyuan időszakban (674–675) a luozhoui Jing'ai-kolostorban élt egy szerzetes, aki Zhengzhouból származott. Hazament, hogy meglátogassa szüleit, s mikor Zhengzhou határához ért, egy fogadóban szállt meg éjszakára. Később érkezett egy másik, ismeretlen szerzetes, aki szintén abban a fogadóban éjszakázott, s a korábban érkezett szerzetes szobája mellett kapott egy szobát. A később érkezett

²⁶ A kínai mitológiában a Penglaihagyren vagy -szigeten élnek a halhatatlanok.

²⁷ A Ziwai a Göncölszekér csillagkép egyik csillaga, ahol a kínai mitológia szerint istenek laknak.

szerzetes azt mondta a fogadónak: „Nagy utat tettem meg, s nagyon elfáradtam és megéheztem. Vennék három *sheng*²⁸ bort és egy *jin*²⁹ húst. Kérlek, hozd nekem gyorsan, ne késlekedj!” A fogadós hamar teljesítette a kérést. A szerzetes mindent elfogyasztott. A másik szerzetes, aki tisztelte a regulát, nagy haragra gerjedt, és szidalmazni kezdte: „Szerzetesi ruhát viselsz, és mint egy alantas világi, bort vedelsz és húst zabálsz. Micsoda szégyentelenség!” A szerzetes csendben maradt, nem válaszolt.

Az első dobütéskor³⁰ vízzel kiöblítette a száját, majd egyenes testtel, lótusz-ülésben helyezkedett el, s recitálni kezdte az *Avatamszaka szútrát* szanszkritul. Először a fejezetek címét sorolta fel, majd recitálni kezdte a szöveget: „Így hallottam. Buddha egyszer Magadhá államban azon a helyen tartózkodott, ahol megértette a nirvána igazságát.” A szerzetes szája szögletéből aranyszínű fény sugárzott. Akik hallották, sírva fakadtak. Akik látták, a megvilágosodást tűzték ki célul. A regulák mestere is nagyon megirigyelte, s azt gondolta magában: „Ki gondolta volna, hogy ez a húst faló és bort vedelő szerzetes el tudja recitálni ezt a hosszú szútrát!”

A harmadik dobütéshez³¹ érve a szútrarecitálás hangja még mindig nem szűnt meg, már a negyedik kötetel is végzett. A szájából áradó fény egyre lángolóbbá vált, s megtöltötte a szobát. A repedéseken keresztül átsűrödött a fény, s mindkét szobát világossá tette. A regulák mestere nem tudta, honnan jön ez a fény, s azt gondolta: „Ez a vendég nem oltja el a mécsest, s a fogadós olaját pazarolja!” A regulák mestere felkelt, hogy kimenjen az árnyékszékre, közben bekukucskált a szomszéd szobába, s látta, hogy a fény a szerzetes szája szögletéből sugárzik. Mikor már több mint öt kötetet elrecitált, a fény fokozatosan visszatért a szerzetes szájába. Mire az éjszaka ötödik dobszóhoz³² érkezett, mind a hat kötet recitálásával végzett. A szerzetes ekkor nyugovóra tért.

Nem sokkal rá megvirradt, és a regulák mestere sírva vetette magát a földre a szútrát recitáló mester előtt, és bűnbocsánatért esedezett, amiért sértegette a szentet.

²⁸ A *sheng* kínai űrmérték, egy liternek felel meg.

²⁹ A *jin* kínai súlymérték, fél kilogrammnak felel meg.

³⁰ Az este 7 és 9 óra közötti időszakot nevezik első dobütésnek.

³¹ Az éjjel 11 és 1 óra közötti időszakot nevezik a harmadik dobütésnek.

³² Az éjjel 3 és 5 óra közötti időszakot nevezik ötödik dobütésnek.

MANDZSUSRÍ³³ MANIFESZTÁCIÓJA

A Yifeng időszakban (676–678) a nyugati területekről két indiai szerzetes érkezett a Wutaishanra,³⁴ lótuszvirágot és illatos füstölőt hoztak magukkal. Térdre borulva, karjukra támaszkodva haladtak a hegycsúcs felé, hogy áldozatot mutassanak be Mandzsusrí bódhiszattvának. Az úton találkoztak egy szerzetesnővel, aki a sziklákön a fenyőfák alatt egy gyékényszőnyegen egyenesen ült magában, és az *Avatamszaka szútrát* recitálta. Már éppen esteledett, így a szerzetesnő azt mondta az indiai szerzeteseknek: „Én nem a többi szerzetessel együtt lakom, ti menjetek csak tovább, s holnap ismét gyertek el.” Az egyik szerzetes azt mondta: „Magasan a hegyen vagyunk, s messzi még az út előttünk. Nincs, hol megszállnunk, kérlek, ne küldj el minket.” A szerzetesnő azt mondta: „Ha nem mentek, nem lesz hol éjszakáznotok. Tovább kell mennetek a hegyen!” A szerzetesek haboztak, és félelem lett úrrá rajtuk. Nem tudták, merre menjenek. A szerzetesnő azt mondta: „Ha lementek az előttetek lévő völgybe, ott találtok egy meditációs barlangot.”

A szerzetesek az útmutatás szerint továbbmentek, és valóban megtalálták a meditációs barlangot. Már több mint öt *lire* eltávolodtak, mikor kezüket összerakva összpontosítottak, majd kezükben füstölőt tartva, északra a messzeségbe nézve áldozatot mutattak be. Éberén hallgatták a szútrarecitálást, először a szútra címe hangzott fel, majd a kezdősor: „Így hallottam.” A távolból látták a szerzetesnőt, amint a gyékényszőnyegen ül dél felé nézve, a szájából sugárzó fény úgy ragyog, mint az arany, s bevilágítja a hegycsúcsot. Mikor már két kötet recitálását befejezte, a fény a völgy déli részén tíz *li* távolságra kiterjedt, olyan világos volt, mint nappal. Amikor a negyedik kötethez ért, a fény visszahúzódott, s mikor a hatodik kötettel is végzett, a fény visszaérkezett a szerzetesnő szájába.

Az *Avatamszaka szútrában* a *Bódhiszattvák tartózkodási helye* fejezet azt mondja: „Kína északkeleti részén található egy hely, ahol Mandzsusrí bódhiszattva lakik, úgy hívják: Wutaishan. A *Suramgama-szamádhi szútrában* az áll: „Mandzsusrí korábban a nágák között tiszteletre méltó Buddha-király volt.” Az *Anguli-mála szútra* azt mondja: „Mandzsusrí a kelet világot szerető, gyémántokat halmozó buddhája.” Az égi szerzetesnő megjelenését biztosan Mandzsusrí idézte elő, így manifesztálta magát az indiai szerzetesek előtt.

³³ Mandzsusrí a bölcsesség bódhiszattvája.

³⁴ A Wutaishan („ötteraszos hegy”) Shanxi tartományban található, a négy buddhista szent hegy egyike Kínában. Az *Avatamszaka szútra* szerint ez Mandzsusrí bódhiszattva lakhelye, ezért a középkorban a hegyre sok kínai és külföldi zarándok érkezett, hogy megpillantsák a bódhiszattvát.

A SZÚTRAMÁSOLÁS ÉRDEMEI

A Zhengsheng időszakban (695) a Huayinból származó Deng Yuanyingnek (eredeti nevén Yuanshuangnak) volt egy közeli barátja, aki váratlanul meghalt egy tragédiában, hét nap múlva azonban visszatért az életbe. Azt mondta Yuanshuangnak: „Láttam, hogy az alvilág palotájának hivatalnokai apádat készülnek üldözőbe venni, s már a parancsot is ki akarták adni. Gyorsan gyűjts érdemeidet, hogy elkerülje ezt a sorsot!” Yuanying megrémülve mondta: „Milyen érdemmel menekülhet meg apám ebből a bajból?” Azt válaszolta: „Sietve másold le az *Avatamszaka szútrát!* Ne késlekedj, mert szorít az idő!” Yuanying sietve elment a piacra, és papírt vásárolt. A közeli kolostorhoz tartozó chan templom chan mesterét megkérte, hogy keressen szútramásolókat, akik a tan szerint tiszta életet élnek. Elkezdték másolni a szútrát, s nem telt bele tíz nap, az egész szútrával végeztek. Böjti lakomával ünnepeltek. Így sikerült elkerülni a szerencsétlenséget.

Yuanying már régebben eltemette anyját, de még mindig mélyen gyászolta. Akkor télen a tizenegyedik hónapban az anyja sírján régebben ültetett elszáradt növények hirtelen kivirágoztak és leveleik nőttek. Illatos, színes virágok borították be a sírt. Ez valószínűleg a szútramásolás eredménye. A környék hivatalnokai beadványt írtak erről a császárnénak. Wu Zetian császárné Yuanying szülőtiszteletének elismeréseképpen egy díszkaput adományozott neki.

AZ ILLATOS RUHÁJÚ SZERZETES

A Shengli időszakban (698) a khotani tripitaka-mester, Siksánanda a Foshouji kolostorban fordította az *Avatamszaka szútrát*. Ekkor mesélte Fazangnak a következő történetet.

Országomban élt egy novícius, akit Miqienek hívtak. Csak a tíz fogadalmat tette le, a többi még nem, de teste és tudata nagyon tiszta volt, kizárólag az *Avatamszaka szútrát* recitálta. Egy napon két küldött kereste fel, tisztelettel köszöntötték. Alakjuk pompás volt, testük fényt árasztott. Miqie meglepődött, s megkérdezte, hogy honnan jönnek. A követek azt felelték: „A harminchárom isten egéből³⁵ szálltunk alá. Sakra³⁶ isten küldött, arra kér, hogy menj el hozzá az *Avatamszaka szútrát* recitálni.” Miqie azt mondta: „Nem értem. Az istenek miért rendelik el a szútra recitálását?” A követek így válaszoltak: „Mikor az istenek az aszurákkal³⁷ harcolnak,

³⁵ A harminchárom isten égi birodalma a vágyvilág hat isteni birodalma közül a második, amely a Szuméru-hegy tetején található.

³⁶ Sakra, másképpen Sakra Dévanam Indra, vagy csak egyszerűen Indra az istenek ura.

³⁷ Az aszurák félistenek, akik folyton az istenekkel hadakoznak.

mindig szorongatott helyzetbe kerülnek. Sakra isteni szemével végigpásztázta az emberi világot, hogy a szútrarecitálással oltalmazza az isteneket. Már négyen próbát tettek, de egyiknek sem sikerült. Ekkor látta, hogy te kizárólag az *Avatamszaka szútrát* recitálsz, elméd Buddha birodalmában időzlik, emberek és istenek áldása lehetsz, ezért kérünk, kövess minket.” A mester azt mondta: „Ha mások segítségére lehetek, hogyan is merészném elutasítani a kérést?” Elfogadta a meghívást, becsukta a szemét, és kis idő múlva az istenek palotájába érkezett.

Sakra boldogan azt mondta: „Gyakran háborgatnak az aszurák, ezért kérettelek ide, mester. Te recitálsz a szútrát, az istenek megőrzik emlékezetükben, a jó szellemek pedig védelmezik a tanítást. Kérlek, recitáld el a szútrát, hogy megszabadulhassunk ellenségeinktől.” Ezután Sakra levette égi kalapját, s a levegőbe dobta. A kalap hét drágakövel³⁸ kirakott palotává változott, amelynek négy ajtaját és nyolc ablakát gyémántok díszítették. A palotán selyemzászlók lobogtak és füstölők sorakoztak áldozatképpen. Megkérték a mestert, hogy lépjen be a palotába, s foglaljon helyet a lótusztrónon. Recitálni kezdte a szútrát, a hangja magasba szállt, s megtöltötte az egész palotát. Sakra isten vezetésével a harminchárom isten, a négy ór és a tízezer fős kíséret körbevették a mestert, valamennyien drágakő emelvényen ültek. Ezt követően a levegőbe emelkedtek és a csatátérre mentek. Az aszurák meglátták ezt a félelmetes varázslatot, s azonnal fejvesztve menekülni kezdtek, társaik pedig a lótusz gyökerének üregeiben kerestek menedéket.

Eközben Sakra a palotában hétféle különleges drágakövet adományozott a mesternek, s azt mondta neki: „Ha a halhatatlanság gyógyfűvére vágysz, azonnal idehozatom neked. Kérlek, maradj a palotámban, s minden kívánságod teljesülni fog.” A mester azt mondta: „Mikor szerzetes lettem, minden vágyott dologról lemondtam, s csak a felülmúlhatatlan megvilágosodásra törekszem, nem óhajtok sem kincseket, sem örök életet. Sakra ekkor leborult a földre, összpontosított elmével kifejezte hódolatát a mesternek, s azt mondta: „Kérlek, mikor megvilágosodsz, fogadd meg, hogy másokat is megmentesz, senkit nem hagysz ki.”

Ezt követően visszavitték a mestert az emberi világba. Ruhája átítatódott égi illatokkal, amelyek egész életében nem múltak el. Végül a mester azt kívánta, hogy a Tiszta-földön szülessen újjá. Siksánanda tripitaka-mester jól ismerte ezt a novíciust.

A SÍRBÓL NÖVŐ LÓTUSZ

A Ruyi időszak első évében (692) Jiangzhouban élt két csendes, egyenes természetű leány, akik fiatalkoruk óta egy szerzetesnőtől tanulták az *Avatamszaka szútra* re-

³⁸ A hét drágakő: arany, ezüst, lapis lazuli, kristály, rubin, achát és karneolagát.

citálását. Már több mint harminc tekercs³⁹ recitálását megtanulták. A szerzetesnő szigorúan követte a regulákat, gyakran recitálta az *Avatamszaka szútrát*, s tanította a két leányt, hogy ők is szerzetesnők lehessenek. Nemsokára azonban meditáció közben váratlanul meghalt. A két lány mindennap kiment a sírjához, és keservesen sírt. Három év elteltével egy ötszárú piros lótusz nőtt a síron. A két lány látta a virágot és átérezte a csodás jelenséget. Gyászuk még mélyebb lett. Egyszer csak meglátták a sír felé közeledni egy tekintélyes külsejű indiai szerzetest, aki odajött és azt kérdezte tőlük: „Kit gyászoltok ennyire?” A lányok azt válaszolták: „A szerzetesnővel együtt recitáltuk az *Avatamszaka szútrát*, mi is szerzetessé akartunk válni. Igazán nem sejtettük, hogy a szerzetesnő így korán meghal.” A szerzetes azt mondta: „Ha szándékotok őszinte, hogy leborotváljátok a fejetekeket és véghezvigyétek terveteket, akkor nincs miért aggódnotok.” Ruhájából elővett egy hat-hét hüvelyknyi viaszszobrot, odaadta a két leánynak, és azt mondta: „Otthon mutassatok be áldozatokat ennek a szobornak, és nemsokára szerzetessé válhattok.”

A lányok átvették a szobrot, udvariasan megköszönték, a szerzetes pedig kis idő múltán hirtelen eltűnt. A lányok hazamentek, és őszinte hittel, összpontosítva, az előírások szerint áldozatokat mutattak be a szobornak, nem mulasztva el egyetlen alkalmat sem. A szobor tíz napon keresztül mindennap nőtt egy hüvelyknyit, míg a végén egy lábnál is magasabb lett. A körzetben mindenki tudott erről. A hivatalnokok beadványt nyújtottak be az udvarhoz, hogy vizsgálják ki a szerzetesnő sírján egymásba fonódó virágokat. A virágok szára a sírből eredt, ezért kibontották a sírt, hogy megkeressék a virág gyökerét. Ekkor látták, hogy a virág szára a koporsóból nő ki. Felnitették a koporsót is. Kiderült, hogy a virág gyökere, amely fényesen világított, a szerzetesnő nyelvéből nőtt ki. Ezt a körzet hivatalnokai valamennyien látták.

Wu Zetian⁴⁰ császárnő csodálatosnak találta a jelenséget, s az udvarba hívatta a két leányt. Ők elmentek a fővárosba, az udvarba, ahol Wu Zetian császárnő saját kezével vágta le a hajukat, és megajándékozta őket a szerzetesi ruhával, alamizsnáscsészével és más szükséges eszközökkel. Mindkettőjüket a Tiannü- (Istennő) kolostorban helyezte el. Azután kiadott egy rendeletet, hogy minden kolostorban avassanak fel egy-egy szerzetest és szerzetesnőt.

³⁹ A kínai hagyományos könyveket tekercskre (*juan* 卷) osztották. A Buddhahadra által fordított *Avatamszaka szútra* hatvan tekercsből áll, míg Siksánanda fordítása nyolcvanból.

⁴⁰ Wu Zetian 武則天 (625–705) a kínai történelem egyetlen női uralkodója, aki a konfucianizmussal szemben támogatta a buddhizmust, és különösen jó kapcsolatot ápolt a huayan iskola harmadik pátriárkájával, Fazanggal (643–712).

HONGBAO KELÉSE

A Dazu időszakban (701) Yangzhouban a Dayun kerületben élt egy szerzetes, akit Hongbaónak hívtak. Jó megjelenésű ember volt, s kiválóan recitálta a szútrákat, de elbizakodott volt és lenézett másokat. Egyszer hirtelen egy barack nagyságú kelés keletkezett a homlokán, amely tíz nap alatt fokozatosan több mint három hüvelykkel megnagyobbodott. Hongbao nagyon szégyellte a nagy kelést, nem ment ki a házból. A kolostorban gyógyíttatták, de a kelés egyre csak növekedett. Így gondolkodott: „Ennek a betegségnek két oka lehet, az egyik a korábbi életekben felhalmozott rossz karma, a másik pedig az, hogy lenézem a bölcseket és szenteket.” Fogadalmat tett hát, hogy szobájában százszor elrecitálja az *Avatamszaka szútrát*. Éjjel-nappal füstölőt égetett, és őszintén megbánta bűneit. Mikor már hatvanszor elrecitálta a szútrát, éjszaka álmodt látott. Egy ember jött oda hozzá, aki azt mondta: „Ha ki akarsz gyógyulni a betegségből, én meggyógyítalak.” Azzal kezébe vett egy kést, és levágta a kelést. Hongbao ekkor rémülten felébredt. Reggel az egész álmodt elmesélte a többi szerzetesnek. A kelésen egy seb keletkezett, és a genny kifolyt belőle. Hongbao egy hónap alatt teljesen felgyógyult a betegségből, végül a sebhely sem látszott. A yangzhoui Jun szerzetes elment Luoyangba, és elejétől a végéig elmesélte ezt a történetet Fazangnak.

WANG ÚR POKOLJÁRÁSA

Wenming első évében élt a fővárosban egy ember, akinek családneve Wang volt, személynéve nem maradt fenn. Nem élt önmegtartóztató életet, s erényes tetteket sem hajtott végre. Betegségben meghalt, s két lény a pokol kapuja elé vezette. Itt Wang úr meglátott egy szerzetest, aki Ksitigarbhának⁴¹ mondta magát, és megtanította Wangnak a következő verset:

Ha valaki ismerni kívánja
A három világ összes buddhát,
Így kell szemlélődnie:
A tudat teremtett minden buddhát.⁴²

⁴¹ Ksitigarbha a pokolra jutott lényeket megszabadító bódhiszattva; kultusza különösen Kelet-Ázsiában elterjedt.

⁴² A buddhizmus egyik filozófia iskolája, a Jógácsára azt vallja, hogy minden külső jelenség az egyén tudatából származik korábbi tetteinek eredményeképpen. A történet abból a versből idéz, amely a tudatot egy festőhöz hasonlítja: ahogy a festő a vásznonra festi a képet, úgy hozza létre a tudat a külső világot. Lásd Hamar Imre, „A Yogácsára filozófia hatása az Avatamszaka-szútrában és kínai értelmezéseiben.” In: *Keréknymok*, 2008 nyár, 5-24.

Miután a bódhizattva átadta a szöveget, azt mondta neki: „Ha ezt a verset recitálod, megszabadulhatsz a pokolból.” Wang úr megtanulta a verset, majd Jama⁴³ király elé lépett. A király azt kérdezte: „Ennek az embernek milyen erényei vannak?” Azt válaszolta: „Csak egy négysoros verset tudok” – s az egészet elmondta. A király ezután elengedte. Amikor a verset recitálta, ahová csak hangja elért, ott a lények mind megszabadultak. Wang úr három nap múlva feléledt, és emlékezett a versre. Elmondta a szerzeteseknek, akik megkeresték a szöveget. Ekkor tudta csak meg, hogy ez az *Avatamszaka szútra* tizenkettedik tekerésében, a *Jama palotájában számtalan bódhizattva összegyűlik, s a tant tanítja* című fejezetből való. Wang úr elmondta ezt a Kongguan-templom Dingfa nevű szerzetesének.

⁴³ Jama vagy Jama király a buddhizmusban a pokol ura, aki a halottak felett ítélkezik.

DISPUTA

A FORDÍTÓ PIRONKODIK

Válasz Adamik Tamás disputára invitálására¹

RÉVÉSZNÉ BARTÓK GERTRUD

A fordító pironkodik. Mentsége nincsen, csak magyarázata, hogy miért hibázott ennyit. Elnézni egy *praeteritum imperfectum*ot már első gimnáziumban sem illendő. Nekem sikerült, sőt rosszabb, a megfelelő szavakat megtalálni sem mindig sikerült. Ami tény, az tény, nem is magyarázkodom, inkább a fordításról mesélek. Főként azért, mert Adamik Tamás véleményével szinte mindenben egyetértek. Amiben pedig nem osztom a véleményét, az szóra sem érdemes, apróság.

Hogyan jut eszébe valakinek, hogy egy ilyen nagy volumenű művet vegyen a kezébe fordításra? Úgy, hogy nyelvtörténet órán vitatkozik a tanárával, aki szerint egy bizonyos kifejezés szerepel a *János-evangéliumban*. A hallgató meg van győződve arról, hogy ama bizonyos kifejezés nem szerepel a szövegben. A tanár meg van győződve arról, hogy igen. Próbálják egymást visszavonulásra bírni, természetesen sikertelenül. Végül a tanárnak mentő ötlete támad: de hát Szent Ágostonnál a *János-evangélium-kommentárban* szerepel a kifejezés; ha az evangéliumban nem is, nála megtaláljuk, hátha ő köti valamelyik bibliai szöveghelyhez. Az idézett helyet a hallgató felírja, aztán egy időre el is felejtí, mással foglalkozik, himnusz-szövegekkel, középkori krónikával tölti a napjait.

Aztán egyszer eszébe jut, hogy valóban utána kéne már nézni ennek a szalmbabos dolognak. Ugyanis a *szalmbáb* volt a vitát kiváltó szó. Gyorsan elő is kerül a könyv, a megjelölt helyen azonban nyoma sincs a keresett szónak. Jobbra-balra több sort megnézve sem. A szöveg elképesztően hosszú. Mi legyen? Az biztos, hogy most már meg akarom találni, hogy tényleg ott van-e. Vagy egy hibás szakirodalmi hivatkozás csapdájába estünk? Ha viszont úgyis elolvasom a könyvet, hogy megtaláljam, amit keresek, mi akadály van, hogy le is fordítsam?

Rövid nyomozás után kiderült, hogy nincs magyar fordítása, sőt általában véve igen szerény az ókeresztény exegetikai irodalom magyar fordításainak sora, Szent

¹ A szóban forgó vitaindító cikk a következő: Adamik Tamás, „Szent Ágoston exegézise közléről.” Szent Ágoston: *Beszédek Szent János evangéliumáról*. I. kötet: I–XXX. beszéd. Fordította: Révészné Bartók Gertrud. A bevezetőt írta: Vanyó László. A jegyzeteket írta: Révészné Bartók Gertrud, Vanyó László. Ókeresztény Örökségünk 11. Budapest: Jel Kiadó 2008. In: *Vallástudományi Szemle* 2010/1, 111–121 (a *Disputa* rovatban).

Ágostontól pedig nem is szoktak ilyesmit fordítani. Kollégákkal beszélgetve az is kiderült, hogy többeknek eszébe jutott már a fordítás, de a szöveg hossza erős visszatartó erővé vált. Ebben a pillanatban már a bulldog tört elő a (leendő) fordítóból. Jó, akkor én megcsinálom. Vakmerően, kizárólag klasszikus és középkori szövegek műfordítása után. Tudva, hogy minden szisztematikus szakirodalom-keresésem és -olvasásom ellenére nem lesz egyszerű, és rengeteget fogok hibázni.

A fordítás nyers változata 1999-ben lett kész. A következő évben az újra átnézett és javított szöveget a Magyar Tudományos Akadémia pedagógus kutatói pályadíjjal jutalmazta. Ez azért is különösen jólesett, mert manapság Magyarországon a középiskolai tanár, ha kutatni, publikálni szeretne, nem könnyen teheti. Vagy nagyon lassan halad a munkával, annyi a kötelező és más óra, vagy a hétvégét, az éjszakát kell valahogy megrövidítenie. Míg a magyar középiskolai tanárok tudományos teljesítménye évtizedekkel ezelőtt egy egyetemi tanárnak sem vált volna szégyenére, most *rara avis* (ritka madár) egy kutató tanár. (Jómagam a fordítás idején heti 28 órát tartottam meg szakkörökkel, versenyfelkészítőkkel együtt.)

Ezután a könyv fiókba került, mert a kiszemelt kiadó visszalépett a publikálástól. Vanyó László professzor úr végül elvitte a Jel Kiadóhoz a kéziratot, kiegészítve azt a bevezetéssel és további lábjegyzetekkel. A fordítás általam írt bevezetője – amely így kimaradt a kötetből, bár néhány pontja lábjegyzet lett – inkább történelmi jellegű volt, a datálás kérdésében az Adamik Tamásával egybehangzó véleményen, amint arról személyesen is beszéltünk 1999-ben egy konferencia alkalmával.

A kéziratot még egyszer átnézhettem, és ekkor támadtak erős kétségeim afelől, hogy rendesen készül el a könyv. A kiadó ugyanis a szöveg hosszához képest rettenetesen rövid határidőt adott, hogy véglegesítsem a szöveget, ráadásul a lektorok szövegjavításairól nem is kaptam részletes listát, és a lektorált szöveg átnézésére szinte semmi időt nem adtak, változtatni pedig nem lehetett már. Azt csak sejtem, hogy számos bibliai hely szövegét megváltoztatták, mert például a *Szeretet-himnusz* szövege „visszaigazodott” a közkézen forgó hivatalos fordításhoz. Amit én nem akartam, ezt szóban kértem is a kiadótól, éppen azért, mert Szent Ágoston a szövegek jelentős részét szabadon idézi. Az említett problémát leszámítva a lektorok nagyon jó munkát végeztek, mégis az a tanulság ebből számomra, hogy ragaszkodni kell az elegendő időhöz és a változtatás lehetőségéhez.

Adamik Tamással egyetértve, hogy valóban célszerűbb lett volna a *Corpus Christianorum* kiadása alapján fordítani, megjegyzem, hogy éppen a fordítási munka apropójául szolgáló pontatlan idézet esetéből okulva a *Patrologia Latina* idézet-apparátusát tételesen ellenőriztem, javítottam és kiegészítettem.

A fordítás tehát teljes, csupán a kiadóra várunk, hogy a másik két kötet is megjelenjen. A második kötet megjelenését 2009 végére ígérték, bízom benne, hogy idén valóban kézbe is vehetjük.

Szeretném megköszönni Adamik Tamás építő kritikáját és tanácsait, amelyeknek a további munkámban feltétlenül nagy hasznát veszem majd.

És végül, de nem utolsó sorban köszönöm Havas Lászlónak, hogy ama bizonyos nyelvtörténet órán olyan lelkesen vitázott velem.

TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

„NEUROTEOLÓGIA” ÉS VALLÁSTUDOMÁNY

SZALAI ANDRÁS

Az orvostudomány technikai fejlődése a 20. század végére lehetővé tette, hogy már nem csak az ember társaságbeli és a lelki rezdüléseit képes vizsgálni, hanem az idegtudományok és az új képpalkotó eljárások révén az ember agyának a sejtjeibe is kezd belemélyedni. Innen már csak egy lépés volt, hogy egyes neurológusok – és más, nem éppen szakmabeliek – az idegtudományok vizsgálati módszereit és eredményeit a vallási élmények területén is alkalmazzák. Érdekes módon mégsem valamiféle „vallásneurológia” alakult ki a többi vallástudományi ágazat mintájára. A témával foglalkozó kevés tudós és áltudós inkább a *neurológia és a teológia határán* helyezi el magát – bár nem világos, hogy mit értenek ők „teológia” alatt. Lényeg, hogy a 20. század végére megszületett az ún. „neuroteológia”. Ez az új határtudomány pedig a vallásosság, a hívőség, a megtérés, a spiritualitás, a misztikum és a paranormalitás gyökerét *neurológiai* történésekre és folyamatokra vezeti vissza, konkrétan a jobb halántéklebeny epileptikus kisézéseire. Nem azt állítja, hogy „nincs Isten”, hanem hogy Isten és a vallási, spirituális, misztikus és paranormális (a továbbiakban: VSMP) jelenségek a „gyári alapfelszereltségünkhöz” tartoznak, „előre huzalozottan” bennünk vannak. Így csak a *teista értelemben vett Isten* nem létezik. Ami marad, az a neuronok „teológiája”.

1. A „NEUROTEOLÓGIA” FOGALMA

Az ún. „neuroteológia” (*neurotheology*) olyan határtudomány, amely az agyműködés és a szubjektív – hagyományosan vallásinak, spirituálisnak, misztikusnak vagy paranormálisnak (VSMP) tekintett – élmények közötti kapcsolatot kutatja. A kifejezést a keleti misztikára fogékony író, Aldous Huxley alkotta, és *A sziget* című regényében (*Island*, Harper and Brothers, 1962; magyarul: Cartaphilus, 2008) használta. A tudományos szakirodalomban a neuroteológia fogalma még szokatlanul számít, sokkal többször jelenik meg filozófiai vagy áltudományosnak minősíthető szövegekben, illetve újabban az ateista propagandában.

2. A NEUROTEOLÓGIA VIZSGÁLATI TERÜLETE

A neuroteológia főleg olyan *módosult tudatállapotokat* vizsgál, amelyekről első-sorban, bár nem kizárólag vallásos emberek számolnak be. Ilyen a világgal vagy az istenivel való egységérzet, egy láthatatlan lény jelenlétének érzékelése, a megtérés, megvilágosodás, az időn és a téren kívüliségnek vagy az én elvesztésének érzése, az önkívületi állapot, a hit általi gyógyulás, a stigmatizáció vagy a paraképeségek.

3. AZ AGYKUTATÁS ÚJ LEHETŐSÉGEI

Az agyműködés idegsejt-szintű vizsgálata csak a 20. század negyedik negyedében lendülhetett fel, mert egészen az 1970-es évekig csak az EEG (elektroenkefalográfia) állt a kutatók rendelkezésére, amikor az agysejtek *elektromos aktivitását* elektródákkal mérik. Azóta azonban többféle tomográfias (réteg-képekkel dolgozó) agyi képalkotó eljárás is született. Íme a legfontosabbak:

- 1979 óta a komputer tomográfia (CT), amely az agy *térbeli szerkezetéről* ad képet úgy, hogy az agyra több irányból vékony, síkszerű röntgensugár nyalábokat irányítanak, a „szeleteket” pedig számítógéppel háromdimenziós képpé állítják össze
- Az izotópos módszerek (SPECT, PET), amelyek az egyes *agyi területek aktivizálódását* képesek kimutatni azáltal, hogy mivel az agy aktivizálódó területein nagyobb a véráramlás vagy a cukorfogyasztás, a vérkeringésbe izotópokat bocsátanak (pl. radioaktív cukor révén), amelyek lebomlás közben gamma-sugarakat bocsátanak ki, és ezt mérik.
- A mágneses rezonancia képalkotás (MRI), amely *az agy térbeli (SMRI) vagy funkcionális (FMRI) szerkezetéről*, különösen a látgy részekről ad a CT-nél sokkal nagyobb felbontású képet azáltal, hogy az agy sejtjeiben levő vízmolekulákban levő hidrogén atomok protonjait erős mágneses térben, vékony rétegekben „megrezgetik”, és a protonok dőlésszögének változását mérik.

Megjegyzésre méltók azonban Susan Greenfield óvatosságra intő szavai: „Bármilyen forradalmiak, érdekesek és látványosak is ezek az új módszerek, a neurológusok imája még mindig nem talált meghallgatásra. (...) Abból, hogy az agy egy területe bizonyos fokú aktivitást mutat valamely feladat elvégzése során, még nem vonhatunk le messzemenő következtetéseket arra nézve, hogy mi történik, s mindez hogyan megy végbe. Csak annyit tudunk, hogy egy adott agyterület aktív, de ami mögötte van, az nem fejthető meg pusztán a képalkotó technikák segítségével.”²¹

²¹ Greenfield, Susan: *Agyunk titkai*, Budapest, 2004, Alexandra, 26.

4. A NEUROTEOLÓGIA KEZDETEI

Neuroteológiai jellegű kutatások már az 1980-as években is folytak. Michael Persinger neurológus (Laurentian University, Sudbury, Ontario) kísérleti alanyok temporális lebenyét fluktuáló mágneses mezővel stimulálta az ún. *God Helmet* („Isten-sisak”) révén, azt vizsgálva, hogy azzal tud-e vallásos élményt előidézni. Vizsgálatai szerint a stimulálás „egy láthatatlan lény jelenlétének” élményét váltotta ki az alanyok kb. 80%-ánál, de a többi esetben, és például a harcos ateista Richard Dawkinsnál semmi nem történt. A kutatás nagy szenzációt keltett, és utólag a neuroteológia születéseként emlegetik. Persingerről tudni kell, hogy egyetemén először ő próbálta összehozni a kémia, a biológia és a pszichológia tudományait (Behavioral Neuroscience Program). Kutatta az UFO-jelenségeket is, amelyeket felszín közeli geofizikai és mágneses erőtérváltozások okozta fényjelenségekkel és agyi túlműködéssel próbált magyarázni.

A legelső neuroteológiával foglalkozó és ilyen című könyv 1994-ben jelent meg Laurence O. McKinney tollából: „*Neurotheology–Virtual Religion in the 21st Century*” címmel. Számára az ún. „vallási élmény” lényegében az agy normális működésének eredménye nem mindennapi helyzetekben – és nem transzcendens eredetű. Elmélete szerint a homloklebeny fejlődése az emberben a kronologikus idő-felfogás – felnőttek számára fontos és normális – illúzióját kelti, és mivel az ember három éves kornál korábbra nem tud visszaemlékezni, kialakulnak benne az ún. létkérdések (Honnan jövök? Hová megyek? Stb.), amelyekre a különféle vallási magyarázatok születtek. Így például a halál élménye az agy halálakor sem más, mint visszatérés az időtlenségbe. McKinney könyvét az American Institute for Mindfulness (Arlington, Massachusetts) adta ki, amelyet Thupten Kalsang Rinpoche tibeti láma és McKinney alapított még 1981-ben. McKinney egy marketing és média tanácsadó cég tulajdonosa, az *Asia Business Journal* egyik kolumnistája, akinek spirituális irányultságát jelzi, hogy a *New Age* magazin egyik alapítója, illetve a *Cyber Sangha* „nyugati reform buddhista” oldal szerkesztője.² A témára a *Zygon Journal of Theology and Science* magazin kapott rá, amely a vallások és a modern tudomány elszakadását problémának tartva a vallásoknak a tudomány általi újraértelmezését tűzte ki kutatási céljául.³

² Lásd www.webmindful.org és www.mckinneylibrary.org, [lekérdezés időpontja: 2010.05.01]

³ Lásd www.zygonjournal.com, [lekérdezés időpontja: 2010.05.01]

5. A TOVÁBBI KUTATÁSOK

A neuroteológiai vizsgálatok 2002-es, 620 oldalas, legendásnak számító összesítésében a neves kutatók – a szellemi elődnek tekintett Nietzschével együtt – mind megtalálhatók (*NeuroTheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*, ed. by Rhawn Joseph; University Press, San Jose, CA, 2002). Mivel a neuroteológia hívei elsősorban ennek az esszégyűjteménynek a szerzőire és néhány más kutatóra szoktak hivatkozni, az alábbiakban őket ismertetném abécé sorrendben és dióhéjban, utalva főbb műveikre, amelyek címe igen sokatmondó.

Carol Rausch Albright, orvos, pszichológus, neurológus, lutheránus teológiai professzor (a vitatott „konstruktív” teológia híve), aki fizikus férjével együtt a tudomány és vallás közötti párbeszéd területén volt aktív (John Templeton Foundation, Center For Theology and the Natural Sciences), 1989-től 1998-ig pedig a *Zygon* főszerkesztője volt.

Matthew Alper, filozófus, kezdetől fogva aktív a neuroteológiai témákban. (*The God Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*, Sourcebooks, Inc. 1996 / 2008).

James Austin, neurológus (University of Missouri). Mint gyakorló zen-buddhista a *Zen and the Brain* (The MIT Press, 1998) című könyvében arról számol be, hogy a téren és időn kívüliség vagy az éavesztés élménye bizonyos magasabb tudati funkciók kiesésének tulajdonítható, amelyek meghatározott agyi területekhez kötődnek.

Mario Beauregard, neurológus (University of Montreal), aki karmelita apácák agyát vizsgálta kontemplatív meditáció közben (2006, 2008). Legújabb könyve (*The Spiritual Brain – A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*; Harper One, 2008) alapján a nem materialista, sőt, kifejezetten spiritualista kutatók közé sorolható.

Eugene Guy d’Aquili (†1998), pszichiáter, neuropszichológus, Andrew Newberg kollégája, akivel több könyvet is együtt írtak (pl. *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress Press, 1999). Megjegyzendő, hogy hívő katolikusként nem osztotta a materialista irányvonal következtetéseit, azt „vallásos viselkedésünk naturalizálásának” tartotta.

Dean Hamer, genetikus a spiritualitás és genetikai állomány közötti összefüggéseket kutatva talált egy olyan gént, amely statisztikailag gyenge korrelációt mutatott a spirituális tesztek eredményével. Az elmélete szerint (1) a spiritualitás pszichometriai eszközökkel mérhető, (2) a spirituális hajlam részben örökletes, (3) ez a VMAT₂-es génnek köszönhető, (4) ez a gén a monoamin transzmitter szintjének változásában működik közre, (5) a spiritualitás azért növekszik a társadalomban, mert a spiritualitás segíti a túlélést a természetes kiválasztódásban. Elméletét a *The God Gene: How Faith Is Hardwired Into Our Genes* (Doubleday,

2004) című könyvében publikálta, amelyet sok kritika ért szenzációhajhász címe és túlinterepretált eredményei miatt.

Rhawn Joseph, neurológus, neuropszichológus és „asztrobiológus”, a neuroteológia Persinger-utáni „nagyágyúja”, aki könyv, cikk vagy kisfilm formájában rengeteg témában publikál (a tanulás és a hormonok kapcsolatától Kína japánok általi megszállásán át az élet földönkívüli eredetéig). Megjegyzendő, hogy saját weboldalán a *Neurotheology* általa szerkesztett, első, papírkötésű kiadásának számozott példányait jó pénzért árulja, így az első 10 db ára 2500 \$-tól 700 \$-ig terjed.⁴

Andrew Newberg, belgyógyász és radiológus (University of Pennsylvania), munkatársaival (pl. d'Aquível) agytomográfiás eljárásokkal az agyi véráramlást vizsgálta meditáló tibeti buddhista szerzetesek (2001) és mély imában elmerült ferences apácák (2003) esetében. Az eredmények szerint mindkét csoport tagjainak agyában ugyanazok a területek aktivizálódtak. Újabb, terápiás célzatú kutatásai szerint az aktív és pozitív Isten-tudat az agyi és lelki egészséget segíti elő. (*Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine, 2002; *Why We Believe What We Believe: Uncovering Our Biological Need for Meaning, Spirituality, and Truth*, Free Press, 2006; *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary and Extraordinary Beliefs*, Free Press, 2007; *How God Changes Your Brain*, Ballantine, 2010).

Vilayanur Ramachandran, neurológus (University of California, San Diego), a Center For Brain and Cognition vezetője. Vizsgálatai alapján a temporális lebeny aktivizálódása és a hallucinációk, illetve spirituális élmények közötti összefüggésről számolt be. (*Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, Harper Perennial, 1999)

David M. Wulff, vallásléktanra specializálódott pszichológus (Wheaton College, Massachusetts). Szerinte a spirituális élmények kultúráról, vallástól és területtől független állandósága azt sugallja, hogy a közös okban az emberi agy struktúráinak és folyamatainak tükröződését kell látni. (*Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, Wiley, 1997)

6. A NEUROTEOLÓGIA NÁLUNK

Hazánkban jelenleg nincs neuroteológiai kutatás, a külföldi kutatások első hazai összefoglalását Szendi Gábor pszichológus írta meg *Isten az agyban* című könyvében (Jaffa Kiadó, 2008). Szondi Lipót sorsanalízisről és az epileptoid karakterről szóló elméletét is beépítette a rendszerbe, de nagyjából Persinger és Newberg munkásságát

⁴ Lásd www.brainmind.com, [lekérdezés időpontja: 2010.04.01]

foglalja össze: a jobboldali halántéklebenben történő kisülések állnak VSMP-nek tekintett élmények (pl. megtérés, stigma, ufo-észlelés stb.) mögött.

7. A NEUROTEOLÓGIA SZAKMAI KRITIKÁJA

Az új határtudományt szakmai részről eddig nem sok kritika érte, de nem is nagyon foglalkoznak vele. Míg a viszonylagos szakmai „csend” a neuroteológiai hívei számára önmagában is érv, a kritikusok szerint ez a könnyen cáfolhatóság miatt van. Neurológus részről jelentős, hogy a svéd Pehr Granqvist megismételte Persinger vizsgálatát, de nem tudott hasonló eredményt kimutatni, az ő vizsgálati alanyai egyszerűen *nem tapasztaltak* olyasmiket, mint Persingeréi.⁵ Filozófiai oldalról többek közt Matthew Ratcliffe (Durham University) kérdőjelezte meg, hogy a neuroteológiai megközelítés bármit is mondhatna *magukról a vallásokról*, hiszen csak egyéni élményeket vizsgálhat, és azok tárgyáról gyakorlatilag semmit sem állíthat.⁶

PROBLÉMÁK

1. A neuroteológia tudományos missziója

Szendi így fogalmazza meg a neuroteológia misszióját: „Ez a könyv a hitről szól. A hitről – a tudomány szempontjából.” (11. oldal.), „Ez a könyv nem mesekönyv. A hitről végre a tudomány, és ne a hit nevében írjunk!” (81. oldal). Ez a tudomány a neurológia, amelynek vizsgálati tárgya a „neuroteológia” esetében is az emberi agy, pontosabban a VSMP élményt átélő ember agya. A neuroteológia azonban nem a vallástudomány egyik ága („vallásneurológia”) akar lenni, hanem „teológia”, ugyanis a VSMP élményt átélők agyi aktivitását nem csupán leírja, hanem értékeli is, ezért *sajátos vallásszemléleti irányzatnak* is tekinthető.

A neuroteológia művelői között valódi tudósokat és szakmán kívülieket egyaránt találunk. A valóban tudósok is vagy ateisták és materialisták, vagy valamelyik spirituális hagyomány hívei (többnyire tibeti és zen buddhisták, egy-két

⁵ Granqvist, Pehr, et al., „Sensed Presence and Mystical Experiences are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields.” *Neuroscience Letters*, 379 (2005). 1-6.

⁶ „Neurotheology: A Science of What?”; In: *Where God and Science Meet: How Brain And Evolutionary Studies Alter Our View of Religion*, Vol. 2, ch. 5; ed. Patrick McNamara, Praeger Publishers, Westport, CT, 2006.

esetben magukat kereszténynek vallók). Mind igyekeznek tudományos alapelvek és módszerek alapján dolgozni. A neuroteológia azonban éppen a természettudományos módszertan sajátosságai miatt semmit sem bizonyíthat vagy cáfolhat vallási kérdésekben.

Ezt elvben a neuroteológia hívei is elismerik, Szendi például így fogalmaz: „Sok-sok bizonyítékát soroltam fel annak, hogy a vallási élmények valahol a temporolimbikus régióban keletkeznek. Minden emberi élménynek, gondolatnak, erkölcsi ítéletnek, viselkedésnek megfeleltethetők bizonyos agyi aktivitások. »A vallásos észlelések egyéntől független realitását nem erősíti meg, és nem is cáfolja az, ha kimutatjuk a vallásos élmények agyi folyamatait« –, írják Jeffrey Saver és John Rabin agykutatók. Ezt csak a kedélyek megnyugtatóására írom.” (56. oldal) „Nem mondtunk semmit arról, van-e Isten, vagy nincs. A neuroteológia nem erről szól.” (136. oldal)

Az ateista neuroteológusok azonban „Isten” alatt eleve nem a teista értelemben vett Istent értik, inkább valamiféle *vallási érzéket vagy készséget*. Ezért sorra találunk olyan határozott kijelentésekkel, amelyek nem csak egyes vallásalapítók személyes hitvilágát, hanem implicite a követőik hitét is (negatívan) minősítik. Szendi szerint például Saul drámai megtérése, küldetéstudata, látomásai, hosszú és zavarosnak ítélt levelei, azaz „hipervallásossága” mögött egy szárazvillám sokkja áll, ami pár napig tartó vaksággal (a hőhatás miatti pörke), majd egész életre szóló epilepsziával „áldotta meg” – és így lett volna belőle Pál apostol. Ugyanerre a mérlegre kerül a shaker Ann Lee-től az adventista Ellen Gould White-on át Mohamed prófétaig szinte mindenki (Szendi könyvéből csak Krisztus analízise hiányzik).

2. A neuroteológia alapvető módszertani hibája

Meg lehet figyelni, hogy X, Y és Z agyában ugyanaz a neurológiai folyamat zajlott le, amikor például mindhárman *megijednek valamitől*, de pusztán ebből nem lehet arra következtetni, hogy ijedtségük *tárgya* valóban létezik-e. X például egy éppen elejtett tárgy zajára reagál (valóságos és jelen idejű), Y egy dühös, ugató kutya emlékére (valóságos, de múltbeli), Z pedig az éppen nézett horrorfilmbeli marslakóra (nem valóságos, de jelen idejű). Az élmény érzelmi töltete és idegrendszeri hatása teljesen azonos lehet attól függetlenül, hogy éppen átélt élmény vagy csak emlék, és hogy a veszély valóságos vagy csak képzelt. Így – bármely más élményhez hasonlóan – *a vallási élmény sem mondhat semmit tárgyának létezéséről vagy nem létezéséről*.

Hogy neurológiai példát is hozunk: az epilepszia egyik lehetséges tünete az ún. szag-aura, amikor is az agy hibás működése egy – csak a beteg számára érzékelhető – illatélményt produkál. Ugyanennek a betegnek a virágüzletben ugyanazok az agyi területei aktivizálódnak, csak ekkor az élményben más jelen levők is osztozhatnak. Pusztán a tény tehát, hogy bizonyos dolgokat patológiás tünetként is

átélhetünk, még nem mond semmit magukról a dolgokról. Az a tény pedig, hogy az Isten-élmény olyasmi, amiben *mi nem tudunk* másokat úgy részesíteni, mint az illat-élményben, egyszerűen arra is utalhat, hogy Isten nem tárgy, hanem személy, és ekként is viselkedik velünk.

3. A neuroteológia valódi tárgya

A neuroteológia egyes művelői kijelentéseivel és az ateista közhiedelemmel szemben *nem magukat a vallásokat* vizsgálja, hanem csak vallásos vagy vallástalan *egyének* *élményeit*, így csak ezekről tehet(ne) kijelentést.

- A vallások ugyanis *sokkal többről* szólnak, mint egyesek *élményeiről*: történelmi és kulturális jelenségek, amelyek mind sajátos világnézettel, erkölcsi- és hiedelemrendszerrel, szertartásokkal, szokásokkal, egyént, közösséget és társadalmat alakító erővel bírnak.
- Az egyéni vallási élményeknek nagy jelentősége van ugyan egyes vallások *kialakulásában* (pl. iszlám), illetve *hitéletében is* (pl. kereszténység), más vallások esetében azonban sem a kialakulás, sem a hitgyakorlat szempontjából *nincs jelentőségük* (pl. konfucianizmus, sintó). Az egyéni vallási élmény a vallások kialakulásában sosem volt *az egyetlen faktor*, létrejöttük és fejlődésük mindig sok más tényező együttesét követelte.
- A különféle vallási hagyományok által használt kifejezések és az általuk leírt jelenségek (pl. konverzió, transz, extázis, unio mystica, számághi, szatori stb.) az esetleges fogalmi vagy élménybeli hasonlóságok ellenére is *különböző világnézeti rendszerbe* ágyazódnak, ezért a különféle vallásos emberek számára a jelentőségük is teljesen más. Ennek a vallástudományban közismert ténynek a neuroteológusok rendszerint nem tulajdonítanak jelentőséget.

4. A neuroteológia által felhozott példák

A neuroteológia az egyéni VSMP élmények közül azokkal foglalkozik, amelyek *nem vallásos emberek számára különösek vagy látványosak*, a VSMP „csúcserőműveket” pedig vallásalapítók és szerzetesek, vagy betegesen vallásos emberek és ritka paranormális élményeket átélők esetében vizsgálják. Ez azért fontos, mert *egyik csoport sem szolgáltat* „tipikus” élményeket.

- A vallásalapítókból eleve viszonylag kevés van, századokkal ezelőtt élt emberek lélektani analízise pedig bátor, de sok hibalehetőséget rejtő vállalkozás. Ami a szerzeteseket illeti, ők szinte minden vallásban a szűk elitezhez tartoznak, és élményeik értékelése az egyes vallások hivatalos formája és eltérő irányzatai számára korántsem egyöntetű. A lelkileg beteg, és ezért vallásosságát is egészségtelen, önsorsrontó vagy közveszélyes módon megélő emberek élményei pedig ugyanúgy nem tipikusak, mint a paranormalitást átélőké.

Az átlagos vallásos emberek hétköznapi élményei ugyanakkor a neuroteológiai kutatás érdeklődési körén kívül maradtak. Ilyen például az odaadás, a szeretet, a hűség, a csodálkozás, a csendes együttlét öröme vagy a másik gondolataiban való időzés, a másakra utaltság, a nyílt vagy titkolt csalódottság, a harag vagy a megszegyenülés érzése stb. Persze lehet, hogy ezek azért nem olyan különösek, mert az ember akár a teista értelemben vett Isten személye, akár emberi lények irányában él meg ilyesmit, *az agyában ugyanazok a területek aktivizálódnak.*

5. Mit kezd a materialista neuroteológia a teizmussal?

Az előbb említett tény se pro, se kontra nem „bizonyít” semmit, csak azt állítja, hogy a teisták a teista értelemben vett Istenhez sajátosan teista módon viszonyulnak. A teista istenképnek ugyanis ez a lényege: olyan „Te meg én” viszony, amelyben az „én” egy kívül álló „Te”-hez viszonyul, és az egész nem csupán az ember saját fején belül történik. A jelenségnek teista szempontból tehát nem neurális vagy pszichés *alapjai* vannak, hanem neurális vagy pszichés – sőt, szomatikus, szociális és más – *hatásai vagy megjelenései* vannak. *Ez persze a tyúk és a tojás régi problémája.*

A neuroteológia megállapíthatja, hogy vallási szertartások vagy mesterséges elektromágneses ingerek direkt módon *ki tudnak váltani* VSMP élményeket, vagy bizonyos idegpályákat rendszeres szertartások vagy mesterséges ingerlés révén *be lehet járítani*, ami által a VSMP élmény indirekt módon is kiváltódhat. Ez azonban nem bizonyítja, hogy az ilyen élmény mögött sosem volt és nem is lehet egy az agyon *kívüli* valóság, vagy hogy az ilyesmibe vetett hitnek az ismétlődő szertartások stb. a kiváltó és fenntartó okai, kvázi *kényszerpályái*. Akárcsak egy házastársi kapcsolat esetében: ha a házastárs iránti érzéseket ki is lehetne váltani mesterséges ingerekkel, és ha ezek az érzések a mindennapok rutinjában meg is tudnak kopni, vagy éppen hogy a rítusok tudják frissen tartani, attól még a feleség *az esküvő óta igenis létezik.*

A materialista neuroteológia állítása, miszerint maga az „esküvő” (a megtérés) is csupán epileptikus agyi kisülések eredménye, ezért a „feleség” (Isten) csupán az agyban létezik (de megnyugodhatunk, mert ott természetesen a létezése), túllépés a szakmai kompetencián. A feleség példájánál maradva, onnan tudhatjuk, hogy X-nek van-e felesége, hogy a hölgyet *látjuk vagy nem látjuk*, így az a „hölgy”, akit még *soha senki* nem látott, valószínűleg csak X fejében létezik, de akkor X beteg. Isten sem látható, mégis mentálisan egészséges teisták százmilliói számára létezik, mert ő pont az, akinek a létéről nem csupán – sőt, elsősorban nem – körülnézéssel lehet tudomást szerezni, hanem *sok más módon*. Nos, ez pontosan az a téma, amiben a természettudományok megközelítés szükségszerűen csődöt mond.

6. Hogyan is vizsgálódik a neuroteológia?

A neuroteológia a vizsgálati alanyok élményeit *értelmezni* kívánja, de a vallásos és a nem-vallásos értelmezési lehetőségek közül egyértelműen a *nem vallásosat* részesíti előnyben. A nem-vallásos megközelítés azonban nem jelent nagyobb tárgyilagosságot, csupán a mai természettudományos megközelítésben *kötelező módszertani agnoszticizmust*.

A vallási élmények neuroteológiai vizsgálata nem feltételezi, hogy a kutató *higgyen is* a „vallási stb.” létezésében, azaz *vallási* voltában, az is elég, ha azokat neurologiai-pszichológiai jelenségnek tekinti, amelyet a vallások csak vallási élményként *értelmeznek*. Amikor azonban a neuroteológia úgy véli, hogy a vallások „csupán” a „valójában” neurologiai-pszichológiai jelenségek vallásos „értelmezései”, elfelejti, hogy *magá a neuroteológia is „csupán” egy a lehetséges értelmezések közül*.

A vallások a hívek egyéni élményeit valóban *saját maguk is értelmezik*, ezért bizonyos élményeket elvárnak, másokat megengednek, megtűrnék vagy tiltanak. Mindent a saját, belső szempontjaik alapján értékelnek, ezek pedig *világnézeti, teológiai szempontok*. Például muszlimok nem érezhetik magukat Allah gyermekeinek, ahogy protestánsoknak sem szokott Mária-jelenése lenni stb. Így, amikor a neuroteológia lekezelően viszonyul a vizsgált jelenségek „ún. vallási értelmezéséhez”, elfelejti, hogy sok esetben éppen e vallási értelmezések szabják meg előre, hogy a neuroteológus egyáltalán *mit* vizsgálhat.

Például amikor tibeti szerzetesek, illetve ferences és karmelita apácák meditatív élményeit vizsgálták, a sok hasonlóság mellett jelentős különbséget is felfedeztek. Míg a buddhisták egyszerűen kikapcsolták az agynak azt a részét, amely az én-érzékelésért felelős, ez a rész a keresztények esetében aktív maradt. Az ok a neuroteológusok számára is világos volt: a keresztények meditációja nem *éntelenséget*, hanem az „én” alávetését célozza az isteni Te-nek.

Az igen *hasonló* neurologiai jelenségként megfigyelhető vallási élmények mögött is óriási világnézeti eltérések állhatnak, és ezek még azt is meghatározzák, hogy a neuroteológus mit figyelhet meg egyáltalán. A VSMP élmények „hagyományosan vallási értelmezése” tehát az ilyen jellegű kutatásoknak nem meghaladni és elfelejteni való, hanem eleve *meghatározó és számításba veendő* elemének kellene lennie.

7. Mit bizonyíthat vagy cáfolhat a neuroteológia?

A neuroteológia nem cáfolhatja vagy bizonyíthatja *a teista értelemben vett Isten* létezését, csak bizonyos VSMP élményeknek *az agyra kifejtett hatását*. A neurologiai vizsgálat *leírhatja* azt, ami az agyban *megfigyelhető*, de hogy *mi történik*, és *miért*, az már a kutatónak a több lábon is álló feltételezése.

Ha valóban azért lehetséges és szükséges annyi mindent (VSMP) egy kalap alá venni, mert *mind mögött ugyanaz a neurológiai tünet* áll (ti. a jobb halántéklebeny epileptikus kisülése), akkor a neuroteológus teljesen rá van utalva a vizsgálati alany beszámolójára, hiszen a megfigyelt agyi aktivitás önmagában még nem árul el semmit arról, hogy konkrétan *mi történt*, illetve *mit élt át* az illető. Jézussal találkozott vagy egy ufóval? A jövőbe tekintett, testetlennek érezte magát vagy évnesztést élt át? Vallási élménye volt egyáltalán, vagy csak megerősödött a hivatástudatában? Kérdés tehát, hogy *maga a neuroteológus* egyáltalán mit mondhat azon kívül, hogy „az agyban ilyenkor történik valami”?

Ahogy a *foci* lényegét, okát, alapját, gyökerét sem lehet pusztán az egyes focisták vagy drukkerek szervezetében lejátszódó *biológiai* folyamatokból megérteni, úgy a vallási és hasonló jelenségek *megértését* sem lehet az ilyesmit átélő emberek agyában kezdeni – vagy végezni. A neuroteológia nem „adhatja meg a végső választ” a vallás mibenlétéről vagy Isten létéről. Ezt elvben a neuroteológusok is tudják, a gyakorlatban azonban mégis rendszeresen átlélik a kompetenciájuk határait.

8. Tisztázandó kérdések, problémák

A „neuroteológiai” kutatók és kiadványok leggyengébb pontja egyelőre éppen a teológiai és vallástudományi oldal. Ebből fakadóan a tanulmányokban rendszerint az sincs tisztázva, hogy egyáltalán

- *mi minősül* vallási élménynek,
- van-e, és mi a *közös* a vallásinak tekintett élmények között,
- van-e, és hol van a határ a *patológiás* eredetű és a „normális” vallási élmények között?

Tényleg *Isten* lenne az agyban? – Persinger nyomán sok neuroteológus egyszerűen „istenélményről” beszél, ami legalább két okból problémás. Először is, a fogalomba *túl sok és sokféle* „élményt” zsúfolnak bele, lásd a vallási, spirituális, misztikus és paranormális jelenségek hosszú sorát. Másodsor, a legtöbbjükhez *nincs is szükség* egy teista értelemben vett Istenre, lásd az összes paranormális jelenséget vagy a többségében nem teista keleti vallások misztikus élményanyagát.

Mi is az „isten-élmény”? – Az élmény prototípusának a legtöbben – ugyancsak Persinger nyomán – az „Isten-sisak” gyenge elektromágneses fluktuációja által generált „láthatatlan lény jelenlétének érzékelése” élményt tekintik. Ez azonban elég nehezen értékelhető adat vagy kiindulási pont. Először is, ilyesmire a VSMP élmények többségéhez *nincs is szükség*. Másodsor, egy érzékelhető, de láthatatlan lény *hirtelen* megjelenésének ilyen objektív vagy steril megfogalmazásával a vallások világában, de nem vallásos közegben sem találkozunk – csak egy *erős érzelmekkel* színezett spektrumon belül. Ez az érzelmi spektrum a rettenettől az idegenség, a döbbenet, a szégyen, a csodálkozás, az elragadtatás, a belefeledkezés, a szeretet

érzésén át az imádatig sok minden magába foglalhat. A járulékos érzés pedig az adott vallás részéről mindig sajátos *értékítélettel* jár együtt (pl. elfogadható, elvárt, csodálatra és irigylésre méltó, tiltott, tagadnivaló), ami az adott vallás *hiedelemrendszeréből* fakad. A Persinger-féle vizsgálat beszámolója éppen a specifikátlanságuk miatt nehezen tekinthetők vallási élménynek.

Mások talán ezért is inkább a „misztikus egységélményt” tekintik az Isten-élmény prototípusának, de megint csak nem világos, hogy milyen alapon, és hogy ez alatt konkrétan mit értenek? Ahány vallás, annyi elképzelés létezik arról, hogy ilyesmi egyáltalán szükséges-e (pl. konfucianizmus, sintó), megengedett és lehetséges-e (lásd szunnita iszlám kontra szúfizmus, ortodox judaizmus kontra haszidizmus), vagy hogy mi a tárgya: egy személyes Valaki vagy egy személytelen Valami (lásd a különféle hindu irányzatokat), vagy csak illuzórikus projekció (lásd théraváda buddhizmus kontra Amida-kultusz).

Kérdés végül, hogy van-e egyáltalán különbség a vallási és a hétköznapi élmények között, illetve hogy a vallási élmény hétköznapi vagy rendkívüli dolog? A neuroteológusok szerint a mentálisan egészséges embereknek is sok olyan hétköznapi élményük van (pl. egy táj szépségébe való belefeledkezés), amely vallási, spirituális vagy misztikus élménynek nevezhető, de nem nevezik annak, ha *a környezetük* nem tartja annak, és fordítva. A mentális szempontból patológiásnak minősíthető esetekben is gyakorlatilag a környezetétől függ, hogy valakiből próféta lesz vagy a pszichiátriára kerül... Ha azonban ez tényleg így van, akkor a vallásosság és annak (névleges) hiánya elsődlegesen *szociológiai* meghatározottságú – de akkor egyáltalán mit remélnék a neuroteológiai kutatóktól?

Mindez alapján úgy tűnik, hogy a neuroteológia még mindig olyan szakmai csőlítésben szenved, mint azok a korai szociológusok és pszichológusok, akik a vallásban *csak* szociológiai vagy *csak* pszichés jelenséget láttak. Egy napon talán elhagyja a tudományok közötti senkiföldjét, és kisül belőle – azaz művelői neuronjaiból – valamiféle „vallásneurologia”, ami a vallástudomány többi ágához hasonlóan hasznosnak bizonyul, és nem csak az ateistáknak kínál új reménységet.

Végül ezúton is köszönetet szeretnék mondani dr. Bukovszky Eszter neurológus szakorvosnak a szakmai segítségért.

VALLÁSTUDÓS ÉLETPÁLYÁK

JOHN WYCLIF POLITIKAI TEOLÓGIÁJA ÉS ZSIGMOND KIRÁLY REFORMÁCIÓJA

Adalékok a modern Európa kialakulásához

BORECZKY ELEMÉR

II.

ZSIGMOND MAGYAR, CSEH ÉS NÉMET- RÓMAI KIRÁLY ÉS CSÁSZÁR. A PAPKIRÁLY ELJÖVETELÉNEK ELŐKÉSZÍTÉSÉT SZOLGÁLÓ POLITIKAI LÁTOMÁS

Az az ethosz, amely szerint Zsigmond, apja, IV. Károly dinasztikus tervei és keresztény lovagi kultúrája szerint nevelkedett féltestvérével, Vencellel és édes testvérével, Anna hercegnővel együtt, akit a serdülőkorú II. Richárd angol királyhoz adtak feleségül, magyar királlyá válásának idejére jószerivel szertefoszlott. Prága, amelyet IV. Károly Párizs és Jeruzsálem modelljét követve különös gonddal alakított a keresztény birodalom fővárosává, városképében, építészetében és társadalmi berendezkedésében szinte összefoglalta a késő középkori életeszmenyt. Kontinensszerte azonban az eszmény megvalósulásának nemcsak anyagi alapjai gyengültek meg, hanem az amúgy is szétesett univerzális és hierarchikus egyház katonai védelmét és szolgálatát ellátó és a maga kultúráját ennek tükrében kialakító lovagság legitimitása is megingott, amit megpecsételt a nikápolyi verség. Nikápolyban 1396-ban a keresztény lovagság legjava Zsigmond vezetésével, bár stratégiai tanácsait semmibe véve, katasztrofális vereséget szenvedett a Balkánra benyomuló ottomán muzulmán törököktől. Más lovagok a kontinens más tájain rablóbandákba tömörülve vagy zsoldoshadseregek vezéreiként hol a saját, hol alkalmazójuk érdekét védve garázdálkodtak vagy hősöködtek Itáliában vagy francia földön.¹ A meggyengült hagyományos feudális-főpapi hatalommegosztás és újraelosztás legitimitása helyébe, amely a családi-dinasztikus kapcsolatokon keresztül biztosította a kontinens földjeinek és országainak újraelosztását és a hűbéri rend fennmaradását, a wyclifi paradigma alapján értelmezett nemzet tagjainak egymás közötti cseréje és kölcsönös szolgálata lépett, amely Zsigmond hosszú uralkodása

¹ Egy ilyen „kompania” egyik alvezére volt Toldi Miklós is, de a reneszánsz ideált megtestesítő „condotierik” nagy hőse Sir John Hawkwood volt.

alatt egész Európára áterjedt. Itáliában a folyamatos háborúkból a kereskedő köztársaságok kerültek ki győztesen. Velence és Firenze hatalma csúcának közelébe került. Az itáliai államalakulatokat a humanizmus és reneszánsz, az antik kormányzati eszmény, az udvari ember új lovagi ethoszának szellemi ereje is vezette, amely a wyclifi paradigmához hasonlóan, de elvét tekintve azzal homlok egyenest ellentétben a népfenség elvét elevenítette fel. Wyclif politikai teológiája ugyanis minden olyan 'rendet' a Sátánnal kötött szövetség folyományának, szektának, tekintett, amely eltér a 'természet rendjétől,' a római köztársasági vagy birodalmi eszményben viszont maradt hely a lovagságnak és a főpapságnak is. A két új, a wyclifi és a humanista ethosz a régi renddel szemben az egy nyelvet beszélő és egy földön élő nemzet legitimitását hangsúlyozva egymást erősítette ugyan, de a lelkekben még csak homályosan körvonalazódó új rend szempontjából összebékíthetetlen ellentmondásban fejtette ki hatását. Zsigmondnak, majd az általa kivételesen nagy ívű pályára indított Hunyadi János fiának, Mátyásnak, e között a két elv között kellett megtalálnia a lehetséges királyi szerepet, a hozzá tartozó kormányzati szerkezettel együtt. Mátyás később – házasságai folytán is – választásra kényszerült a huszitizmus-wyclifizmus illetve a reneszánsz állameszménye és legitimizáló hatalma között.

Zsigmondról mint magyar királyról, Mályusz Elemér monográfiája ellenére egészen az 1980-as évek végéig változatos képet alkotott a különféle magyar hagyományokat követő történetírás, illetve a történelmi emlékezet. Neveztek cseh disznónak, idegen királynak, erkölcstelen és elvtelen uralkodónak, akit bárói elfogtak és börtönbe vetettek, és aki csak ügyes diplomáciával tudta magát kibeszélni szorult helyzetéből. A nemzetközi – főleg francia – tudósítások alapján az a híre volt, hogy elfutott a nikápolyi csatáról.² Szemére vetették azt is, hogy ő vesztette el a dalmát tengerpartot, és nem adott sok lehetőséget magyar nemeseinek a külhoni vitézkedésre, hódításokra, amihez Nagy Lajos uralkodása alatt már-már különös kedvük támadt. Felemlgették neki, hogy hatalma megerősítése, illetve anyagi gondjainak megoldása érdekében a honor rendszer helyett a báróknak feudumokat adott, illetve nagyobb területeket zálogosított el.

Zsigmond több évtizedig tartó viszonylag békés uralkodásáról, ami alatt kiépült a déli végvárrendszer, fejlődésnek indultak a városok, létrejött – igaz el is halt az

² Ma már tudjuk, hogy a lovagkor és a kereszteshadjáratok végét előre vetítő 1396-os vereséget inkább a francia lovagok, a győzhetetlennek hitt páncélos haderő gögje és taktikai hibája okozta, mint Zsigmond, aki – akkor még ideálja, az első kereszteshadjárat vezetésére kiválasztott Szent László példáját követve – a hadjáratot eredetileg összehívta, vezette, hogy visszaszorítsa az ottmán törököket a Balkánon, ahol elemei érdekei miatt is szoros – bár mindig sérülékeny – kapcsolatrendszerrel épített ki a szerb, moldva, román, bosnyák királysággal illetve fejedelemséggel, időnként címei közé sorolván mindeme királyságokat is. Lásd: Hóvári János: A nikápolyi csata. In: *Memoria rerum Sigismundis regis*. Hadtörténeti Szemle. 1998.3.sz. 29.o.

óbudai egyetem, felépült a három világcsofa közül az egyik, a folyóparti Firenze, a tengeremléki Velence mellett, a hegyektől ölelt Buda, jóval kevesebb szó esett, mint arról, némiképp rosszállólag, hogy uralkodásának második felében főként a német-római birodalom ügyei foglalták el. Említik ugyan, hogy szerepe volt a konstanzi és a bázeli zsinatok megszervezésében, és az egyház megreformálására irányuló törekvések támogatásában, és futólag szólnak a huszitizmussal folytatott ellentmondásos hadjáratairól, de mindezeket a magyar hagyomány nem tekintette sajátjának. Igaz, Tinódi Lantos Sebestyén még úgy emlékezett rá, mint aki „országait megoltalmazta vala.”³ Csak az utóbbi időben merült fel az a gondolat, hogy Zsigmond alapvetően megváltoztatta a magyar és az európai politikai gondolkodást. Egyre határozottabban körvonalazódik, hogy milyen mértékben volt bátorsága és tehetsége arra, hogy megváltoztassa a régi szokásokat. Megerősítette a király világi hatalmát az egyházzal szemben, polgári személyekre és alacsonyabb származású nemesekre bízta a királyi kancelláriát, a hadvezetést, szinte nemzetgyűléssé bővítette a királyi nagytanácsot, mintegy létrehozva az első mai értelemben vett parlamentet, megváltoztatta a ma önkormányzati rendszernek nevezhető helyi igazgatási rendszert, a királyi vármegyékben megerősítve a köznemesek szerepét, támogatta a városokat és a kereskedelmet, biztosította a jobbágyság szabad költözködését, megalapította az óbudai egyetemet stb. Mindemellett kevésbé látszik még, hogy milyen átfogó politikai látomás vezérelte Zsigmondot, aki – mellelleg – egész Európára kiterjedő diplomáciai útjain mindig jellegzetesen magyar viselkedésben, mintegy háromszáz magyar lovas kíséretében jelent meg, amint azt a híres Pisanello-portré, illetve a Szent Péter bazilika Filarete kapuja is tanúsítja.

Zsigmond magyar királyként való uralkodásának első egy-két évtizede hatalma megszerzésével, megerősítésével és a török fenyegetése elleni fellépéssel telt, de a bárókkal való viszony tekintetében némi párhuzamot mutat sógora, a nála egy évvel idősebb II. Richárd angol király uralmával, aminek a háttérében meghatározó szerepet játszott a wyclifizmus.

II. Richárd angol király a közismert történet szerint még gyermekként maga mentette meg királyságát a parasztfelkelés idején. 1381-ben a szembenálló két tábor egyikéből, a régi hatalmi berendezkedést reprezentáló, – a király, a prelátusok, néhány báró és lovag, valamint London polgármestere által alkotott – kis csapat közül átvágtatott a felkelőkhöz, akik Wyclifre hivatkozva azt követelték, hogy mindenki kapja meg, ami az övé. Ebben a másik tablóban a király a nép együttesében tűnt fel, és ígéretet tett követeléseik teljesítésére – sajátos módon a királyi védettséget jelképező zászlókat osztva csoportjaiknak. Bár tanácsosai visszavonatták vele mindezeket az ígéreteket, II. Richárd megtapasztalta, milyen hatalma lehet a királynak mint a nép élő ábrázatának, amit Wyclif tanaiból is

³ Tinódi Lantos Sebestyén: *Zsigmond király és császárnak krónikája*.

ismerhetett.⁴ A wyclifista tanításban kiemelt szerepe van *a királynak* mint a *nemzet megtestesítőjének*, aki ebből a szempontból abszolút uralkodónak tekinthető, vagyis nincs szüksége közvetítőkre – az egész nemesi nemzetre – az alattvalók és a király között. De ha a király magának vagy báróinak „magánszekták” alapján kívánna jogokat adni, és ezek sértenék a nemzet igazságérzetét, elveszti a jogot arra, hogy uralkodjék.

II. Richárdnak kortársai – és a későbbi angol rendek által alkotott parlament – azt az önkényt vetették szemére, ami a nép mint nemzet és király azonosságának különleges pillanatából fakadhatott; nem bocsátották meg neki egyes bárói ligákkal való leszámolását. „Dicsőséges forradalomként” ünnepelték meggyilkolását és a késő-középkori rend helyreállítását, a lollard eretnekek megégetését és a franciaországi területekért folytatott háború újraindítását. Ezzel ellentétben a wyclifi király a béke királya volt, akinek eljövételét a lollard urak, vagy később Sir John Oldcastle, remélni vélték.

II. Richárdot vetélytársa, Bolingbroke Henrik elfogatta, bezáratta és valószínűleg meg is ölette, majd uralkodása elején törvényt hozott az eretnekek megégetéséről.⁵ Ha így nézzük, Zsigmond – mindössze két évvel később – szerencsésebben járt, amiben az is szerepet játszott, hogy a magukat nemzetinek tartó lázadók, akik Szent László ereklyéje felett tettek esküt a Szent Korona védelmére, és az általuk ellenkirálynak megválasztott Nápolyi László hadereje elégtelennek bizonyult a Garák és a Cilleiek ellen.⁶ A bárók fogságából való szabadulását követően azonban politikája egyre határozottabb körvonalakat öltött.

Bár dinasztikus alkuk eredményeként szerzett jogcímet a magyar, cseh, római királyi trónra, a lovagkirályok legitimációja részeként a házasság által szerzett jogot hódítással kellett valóra váltani. Zsigmond több királyi szerep közül válogathatott hosszú élete és uralkodása alatt. Lovagkirályként kezdte és fejezte be életét: eszményképe Szent László volt, akinek kegyhelyét különös gonddal építtette ki Magyarország legfontosabb zarándokhelyévé, és ahová halála után eltemették. A lovagkirály eszményének meghatározó részét képező hódítás azonban ritkán sikerült neki. Bár maga és királysága védelmére 1410-ben megalakította a Sárkányrendet, amelynek külső tagjai közt a későbbi Drakula apja éppúgy szerepelt, mint V. Henrik angol király, szemmel láthatóan hosszú uralkodása alatt egyre

⁴ Wyclif valószínűleg bejáratos volt az anyakirálynő belső kamarájába, hiszen éppen az anyakirálynő által küldött egyik lollard lovag fenyegette meg az egyházi bíróság tagjait Wyclif egyik tárgyalása idején, hogy nehogy hozzá merjenek nyúlni „különleges udvari papjához.”

⁵ IV. Henrik annak a John of Gaunt-nak volt a fia, aki 1375-ben útjára indította Wyclifet, amikor a klérussal szemben folytatott politikájához, a korban először 'polgárinak' nevezett kormányzáshoz szüksége volt rá mint szellemi 'atlétájára.'

⁶ Nápolyi László menekülteben talált annyi időt, hogy 100 000 dukátért eladja Velencének a dalmát tengerparti városokat.

kevesebb meggyőződéssel bocsátkozott háborúba, bár a haditechnikai kérdések – könyvtárának tanúsága szerint – sokat foglalkoztatták. Uralkodásának második szakaszában talán a wyclifí tanítások által inspirált papkirály eljövételének előkészítőjeként értelmezte szerepét. Már a pápai és az egyházi hatalom és adómentesség elleni korai határozott fellépése mögött sem alaptalan a wyclifí gondolat hatását feltételezni, de 1410-től a látomás európai méreteiben is egyre világosabban körvonalazódik. A korszak nagy konfliktusaiban, a husziták elleni keresztes hadjáratban, a velencei kereskedelmi és pénzügyi monopóliumok miatti háborúkban nem kerülhette el, hogy időnként harciasan lépjen fel, de ezekben is végső soron éppúgy mint a Német Lovagrend és a lengyel-litván állam közti vetélkedésben, az angol-francia háborúban vagy a dán királyság és a Hansa ellentétben elsősorban békéltetésre, megegyezésre törekedett. Kísérletet tett arra is, hogy összebékítse a római és az ortodox egyházat. Az európai szintéren való politizálásában római király és német-római császárként a humanisták és Pádovai Marsilius által újra felfedezett római birodalmi és köztársasági kormányzati eszmények, míg az egyházpolitika és a magyar, illetve német birodalmi politikában a wyclifizmussal ellentétes képviselői elv, a konciliarizmus befolyásolhatta ugyan gondolkodását, de csak annyiban jelent meg politikájában, amennyiben hasznosnak vagy megkerülhetetlennek tartotta alkalmazásukat céljai elérése érdekében. Alapvetően a partikuláris érdekek fölé próbálta helyezni magát mint az ország majd a birodalom békéjének és jólétének, „a nem nemesek”⁷ mozgásszabadságának, az iparosok tisztességes bérének, a kereskedők biztonságának támogatója és védelmezője, aki a helyi ügyek intézését ’delegáltjaira’⁸ bízta. A négyféle kormányzati minta gazdag választási lehetőségeket rejtett taktikai és stratégiai elképzelései megvalósításához. Mozgékonyasága és nyelvismerete mellett talán épp ez a változatosság adta neki azt az előnyt, amivel tárgyalópartnerei fölé keveredett, és ami miatt tárgyalópartnerei kiismerhetetlennek, megbízhatatlannak tartották.

Politikája integritását az a látomás adta, amely 1410-től kezdve elég világosan felismerhető törekvéseiben: a *keresztény köztársaság* népeinek békéje, munkálkodása és kereskedelme, amely újra elég erőssé teszi a köztársaságot ahhoz, hogy megvédje magát a fenyegető török veszedelemtől.⁹ Zsigmond uralkodása második felében, úgy tűnik, ezt a látomást próbálta gyakorlati politikájában érvényesíteni, bár első pillanattól kezdve három ellentmondással is szembe találta magát. Egyrészt

⁷ 'ignobilis,' ld. 11. lábjegyzet

⁸ A wyclifí paradigmában a király egyik jellemzője, hogy uralmát nem közvetlenül, hanem, mint a pápa, (de)legátusok által jeleníti meg.

⁹ A *Reformatio Sigismundi* szerzője Zsigmond politikai ambícióját arra a látomásra vezeti vissza, amelyben 1403-ban Pozsonyban megálmodta, hogy küldetése a papkirály eljövételének előkészítése. M.E., *Reformatio Sigismundi*, Id. m. lásd I. rész, 12. lábjegyzet, *Vallástudományi Szemle*, 2010/1. 157.

a magyar vagy a cseh királyságban a területiális, egy anyanyelvet beszélő nemzet csak egy másik nemzet kárára tudta érvényesíteni akaratát. Másrészt a közvetlen népképviselő és a képviselői alapon kifejezett egyetemes népakarat nem fedte egymást. Harmadrészt a birodalmi kormányzásban csak egy nemzetek vagy a partikuláris érdekek felett álló akarat tudta biztosítani az megegyezést, a pápai hatalomnak a világi hatalmakkal való összemosódottsága és a papság földbirtokból szerzett javadalmainak kérdése miatt azonban ez az autoritás megszűnt, és a császár szerepét mint a birodalom kormányzóját nehéz volt elfogadtatni.

Zsigmond nemzetközi ambícióit persze nemcsak az mozgatta, hogy a Papkirályról szóló látomásában már feltehetően korán felsejlett egy békés keresztény köztársaság képe, ami kormányzati formák, királyságok vagy kereskedő köztársaságok, városzövetségek különbözőségeivel együtt egy császár által képviselt egységben működik. Ambíciói megvalósítását az tette lehetővé, hogy bátyjának IV. Vencelnek nem volt gyermeke, vagyis mind a cseh királyi trónt, min a birodalmi császári címet – vitatható jogszerűséggel – öccsére hagyományozta. Az ár, amit Zsigmondnak ezért fizetnie kellett épp azzal a huszitizmussal való gyilkos egymásba fonódás volt, amely legitimitásának megerősítését szintén Wyclif tanáiban találta meg. Zsigmond német-római királyként először a német lovagrend és a lengyel-litván királyság közti konfliktusban próbált közvetíteni, de az egész kereszténységre kiterjedő szereplése a konstanzi zsinattal kezdődött, amelynek a zsinaton is felmerülő német-lengyel konfliktus megoldása, az egyház egységének helyreállítása, a három pápa lemondatása és az új pápa megválasztása mellett az egyház megreformálása vált fő témájává. Ennek a témának két alapvető altémája volt: a konciliarimus és a pápai tekintély, illetve a wyclifizmus kérdése. Egész hátralévő életében két probléma kötötte le tehetségét: az európai viszályok megszüntetése, illetve – ennek részeként, de ettől függetlenül is – a huszitizmussal való megütközés.

A wyclifizmus 1405 vagy inkább 1410 után az európai diskurzusok egyik fő témájává vált, amelynek külön nyomatékot adott az, hogy Husz János a német-római birodalom fővárosaként funkcionáló Prágában éppen Wyclif *De civili dominio* című művében találta meg tanításának azokat a teológiai és jogi alapjait, amelyek egyetemes legitimitást adtak a bontakozó huszita mozgalomnak. A *De civili dominio*t Prágában 1410-ben elégették, ez azonban nem vetett véget a wyclifizmus terjedésének.

Feltételezhető, hogy Zsigmond már jóval korábban hallhatott a wyclifi tanokról, amelyek sógora országában az 1392-es nagy török ellenes hadjáratban segítségére siető angol lovagok körében széles körben el voltak terjedve.¹⁰ Különösképpen

¹⁰ Engel Pál, 'A török-magyar háborúk első éve, 1389-1392,' In: In: *Memoria rerum Sigismundi regis*, Hadtörténeti Közlemények, 1998.3.sz. 25.old.

abból a szempontból jelenthettek sokat az országa védelmével és a védelemhez szükséges bevételek előteremtésével elfoglalt magyar királynak, hogy a királynak mint a nemzet megtestesítőjének nemcsak joga van elvenni az egyháztól azokat a javadalmakat, amelyeket nem eredeti céljuknak megfelelően használnak, hanem kötelessége is. A papság dolga a lelkek istápolása és a szellem művelése, amiért nem jár külön fizetség. Zsigmond már magyar királysága idején megszerezte az egyházi méltóságok kiválasztására való jogot (*placetum regium*), sőt törvénybe iktatta az egyházi javadalmakból származó jövedelmek egy részének beszolgáltatását az ország védelme érdekében. A zarándoklatok ellen, amelyek külföldre vitték az ország jövedelmét, a nagyváradi Szent László kegyhely kiépítését szorgalmazta. Bár inspirációit máshonnan is meríthette, egyidejűleg feltűnő módon támogatta a jobbágyok szabad költözködésének jogát, a közösségeken belüli, mezővárosi piacokon lebonyolódó cserét, a régiók öngazgatását.¹¹

A wyclifi gondolat megerősödhetett Zsigmondban, amikor Prágai Jeromos, Husz társa, akit később a konstanzi zsinat szintén eretnekként megégettetett, 1410-ben Zsigmond budai udvarában tartózkodott, akkor, amikor a huszitizmus mint mozgalom jószerivel még el sem indult útjára.¹² Jeromos egyértelműen wyclifista volt: egy olyan képpel tért vissza Angliából, ami John Wyclif-et a filozófusok királyaként ábrázolta Platon és Arisztotelész társaságában.¹³ Valószínűleg 1405-ben ő

¹¹ Gericsné Ladányi Erzsébet: 'Iobagio (liber iobagio) – ignobilis. A telekkatonaság és a partikuláris nemesség eredete.' In: *Memoria rerum Sigismundis regis*. Hadtörténeti Szemle. 1998.

Persze Zsigmond nyilván azért is támogatta a szabad mozgást és kereskedelmet, mert ettől remélte biztosítani azt az adóztatható jövedelmet, amelyre az uralkodását végigkísérő két nagy probléma megoldásához szüksége volt. Az egyik probléma, a török fenyegetés elleni fellépés az európai politika egyik kulcskérdése volt és maradt jóval Zsigmond uralkodása után is, amikor II. Pius pápa a nemzeti, partikuláris érdekek feletti hatalom szükségességét épp e két fő probléma, a wyclifizmus-huszitizmus, illetve a pogányság elleni közös fellépés szükségességével igazolta. Zsigmond másik fő problémája a velencei kereskedelmi és pénzügyi monopóliumtól való függetlenné válás lett volna. Igyekezett kereskedelmi útvonalat kiépíteni Kilkába, a Fekete-tengerre, hogy kikerüljön Velence szorításából. A nemzetközi kereskedelembe való bekapcsolódást a királyi illetve birodalmi városok szabadságjogainak, a városzövetségek politikai alakulatának támogatásával remélte elérni.

¹² Igaz, végül mikor nyilvános prédikálásra adott neki lehetőséget, ami közfelháborodást váltott ki a budai polgárok és az udvari nép körében, tömlöcbe csukatta. Mintha Zsigmond tudatosan élt volna a megoldással, amit még John of Gaunttól, Wyclif patronusától tanult, aki az oxfordi teológust szellemi atlétájaként futtatta a főpapok elleni politikai játszmájában. Zsigmond Prágai Jeromos és Husz János esetében is valami hasonlóval próbálkozhatott, de a prédikátorok Budán illetve Konstanzban nem tudták maguk mellé állítani a hallgatóságot.

¹³ Platon és Arisztotelész összebékítése, ami Wyclif filozófiai rendszerének egyik fő tétele volt, a világlélek, illetve a természetes testben lakozó lélek, a platonai filozófusok állama és az arisztotelészi politika összebékítését is jelentette: a transzcendensnek a tési valóságban megjelenő közösségben való megélését: ami a fundamentalista huszitizmus hosszú ideig legyőzhetetlennek tűnő erejét adta.

vitte Csehországba Wyclifnek a *Polgári uralomról* (*De civili dominio*) szóló művét, amelyet ugyan máglyára vetettek, ám amely éppen cseh *scriptorok* másolatában maradt fenn. Lehet, vagy inkább valószínű, hogy Jeromos politikai elképzelésinek megvalósítására Zsigmondnál is próbálkozott, aki eddigre már jószereivel átvette bátyja, IV. Vencel cseh király és német-római császár szerepét mint a birodalmi kormányzás vikáriusa? Talán épp az újraalakulóban lévő óbudai egyetemen is szeretne volna bevezetni a wyclifi tanok tanítását?

A német és a cseh polgárság közti konfliktus, amely hamarosan a németiség és a szlávság általános konfliktusának a képét öltötte fel, Zsigmondot szinte megoldhatatlan probléma elé állította. A konfliktus eszmei szinten a prágai egyetemen robbant ki, ahol IV. Vencel Párizst vagy Bolognát utánzó egyik szeszélye következtében a cseh nemzet kapta a szavazatok háromnegyedét, míg a német nemzetnek csak az egynegyede maradt. A nemzet fogalmának átalakulása az egyetemi nációk helyzetében is megfigyelhető volt. A konfliktus kulcsszereplője Husz János volt. Zsigmond a maga óvatos módján megegyezést remélt Husszal, ezért is adott neki menlevelet a konstanzi zsinatra.¹⁴ Husz máglyahalála, majd Prágai Jeromos megégetése azonban mártírokat adott a mozgalomnak, ami miatt, amikor Zsigmond bátyja halála után 1419-ben megpróbálta elfoglalni a cseh trónt, felkelés tört ki. A cseh nemzet egésze Zsigmondot okolta Husz elárulásáért. Zsigmondot, német-római császárt és mellesleg magyar királyt minden szláv nép ellenségének nyilvánították, és a lengyel Jagelló királynak ajánlották fel a cseh koronát.

A huszita felkelés során a cseh polgárság a cseh nemességgel és parasztsággal egyetemben a németek, Zsigmond király és a püspökök ellen fordult. Itt jelent meg először az a probléma, ami a modern nemzetfejlődés egyik alapvető problémája maradt. Míg az egy nyelvet beszélő népesség képes „természetes” nemzeti (a wyclifi etimológia szerint odaszületett, lásd Wyclif szófordulatait: *terra nascencia, natura-nativitas-nativo*) egységként felfogni és megszervezni magát, azokon a területeken, ahol egymásba nyúlnak az etnikai határok, a magát alapvetően békésnek hívó nemzeti tudat feloldhatatlannak tűnő konfliktus forrásává válik, ha a nemzeti hovatarozás minden más érdeket és közösségformáló elvet fölülír. Ez az ellentmondás a közösségek tagjai közti cserének, a kereskedelemnek is sajátossága. Maga a huszita mozgalom is hamarosan több táborra szakadt, a prágaiak által képviselt mérsékelt kelyhesekre, a Žižka által hatalmas fegyveres erővé formált kommunisztikus közösségben élő táboritákra, a mezei hadakra, és Celčický pacifizmusára,¹⁵ de a nemzeti tudat és a huszita hadak, „Isten harcosai-

¹⁴ Érdekesen dolgozza fel Zsigmond és Husz lehetséges viszonyát Háy Gyula 1932-ben írt drámája, az *Isten, császár, paraszt*.

¹⁵ Ez a mozgalom utóéletét tekintve nagyobb hatással volt a későbbi európai történelemre, mint a táboritáké, hiszen a morva testvérek, az anabaptisták, a kvékerek, a baptisták és az unitáriusok tanaira és életvitelére is hatással volt.

nak” ereje csaknem két évtizedig elég erősnek bizonyult ahhoz, hogy fölülírja az egyes csoportok érdekei és életmód-elképzelései közti különbségeket. A táboríták és a mezei hadak „fenséges száguldásba” kezdtek, a Balti-tengerig vonultak, és egy szláv testvériségben reménykedtek. Magyarországra is többször betörték. A szláv testvériséghez kapcsolódott az a remény, hogy Zsigmond helyett a lengyel-litván királyt válasszák királyuknak, aki azonban óvatos volt, és nem akart ujjat húzni a német-római királlyal, akivel az 1412-es lublini megegyezés és a konstanzi zsinatnak a porosz-lengyel konfliktus megoldására vonatkozó határozatai következtében kényes békében élt.¹⁶

A husziták által megvalósított politikai-társadalmi berendezkedés alapját az érzés alkotta, ami a gyakori anyanyelvi prédikációkon, a két szín alatti áldozáson keresztül megtapasztalt „kommunió,” vagyis az áldozás nyújt – a nemzet egy testének felemelő tudata. Különleges díszletet adott a feléledő mozgalomnak az a Prága, amit IV. Károly császár a keresztény világ modelljeként épített fel. A papság fényűző életmódja ellen már IV. Károly gyóntatóatyja, Konrad von Waldhausen is fellépett nyilvános prédikációiban. Prága jeruzsálemi negyedében már az előző század hetvenes-nyolcvanas éveiben Milič vezetésével létrejött egy kommunisztikus közösség, amely a bordélyok lányainak térítésével, a szegények támogatásával szerzett híveket magának a gazdag prágai cseh polgárok köréből is, akik lelkesült-ségükben hajlandók voltak lemondani hívságaikról, de a huszitizmus összetartó erejét mégis főként a nemzeti érzés adta, ami a német és cseh, illetve a német és szláv ellentétben nyilvánult meg. A nemzet együvé tartozásának felemelő érzése ellenére a huszita berendezkedés gazdasági és politikai értelemben való fenntarthatósága azonban bizonytalan volt, minthogy három meghatározó vonulata, a kelyhesek, az árvák és Celčický követői három különböző gazdasági elképzelés szerint éltek. A kelyhesek, a városi polgárság és a cseh nemesség megszokott, bár a német polgársággal szemben rivális gazdasági tevékenységével szöges ellentétben állt Tábor kommunizmusa és a részben ebből származó rabló hadjáratok és Celčický önellátó vidéki életformája. A huszitizmus Csehországot gyakorlatilag kiközösítette a keresztény nemzetek köztársaságából.

A husziták sikereinek nem a bingeni egyezmény tagjai által vezetett német hadak vetettek véget, akik megkísérelték Zsigmondot kihagyni a huszitákkal való háborújukból. Zsigmondnak a cseh trónt végül is nem azért sikerült elfoglalnia, mert legyőzte a huszitákat, hanem azért, mert diplomáciával és tárgyalásokkal elérte, hogy a bázeli zsinat elfogadja a prágai cikkelyeket, és ezzel visszavegye a cseh nemzetet a keresztény közösségbe, megszüntetve a szélsőséges husziták

¹⁶ Pósn László: Zsigmond és a német lovagrend. In: *Memoria rerum Sigismundi regis*, Hadtörténeti Közlemények, 1998.3.sz. 106.o.

által létrehozott elszigeteltséget.¹⁷ A cseh városok és nemesek, a kelyhesek ekkor maguk fordultak szembe a Táborból és a mezei hadakból megmaradt radikális, nemzeti kommunisztikus eszméket megvalósító és a huszitizmus katonai sikereit biztosító árvákkal. S bár az egyetemes történeti emlékezet hajlamos arra, hogy a lippányi csatával pontot tegyen a huszitizmus kérdésére, a cseh nemzeti királyság még hosszú évtizedekig őrizte Husz és Wyclif szellemét, egészen Podjebrád György haláláig, és csak veje, Mátyás király pálfordulásával adta át a helyét egy korai ellenreformációnak.

WYCLIF ÉS ZSIGMOND REFORMÁCIÓJA, A MODERNKORI EURÓPA POLITIKAI KÉRDÉSKÖRÉNEK TEMATIZÁLÁSA ÉS KORAI DRAMATIZÁLT ELŐADÁSA

Zsigmond magyar, cseh és német-római királyként egyszerre szembesült a wyclifizmus által egyetemes dimenziójúvá növelt cseh huszitizmussal, a nemzeti önrendelkezés és a társadalmi igazságosság vallási és radikális politikai mozgalmával, a Balkánon terjeszkedő ottomán birodalom kihívásával, valamint a kereskedelmi és pénzügyi monopólium megszerzésére törő Velencével. Mégis egy történelmi pillanat erejéig sikerült egyensúlyt teremtenie a vallási eszmék, a nemzeti érzés, a kereskedelmi érdekek, a dinasztikus törekvések és a partikuláris érdekek felett álló birodalom között, amit a kortársak és a közvetlenül halálát követő utókor a nevéhez kapcsolt *zsigmondi reformáció* néven emlegettek. Ebben a gondolat kísérletben azt a sejtést próbálom valószínűsíteni, hogy a modern Eu-

¹⁷ A négy prágai cikkely, 1420: a husziták tanításának összegzése. – 1420. VII. 3–VIII. 1: többször átdolgozták a prágai, az orebita és a táborita huszita irányzatok képviselői, mielőtt csehül, latinul és németül elküldték az utóbb ~nek nevezett kívánságaikat *Zsigmond* királynak (1420-37: cseh kir.), a hadseregnek és az „egész világnak”: 1. Isten Igéjét a papok szabadon és akadály nélkül hirdessék és prédikálják az egész cseh királyságban; 2. Krisztus testének és vérének magasztos szentségét 2 szín alatt szabadon szolgáltatassák ki mindazon hű keresztényeknek, akiket ebben halálos vétkük nem akadályoz; 3. sok pap és szerzetes, világi jogon nagy mennyiségű földi javakkal bír Krisztus parancsolatjával ellentétben a papi hivatás rovására s a világi rendbe tartozó urak nagy kárára; az ilyen papokat e förtelmes uralkodástól meg kell fosztani, s el kell rendelni, hogy példásan, az evangélium. szerint éljenek, s térjenek vissza Krisztus és az apostolok rendjéhez; 4. a halálos bűnöket, kiváltképpen a nyilvános bűnöket és az isteni törvénnyel ellentétes más förtelmességeket valamennyi rendben azok állapítsák meg és büntessék, szabályosan és józanul, akiket erre hivataluk följososít, az ország rossz és bemouskolt hírneve tisztíttassék meg az egész cseh királyság és a cseh nyelv javára. „... valljuk, hogy ha bármi gonosztságot fedezünk föl a mieink között, azt készek vagyunk kijavítani, s hogy a Szentírás útmutatását és tanítását mindenben szívesen vesszük”. Ezen pontokat mint a nemzet nyilvános hitcikkelyeit szabályként tekintették a béketárgyalások során. *Magyar Katolikus Lexikon*. 88.o.

rópa ellentmondásokkal terhes eszménye abban a mintegy ötven évben fogant meg, amikor a teológus Wyclif „koraszülött reformációja”¹⁸ és Zsigmond császár „reformációja” egymással folytonosan szembesülve keresett megoldást a kor nagy vallási, társadalmi, politikai és gazdasági kérdéseire.

Zsigmond úgynevezett „reformációjához,” ami könyv alakban röviddel halála után jelent meg, egy olyan politikai agenda kapcsolódott, amely a kereskedelmi monopóliumok és a céhek megtörését (Hansa, Velence), az egyházi javadalmak és a nemesség adómentességének megszüntetését és a magánháborúk tilalmát kezdeményezte. A később sok példányban megjelent, az ősnymtatványok között is szereplő könyv egész Európára kiterjedő, a birodalmi városokra építő cseregazdaságot képzelt el, amelyben a paraszt és az iparos megkapja termékéért azt az árat, hogy meg tudjanak maradni munkájuknál.

Zsigmond a Papkirály eljövételét előkészítő látomásában olyan világ eljövételét volt hivatva előkészíteni, amelyben a keresztény Európa, a nyugati és keleti kereszténység újraegyesül, amelyben önkormányzó nemzeti vagy kereskedelmi érdekek alapján szerveződő közösségek váltják fel a kiskirályok és a főpapok hatalmát, aminek rendjét a birodalmi városok és a birodalmi hadsereg biztosítja, amiben nincsenek háborúk. A hatalmuk és kiváltságaik alapjait féltő prelátusokkal, fejedelmekkel és bárókkal ideig-óráig sikerült elfogadtatnia a császár döntőbírói, békéltető szerepét. De sikerei mellett legnagyobb kudarca az volt, hogy bár maga is inspirációkat szerzett a wyclifi tanokból, olyan radikális kommunisztikus vallási mozgalommal találta magát szemben, amely szintén a wyclifi tanokból nyerte legitimitását, de nem riadt vissza az erőszakos eszközöktől a *nemzeti érzés*, a *társadalmi igazságosság* és a *szabad élet* általa megvalósított gyakorlatának védelmében. Egy paradoxonnal, a wyclifi paradigma gyakorlati megvalósítására tett kísérlettel szembesült, amelynek a feloldása a Zsigmond idejében megszülető modern Európa feladatává vált.

Wyclif tanításában világosan levezette, hogy a társadalmi igazságtalanságok csak békés úton oldhatók meg, hiszen aki türelemmel viseli a szenvedéseket, természetes örökösévé válik mindennek, annak is, amit az erőszakosak önérdékük érvényesítésére másoktól elvesznek, mert a világ végső soron olyan lesz, amilyenné az igazak teszik szerelemből fakadó gyermekeikkel, a dolgok természetére vonatkozó tudásukkal és a természetes javak használatával és élvezetével. Mindezek által növekszik a közösség. Ez a fajta életvitel azonban megszünteti a hagyományos egyház és lovagság életmódjának anyagi alapjait is, ha – ahogy azt Wyclif egy későbbi kommentárjában megengedte – a zsarnok hatalma elvehető azzal, hogy a zsarnokságot szenvedők nem fizetik meg azokat az adókat, amelyek

¹⁸ Vö. Anne Hudson: *The Premature Reformation; Wycliffite Texts and Lollard History*. Oxford, 1988.

e hatalom fenntartásához nélkülözhetetlenek. Bár egyes lovagok és nemes urak, Zizka vagy Sir John Oldcastle, a békés közösségek védelmében új szerepet találtak maguknak, a főpapok, a bárók és a távolsági kereskedelemben működő bankárok és kereskedők érdekei összeegyeztethetetlenek voltak a szabad parasztok és városi munkások közösségeinek életvitelével. Általánosabb értelemben a paradoxon az európai fejlődés mélyrétegeiben meghúzódó ellentmondásokra, egymással nehezen összeegyeztethető princípiumok működésére utal: a világi tulajdonnal felruházott keresztény egyház, illetve a békés élet, a munkálkodást, kereskedést és tanítást hirdető Krisztus-hit, a nemzeti önrendelkezés, a társadalmi igazságosság, a birodalmi elv, az individualizmus, végső soron a szép, szabad és jó élet, valamint a helyi illetve országok közti cseregazdálkodás szükségszerűségeire és ellentmondásaira.

Ezekről a kérdésekről Zsigmondhoz hasonló átlátással csak a humanistából lett pápa, II. Pius, bírt, aki először fogalmazta meg az egyesült Európa gondolatát. Szerinte ennek az Európának, amely már nem volt azonos a hierarchikus alapon szerveződő korábbi egyetemes egyház által szellemi egységben tartott keresztény köztársasággal, szüksége van külön érdekek felett álló tekintélyre, amelyet a pápa tekintélyeként értelmezett. Pius szinte minden olyan problémával újra szembe találtta magát, amivel Zsigmond. Megpróbált véget vetni az Európát megosztó huszitizmusnak-wylifizmusnak is. A törökök ellen egységesen fellépő Európa megteremtése érdekében folytatott tárgyalásai során volt, amikor a huszita Podjebrád Györgyöt kiátkozta, és volt, amikor úgy gondolta, hogy minden hazugság a magyaroktól ered. II. Pius tekintélyelvű próbálkozásával szemben Mátyás király apósa, aki nem dinasztikus alku, hanem egyrészt választás, másrészt a katolikus egyházzal kötött titkos alku és két magyar püspök közvetítésével megvalósított koronázás alapján jutott a királyi címhez, más megoldást javasolt. A nyilvánvalóan Wyclif-től kölcsönzött jogelmélet alapján, a népek törvényeiből (*ius gentis*) indult ki, de az egyesült Európát képviselői alapon tartotta megteremthetőnek, amelyben minden nép a maga törvényei szerint él, és az egyetemes érdekeket egy tanács képviseli. A nemzetek felett álló autoritás, illetve a nemzetek képviselőinek a tanácsa két változata annak politikai kísérletnek, amelyet John Wyclif tanítása a természetes élet és a szeretet törvénye alapján hallgatósága szívében és tudatában elindított életmódváltás és a vele járó öntudatos népmozgalmak szülte konfliktusok, illetve a humanizmus által felújított római köztársasági eszmény egyetemes kezelésére, a keresztény Európa megreformálására szolgált volna. De Zsigmond sikerével szemben, aki, úgy tűnik, felismerte a wyclifi paradigmában rejlő alapelveket, a békés munka, kereskedelem és tanítás elveit, minnek következtében a folyamatos változásban lévő kontinens politikai viszonyai között integritással bíró és jövőbe mutató politikát volt képes folytatni, ezek a tervek még egy rövid időre sem biztosították a kontinens belső békéjét.

HÍREK

ÖTÉVES A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

BENCZE LÓRÁNT ALAPÍTÓ FŐSZERKESZTŐ KÖSZÖNTŐJE¹

Tisztelt Rektor Úr, Tisztelt Vendégeink, Kedves Tanár- és Hallgató Kollégák!

Egyre nő a „*religiös Unmusikalischen*” száma, ahogy Jürgen Habermas megállapította – egyre több a vallási botfűlű.² Égetően szükséges tehát a vallástudomány ápolása.

A globalizációval és a tudományos-technikai eredmények terjedésével párhuzamosan visszaszorul a vallásosság. Ugyanakkor a szuperhatalom és a nagyhatalom vezetője imádkozva küldi katonáit, hogy öljenek és haljanak a terrorizmus megfékezése címén, a terroristák pedig szintén imádkozva halnak és ölnek vallásuk, szabadságuk és kultúrájuk védelme címén. Ki érti ezt? – Égetően szükséges hát a vallástudomány ápolása.

A világtörténelemben példátlanul és korábban elképzelhetetlenül öldöklő 20. századi zsarnokság, a hitleri nemzeti szocializmus és a sztálini nemzetközi szocializmus kegyetlenül ateista vallásüldöző volt, eszementen zsidó- és keresztényellenes. Manapság öregek és fiatalok tömegesen visszasírják ezeket az elmebeteg gyilkos erőket, és szabadságjog címén velük teljesen azonos életellenes törvényeket hoznak vagy követelnek. Ki érti ezt? – Nemde égetően szükséges a vallástudomány ápolása!?

Párhuzamosan az európai szekularizációval és a vallási indifferenciával, a feltörekvő ázsiai humanizmus nem antropocentrikus, hanem teocentrikus: az ember vallásossággal a középpontjában nem veszti el emberségét. Ki érti ezt Európában? – Égetően szükséges Európában a vallástudomány ápolása.

Főiskolánkon az általam a legnagyobb tisztelettel emlegetett tudós testületnek, a Magyar Akkreditációs Bizottságnak kémikus és orvosbiológus elnökei aláírásukkal hitelesítették, hogy nem tudják, mik az Ábrahám-vallások, és leszögezték, hogy a vallástudomány laikus teológia. Ez olyan, mintha a hidrogénperoxidot víznek nevezném, hiszen mindkettő hidrogén- és oxigénatomokból áll, egy oxigénatom ide vagy oda, nem számít. Ki érti ezt? – Égetően szükséges a vallástudomány ápo-

¹ Élőbeszéd. Elhangzott a Vallástudományi Szemle 2010/1. számának bemutatásakor a Zsigmond Király Főiskolán, 2010. április 27-én.

² Id. CIG. 62/17. 2010. április 25. 178

lása a Magyar Köztársaságban. A MAB hájas provincializmusáról leszánkázott az összes nyugat-európai tudós felháborodás, mégis határozottan a védelmére kelek, mert egy tanítványom felmérése szerint – megjelent a Vallástudományi Szemlében –, az egész életükben vallásgyakorló nyolcvanéves hatelemis nénikéknek sincs fogalmuk a vallásokról. Így talán érthető, hogy égetően szükséges a vallástudomány ápolása.

Politikusaink és a média nap mint nap és öntelten sorjazzák az ostobábbnál ostobább anakronizmusokat és anatópizmusokat. „Kereszténység Kr. e. 300 körül Amerikában” – hogy csak egygel riogassam a jelenlévőket. Lehetetlen nem értenünk, hogy égetően szükséges a vallástudomány ápolása.

Dezsényi Lóránt OSB biblikus tanárom megbotránkoztatott szerzeteseket és papokat, és le sem merte írni, amit tanított az 1960-as években. Mindig hozzáfűzte állításaihoz, hogy ez a tudomány jelenlegi álláspontja, az meg a katolikus egyház hivatalos állásfoglalása. Mint tudós tanította a legkorszerűbbet, mint szerzetespap elfogadta a katolikus egyház ellenkező vagy egyszerűen más tanítását. Aquinói Szent Tamást követte ebben, aki hasonlóan nyilatkozott: értelmem azt mondja, hogy az anyagvilág örök, de az egyház teremtéstanának fejet hajtok. Egyikünk sem semleges, valamelyik egyházhoz-felekezethez tartozik vagy ateista. A tények és a tudomány jelenlegi legjobb megoldásai azok, amiket követtünk a Vallástudományi Szemle hasábjain. Dezsényi azt is hozzátette: a tudós ki van téve annak, hogy pár száz év múlva bebizonyítják, hogy nem volt igaza. Aquinói és Dezsényi elővételezte Kuhn paradigmaváltás-elméletét. A tudós tévedhet, a teológus nem, mert a teológust fejbe csapja egyháza-felekezete. A tudós fenntartja magának a tévedés jogát, de nem szívleli a tudatlanságot. Tiszteljük a tévedés jogát, de nem lehetünk ideológia foglyai. „A tudás bővülésének, a tudomány fejlődésének akadálya, ha ragaszkodunk egy igazság vagy törvény végleges és tökéletes megformulálásához, ha úgy véljük, hogy a dolgok megszokott volta nem változtatható meg, ha föllép a szokatlan jelenség abszolút elutasítása”.³ Eszerint a tudás bővülésének, a tudomány fejlődésének akadálya lett a MAB és a Bologna-folyamat!? – Vajh’ nem égetően szükséges lesz-e a vallástudomány ápolása?!

Hölgyeim és Uraim! Eleinte aggódva figyeltük Adamik Tamás professzor úrral az első magyar vallástudományi folyóirat, a Vallástudományi Szemle sorsát. Vajon elhal-e az első év után, mint ahogy lenni szokott az új, induló folyóiratok tucatjaival? Aztán beütött a világgazdasági válság is, meg a szerkesztési válság is. A folyóirat öt évfolyama után a 2010-es első szám mégis megjelent, olvasható, megvehető. Köszönet az elhunyt dr. Juhász István elnöknek, aki az első év után otthont adva

³ Peirce, Charles S.: *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conferences Lectures of 1898*. Edited by Kenneth Laine Ketner. Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, Eng., 1992, 180

megmentette a folyóiratot és a szerkesztő gárdát is. Köszönet a főiskola jelenlegi vezetőségének, a Nemzeti Kulturális Alap és országos bizottsága támogatásának, S. Szabó Péter főszerkesztő professzor heroizmusának, Pesthy Monika professzor egykori alapító szerkesztőnek, a szerkesztőknek és a rovatvezetőknek, Adamik Tamás, Luft Ulrich és Német György professzornak, Rónay Péter és Csimas Ferenc egykori tanítványainknak, immár kollégáinknak, és utoljára, de elsősorban a szerzőknek. Vegyétek és olvassátok! Szerkesszétek és írjátok tovább – el nem mulasztva a kínálkozó alkalmakat és kihasználva a jövő lehetőségeket! Megértve, hogy égetően szükséges a vallástudomány ápolása. – Köszönöm a figyelmet!

VALLÁSPEDAGÓGIAI MŰHELY ALAKULT AZ ELTE PEDAGÓGIAI ÉS PSZICHOLÓGIAI KARÁN

ÍGY KEZDŐDÖTT

2007 tavaszán Mikonya György oktatóm egyszer megállított a folyosón, hogy emlékszik a tanári szakdolgozat témámra, amit az agykontrollról írtam. Felajánlotta, hogyha érdekel, üljek be egyik órájára, amit a különböző vallási és kvázi vallási mozgalmakból tart. Majd nem sokkal ezután szóba került, hogy segítenék-e neki egy közel 10 évet átfogó, szemináriumi dolgozatokból félrerakott anyag átnézésében, válogatásában és kötetbe rendezésében, amely a hazai vallási mozgalmakról és ezek pedagógiai vonatkozásairól szólna, s ebbe akár az agykontrollról írtak is belekerülhetnének. Megtisztelő ajánlatát elfogadva, szerzőtársakat találva az érdemi munkát 2008 őszétől kezdtük meg. Tanárom bizalma, és a munka lelkesítő, érdekfeszítő és izgalmas heve, mivel még közelebb állt hozzám, mint eredendő doktori kutatási témám, arra késztetett, hogy témát váltsak és új konzulenszt kérjek fel Mikonya György személyében.

Mikonya György alapos és szerteágazó gyűjteményéből több kötetre való anyaggal találkoztam, aminek a mai napig csak egy részét láthattam, csak egy kis hányadába tudtam belelapozni. A rituális, vallásos alapokon nyugvó táplálkozási fajtáktól és szokásoktól kezdve a keleti kultúrákon keresztül az amishokig nagyon gazdag dokumentumtár tárult elém.

Első lépésként témakörök szerint kezdtem beszkenyelni a szemináriumi dolgozatokat, vagy éppen kézzel begépelni, majd strukturálni, átolvasni, javítani és egybeszerkeszteni ezeket, végül pedig hozzáolvasni, kiegészíteni őket. Második lépésként tanárommal közösen elkezdtünk hallgatókat, kapcsolatokat keresni olyan érdeklődő személyek részvételében bízva, akik kellő alapossággal, elmélyüléssel és precizitással részt tudnának vállalni a nagy volumenű mű létrehozásában, egyes témakörök, vallási csoportok felkutatásában és a már meglevő dokumentumok segítségével a róluk szóló tanulmányírásban. Voltak, akik lelkesedtek ugyan, de a feladat túlnőtt az idejükön, energiájukon, így időközben visszamondták a feladatot, vagy rosszabb esetben szó nélkül eltűntek, így a kézbe adott kincset érő könyvek és dolgozatok visszaszerzése is kalandos úton, csak nagy sokára történhetett meg. A mag azonban egy év alatt megalakult és Műhely teremtődött Mikonya György vezetésével.

KUTATÁSI FOLYAMAT – MÓDSZEREINK

Kutatásunk megkezdésekor érdeklődési terünknek megfelelően kiválasztottuk azokat a mozgalmakat, amelyekkel szívesen foglalkoznánk, vagy amelyeknél könnyebben juthatunk interjúalanyokhoz – szempontjaink, motivációink sokfélék voltak.

A már meglevő és összerendezett dokumentumhalmokra alapoztunk. Előzetesen az egyes vallási mozgalmakkal foglalkozó egyetemi hallgatók már megírt szemináriumi dolgozatait majd az általuk is felhasznált szakirodalmakat néztük át. Ezek után vette kezdetét a kapcsolatfelvétel, leginkább ismerős vagy az internet segítségével, netán az egykori szemináriumi dolgozatóról elérésével. Verőné Jámbor Noémi és Túri Virág az első kötetben közölt kutatását megkönnyítette, hogy maguk is érintettek voltak témájukban. A többieknek „idegenként” kellett „beépülniük” az egyes csoportokba, hogy az interjúkon kívül résztvevő megfigyeléseket is végezhesenek. A beépülés folyamán mérlegelnünk kellett, hogy elmondhatjuk-e már az elején, hogy milyen szándékkal érdeklődünk a csoport és annak szertartásai, összejövetelei iránt – ez egyéneknél és csoportonként eltért. A Jehova Tanúinál például egy közel három éves forráselemzés után ismerős ismerősén keresztül jutott Mesterházy Ági egy interjúalanyhoz, akinek azt mondta, hogy a szakdolgozatát írnia a témából. A Bahá'í mozgalomnál volt olyan interjúalany, akinek az első pillanattól kezdve tudtára adtam, hogy egy kutatásról van szó, míg a filmklub és imatallalkozó résztvevőinek csak hónapokkal később tártam fel ezt a szándékomat, amikor már kellően „bent” éreztem magamat.

Módszereink alapját kvalitatív metodika képezte, amelynek fő eszközei a dokumentumelemzés, a résztvevő megfigyelés és mélyinterjú voltak. Ez utóbbi során szembesülnünk kellett azzal is, hogy nem mindent engedtek az interjúalanyok közölni, megírni. Ezt természetesen elfogadtuk, toleráltuk.

A tanulmányok megírása után elküldtük a kész szöveget azon személyeknek vagy vallási vezetőknek, akik segítettek munkánkat, hogy nézzék át, találnak-e benne kifogásolni valót, hozzájárulnak-e a teljes megjelentetéshez vagy sem. A szükséges módosítások után javítottuk még az esetleges hibákat, egységesítettük, végül pedig jöhettek a szerkesztési feladatok.

TAGJAINK – SOKFELŐL, SOKFÉLEKÉPPEN

A kötet szerzőit nem szeretnénk külön-külön bemutatni. Ennek egyik oka az, hogy munkájukat, jövőbeni kutatásukat ezzel esetleg megnehezítenénk. Nem egy olyan régi vagy éppen új vallásos mozgalom, pszicho-csoport, vagy éppen szekta áll érdeklődésünk homlokterében, amelynek kapcsolatrendszere, működésének

hatásfoka megkívánja tagjaink védelmét. Ezért csak átfogóan írunk jelenlegi tagjainkról.

Korban, végzettségben és munkahelyben is színes palettát mutat a kép; 24 éves kortól egészen 55 éves korig, angol, magyar nyelv és irodalom szakos bölcész és tanár, tanársegéd, táncpedagógus, Pilates oktató, pedagógiai szakértő, újságíró, mentálhigiénés tanácsadó és adjunktus is van közöttünk.

Mikonya György, akinek érdeklődésére vagy szakmai tapasztalatára felfigyelt, annak felajánlotta, hogy vegyen részt a közös munkában. Voltak, akik az ELTE PPK Neveléstudományi Doktori Iskola, a Táncművészeti Főiskola hallgatóiként jártak egy-egy szemináriumára, vagy a tanárképzés keretében vettek részt speciális kollégiumon, vagy éppen egy konferencián adtak elő, s így kaptak megtisztelő felkérést az együttgondolkodásra és kutatásra.

MŰHELY – TALÁLKOZÁSOK

A műhelymunkák 2009 decemberétől váltak rendszeressé, ez három-négyhavonta esedékes találkozókat jelent. A megbeszélések alkalmával a következő kötetünk résztémáit beszéljük meg, az új tagokat köszöntjük, könyv és filmelményeket osztunk meg egymással, továbbá meghívott előadókkal beszélgetünk.

KÖTETÜNK CÉLJA

Az új vallásos mozgalmakkal kapcsolatos pedagógiai problémák feltárása szempontjából kutatásaink kötetbe rendezése⁴ különösen fontos lehet a közoktatásban és felsőoktatásban dolgozó pedagógusoknak, a neveléstudomány avatott szakembereinek, továbbá hasznos lehet a nevelési tanácsadóknak, és a gyermekvédelemben dolgozóknak egyaránt.

Szeretnénk rávilágítani azon lehetséges problémákra, nehézségekre, amelyekkel a pedagógus találkozhat, ha osztályában különböző vallási csoportokhoz tartozó, kvázi/vallásos ideológiákat követő diákok tanulnak. Fontosnak tartjuk ezen ismereteket – tájékozódást a bemutatott csoportok keletkezéséről, működésük részleteiről, pedagógiai tanulságairól – a gyermek könnyebb megértéséhez és elfogadásához, a sokszínűség elfogadó-befogadó magatartásához és nem utolsósorban a pedagógus preventív munkájához.

⁴ *Az Új vallásos mozgalmak és a pedagógia* (ELTE Eötvös Kiadó, 2009.) című kötetről ismertető olvasható e számunk recenzió rovatában.

Munkánk folytatódik, egy következő kötetünkben igyekszünk átfogó képet nyújtani a jelenlegi vallási- és más alapú mozgalmakról.

Szarka Emese

ELSŐ INDONÉZ-MAGYAR VALLÁSKÖZI KONFERENCIA

2010. május 25-én tartották az Első Indonéz-Magyar Vallásközi Konferenciát a gödöllői Királyi Kastély dísztermében. A rangos eseményt az Indonéz Nagykövetség és a Magyarországi Evangélikus Egyház közösen szervezte.

A fél tízkor kezdődött konferencián minden nagyobb hazai egyházi felsőoktatási intézmény és magyarországi, illetve indonéz egyház képviseltette magát, az Indonéz Nagykövetség munkatársai közül sokan megjelentek. A konferencia angolul zajlott.

Mint kiderült, nagyon is komoly oka volta annak, hogy az evangélikus egyház szervezte meg ezt a találkozót: őexcellenciája Mangasi Sihombing indonéz nagykövet, a kinevezése óta mind szorosabb és gyümölcsözőbb kapcsolatot ápol a hazai evangélikusokkal, ugyanis ő maga is ehhez a felekezethez tartozik.

Kellemes vallásos dalok után Gémesi György, Gödöllő polgármestere tartott egy rövid köszöntőt, majd őexcellenciája Mangasi Sihombing következett, aki többek között arról beszélt, mennyire fontos a vallásköziség Indonéziában, ahol ez megkerülhetetlen szükségszerűségként van jelen a mindennapokban, hiszen kb. 8% keresztény, 3% hindu és 1% buddhista él a 88%-os muszlim többséggel együtt, és éppen a vallások közötti párbeszéd elősegítésére rendeznek ilyen konferenciákat világszerte.

A nagykövet után Dr. Csepregi András tartott beszédet és a demokratikus értékekről, továbbá az állam felelősségéről és szerepéről értekezett a vallások kapcsán, amely szerint az állam nem szólhat bele a vallások belügyeibe, de biztosíthatja a dialógus feltételeit számukra.

A negyedik felszólaló személyében Indonézia igen magas szinten is képviseltette magát: őexcellenciája Andri Hadi szólalt fel, Indonézia külügyminiszter-helyettese, aki a terrorizmust, mint az egyik legégetőbb problémát emelte ki, amelynek komoly forrása az elferdített vallási tanok és a vallási intolerancia.

Végül, de nem utolsó sorban Bölskei Gusztáv református püspök kapott szót, aki felhívta a figyelmet arra az alapigazságra, amit Hans Küng, svájci katolikus teológus foglalt szavakba: „Addig nem lesz béke az országok között, amíg nincs béke a vallások között. Addig nem lesz béke a vallások között, amíg nincs párbeszéd a

vallások között”, amelynek elengedhetetlen része a tanulás, a törekvés a kölcsönös megértésre, a bizalom és az önkritika is.

Három jeles személy előadásával megkezdődött a tényleges konferencia, amelyet három szekcióra bontottak a szervezők. Az első az indonéz és magyar perspektívából vizsgált vallásközi párbeszéd formálása, a második a vallások szerepéről szólt a megértés, a tolerancia és a béke területén, a harmadik blokkban pedig arról tartottak előadásokat, mennyire fontos az oktatás a civil társadalom és a vallásközi együttműködés területén.

Dr. Kránitz Mihály a római katolikus egyház képviselője az egyháza erőfeszítéseiről beszélt, amelyet a vallásközi párbeszéd és megbékélés érdekében tesz.

Dr. Tóth Károly a református egyház képviselőjében érkezett, aki szintén a vallásközi párbeszéd problémáiról, etikai alapjairól és a párbeszéd nyelvi akadályairól beszélt meglehetősen kimerítően.

M. Atho Mudzar, Indonézia vallási ügyekért felelős államtitkára vázolta mindazon erőfeszítéseket, amiket országa a sikeres vallásközi párbeszédéért tett az elmúlt években.

A három előadó beszéde megerősítette, hogy a legfontosabb alapok a vallások képviselői és hívei számára a tolerancia, nyitottság, érdeklődés, a párbeszédre és megegyezésre való hajlandóság. A nyílt párbeszéd, a vallásoktatás és mások megismerése által elejét lehet venni számos konfliktusnak, és mérsékelhető a társadalmon belüli megosztottság, elkülönülés és a terrorizmus is.

A szünet előtti felszólalások során az indonéz hallgatóság erősen érdeklődött afelől, hogy van-e olyan szervezet hazánkban, amely elősegítené vagy megvalósítaná a vallásközi párbeszédet. A magyar muszlim közösség, mint képviselője szavaiból kiderült, nyitott erre és tagja is egy nem hivatalos vallásközi párbeszédre törekvő csoportnak, többek között a judaizmus, a hindu és a buddhista vallások hazai szervezeteivel együtt.

A második blokkban elsőként dr. Karasszon István református professzor beszélt a vallási közösségek társadalmi beágyazódottságáról.

Róna Tamás rabbi némiképpen profetikus hangvételt ütött meg, és a zsidóság példájával illusztrálta a vallás szerepét és fontosságát, ugyanakkor a vallási vezetők szerepét és felelősségét a társadalmon belül.

Farkas Pál, a Buddhista Főiskola korábbi rektora buddhista szemszögből vizsgálta az egyén társadalmi felelősségét, és azt, hogy mindenkinek fontos megismerni a saját vallását és annak etikai tanításait.

Az indonéz vallási struktúráról, a toleranciáról, a vallások közötti békéről, megértésről, továbbá az egyházak és vallási közösségek szerepéről, kapcsolatáról beszélt az indonéziai muszlim közösség vezetője, Dr. Hasyim Muzadi és dr. Pujasumarta, aki az indonéziai Bandung katolikus egyházkerület püspöke.

A külföldi hallgatóság részéről komoly érdeklődés mutatkozott aziránt, hogy hazánkban és Európában hogyan védelmezik a vallási kisebbséget, továbbá ismét hangot adtak annak a szerencsére egyre közismertebb ténynek, hogy a terrorizmus csupán felhasználja a vallást, annak köntösébe bújva jelenik meg.

Elhangzott az is, hogy összességében nagyon fontos szerepe van annak, hogy mit és hogyan tanítunk, mert a tudással felvértezve lehet a legbiztosabban elérni a kívánt célokat.

A harmadik, egyben utolsó szekcióban, amely az oktatás szerepéről szólt, elsőként Dr. Fabinyi Tibor evangélikus professzor tartott előadást, kiemelve az oktatás fontosságát és azt, hogy a tudás közössége a hit közössége is, továbbá, hogy a magasabb szintű oktatásban szükség volna legalább az öt legnagyobb vallás oktatására, hogy a diákok valóban megismerjék azokat.

Dr. Bakos Gergely katolikus professzor a globalizáció kapcsán beszélt arról, hogy a római katolikus egyház feladata az, hogy világosan meghatározza a helyzetét a társadalmon belül, azt, hogy miként tud együttműködni civil szervezetekkel, politikával, az állammal.

Dr. Jan Aritonang, protestáns teológus, rektor és Dr. Syamsiatun, a Kalijaga Iszlám Egyetem professzora révén a magyar hallgatóság megismerhette, mit tesznek Indonéziában azért, hogy az emberek jobban megismerhessék a többi vallást.

Egy indonéz diák előadása engedett bepillantást a kinti felsőoktatásba, azon belül is a diákság helyzetébe, ahol ugyan tudják egymásról a diákok, hogy ki milyen hitet követ, de azt már nem tudják, más vallások miket tanítanak, ráadásul vannak, akik veszélyesnek tartják a vallásoktatást, mert félnek, hogy az megbontja a közösségek belső egységét.

A konferencia kiváló példája volt annak, hogy két, ennyire különböző és távoli ország eltérő vallásainak képviselői békében, a kölcsönös megértés szándékának jegyében képesek a nyitott párbeszédre.

A legfőbb tanulság az, hogy amíg a különböző vallások nem békülnek meg egymással, addig a különböző országok és kultúrkörök közt sem lehetséges béke, a megbékélés záloga pedig a nyitott párbeszéd, a türelem, a megértésre való hajlandóság és a vallások hiteles oktatása a társadalom minden rétege számára.

Rónay Péter

RECENZIÓK

Baumann, Martin – Stolz, Jörg (szerk.):

La nouvelle Suisse religieuse. Risques et chances de sa diversité

Traduction: Antoine Panchaud

RELIGIONS ET MODERNITÉS 3.

LABOR ET FIDES, GENÈVE, 2009, 413 OLD.

Az eredetileg németül megjelent mű (*Eine Schweiz – viele Religionen*, Transcript Verlag, Bielefeld, 2007) szerkesztői és szerzői (összesen 18-an) – két esztendő megfeszített munkájával – annak a feladatnak tettek eleget, hogy feltérképezzék a jelenlegi Svájc vallási sokféleségét. Ennek keretében arra törekedtek, hogy összegyűjtsék a használható és eligazítást nyújtó információkat, valamint a mindenki számára érthető fogalmak és olvasmányos stílus segítségével hasznos, és főképpen hasznosítható, összehasonlításokat kínáljanak. Mindezt természetesen olyan megközelítésben, amely lehetőséget biztosít az olvasónak, hogy saját véleményyt alakíthasson ki.

A 4 részből és 21 (hasznos szakirodalommal ellátott) fejezetből álló kötet bevezetőjében a szerkesztők megindokolják, hogy mi tette igazán szükségessé ezt a nagyméretű vállalkozást: Svájcban a vallás újra időszerű kérdés lett, amely települési, iskolai és politikai szinten megosztottságot és feszültséget generál. 2003-ban például Valais/Wallis kanton katolikusai tiltakoztak azon vallásoktatási tankönyv bevezetése ellen, amely a különböző vallásokat egyenlőképpen kezelte; 2005-2006 telén Wangen község lakói szavaztak a minaret építése ellen (azóta ez már országos szinten is megtörtént); 2006-ban pedig volt olyan politikai párt, amely a honosítást össze akarta kapcsolni a vallási hovatartozással. Mindennek hátterében természetesen az a hatalmas társadalmi átalakulás áll, amely a XX. sz. utolsó évtizedeiben zajlott le. Míg 1970-ben Svájc lakosságának mintegy 98%-a még keresztény volt, addig a XXI. sz. első évtizedének közepére a vallási térkép rendkívül sokrétűvé és összetetté vált, ami egy újszerű többlet, a nyelvileg és kulturálisan egyébként is sokféle ország társadalma számára. A mű tehát azokat az alapvető kérdéseket igyekszik megválaszolni, amelyeket ez az új helyzet felvet: hogyan alakult ki ez a vallási sokféleség? Milyen kézzelfogható formákban jelentkezik? Milyen csoportok/közösségek alkotják? Mi ezeknek a jelentősége, súlya? Svájci viszonylatban milyen nehézségek, illetve lehetőségek rejlenek ebben a vallási sokféleségben? Ez a sokféleség milyen hatást gyakorol az oktatásra, az egészségügyre, a médiára, a törvényhozásra és a politikára? Tényleg

mindennaposak lettek a vallásközi konfliktusok, ahogy azt a média sugallja? Vagy a valóságban mégis zökkenő mentesebb az együttélés?

Ezek a kérdések azért is megkerülhetetlenek, mert a lakosság egy részében mindenképpen él egyfajta félelem és bizalmatlanság a másság és az ismeretlen (vagy alig, illetve rosszul ismert) iránt. Ugyanakkor elhibázott lenne, ha ezen a területen a szakemberek teljesen átengednék a terepet a politikusoknak és a közvélemény formálóknak.

Ennek fényében érthető, hogy a – fényképekkel, karikatúrákkal, statisztikákkal, táblázatokkal és térképekkel – gazdagon illusztrált mű egyrészt arra törekszik, hogy a sokfélevé válás folyamatát felvázolja és megmagyarázza; másrészt pedig rávilágítson mindazokra a rendkívül fontos – főképpen az alrendszereket (jog, politika, oktatás, egészségügy) érintő – társadalmi kihatásokra, amelyek ebből a vallási sokféleségből értelemszerűen következnek. Engedélyezzék avagy tiltsák a kendő viselését az oktatási intézményekben? Jogos-e, hogy egy önmagát laikusként (felekezet-semlegesként) meghatározó állam kiváltságokkal járó közjogi státuszt biztosít a római katolikus és a református egyházaknak? Miért nem örvendhet(né)nek hasonló státusznak az iszlám egyesületek, vagy más keresztény egyházak? Indokolt-e az iskolai vallásoktatás? Amennyiben igen, akkor ez szorítkozzon a kereszténységre, vagy kínáljon átfogóbb ismereteket?

Módszertani szempontból a szerkesztők négy alapelvet határoztak meg: 1. fel térképezni Svájc legfontosabb vallásait és vallási irányzatait; 2. az időszzerű helyzetet statisztikai és történeti kontextusba ágyazni; 3. a mondanivaló tudományos színvonalának megőrzése mellett mellőzni a szakmai kifejezések túlzott használatát; 4. az objektivitásra törekedve megfelelő és kiegyensúlyozott módon („módszertani agnoszticizmus”) tárgyalni az egyes vallásokat. A jól meghatározott cél érdekében a mű minden vallást egyenlőképpen kezel, kerüli a politikai állásfoglalásokat (pl. az egyházaknak nyújtott állami kiváltságok kérdésében), nem fogalmaz meg figyelmeztetéseket és nem ítélik. Egyszerűen tudomásul veszi és leírja Svájc vallási helyzetét, illetve annak alakulását. Tényeket közöl, mindennemű teológiai, politikai vagy „valláskritikai” megközelítéstől mentesen.

Szerkezeti felépítését tekintve a kötet első része az alapfogalmakat igyekszik tisztázni. Meghatározza magát a „vallás”-t, és pontosan körülhatárolja a vizsgált „sokféleség” típusait (1. fej.); statisztikai adatokkal érzékelteti a vallási pluralizáció folyamatát, amelyhez egyben egyfajta szekularizáció is társult (2. fej.); valamint vázolja, hogy a modernizáció eredményeképpen kialakuló társadalmi alrendszerek miképpen járultak hozzá a „szakrális” hanyatlásához (3. fej.).

A második rész a kereszténység változatos felekezeti arculatát mutatja be. Ennek gyökerei a reformáció időszakába nyúlnak vissza, s a békés együttélésig vezető több évszázados történelmi folyamat bizony kemény, olykor véres, konfliktusokkal telített (4. fej.). A fontosabb felekezetek ismertetésére – katolikus egyház (5.

fej.), református egyházak (6. fej.), evangélikusok (7. fej.), „kizárólagos” keresztény közösségek (8. fej.), keleti keresztények (9. fej.) – a szerkesztők külön fejezeteket szántak. Ily módon az olvasó megismerkedhet svájci történetükkel, nagyságrendjükkel és sajátosságaikkal.

A harmadik rész a Svájcban fellelhető nem-keresztény vallásokat ismerteti: judaizmus (10. fej.), iszlám (11. fej.), buddhizmus (12. fej.), hinduizmus (13. fej.), új vallási mozgalmak/közösségek (14. fej.), valamint ezoterikus és alternatív spiritualitások (15. fej.). Minden esetben tárgyalásra kerülnek a vallási alapfogalmak, és a szerzők a megbízhatónak minősített statisztikák alapján határozzák meg a különböző vallások híveinek számbeli nagyságát. Az egyes fejezetek célja megmagyarázni azt a történelmi fejlődési folyamatot, amelynek következtében a tárgyalt vallások Svájc területén megjelentek. Ugyanakkor a szerzők ezeket a társadalmi csoportokat a maguk egységében és sokféleségében vizsgálják. Elsődleges céljuk rámutatni arra, hogy a velük való együttélés milyen veszélyeket, illetve lehetőségeket rejt magában a svájci társadalom egésze számára.

A negyedik rész tulajdonképpen a legidősebb kérdéseket vonultatja fel, hiszen a vallási pluralizmusnak a társadalmi alrendszerekre – oktatás (16. fej.), média (17. fej.), jogrendszer (18. fej.), politika (19. fej.), egészségügy (20. fej.) – gyakorolt hatását taglalja. Az olvasó elsőként az egyes alrendszerek saját logikáját ismeri meg. Ezt követi a vallási sokféleséggel való szembesülésig elvezető folyamat bemutatása, illetve a veszélyek és lehetőségek felvázolása. Az elemzés vezérfonala a modern társadalmak differenciálódásának eszméje, amelynek eredményeképpen a korábban egymással szervesen összefüggő alrendszerek teljes mértékben önállósultak.

Az utolsó, 21. fejezet a svájci lakosság egyes rétegeinek a vallási sokféleséggel kapcsolatos nézeteit tárja fel. Ugyanakkor összehasonlítja a kérdés múltbeli és jelenlegi kezelését, megszólaltatja a szereplőket, illetve elemzi a vallásközi fórumok és multikulturális munkaközösségek tevékenységét.

Svájci nemzeti viszonylatban a hiánypótló műnek tulajdonított fontosságot – amely a politikai, társadalmi és kulturális élet felelőseit, az újságírókat, a vallási vezetőket, a vallástanárokat, az egyetemistákat, a szociológusokat, a társadalom- és politikai tudományok kutatóit, az egészségügyi dolgozókat és nem utolsó sorban az érdeklődő nagyközönséget célozta meg – legjobban a kiadást támogató szervezetek és intézmények sokasága bizonyítja (Académie suisse des sciences humaines et sociales, Observatoire des religions en Suisse, Institut des sciences des religions de l'Université de Lucerne, fondation du Dr. Josef Schmidt à Lucerne, Société suisse pour la science des religions, *Forschungskommission* de l'Université de Lucerne, Fonds de publication de l'Université de Lausanne, Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne, Société académique vaudoise; illetve a *Prohelvetia*, amely a francia fordítás költségeihez járult hozzá). Kétségtelen, hogy

valami ehhez fogható összeállítás – amennyiben lenne rá felekezetiileg semleges szakmai és szellemi kapacitás – magyar viszonylatban is hatalmas szolgálatot tehetne politikai, társadalmi és intellektuális téren egyaránt.⁵

Jakab Attila

⁵ A hazai vallási sokféleségre ld. pl. Török Péter, *Magyarországi vallási kalauz 2004*, Budapest, 2004; *Magyarországi egyházak, felekezetek, vallási közösségek*, Oktatási és Kulturális Minisztérium, Budapest, 2007.

F. Romhányi Beatrix – Kendeffy Gábor (szerk.):

Szentírás, hagyomány, reformáció.

Teológiai- és egyháztörténeti tanulmányok

GONDOLAT KIADÓ, BUDAPEST, 2009, 323. OLD.

2007 novemberében konferenciát tartottak a Károli Gáspár Református Egyetemen „A reformáció kezdetei Magyarországon” címmel. A Kendeffy Gábor és F. Romhányi Beatrix által szerkesztett kötet ennek a konferenciának bővített anyagát tárja az olvasó elé. Az itt megjelent tanulmányok a korszakot és a témát tekintve egyaránt túlnyúlnak azon a kereten, amit a konferencia címe magában foglal. Bibliáról, korai kereszténységről, zenéről, kora és késő középkorról egyaránt található benne tanulmányt az érdeklődő olvasó. Ahogy a szerkesztők a kötet elején megfogalmazzák, a reformáció kutatásához különböző felekezetek kutatóinak együttműködésére van szükség. Különösen fontos ez, ha a különböző felekezetek egymáshoz való viszonya iránt érdekelődünk. Az együttműködés jegyében a kötet szerzői különböző műhelyek munkatársai. A Károli Gáspár Református Egyetem oktatóin kívül, más intézmények mellett, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem munkatársai is írtak tanulmányt a kötetbe. A gyűjteményben megjelent munkák jelentős része protestáns szellemiségű, de a nem protestáns olvasó is hasznos ismereteket meríthet a tanulmányokból.

A kötet első nagy egységében Bibliával, bibliamagyarázattal kapcsolatos munkákat olvashatunk. A Szentírás katolikusok és protestánsok számára egyaránt kiindulási alapot jelent, az ókeresztény szerzők (Szent Ágoston, Aranyszájú Szent János) hittudományi műveit pedig Kálvin János is használta. A kötetben egy tanulmány összefoglalja kifejezetten egy bibliai könyvre: ez a Galata levél. *Balla Péter* írásából kiderül, hogy Pál apostolnak a galatákhoz írt levele valószínűleg nem a galata népcsoportnak szól, akik Kis-Ázsia középső és északi részén laktak. Itt Galatia tartomány lakóiról lehet szó. A provincia magában foglalta azokat a déli területeket is, melyeket az apostol első térítő útján meglátogatott. Nekik szólhat a levél. A tanulmány vizsgálja annak kérdését, kikkel vitatkozott a levélben Pál, és megtudhatjuk, hogy Luther számára különösen kedves volt a Galata levél.

Bolyki János munkája arról tájékoztat, mi áll az Újszövetségben Szűz Máriáról. Bolyki tanulmánya arra is felhívja a figyelmet, hogy Luther és Kálvin is tisztelettel írtak Jézus anyjáról, bár Luther óv a tisztelet túlzásától. *Pesthy Monika* a Szűz Máriáról alkotott kép későbbi alakulásával ismerteti meg olvasóját. Az Evan-

gélium keveset ír Jézus anyjáról. A 2. század közepétől tudunk olyan írásokról melyek többet mondanak róla. Iustinus, majd Irenaeus a Pál apostoltól eredő Ádám-Krisztus párhuzamot továbbviszik, és Évát Máriával állítják párhuzamba. Jakab előevangéliuma, mely Mária szüleiről (Anna, Joachim), születéséről és gyermekkoráról is ír, Kr. u. 170 körül keletkezett. Erre támaszkodik Pszeudo-Máté gyermekség-evangéliuma, és Mária születésének könyve. A 4-5. században Pszeudo-János tárgyalja Mária elszenderülését. 433-ban az efezusi majd 451-ben a khalkedóni zsinat kimondja Mária istenanyaságát. Máriát nem tartották istennőnek, de olyan tulajdonságokkal ruházták fel, melyek pogány vallások isteneit jellemezték. A II. vatikáni zsinaton felmerült, hogy Máriát társmegváltóvá nyilvánítsák. Egy kevésbé ismert Mária-felfogást is megismerhetünk: a 4-7. századból vannak olyan szövegek, melyek oktalan, szószátyár nőnek ábrázolják Máriát. A szerző szerint ez utóbbi hagyománynak is van annyi létjogosultsága a Biblia alapján, mint az előzőnek. Talán nem elfogultság annyit hozzátenni, hogy az evangéliumokból inkább egy alázatos, csöndes, elgondolkodó Máriát ismerhetünk meg, mintsem egy szószátyár, butácska teremtést.

Kendeffy Gábor írásában avval foglalkozik, hogyan alakult Ágoston kegyelem-tana Pál apostol rómaiakhoz írt levelének értelmezése során. *Peres Imre* közelebb hozza az olvasóhoz a bibliaértelmező Kálvint. A hitújító tudott héberül, néhány hét alatt megtanult görögül, alapos kortörténeti ismeretekkel rendelkezett. Ismerte és használta a görög-római szerzők műveit, a középkornak és saját korának hittudományos íróit. Kedvelte Augustinusnak és Khrüszosztomosznak a munkáit, de ez nem akadályozta abban, hogy bírálja is őket, hogy a Jelenések könyvének nem volt megbízható, egyrészt azzal magyarázható, hogy nem volt megbízható kiadása, másrészt a korszakban egyébként is túlzó formában volt jelen a végítéletvárás.

Baán István tanulmányából mélyebb ismeretet nyerhetünk arról, hogyan viszonyult Kálvin az ókeresztény hittudós, Aranyszájú Szent János (Khrüszosztomosz) tanításához. Kálvin *A keresztény vallás rendszere* című művében 48 esetben hivatkozik Aranyszájúra, ebből azonban 14 olyan szöveg, melyről utólag kiderült, hogy nem Khrüszosztomosz írta. Kálvin nem minden esetben hivatkozik pozitívan az ókeresztény tudósra: 15 esetben cáfolja a kijelentéseit. Kálvin a szabad akarat kérdésében mást vallott, mint Khrüszosztomosz, a „Szentháromság, a bűnbánat, az egyházi fegyelem, valamint az úrvacsora kérdésében a konstantinápolyi püspök tanítása nagyjából alátámasztani látszott a genfi reformátor által tárgyalt és kritizált nézeteket.”

Bogárdi Szabó István vázolja a 451-ben tartott khalkedóni zsinat határozatait, majd Kálvinnak a zsinati határozathoz való viszonyát vizsgálja. *Békési Sándor* tanulmánya alapján elmondható: a késő középkorban felerősödött a személyes vallásosság elmélyülése iráni igény, és sokak számára kiüresedhetett a közösségi, templomi áhítat. Ez a folyamat fejződhet ki abban, hogy a hívek gyakrabban

vettek kezükbe vallásos tárgyú könyvet, Bibliát. A könyvek címlapja sok esetben a templom építményére emlékeztet. A reformátorok számára egyfajta templomhelyettesítővé válhatott a könyv. E templomhelyettesítő toposz szempontjait vizsgálja a tanulmány.

A kötet következő fejezete a középkorba és a reformáció korába viszi az olvasót. A tanulmányok zöme 15-16. századi témájú, ettől a korszaktól távolabb esik *Nótári Tamás* írása mely a 9. században élt Metód püspöknek, a szlávok apostolának munkásságáról ad képet. A 16. századi reformáció korának jelentős eredménye, hogy nemzeti nyelvekre fordítják a Bibliát. Ebből a szempontból érdemel figyelmet Metód működése, aki a 9. században szláv nyelven tartotta a szertartásokat, bár ez komoly ellenállásba ütközött.

Erdélyi Gabriella tanulmánya olyan kora középkori esetekre hoz példát, melyekben vagy papok követtek el erőszakos cselekedetet, vagy övelük szemben erőszakoskodtak mások. Rámutat a pappal szembeni tisztelet meglétére is, hiszen ők közvetítették híveik felé az isteni kegyelmet. A késő középkori papok élete sok tekintetben hasonlított a világiakéra: gazdák voltak, háztartásfőként éltek, idősebb házvezetőnőjük volt, unokaöccsök laktak náluk. Ezek a kapcsolatok különböztek a valódi családi kapcsolatoktól. Szabadidejüket együtt töltötték a közösség többi tagjával. Az egyházi és világi feladatok kettőssége súlyos ellentmondásokat eredményezhetett, súrlódásokhoz, erőszakos cselekményekhez vezethetett.

Romhányi Beatrix írásából megtudhatjuk, hogy a reformációt megelőző időszakban a koldulórendek sok adományban részesültek, magánszemélyek végrendeleztek a javukra, polgárok közül különösen sok nő. A plébános vagy a világi papság más képviselője és a szerzeteskolostor között azonban ellentétek merülhettek fel, például abban a kérdésben, hogy a hívek hová temetkezzenek. A kolostor és a polgárság között szintén kimutatható a gazdasági ellentét. A nemeseknek az okozhatott aggodalmat, hogy családjuk nem tudja majd kifizetni a kolostorra lélekváltságként hagyott birtokot. Mivel az obszerváns ferencesek nagy szerepet játszottak az 1514-es parasztháború ideológiájának terjesztésében, ez megterhelte a tehetős rétegekhez fűződő kapcsolataikat.

Antonín Kalous írása a husziták két szín alatti áldozást követelő irányzata (utraquisták) és Róma közti tárgyalások folyamatát kíséri végig a 15. század második felétől az 1525-ben, Budán tartott konferenciáig, amely konferencia nem hozott pozitív eredményt. A szerző rámutat arra, hogy a döntés nemcsak hitbeli kérdés volt, hanem nagymértékben függött a helyi és nemzetközi politikától is.

Csepregi Zoltán írásából megtudhatjuk, hogy 1544-ben vitát terveztek Nagyváradon. A megvitatásra javasolt tézisek Eperjesen kerültek elő, szerzőjük neve azonban nem maradt fenn. Feltehetően Dévai Máttyás a szerző. Csepregi másokkal egyetértésben megállapítja, hogy a tételek a római katolikus tanítás ellen irányultak. Szkhárosi Horváth András erre a vitára, vagy ennek hatására írhatta „kétféle hit-

ről” szóló, Váradon keltezett költeményét, és Ozorai Imre is a váradi vita hatására készíthette el 1546-ban kiadott vitairatát Csepregi Zotán szerint.

A kötet harmadik egysége a protestantizmus és katolicizmus, valamint az ortodoxia egymás mellett élésére és ellentéteire világít rá. *Réthelyi Orsolya* írása Habsburg Mária – II. (Jagelló) Lajos felesége – udvarának vallási életébe és nyelvi viszonyaiba enged bepillantást. Habsburg Mária udvarában több olyan pap is jelen volt, akik rokonszenveztek a lutheri tanokkal, és a németországi reformáció fontos alakjaival álltak kapcsolatban, a királyné maga is olvasta Luther egyes írásait. A tanulmány képet ad arról, milyen volt Mária udvartartása Budára kerülése előtti időben. A Gosser Mariazeller Wunderaltar egyik táblaképe azt a jelenetet ábrázolja, amikor 1514-ben, Németalföldön a Rajnán viharba került Mária főhercegnő hajója. Mária akkor Lajos magyar és cseh király menyasszonya volt. A hercegnő udvari papjának, Hans Cronernek tanácsára Szűz Máriához fordult segítségért, és megmenekültek. Utóbb Corner fogadalmi táblát állítottatott hálából a megmenekülésért. Croner, az udvari pap brassói születésű volt, Párizsban végezte az egyetemet. Feltűnik Jagelló Anna és Habsburg Mária közös innsbrucki udvartartásának listáján. A nyelveket beszélő Croner alkalmas személy volt arra, hogy a lelki vezetője legyen a német, francia és magyar nyelveket használó udvarnak. Budára is elkísérte Máriát, további sorsáról azonban semmit sem tudunk.

Lupescu Makó Mária írásából megtudhatjuk, hogy Erdélyben az 1500-as évek első három évtizedében nem csökkent sem a domonkos rendbe lépők száma, sem az adományok mennyisége. Később azonban az utánpótlás és az adományok is elapadtak. Kolozsvárról 1551-ben elűzték a domonkosokat, de nem sokkal később Ferdinánd király, Castaldo és a rendek támogatásának következtében visszatérhettek a szerzetesek. 1556-ban, miután a reformáció helyzete megszilárdult Erdélyben, a domonkosoknak és ferenceseknek el kellett hagyniuk kolostoraikat. A kolostorukat elhagyni kényszerülő szerzetesek bizonyára átmenetinek tartották ezt a helyzetet.

Szabó András írása magyarországi reformátorok életútját ismerteti meg olvasóival. A magyarországi reformáció több neves alakjáról szokás volt azt tartani, hogy korábban ferences szerzetesek lettek volna: közéjük tartozik Sztárai Mihály, bencédi Székely István, Szkhárosi Horváth András, Dévai Máttyás. Szabó András rávilágít arra, hogy a források alapján nem állítható róluk, hogy a fenti reformátorok a ferences rendnek lettek volna tagjai. A tanulmány Dombegyháza szülöttének, Balsaráti Vitus Jánosnak valamint Szikszai Fabricius Balázs és mások életrajzával is foglalkozik.

Ferenczy Ilona tanulmánya a középkori liturgikus szövegek és gregorián zene reformáció utáni továbbélését mutatja be. A középkori antifónákban (zsoltárok keretverse) ritkán használták Pál apostol szövegét, a protestánsok azonban gyakran alkalmazták. Az új szövegekhez jó ismert dallammintát használtak a középkorban

is gyakran alkalmazott hangnemekkel éltek. Ferenczy Ilona megállapítása szerint „a középkorból nem ismert szövegeket a gregoriánt imitáló stílusban igyekeztek megzenésíteni.”

Bobory Dóra Batthyány Boldizsár példáján mutatja be, hogy a 16. században gyakran nem lehet egyértelműen eldönteni egy személyről, hogy a reformáció melyik irányzatához kötődött.

Guttman Barnabás a felekezetszerveződés elméletét alkalmazza tanulmányában. Ez az elmélet a párhuzamos jelenségekre összpontosít. A bártfai reformáció és felekezetszerveződést bemutató tanulmány rávilágít az iskola és a nyomda fontosságára, a hitviták szerepére. Egyebek mellett azt is megtudhatjuk, hogy a bártfai iskolába nemcsak lutheránus elvekhez közel álló gyerekek jártak, hanem az ekkori egri püspök, Verancsics Antal is ide küldte tanulni nővérének fiát.

Sebők Marcell írásából kiderül, hogy a reformációt önálló korszak helyett érdemes a késő középkor és a kora újkor közötti lépcsőzetes folyamatként kezelni. A régi gyakorlat továbbélését, új és régi egymás mellett élését szepességi példákon keresztül világítja meg a szerző. A katolikus és protestáns iskolákban a 16. században egyaránt humanista műveltséganyagot adtak át. Továbbra is megmaradt a tized. A késmárki Ambrosius valamint a bányavárosi és az iglói lelkészek vasár és ünnepnapokon gyóntattak. Sylveszter Jánost 1603-ban azzal a feltétellel választották izsákfalvi lelkésznek, hogy temetésén fehér inget (*alba*) visel, az oltáron gyertyát éget, a keresztelésnél pedig ördögűzést (*exorcium*) gyakorol.

Szegedi Edit a reformáció és a keleti egyház viszonyát vizsgálta Brassó összefüggésében. Brassó protestáns vezetése a románok által lakott Bolgárszeg közösségét is kormányozta. Az ortodox románok a brassói és nagyszebeni tanácsokhoz fordultak, ha új lelkipásztorra volt szükségük. A brassói teológusok ósláv teológiai-liturgiai irodalmakat, valamint reformátori irodalmat fordítottak románra, a reformáció káté-irodalmát alkalmazták a keleti teológiához. Brassó elöljárósága iskolát is működtetett Bolgárszéken, mely az első román iskola. A bolgárszegi románok megmaradtak a keleti hiten, a román nyelvű fordítások, ezek kinyomtatása, és a lelkészek képzése alapján elmondható, a reformáció ezen a vidéken sem múlt el nyomtalanul.

Flóra Ágnes a kolozsvári városi tanács hozzáállását mutatja be a Báthori István által alapított jezsuita kollégiummal szemben. A város vezetése ebben az időben unitárius volt, a katolikus fejedelem azonban jezsuitákat küldött Kolozsmonostorra. Dávid Ferenc halála zavaros viszonyokat hozott az unitárusok közösségén belül, így Báthori keresztülítte a jezsuita kollégium felállítását. Alig telt el úgy év, hogy a jezsuiták valamilyen ügyben ne kerültek voltak a tanácsulések napirendjére. Antonio Possevino pápai követ beszámolója szerint is erőszakos és provokatív volt a szerzetesek fellépése. Báthori István 1586-ban meghalt, a jezsuitákat 1588-ban kiutasították Kolozsvárról.

Őze Sándor írása török-magyar végvidékre viszi az olvasót. Megtudhatjuk, hogy Góg és Magóg népét ebben a korban a törökkel azonosították. A róluk szóló történet azonban Nyugat-Európában csak történet maradt, a végvidéken azonban „rendszeresen visszaigazolódott a háború borzalmaiban.” A végvidéknek azonban egyéb kultúrtörténeti jelentősége is volt: a várakban működő udvarokban különböző társadalmi csoportok találkozhattak egymással. A helyőrségeken jó színvonalú iskolák működtek: így Melius Péter a sárvári Nádasdy iskolában készült fel wittenbergi egyetemi tanulmányaira.

A kötetben közölt írások témája igencsak szerteágazó. A szerkesztők hangot adnak abbéli reményüknek, hogy a különböző témájú cikkek között nem sejtett kapcsolatokat fedezhet fel az olvasó. Nyilván az olvasó érdeklődésétől is függ, milyen kapcsolódási pontokra figyel fel. Őze Sándor és Peres Imre tanulmánya között ilyen összekötő elem lehet a végső idők eljövételének tudata. Ferenczy Ilona és Sebők Marcell írásai egyaránt szemléltetik a középkori hagyományok továbbélését. A középkor iránt érdeklődő olvasó a cikkeket tanulmányozva felfigyelhet rá, hogy a középkori hagyomány bizonyos tekintetben tovább élt a reformáció idején is, régi és új hagyomány bizonyos tekintetben egymás mellett volt jelen.

Halmágyi Miklós

Szentpétery Péter:
*Omnia sunt facta per ipsum. Drawin hatása
a teremtéshitre – teológiai és emberi kérdések*

HABILITÁCIÓS ÉRTEKEZÉS
BUDAPEST, 2008, 550. OLD.

Amióta Darwin megjelentette a *Fajok eredete* c. könyvét, számtalan vita zajlott le az evolúció kapcsán, (keresztény és nem keresztény) egyházi és világi körökben, illetve ezen körök között. Habár vallástudósként első pillantásra ez kevésbé számottevő téma, ugyanakkor ez meglehetősen nagy tévedés. A vallástudománynak legalább annyira feladata a kortárs vallási folyamatok és áramlatok megfigyelése, mint a régmúlté; az evolucionista és kreacionista irányzatok közötti, immáron évszázados vita pedig minden bizonnyal meghatározó lesz a kereszténység életében – ha az átlag hívőt annyira nem is érinti –, mivel a Bibliában foglaltak és a természettudományok által felállított hipotézisek között komoly ellentétek feszülnek. Továbbá van még egy aspektus, ami méltán tarthat igényt figyelemre a vallástudomány részéről: a darwinizmus/evolucionizmus pszeudovallási mivolta. Az evolúció – tudományos modell, egy összetett elmélet. A darwinizmus/evolucionizmus – izmus, sokkal inkább érzelmi alapú meggyőződés, ahol az elmélet alapjául szolgáló természeti folyamat, vagy maga a természet válik sajtáságos, immanens „istenséggé”.

Éppen az ebből fakadó, legsúlyosabb társadalmi-pszichológiai következményekkel foglalkozik a könyv ötödik fejezetének egy része (327-349), ugyanis, ha az ember nem isteni eredetű, hanem pusztán a személytelen, anyagi világ folyamatainak eredménye, akkor, végső soron, úgy is lehet vele bánni, mint egy darab fával – ahogy azt a XX. század totalitárius rendszerei százmilliók halála és milliárdok nyomora révén bizonyította.

Erre ugyan joggal mondja Kézdy Edit (Kézdy Edit: *Kinek mi fáj?* in: *Credo* 2009/3-4, 40-41), hogy Darwinék semmit sem tehetnek arról, hogy ilyen gyalázatos módon használták fel munkásságukat, ahogy Wagner sem tehet arról, hogy a náci kedvenc zeneszerzője lett, ugyanakkor vitathatatlan azok társadalmi felelőssége, akik a szociáldarwinizmus legsötétebb évtizedei után is úgy tesznek, mintha mindenféle következmény nélkül lehetne „pusztán a géneket szolgáló túlélőgépeknek” (Dawkins szavaival) tekinteni az emberi fajt, sőt a bioszféra minden élőlényét.

Ez ráadásul pont olyan tarthatatlan álláspont, mintha fizikusok pusztán atomok sokaságának tekintenék az élőlényeket, és kijelentenék, hogy az emberek, sőt

egyetlen élőlény sem tekinthető többnek, mint sajátos szerveződésű, szénalapú anyagi testnek.

Szentpétery Péter a saját világnézetét nyíltan vállaló tudósként – hiszen olyan teológusról van szó, aki vallástudós is egyben, és a recenzió írásakor már a Vallástudományi Társaság teljes jogú tagja –, a lehető legtöbb álláspontot figyelembe véve írta meg könyvét.

Éppen ez a nyíltan vállalt kötődés az, ami miatt vitatni fogják a benne foglalt állítások legalább egy részét, elvégre olyan területre „merészkedik”, amelyet az evolucionisták kizárólag maguknak követelnek, továbbá kritikával meri illetni magát a darwini rendszert és az evolúció elméletét is.

Igaz, Darwin maga sem tekinthető szakembernek az evolucionisták kritériumai szerint, mivel az egyedüli teljes felsőfokú végzettsége szerint – teológus volt! Ráadásul a két fő mentora anglikán pap volt amellet, hogy a botanika (John Stevens Henslow, 1796–1861), és a geológia (Adam Sedgwick, 1785–1873) professzora volt.

Az az álláspont tehát, hogy teológus ne foglalkozzon az evolúcióval, éppen Darwin miatt tarthatatlan. Aki pedig azon az állásponton van, hogy egy teológus hagyja figyelmen kívül a saját világnézetét, ha mégis foglalkozna az evolúcióval, szükségszerűen azzal kell szembesülnön, hogy ezt gyakran az evolucionisták sem tartják be!

Itt megint visszakanyarodunk ahhoz a kérdéshez, hogy *miért* is számíthat a vallástudósok figyelmére a kötet: az evolúció önmagában véve csak egy elmélet az élet létrejöttéről és alakulásáról, de máris (pszeudo)vallássá válik, ahogy az ateista materialista/materialista világnézettel vegyül.

Vallástudósként szemlélve, éppen itt válik érdekessé a helyzet.

A kötetet felületesen szemlélve azt mondhatjuk, hogy az a teológusok kérdésekben megfogalmazott válasza az evolucionistáknak. Ugyanakkor tudománytörténeti hiánypótló műnek is tekinthető, mivel az első négy fejezet (*Darwin előzményei és a keresztény teremtéshit* [17-68]; *A darwinizmus vezéralakjai* [69-114]; *Darwin hatása a teremtéshitre a protestantizmusban* [115-204]; *Darwin hatása a teremtéshitre a katolicizmusban* [205-295]) olyan dolgokat taglal, amik mindenképpen fontosak az evolúció elmélete történetének megismeréséhez, például Darwin viszonyát a kereszténységhez, és hogy miért is szakított vele, vagy, hogy Darwin követői miként viszonyultak ehhez a valláshoz, illetve, hogy az egyházak milyen álláspontot alakítottak ki az evolúció elméletével kapcsolatban.

A harmadik fejezetben magyar és külföldi protestáns teológusok nézetei egyaránt helyet kaptak, a negyedik fejezetben viszont inkább a tanítóhivatali (és az ahhoz közeli) állásfoglalások nyertek teret három katolikus teológus nézete mellett, bemutatva a katolicizmus álláspontjának változását az evolúció elméletéhez a kezdeti elutasítástól a jelenlegi megengedő álláspontig.

Az első négy fejezet tehát főként vallás- és tudománytörténet, amelynek ismerete viszont elengedhetetlen mindazon vallástudósok számára, akik az evolucionizmussal, mint vallási jelenséggel kívánnak foglalkozni.

Az ötödik fejezet (*Az ember közvetlen teremtése és értéke* 309-355), amint arról már részben volt szó, magával az ember megítélésével foglalkozik, részben a darwinizmusból fakadó visszasságokkal, különös tekintettel a 20. század leggyalázatosabb, emberiségellenes eszméi által történt felhasználásával, de itt kapott helyet az emberi nyelv problematikája, az (elő)emberi fossziliák kérdése és Freud is, pár sor erejéig.

A hatodik fejezet (*Következmények* [357-377]) lényegi összegzése az, hogy szigorú különbséget kell tenni tény és következtetés, tény és előfeltevés, tény és magyarázat között. A tények önmagukért beszélnek, a többi – világnézettől függő felhasználásuk. Ez a fejezet éppen ezzel foglalkozik, vagyis miként jelennek meg a darwinizmus által is érintett kérdések a közoktatásban vagy a(z európai) jogrendben.

A hetedik fejezetben (*Összefoglalás – Darwin hatása a teremtéshitre, teológiai és emberi kérdésekkel, válaszkísérletekkel* [379-387]) a szerző az általa legfontosabbnak tartott öt kérdést teszi fel és elemzi azokat, nevezetesen a létezés, Isten jóságának, Isten szükségességének az evolúcióban kérdéseit, továbbá teológiáról és teológusoktól eredő kérdéseket és azt, hogy van-e jobb magyarázat?

Azonban a könyv itt még nem ér véget. A *Függelék – Kreacionista-antievolucionista szemlélet* (390-494) szintén számíthat a vallástudomány és a téma felől érdeklődők figyelmére. Az első két rész (390-423) a kreacionista mozgalmat és az intelligens tervezés mozgalmát, szemléletét, főbb képviselőit, eredményeit mutatja be.

Meglátásom szerint a harmadik és negyedik (424-460) része túlságosan is ingoványos terület, mégpedig azért, mert tisztán természettudományi problémákat taglal röviden. Az olyan tézisekkel, mint például az égitestek mágneses mezejével, a földrétegekkel, vagy a fénysebességgel kapcsolatos kérdések megválaszolásához legalábbis amatőr csillagásznak, vagy (asztro)fizikusnak szükségeltetik lenni, mert hozzá nem értő laikusok számára bármilyen hipotézis elfogadása kizárólag érzelmi alapon történhet – hiszen nem rendelkeznek a szükséges (tudományos) ismeretekkel a kvázi-objektív vizsgálathoz.

Ugyanakkor a témának alaposan utánajárva bárki laikus is megfogalmazhat olyan kérdéseket és alternatív elméleteket, amelyek tudományosnak minősülnek, még akkor is, ha esetleg a kortárs természettudomány nem is fogadja el azokat. Ugyanazokból a tényekből ugyanazt a módszertant követve ugyanis nem csupán egyetlen érvényes elmélet származhat.

Az ötödik részben (461-494) a YEC-et, azaz a Fiala Föld Kreacionizmust ismerhetjük meg, az állításaival és érveivel együtt, végül a 494. és 495. oldalak között találhatunk egy átfogó, kiváló táblázatot, ami a főbb nézeteket foglalja össze a teremtéssel és evolúcióval kapcsolatban.

A szerző szavaival élve a „jelen munka célja – a dolog természeténél fogva – távolról sem lehetett annyira a válaszadás, mint annak bemutatása, hogy a teremtéssel kapcsolatos kérdések jelentős részét fel sem teszik”. Ez a célkitűzés, meglátásom szerint, meg is valósult, és valóban egy alapos, átfogó tanulmánykötet született, amely laikusoknak és vallástudósoknak is méltán számíthat a figyelmére.

Azonban a recenzió nem lehetne teljes két másik könyv megemlítése nélkül. Az egyik az evolúció elméletét nyíltan megkérdőjelező Wolfgang Kuhn tollából származó *A darwinizmus buktatói* (Budapest, Kairosz, 2006) c. könyv, a másik pedig az evolúció elméletét harcos ateistaként védelmező Richard Dawkins *A legnagyobb mutatvány* (Budapest, Nyitott Könyvműhely, 2009) c. műve.

Szentpétery könyve Kuhné és Dawkinsé mellett egy harmadik nézőpontot képvisel. Kuhn azokat a problémákat veszi sorra, amik alapjaiban kérdőjelezik meg az evolúció elméletét, habár néhány esetben – főként ami a számítógépes példákat illeti – eléggé után érvel, továbbá meglehetősen nagy nyomatókat fordít más gondolkodóktól vett idézetek súlykolására. Dawkins viszont apologetikai művet írt, ahol nem is annyira az evolúció elméletét igyekszik bizonyítani, mint inkább a kreacionisták állításait próbálja cáfolni, ugyanakkor elsiklik olyan problémák felett, amik az olvasót elbizonytalaníthatják, mint például az eltérő evolúciós sebesség, vagy a genetikai program megjelenése az anyagi világban.

Mind Kuhn, mind Dawkins esetében azt látjuk, hogy a saját igazuk bizonygatása közepette mintha elfeledkezzenek a háttérről, azaz arról, miért is olyan fontos az evolúció elméletéről folytatott, immáron több mint egy évszázados vita.

Szentpétery Péter viszont éppen erre helyezi a hangsúlyt, emellett a keresztyén és keresztyén teológusi nézőpontok bemutatására.

Darwin alapművei megjelenése óta annyit fordult a világ, hogy mintha sokan már régen elfeledkeztek volna arról, hogy a fő kérdések egyáltalán nem változtak: mi az ember, miért van az ember és mi a szerepe, hol a helye a világban.

A Dawkins által képviselt vonal szerint az ember pusztá önszaporító túlélő-gép, amelynek egyetlen célja, léte értelme a gének továbbörökítése. A Kuhn által képviselt csoport a keresztyén-keresztyén hitigazságokat adja meg válaszként.

Szentpétery Péter könyvét olvasva nem kaphatunk végső választ, illet nem is ígért, de mindenképpen hiánypótló műnek számít.

Rónay Péter

Mikonya György – Szarka Emese (szerk.):
Új vallásos mozgalmak és a pedagógia.
Sajátos nevelési problémák az iskolában.

ELTE EÖTVÖS KIADÓ, BUDAPEST, 2009, 340 OLD.

Vallás és pedagógia összekapcsolása nem csak a felekezeti hitoktatás, illetve a vallásokban megjelenő értékek nevelő célzatú átadása keretén belül lehetséges, hanem tágabb kontextusban is. Egyrészt közelíthetünk az új vallási mozgalmakban megjelenő tanulási metodika felől (pl. szcientológia), másrészt, a nevelési problémák irányából – miként az alcím is mutatja –, amikor egy új és ezért ismertelen felekezethez/vallási mozgalomhoz való tartozás iskolai konfliktusforrás a mindennapi szituációkban, illetve a tanár/diák, tanár/szülő kapcsolatban. E témakörök elemzését vállalta fel az alábbi kötet, melyben eltérő hagyományú egyházak (adventisták, Jehova Tanúi, Bahá'í Közösség) és pszichológiai technikák (Tanulási Technológia, Agykontroll) ismertetését, illetve a keleti kulturális hagyományba illeszkedő utak (harcművészet, szakrális tánc) tanulási tapasztalatait olvashatjuk.

Mikonya György bevezető tanulmányában részletes koncepcionális, kutatás-metodikai és tipológiai összegzést ad a téma komplexitásának megfelelően. Ahol egy 28 fős osztályba négy, regnumos közösséghez tartozó tanuló; egy szcientológus házaspár ikergyermekei; egy Jehova Tanúja gyermek; pünkösdi és bahá'í roma gyerekek járnak (valós minta), ott a pedagógus fontos kérdésekkel szembesül. Hogyan kovácsoljon ezekből a tanulókból közösséget? Hol vannak a határok a személyiség tisztelete és az erőszakos befolyásolás között? Mire kell figyelnie a tanárnak akár a legegyszerűbb iskolai helyzetekben (pl. étkezés)? (13-14. o.) A pedagógiai problémakör egészét csupán részben érintik a publikált tanulmányok, de megfogalmazódott az igény egy átfogó elemzésre, amely a felekezetek/közösségek által létrehozott önálló iskolákat vagy intézményesített iskolaszerű formákat vizsgálná. A kutatási koncepció ezért az adott szervezet dokumentumainak elemzésére, a benne élők beszámolóira, rokonok, barátok, ismerősök véleményére, az elhagyók nyilatkozataira, valamint bírálatokra, szakértői értékelésekre épült, mélyinterjúkkal és résztvevő megfigyeléssel együtt. Az egyház / felekezet / új vallási mozgalom / szekta meghatározás tekintetében – egymást gyakorta átfedő – csoportosítást olvashatunk szakirodalmi források alapján. Így a New Age mozgalmaihoz kapcsolódva került a kötet látóterébe az agykontroll és más képességfejlesztő mozgalmak módszerei, amit a kötet pszicho-csoportoknak nevez. A különféle személyiségelméletek nézeteit

(Jung, Szondi, Maslow, Feldmár) Mikonya György egy holisztikus személyiség-modellben foglalta össze (29. o.)

Szenes Márta az új vallási mozgalmakba belépett fiatalok (18-25 év) megtérés előtti életútjellemzőit vizsgálta. Az interjúalanyok a Jehova Tanúi, a Krisna-hívők, az Egyesítő Egyház, a Hit Gyülekezete, és a mormonok köréből kerültek ki. A félig strukturált mélyinterjúk a családi kötődési mintákra, gyermekkori tapasztalatokra, személyes érdeklődésre, a partnerkapcsolatokhoz és a sexualitáshoz való viszonyulásra, a hit és a vallás családi szerepére, és a megtérést megelőző pszichikai állapotra tértek ki. Jelzésértékű, és nemcsak a pedagógus számára, az értékek megítélésében létrejött változás, a régi és az új életforma közötti választóvonal szerepe, a régi életmódtól való elhatárolódás. Mélyebb elemzést igényelne a személyes identitás átalakulása új, társas identitássá, amely egy későbbi vizsgálódás tárgya lesz.

Mesterházy Ágnes két tanulmánnyal szerepel a kötetben. Az adventistákat elemző írás lényegében az egyház eredetéről és a hazai történetéről szól. A hitrendszer ismertetésénél kiter a sajátos életmódra (szombattartás), és az étkezési szokásokra (vegetarianizmus), továbbá egyes hitelvek pedagógiai vonatkozásaira, így a képességekkel, az idővel, az anyagi javakkal történő sáfárkodás lényegében önnevelési tanácsként is olvasható. Külön rész foglalkozik a Biblián alapuló életmódreformmal, és Ellen White (az adventizmus prófétanője) gyermekneveléssel kapcsolatos nézeteivel, majd egy konkrét eseten – egy adventista szülő példáján keresztül – mutatja be a nevelési elveket. Érdekes lett volna megvizsgálni, hogy akárcsak e két tényező (szombattartás/vegetarianizmus) milyen iskolai konfliktusforrást hordozhat magában, pl. szombati tanítási nap vagy osztálykirándulás esetén, illetve az iskolai étkeztetés területén. Figyelemre méltó, hogy két hazai adventista közösségnek önálló, államilag akkreditált felsőoktatási intézménye van, ahol nem csak felekezeti oktatás folyik.

A Jehova Tanúi bemutatásánál szintén a közösség történetét és hitelveinek vázlatát olvashatjuk, de itt már bővebben találkozhatunk az életmódból fakadó iskolai konfliktusokkal és krízishelyzetekkel is.

A szervezet képzési programja, a hívő szerepe és elvárt fejlődési üteme leírása után külön rész foglalkozik a gyermek helyével a gyülekezetben, és a Tanúk gyermekeivel az iskolában. Fontos megállapítás, hogy a Jehova Tanúi fiatalok vállalják vallásuk tiltásait és sajátos kultúráját, de épp ettől pedagógiai szempontból különleges bánásmódot igénylő tanulóvá válnak, hiszen szociokulturális okok miatt egyéni, sajátos nevelési-oktatási szükségleteik vannak (106. o.) Jelentős feszültségforrás az iskolai ünnepektől, rendezvényektől való távolmaradás. Két esetleírást olvashatunk, egyet egy pedagógus, egyet két Jehova Tanúi fiatal szemszögéből, akik iskolai éveikre, helyzetükre emlékeznek vissza. Az egyik fiatal példája pozitív, mert olyan megértő és jó problémamegoldó szakembert kapott osztályfőnökkül, aki nagy empátiával viszonyult hozzá. Kérdés azonban, hogy a felmerülő probléma

csupán az iskolára: felnőtt megtérők esetében a hitismeretek átadása más módszerrel, andragógiai megközelítést igényel. A bevezető fejezethez hasonlóan további kutatómódszertani eligazítást olvashatunk, kiegészítve az új vallási mozgalmak és a New Age mentén húzódó hermeneutikai vezérfonal ismertetésével. (336. o.)

A kötet újszerű megközelítésével mindenképpen hasznos ismeretanyagot közöl, nemcsak a leendő pedagógusoknak. A minden fejezet végén található *jelzések a neveléstudomány számára* c. részben foglaltak továbbgondolásra készítetik az olvasót, de az is fontos lenne, hogy ezek a szempontok a tanárképzésben is megjelenjenek.

A tájékozódást a tanulmányok végén összefoglaló táblázatok segítik, a kötetet színes fényképek, illusztrációk teszik látványosabbá. A bibliográfiák terén tapasztalható némi hiányosság, a források feltüntetése néhol pontatlan, és az internetes hivatkozás sem következetes. Hiányzik továbbá a tanulmányok szerzőit bemutató rövid ismertetés. Reméljük azonban, hogy a műhelymunka folytatódik, s hamarosan olvashatjuk a téma további köteteit.

Csima Ferenc

Gounelle, André – Vouga, Francois:
Mi van a halál után? Keresztény elgondolások a túlvilágról

NAPJAINK TEOLÓGIÁJA 11.
BENCÉS KIADÓ, PANNONHALMA, 2008, 285 OLD.

Minden vallás foglalkozik egy súlyos, emberi létezésünk lényegét érintő kérdéssel, mégpedig a halállal, és azzal, hogy mi vár ránk a halálon túl. A mitikus elbeszélésektől az igen cizellált, filozófiailag és teológiailag mélységeiben kifejtett elgondolásokig számos válasz született erre a problémára. Keresztényként azonban szembe kell néznünk azzal a ténnyel, hogy hitünk leszögez ugyan néhány radikális és tipikusan krisztusi tanítást (az ítélet elgondolása, az üdvösség és az örök kárhozat kettőssége, de legfőképpen a test feltámadása), mindazonáltal nagyon szűkszavúan szól az „odaátrol”. Nem véletlen, hogy a keresztény felekezetek körében sokszor igen eltérő elgondolások születtek meg és vertek gyökeret. Egyesek követik a „minimalista elképzeléseket” (vagyis az alapvető evangéliumi megállapításokon túl nem vizsgálják részletekbe menően a témát), mások pedig a középkorban felvirágozott „maximalista képzeteket” vallanak (a menny és a pokol alaposan kidolgozott helyrajza, a tisztítóűz kapcsán kibontakozó tanok). A magyar keresztény irodalomban kevés valóban komoly, elmélyült mű jelent meg. A közsiker okán mindenképpen meg kell említenünk R. A. Moody *Élet az élet után* című művét (legújabb kiadása: Ecclesia, Budapest, 1996), amely közli Bolberitz Pál professzor tanulmányát is a keresztény eszkatológiáról, a végső dolgokat vizsgáló teológiai szaktudományról, illetve a méltán ismert és elismert G. Greshake *Az élet vége? Halál – Feltámadás – Lélek-vándorlás* című könyvecskéjét (Új Ember, Budapest, 2001). Míg az első a figyelmet egy már-már populáris kérdésre összpontosítja (a halálközeli élmények), addig a második mély szentírási alapokon állva foglalkozik az alapvető nehézségekkel (a szűk terjedelem okán csak korlátozott formában).

A kérdés nem pusztán a vallásos embereket érdekli. Már Márai Sándor is utalt rá, hogy annyi *ars vivendi* után ideje lenne megírni egy hasznos és igaz *ars moriendi* is. Ebben a témakörben igen értékes útmutatást ad M. de Hennezel és J.-Y. Leloup írása, *A halál művészete* (Európa, Budapest, 1999). A kérdés ugyanis mindannyiunké. Előbb szeretteink, szüleink, barátaink elmúlása révén, legvégül pedig saját emberi valónkban kell szembenéznünk a halál megmásíthatatlan és könyörtelen tényével. Ez tehát egyetemes emberi kérdés.

A Bencés Kiadó értékes sorozata, a Napjaink Teológiája éppen ezért eléggé nem méltatható szolgálatot tett nem csak a keresztényeknek, de a halálról értelmesen gondolkodó minden olvasónak azzal, hogy megjelentette a *Mi van a halál után?* című kötetet. A szerzők – két protestáns teológus és gyakorló lelképásztor, A. Gounelle és F. Vouga – arra vállalkoztak, hogy egyfelől feltárják az Újszövetség bőbeszédűnek és mindenki számára közérthetőnek semmiképpen sem nevezhető tanítását (Második rész: „Amit az Újszövetség mond a halál utáni életről” – F. Vouga), másfelől pedig bemutatják azt a számos elgondolást, amely ezen újszövetségi tanítás alapján a kereszténység két évezrede során megjelent a hívő közösségekben s a teológiában (Első rész: „A túlvilág különböző keresztény fölfogásai” – A. Gounelle). Nem kell azt hinnünk, hogy a felekezeti bélyeg nyom a kötetre: a két szerző mélyeséges hittel és tudományos komolysággal, tisztességgel mutatja fel az eltérő képzeteket. Végso soron „törekény és sérülékeny” gondolatok ezek, amelyek mégis igyekeznek a krisztusi hit bizonyosságát megmutatni: „halálunk után vagy így, vagy úgy tovább léteünk. Ez a halál utáni élet, akárcsak jelenlegi életünk, és minden, amink van, Istentől jön, tőle kapjuk” (281).

Ez az újszövetségi alapkijelentés végtelenül egyszerű, ám ha végiggondoljuk a vallások megnyilatkozásait, számos nagy kérdéskör merülhet fel, amelyeket a könyv lajstromba is vesz (6–12): A halálban „összezsugorodik” az élet, homályvilágba kerülünk? Vagy épp ellenkezőleg, a halálban túlrad az élet, magasabb rendű létezésre jutunk el? Esetleg láthatatlanul itt maradunk a földön? Testünk meghalásának pillanatában különválik attól lelkünk, mintegy mentesül az elmúlástól, vagy a halál ténye a lelket magát is érinti? Van-e személyes föltámadás, és ha van, mennyiben test-szerű ez? Végül azután feloldodom a mindenségben, vagy megmaradok annak, aki személyes identitással földi életem során voltam? Az emberi szellem, a bölcselet és vallás nagy kérdései ezek, amelyeknek megválaszolását ma már a természettudományos, orvosi, pszichológiai vizsgálódások is befolyásolják, kialakítva ezáltal az olykor fájdalmasan racionális értelmezéseket.

Ezeknek tükrében a szűkszavú újszövetség s az olykor ennek ellenére bőbeszédű teológia új kihívásokkal kell, hogy szembenézzon. A szerzők éppen ezért kritikai vizsgálódásnak vetik alá a nagy, elterjedt hittani modelleket (térbeli, időbeli, egzisztenciális, ontológiai fölfogások, a túlvilág tagadása, a reformátori teológia sajátos elemei), összekötve ezeket a páli levelekben kibontakozó ős-képpzettel, amelynek forrásai között fellelhető mind a zsidó-keresztény apokaliptika, mind a konkrét vallási közegek kívülről érkezett impulzusok is. F. Vouga biztos kézzel vezeti végig olvasóját a sokszor értelmezési nehézségeket támasztó újszövetségi szövegrészekben, felmutatva, hogy maga Pál is értelmezések sokszempontúságában próbálja megragadni a megragadhatatlant, a klasszikus apokaliptikus értelmezést (amely visszatükröződik az első tessaloniki, illetve az első korintusi levélben), miként fejleszti tovább az antropológiai (második korintusi levél) és a krisztológiai (római

levél) értelmezés segítségével. A népek apostola végül azonban pragmatikus marad, a megcélzott hatás nem más, mint a „létmegértés újrastrukturálása” (258).

A könyv valóban olvasásra érdemes, hiszen mi mindannyian – Zakariás hálaénekének szavaival – „a halál árnyékában ülünk”, életünk kikerülhetetlen, legfeljebb csak elleplezhető és eltagadható kérdése az elmúlás. Világunk, szeretteink és legfőképp önmagunk végső határkérdése ez. A Bencés Kiadó kötete segít a szembenézésben, a gondolkodásban és az elmélkedésben. Szükségünk van erre, hiszen „akár élők, akár holtak vagyunk a földi létezéshez képest, az Ország mindkét esetben úgy jelenik meg, mint a jelenünket irányító jövő”.

Török Zsolt

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat évente négyszer jelenik meg. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

2. Annak ellenére, hogy a folyóirat egy intézmény égisze alatt jelenik meg, kezdettől szélesebb alpra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbára a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

3. A folyóirat publikációs lehetőséget, véleménycsere és vitafórumot kíván teremteni a vallástudományt, annak bármely területét és azt bármilyen világnézeti alapról művelők számára. Senkit nem rekeszt ki, nincs semmiféle előzetes fenntartása senkivel szemben, mindenkit szívesen lát szerzői között, akinek értékes gondolatai, figyelemreméltó tudományos eredményei, vagy egyéb értékes mondandója van a vallástudományhoz kapcsolódóan.

4. Fontosnak tartja, hogy közölje, és ha kell, ütköztesse a különböző tudományos álláspontokat. Az írások szerzőjük álláspontját, felfogását képviselik, és nem a szerkesztőségét. A folyóirat nyitott akar lenni minden vélemény és minden kritika számára, amíg az megmarad a tudomány keretein belül (tehát nem vallások vagy személyek ellen irányul), viszont elzárkózik attól, hogy bármilyen vallást vagy felekezetet hasábjain akár propagáljanak, akár támadjanak.

5. Ösztönzője, gerjesztője akar lenni e tudományterületen a különféle műhelymunkának, előmozdítója akar lenni a tudományszervezés terén a vallástudomány akadémiai szintű felfejlesztésének, hozzá akar járulni a vallástudomány tartalmi és szervezeti épüléséhez.

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad

tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

7. Recenzió rovata folyamatosan figyelemmel kíséri és bemutatja a tudományág friss könyvanyagát, tankönyveket, filmeket és egyéb médiumokat, ismerethordozókat.

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig kikerült irányok nem zártak, a profil rugalmas, alakítható, fókusza bármerre és bármikor tágítható, nem akar lemaradni semmiféle olyan mozzanatról, mely a vallások, a hozzájuk kapcsolódó szervezetek és fórumok, egyáltalán a vallásos emberek, vagy a nem vallásos emberek, az emberiség élete, életminősége szempontjából jelentős, illetékesnek érzi magát az ember és a transzcendencia viszonyának, küzdelmének minden fontos mozzanatában.

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.

Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma 2: A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.

Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.

Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century.”

In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.

Kákósy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten.” In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.

Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kéziratföredéke.” In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

Tehát szerzők nevénél elől a vezetéknev, utána a keresztnév (kiírva vagy rövidítve).

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!

A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.

Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.

Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti

az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.

A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.

A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészséget. Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!

A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).

Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le. Ellenkező esetben visszaadjuk azokat javításra.

Köszönjük!

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

