

321398

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

S. Szabó Péter:

A Vallástudományi Szemle 2005/2. száma elé

Aktuális

Gergely Jenő

Horváth Pál

Kókai Nagy Viktor

Szent tér (tanulmányok)

Bácskay András

Rácz Géza

Földvály Miklós István

Forrás

Hippolütosz:

Minden eretnekség cáfolata

Hatodik könyv (*Apophaszisz megalé*)

Ford.: Adamik Tamás

Disputa

Csanády András contra Gánóczy Sándor

Adamik Tamás

Tudományunk története és műhelyei

Pethő Sándor

Geréb Zsolt

Recenziók

2005/2.

TARTALOM

S. Szabó Péter: A Vallástudományi Szemle 2005/2. száma elé	3
--	---

AKTUÁLIS

Gergely Jenő: II. János Pál pápa szociális tanítása.....	4
Horváth Pál: II. János Pál pápa gondolkodói arcéléhez	14
Kókai Nagy Viktor: Válasz egy körkérdésre	23

SZENT TÉR (TANULMÁNYOK)

Bácskay András: Szakrális terek az ókori Mezopotámiában.....	25
Rácz Géza: A valótlanból vezess a valóságosba! Szakrális tér és hely az indiai világszemléletben	37
Földvály Miklós István: Az ógörög kultuszter vázolata	51
Földvály Miklós István: Antik és keresztény kultikus terek. A gyökerek.....	63

FORRÁS

Hippolütosz: <i>Minden eretnekség cáfolata</i> . Hatodik könyv (<i>Apophaszisz megalé</i>) Fordította és a bevezetést írta: Adamik Tamás	72
---	----

DISPUTA

Csanády András: Dialektika vagy dogmatika? Válasz Gánóczy Sándor <i>Valósághermeneutika és bibliaértelmezés</i> c. könyvére	88
Adamik Tamás: Egy korszakalkotó mű első teljes magyar nyelvű fordításáról. Órigenész <i>A principiumokról</i> 1–2. Ford. Pesthy Monika, Kránitz Mihály és Somos Róbert. Budapest, 2003, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.....	97

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

Pethő Sándor: Az általános vallásfogalomtól a <i>sacrum</i> transzszubjektivitásáig. Az összehasonlító vallástudomány egyik paradigmaváltásának történetéhez	104
Geréb Zsolt: Vallástudomány művelése Erdélyben (A protestáns teológusok körében)	115

RECENZIÓK	124
-----------------	-----

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
2005/2. szám

Közreadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Kiadja: Trezor Kiadó, Budapest

A borítóterv Örsi Zsuzsa munkája.

Főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Bolyki János (Tudományunk története és műhelyei)
Németh György (Források)
Pesthy Monika (Hírek)
S. Szabó Péter (Recenziók)

Szerkesztő bizottság:

Adamik Tamás, Bolyki János, Czachesz István, Dósai Attila, Hausmann Jutta, Manchin Róbert, Nagy Ilona, Peres Imre, Schweitzer József, Somfai Béla, Szigeti Jenő, Tomka Miklós,
Török László

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

Kéziratokat nem örzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 17836-4062

Kiadja a Trezor Könyv- és Lapkiadó, Terjesztő Bt.
1149 Budapest, Egressy köz 6.
Telefon: 363-0276 * Fax: 221-6337
E-mail: trezorkiado@trezor.t-online.net
Internet: <http://emil.alarmix.org/trezorbt/>
Felelős kiadó: dr. Benczik Vilmosné

Nyomdai munkák: Text-Print Kft., Győr
Felelős vezető: Bozsoki Rudolf

A Vallástudományi Szemle 2005/2. száma elé

A „szent terek”. Ezt a vallásfenomenológiai fogalmat jelöltük meg a Vallástudományi Szemle szerkesztőségi ülésén, a második, most már tematikus jellegű folyóiratszám fő témájaként. Úgy terveztük, hogy sorra vesszük azokat a fogalmakat, amelyeket a vallásfenomenológia művelői a vallások „építőköveiként” megjelöltek. Ezek — a „szent idők”, „szent könyvek”, „szent személyek”, „szent tárgyak” stb. — közül választottuk a „teret”, ahol a szakrális megmutatkozik, vagy ahova emberek ’hívják’ meg, maguk építette templomaikba. Érkeztek is írások a különböző vallások és diszciplínák közelítésmódjait magukon hordva, közülük adunk most közre néhányat.

De, mint azt folyóiratunk alapvető karaktere felvázolásánál jeleztük, az aktualitások is közrejátszanak számaink anyagának összeállításában. Ezért úgy gondoltuk, hogy a nagy formátumú pápa, II. János Pál alakja olyan aktualitás, amely miatt megváltoztathatjuk tervezett elképzeléseinket. Gergely Jenő és Horváth Pál írásai közel sem a teljesség igényével mutatják be a gazdag életművet, de fontos területeket elemeznek.

Ezenkívül a folyóirat rovatai is gazdagodtak. Az eddigiek — recenziók, hírek, forrásismertetések — ezúttal is gazdag, érdekes anyaggal jelentkeznek. De új rovataink is vannak. Szükségesnek látszott már a második számban helyt adni a különböző vélemények ütköztetésének, a vitának, az eszmecserének. Ezt a célt szolgálja *Disputa* rovatunk. De legalább ennyire, ilyen intenzitással követelt helyet magának a vallástudománynak önmaga teljessége bemutatására irányuló igénye is. Ezt az igényt, ezeket az írásokat a *Tudományunk története és műhelyei* rovat elégíti ki, fogadja be. Ezek a formák természetesen továbbra sem véglegesek, igény szerint tovább alakíthatók.

Változás történt — ez azonban csak külsődleges, de nagyon lényeges változás — a közreadó intézmény tekintetében is. Az Apor Vilmos Katolikus Főiskola, amelynek a létrehozás folyamatában nyújtott segítségével köszönettel tartozunk, a továbbiakban az alapítói és kiadói jogokat átadja a budapesti Zsigmond Király Főiskolának, melyeket az szívesen magára vállal. A folyóirat és műhelyének munkája találkozik terveivel, oktatásfejlesztési törekvéseivel, melyeket már a szabad bölcsészet alapszak akkreditált lehetősége birtokában formált meg, s amelynek szakirányáiból a vallástudomány sem hiányzik.

Bízunk benne, hogy folyóiratunk a tervezett és itt jelzett tartalmi, szervezeti változások segítségével továbbra is jól szolgálja a vallástudomány ügyét, az előző számhoz hasonlóan elnyeri olvasói tetszését, az alkotókat pedig további tevékenységre ösztönzi.

S. Szabó Péter

II. János Pál pápa szociális tanítása

GERGELY JENŐ

Van-e az evangéliumnak máig érvényes szociális üzenete, levezethető-e az evangéliumon nyugvó keresztény tanrendszerből a szociális kérdések reális értelmezése, megoldásukra javaslatokat kínáló politika? Az autentikus igenlő választ a II. vatikáni zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója adta meg: „Feladatánál és illetékességénél fogva az Egyház semmiképpen nem elegyedik a politikai közösséggel, és nincs kötve semmilyen politikai rendszerhez: jelzi és oltalmazza is az emberi személy transzcendenciáját. A politikai közösség és az Egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van ... Az Egyház, mely a Megváltó emberszeretetére épült, ahhoz nyújt segédkezet, hogy jobban érvényesüljön az igazság és a szeretet a nemzeteken belül és a nemzetek között.”¹ Tehát az Egyháznak és tanításának nincs politikai jellege, s ebben az értelemben tanít a pápa szociáletikát. Ugyanakkor az Egyház társadalmi tanítása nem ad konkrét megoldási javaslatokat, modellt vagy struktúrát, ám nem korlátozódik az általánosításokra sem. Amint Poupard bíboros mondta, az Egyház társadalmi tanítását elmélyült megfontolások érlelik ki, állandó kapcsolatban van a világ változó körülményeivel, és az evangélium ösztönzése nyomán formálódik.

Az Egyház szociális tanításának mibenlétéről vallott felfogását II. János Pál első külföldi útján, a mexikói Pueblában, a CELAM² harmadik konferenciáján 1979. január 29-én elmondott nagy beszédében fejtette ki: „Az emberi lényről szóló teljes igazság alkotja az Egyház szociális tanításának az alapját, minthogy ez az igazi felszabadítás alapja. Ha ennek az igazságosságnak a fényében szemléljük az embert, akkor nem úgy áll előttünk, mint a gazdasági és politikai folyamatoknak alávetett lény, hanem mint aki ezeknek a folyamatoknak a célja és azok neki vannak alárendelve.”³ A szociális tanításnak alapvetően háromféle forrása van: 1. A Szentírás (a Genézis és az Evangéliumok); 2. A II. vatikáni zsinat tanítása (a *Gaudium et spes* konstitúció); 3. A pápa-elődök szociális enciklikái, amelyek a tanítást értelmezték. II. János Pál szerint a katolikus szociális tanítást a liberális kapitalizmus körülményei között XIII. Leó *Rerum novarum* (1891) kezdetű körlevele, a két világháború

¹ A II. vatikáni zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai, szerk. Cserhádi J. és Fábrián Á., Bp. 1986³ SZIT, 494.

² CELAM: Consejo Episcopal Latino-Americano — Latin-amerikai Püspöki Tanács.

³ Idézi Poupard, P., *Miért van pápánk?* Bp. 1986 SZIT, 56.

közötti állammonopolista kapitalizmus, a diktatúrák és kollektívizmus korában XI. Pius pápa *Quadragesimo anno* (1931) enciklikája, a jelenkorban pedig XXIII. János *Mater et Magistra* (1961) és VI. Pál pápa *Populorum progressio* (1967) kezdetű szociális enciklikái tartalmazzák.⁴ Ami a saját maga által kifejtendő tanítást illeti, II. János Pál leszögezte, hogy „amikor erre a tanításra óhajtom összpontosítani figyelmünket, nem kívánok eltérni az eddigiektől, hanem e tanítások és kezdeményezések szerves fejlesztésére törekszem ... Az Egyház szociális kérdésekkel kapcsolatos tanításának kifejtése a helyzet objektív alakulásának felel meg.”⁵

A pápai tanítóhivatal egyik fontos feladata az Egyház szociális tanításának kifejtése és fejlesztése. E tanítás rendszerbe foglalásának ma már több mint egy évszázados múltja van. A keresztény szociális tanítás „Magna Chartájá”-nak tekintett, 1891. május 15-én kiadott *Rerum novarum* óta a pápák a történelmi és társadalmi viszonyok változását követve, s ezáltal abban mintegy részt is véve, továbbfejlesztették, korszerűsítették az Egyház társadalmi tanítását.

Az 1891-es évfordulóhoz igazodó szociális enciklikák sorában II. János Pál *Laborem exercens* kezdetű körlevele következett, amelyet a pápa eredetileg 1981. május 13-án akart bejelenteni, de ebben az ellene e napon elkövetett merénylet megakadályozta. Így felgyógyulása után, szeptember 15-én tették közzé első szociális enciklikáját. A zsinat szellemében újrafogalmazott szociális tanítás középpontjában a munka, az ember által végzett munka áll, s magát az enciklikát méltán nevezhetjük a munka keresztény apoteózisának. A pápai megnyilatkozást a zsinat utáni elbizonytalanodás közepette nagy várakozás előzte meg. VI. Pál pápasága idején úgy tűnt, hogy az alternatívák nyitva hagyásával felbomlott az Egyház társadalomról szóló tanrendszere, hiányoztak belőle a határozott állásfoglalások, ami elbizonytalanította az ezen alapuló szervezetek (keresztény pártok, szakszervezetek) tevékenységét is. Az új pápára várt a feladat, hogy ebben a kérdésben is megfogalmazza az Egyház egyértelmű, világos és határozott állásfoglalását, iránymutatását, kijelölje a keresztény szociális tanítás és politizálás új kontúrjait. Nem hagyott kétséget az Egyház autentikusságát illetően sem. „Az Egyház feladatköréhez tartozónak tartja — írta a pápa a *Laborem exercens* bevezetőjében —, hogy a dolgozó emberek jogait és méltóságát mindig napvilágra hozza és tiltakozzon az olyan körülmények ellen, amelyek közepette ezek sérülnek; továbbá, hogy azon fáradozzon, hogy az ilyen változások valóban az ember és a társadalom fejlődését támogassák.”⁶

⁴ Valamennyit közli: *Politikai és szociális enciklikák XIX–XX. század.* 1–2. köt., szerk. Zsigmond L., Bp. 1970 ELTE kiad.

⁵ II. János Pál pápa *Laborem exercens* kezdetű enciklikája a *Rerum novarum* enciklika megjelenésének 90. évfordulója alkalmából. *Pápai megnyilatkozások* 4, Bp. 1981 SZIT, 18–19. (Tovább: *Laborem exercens.*)

⁶ *Laborem exercens*, 17.

II. János Pál a „munka” fogalmán az ember mindenfajta tevékenységét érti, tekintet nélkül annak jellegére. A „Hajtsátok uralmatok alá a Földet!” — a Teremtés Könyvében olvasható üzenet — megvalósítása az ember munkavégzése által lehetséges. A pápa a munka etikai tartalmát szem előtt tartva tesz különbséget a társadalmi-gazdasági rendszerek között. „Objektív munkának”, a munka objektív aspektusának tekinti a munka tárgyát, a technikát. „Szubjektív munka”, a munka szubjektív aspektusa az ember, a munkát végző személy. Az Egyház szerint a kapitalizmus és a „létező szocializmus” — mint materialista civilizációk — a munka objektív dimenzióját tartják elsődlegesnek. Az Egyház meggyőződése szerint viszont az emberi munka az ember földi életének alapvető tényezője, „az emberi munka az egész szociális kérdésnek minden valószínűség szerint elsődleges sarkpontja.”⁷

A *Laborem exercens* külön alfejezetben méltatja a munkásmozgalom történelmi jelentőségét és eredményeit. A kapitalista kizsákmányolás „jogos társadalmi ellenállást váltott ki; s fölébredt, szinte kirobbant a dolgozó emberek közötti összetartozás tudata, különösen az ipari munkásság körében. A munkások felé elhangzó, összetartozásra és közös cselekvésre szólító felhívás... a társadalmi erkölcs szempontjából jogos volt.”⁸ A munkásmozgalom harcának eredményeként (is) megváltozott a liberális kapitalizmus: kifejlődtek az „újkapitalizmus” vagy másként a neokapitalizmus és a kollektívizmus különböző formái. „Az Egyház ebben az ügyben a lehető leginkább elkötelezve érzi magát, mert küldetésének, szolgálatának, Krisztus iránti hűsége bizonyosságának tekinti, hogy valóban »a szegények Egyháza« legyen.”⁹

II. János Pál alapos elemzést ad a munka-tőke viszonyról, a kettő közötti konfliktusról és szükséges együttműködésről. Elutasítja mind a liberális kapitalizmus, mind a marxizmuson alapuló tudományos szocializmus és kommunizmus ideológiáját, mert mindkettő a munka és tőke között meglévő objektív ellentétet tudatosan irányított osztályharccá változtatta ahelyett, hogy azt mérsékelte volna. Miként értelmezi a keresztény szociális tanítás ezt a viszonyt? Az Egyház tanításának lényege a munka elsőbbségének princípiuma a tőkével szemben. „A termelési folyamatban a munka az elsődleges létrehozó ok (causa efficiens), míg a tőke a termelési javak összességében mindig csak eszköz, vagy eszköz-ok (causa instrumentalis).”¹⁰ Az emberi munka kezdetén ott áll a teremtés misztériuma — mondja a pápa. Ez az állítás az egész enciklika vezérfonalát jelenti.

A tőke is a munka gyümölcse, a „termelő eszközök összessége a munkából született és magán viseli az emberi munka nyomait”. A tőke és a munka

⁷ Uo., 21.

⁸ Uo., 35.

⁹ Uo., 37–38.

¹⁰ Uo., 46.

perszonalizmusát hangsúlyozza II. János Pál, amikor rámutat azokban a személy elsődlegességére a dolgokkal, a tárgyakkal, technikákkal stb. szemben. „Ennek az igazságnak a fényében világosan látszik — olvashatjuk a *Laborem exercens*ben —, hogy nem lehet elválasztani a tőkét a munkától, s hogy semmiképpen sem lehet szembehelyezni a munkát a tőkével, sem a tőkét a munkával, még kevésbé a konkrét embereket, akik akár a munka, akár a tőke mögött állnak.”¹¹ A munka-tőke viszonyt illetően a *Rerum novarum*hoz képest az alapvető elmozdulást az jelenti, hogy kizárólagos elsőbbséget ad a munkának, míg Leó pápa a munka és a tőke egyenrangúságát hangozatta. Ám abban továbbra is ragaszkodik a neotomista alapálláshoz, hogy a kettő egymás nélkül el nem lehet, egymásra vannak utalva, együtt kell működniük a közjó (bonum commune) érdekében. A pápa szerint a munka-tőke ellenmondás forrása nem a termelési folyamat struktúrájában keresendő, hanem az az „ökonómizmus tévedése”, amely az emberi munkát kizárólag gazdasági rendeltetése szerint nézi, s annak szellemi, személyes (etikai és perszonális) természetét az anyagi valóság alá rendeli.

A munkáról szóló szociális tanítás nem kerülheti meg a tulajdon kérdését sem, hiszen a tulajdon forrásának is a munkát tekinti. Az Egyház tulajdonról szóló tanítása egyaránt eltér a marxizmus által hirdetett kollektívizmustól és a liberalizmus által vallott kapitalista tulajdon-felfogástól, amely nem ismeri a magántulajdon korlátait. A keresztény felfogás abból indul ki, hogy a magántulajdon joga alá van rendelve a közjognak és a javak egyetemes rendeltetésének. A tulajdonlás egyedüli „törvényes indoka” az lehet, hogy az a munkát szolgálja, függetlenül attól, hogy az a magántulajdon vagy a közös tulajdonlás valamely formáját öltötte-e. Isten a javak egyetemes rendeltetését a használatukhoz való közös joghoz kötötte. A magántulajdont tehát ebből fakadó kötelezettségek terhelik, használatuknak ez szab korlátokat. Sőt mi több, ezért „bizonyos termelőeszközök megfelelő föltételek mellett történő köztulajdonba vételét sem lehet kizárni”.¹² II. János Pál egyaránt helyteleníti a magántulajdon abszolutizálását és a kollektívizmus állami totalitarizmussal párosuló megvalósulását. A tulajdon használatába befolyó, a munkát végző emberek olyan autonóm testületekben tömörülhetnek, amelyek akár a közhatalommal, akár a magántulajdonossal szemben érvényesítik érdekeiket.

A szociális tanítás a munkások jogait az általános emberi jogokból, az emberi személyiség jogaiból vezeti le, azok részének tekinti. A munkához való jog mellett (a munkanélküliség leküzdése, a teljes foglalkoztatottság mellett) II. János Pál a munkaadó és munkavállaló közötti viszonyt nem csak gazdasági, hanem sokkal inkább erkölcsi vonatkozásaként kezeli az igazságos, a méltányos munkabér problémáját. A „Méltó a munkás az ő bérére” bibliai hivatkozás újraértelmezése ez a

¹¹ Uo., 49.

¹² Uo., 55.

modern világban. A munkabér, a munka díjazása teszi ugyanis lehetővé, hogy az emberek zöme valóban hozzáférjen azokhoz a javakhoz, amelyek Istentől az emberiség közös használatára vannak rendelve. Az igazságos és méltányos bér jellemzője a „családi bér”, hogy a munkás eltarthassa családját, nevelni és gondozni tudja gyermekeit, művelhesse magát és pihenhessen. Így a munkabér részét képezik a szociális juttatások is, amelyeknek az a célja, hogy biztosítsák a munkás életét, egészségét, és családja biztonságát.

A keresztény szociális tanítás a munkások jogainak szerves részeként kezeli a társuláshoz való jogot, amelynek klasszikus és hatékony formája a szakszervezet. II. János Pál nagy figyelmet fordít a szakszervezetek történelmi szerepének és a jelenbeli hivatásuknak. (Aligha mondható véletlennek, hogy a *Laborem exercens* ismertté válása után bontakozott ki a pápa hazájában a Szolidaritás szakszervezet, amelynek döntő szerepe volt a pártállami diktatúrák bukásában.) „A modern szakszervezetek a munkások harcából, a munka világából, s mindenek előtt az ipari munkásság harcából nőttek ki, hogy igazságos jogukat megvédjék a vállalkozókkal és a termelőeszközök tulajdonosaival szemben... Minden foglalkozási ág képviselői élhetnek vele, hogy jogukat megvédjék.”¹³ Annak idején a *Rerum novarum* is ösztönözte a keresztény szakszervezetek létrehozását, jogosnak mondta a munkásság érdekeinek megvédését. II. János Pál a két háború közötti korporációs elképzeléseket végképp a múltnak adva, mintegy „rehabilitálja” a modern szakszervezeteket, amelyeknek meghatározó szerepet tulajdonított a kapitalizmust és a szocializmust meghaladó új struktúrák kialakításában. A pápa szerint a szakszervezetek nem csak érdekvédelmi szervezetek, hanem a munkásember jogaiért, szabadságáért és méltóságáért folyó küzdelemnek is eszközei. Őv azonban a szakszervezetek „pártirányításának” elfogadásától. Miközben keresztény erkölcsi szempontból is jogosnak nevezi a végső eszköz, a sztrájk alkalmazását, továbbra is elutasítja a politikai sztrájk igénybevételét. II. János Pál szociális tanításának első, enciklikában történt kifejtését ekként sommázza: „az Isten képmására teremtett ember munkája által részesedik a Teremtő művében”.¹⁴

II. János Pál nemcsak a *Rerum novarum* 90. évfordulóját használta fel annak érdekében, hogy kifejtse az egyház autentikus szociális tanítását, hanem VI. Pál pápa 1967. március 26-án kiadott *Populorum progressio* kezdetű, a népek fejlődéséről és haladásáról, a harmadik világ népeinek megsegítéséről szóló szociális enciklikájának 20. évfordulóját is. Az 1987. december 30-án kelt *Sollicitudo rei socialis* kezdetű újabb körlevél továbbvitte a 60-as években mutatkozó, és két évtized múltán még mindig akut problémák elemzését és megoldásuk keresését.

¹³ Uo., 73.

¹⁴ Uo., 84.

János Pál pápa ekkor már úgy vélte, hogy az Egyház szociális tanítása új szempontokkal gazdagodott és „immár egy korszerű tanrendszer, amely fokozatosan fejlődik”.¹⁵ A pápa már nem irányelvekről, eligazításokról szól, hanem tanrendszerről beszél, amelynek művelését és fejlesztését mindig is kötelességének érezte: „Szeretném Szent Péter katedráján tisztelt elődeim nyomába lépve, megerősíteni a szociális tanítás folytonosságát, s egyben annak állandó megújulását is bizonyítani. Valójában a folytonosság és a megújulás igazolja az Egyház tanításának maradó értékét.”¹⁶ Ez a tanítás kettős jellegű: állandó marad alapeszméjében, vezérelveiben; másrészt új is, mert állandóan alkalmazkodnia kell a változó körülményekhez.

A felgyorsult időben II. János Pál újabb enciklikájának központi gondolata a fejlődés fogalmának kifejtése, értelmezése, és az abból adódó „megoldási javaslatok” a jelen világ égető problémáira. A szociális tanítás csak úgy értelmezhető, ha a való világ elemzéséből indulunk ki. A pápa szerint „a fejlődéshez fűzött remények ma nagyon is távol esnek a beteljesedésüktől... a világ jelenlegi helyzete a népek fejlődése szempontjából inkább negatív benyomást nyújt”.¹⁷ A VI. Pál enciklikájából sugárzó optimizmus helyében János Pál helyzetelemzésében a pesszimizmus erősödött fel, látva „a férfiak és nők megszámlálhatatlan tömegét, gyermekeket, felnőtteket, öregeket ... a nyomor elviselhetetlen súlya alatt gyötrődni.”¹⁸

II. János Pál sorra veszi az általános negatív jelenségeket és a konkrét bajokat egyaránt. Ezek részletezése nélkül, inkább csak felsoroljuk őket: a nagy szakadék a fejlett észak és a fejlődésben elmaradt dél között s ez a szakadék gyorsuló ütemben szélesedik; az írástudatlanság, az emberi személyiség jogfosztása, a faji megkülönböztetés, a szegénység legkülönbözőbb formái. A pápa szerint a világ általános helyzete jelentékenyen rosszabbodott, ahol a gazdagok még gazdagabbá, a szegények még szegényebbé váltak. A problémák másik csoportját a munkanélküliség és a csökkentett foglalkoztatottság jelenti. A fejletlen országok fejlődésének gátját képezi a nemzetközi eladósodás problémája.

Mik a népek fejlődésben való elmaradásának az okai? Az egyik világpolitikai: a keleti (szocialista) és a nyugati (kapitalista) szövetségi rendszer szembenállása. Emögött ideológiai természetű ellentétek állnak: a nyugati liberális kapitalizmus és a keleti marxista kollektívizmus. Mindkét blokk a maga módján imperializmusra törekszik, amiből következik a katonai szembenállás, a fegyverkezési verseny. Te-

¹⁵ II. János Pál pápa *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklikája a *Populorum progressio XX. Évfordulójára*, Bp. 1988 SZIT, 3. (Tovább: *Sollicitudo rei socialis*.)

¹⁶ Uo., 4.

¹⁷ Uo., 13–14.

¹⁸ Uo., 14.

hát „a világ jelenlegi megosztottsága a legfőbb akadálya a fejlődésnek indult vagy még kevésbé fejlett országoknak, hogy változtassanak helyzetükön.”¹⁹

A feszültségek és problémák további csoportjába sorolja a pápa a menekültek millióit, a terrorizmust, a népességnövekedés problémáját és ezzel egyidejűleg a „szervezett születésszabályozás” bűnét.

Miként fogalmazza meg a pápa az „igazi emberi fejlődés” kritériumait, mibenlétét? Ez szerinte nem merül ki a gazdasági fejlődésben. „A fejlődés, noha szükség-szerűen gazdasági dimenzióba tartozik is, ... mégsem merülhet ki ebben az egy dimenzióban ... Egy nem csupán gazdasági jellegű fejlődés az ember adottságaihoz és hivatásához igazodik és annak teljes egzisztenciájára irányul.”²⁰ Az „igazi” fejlődésnek a szolidaritás és a szabadság keretében kell haladnia, az Isten- és felebaráti szereteten kell alapulnia. Az emberiség általános bajait, a fejlődés problémáit a „bűn struktúrái” okozzák, amelyek a „személyes bűnben” gyökereznek. A végső megoldás tehát a személyes bűntől való megszabadulás, visszatérés a hithez, a keresztény erkölchöz, aminek folyamányaként felszámolhatók a szenvedéseket okozó, erkölcsileg rossz struktúrák is. A békéhez és a fejlődéshez vezető út az együttműködés, a szolidaritás, az egyes emberek és a nemzetek közötti együttműködés útja.

A *Sollicitudo rei socialis*ban sem arra vállalkozott a pápa, hogy konkrét, keresztény struktúrát ismertessen a világgal. „Az Egyház szociális tanítása nem »harmadik út« a liberális kapitalizmus és a marxista kollektívizmus között, ... hanem önálló, minden tekintetben sajátos dolog. Nem is ideológia, hanem ... az a célja, hogy a valóságban létező igazságokat értelmezze, megvizsgálja, vajon megfelelnek-e avagy ellenkeznek az evangéliumi tanítással az emberről ... hogy így adjon eligazítást a keresztény magatartásban.”²¹

A keresztény szociális tanítás továbbfejlesztésében és konstruktív adaptálásában korszakos lehetőséget kínált II. János Pál számára a közép-kelet európai országokban végbemenő rendszerváltás, a szocialista rendszerek bukása. Ez a váratlan és új távlatokat nyitó történelmi fejlemény egyúttal komoly kihívást is jelentett az Egyház számára, hogy valóban képes-e a végbemenő folyamatok okainak feltárására, ezek elemzésére és a kívánatos jövő fejlődés kontúrjainak felmutatására? Ennek a kihívásnak felelt meg II. János Pál pápa 1991. május 1-én kelt *Centesimus annus* kezdetű szociális enciklikája, amely a *Rerum novarum* centenáriumán látott napvilágot.²² Az enciklikát inkább tekinthetjük konkrét elemzésnek, a szociális tanítás alkalmazásának, semmint lényeges elméleti továbbfejlesztésének. Amint a beve-

¹⁹ Uo., 26.

²⁰ Uo., 35.

²¹ Uo., 56.

²² II. János Pál pápa *Centesimus annus* kezdetű enciklikája a *Rerum novarum* kezdetű enciklika kibocsátásának századik évfordulója alkalmából, Bp. 1991 SZIT. (Tovább: *Centesimus annus*.)

zetőben a pápa is jelezte, hogy „a lelkipásztori gondoskodás arra késztet engem, hogy előterjesszem bizonyos újkeletű történelmi események elemzését.”²³

II. János Pál a második világháborútól az 1989-es változásokig követi nyomon a különféle társadalmi-politikai rendszereket. A szocializmusról szólva megállapítja, hogy annak alapvető tévedése antropológiai jellegű: az egyént, az emberi személyiséget teljesen alárendeli a gazdasági és társadalmi mechanizmus működésének. Ez vezet a szabadságjogok torzulásához. A torzulások legfőbb oka a rendszer ideológiai alapja, az ateizmus, amelyet a felvilágosodás racionalizmusából eredeztet a pápa. Az ateizmusból adódóan a szocializmus „sajátos eszköze” az osztályharc, amely kizárja az ésszerű egyezséget és egy csoport érdekeit tünteti fel az emberiség általános érdekeinek.

Ehhez képest a polgári társadalomban a szubszidiaritás és a szolidaritás elvei is érvényesültek, s a társadalom szabad önszerveződése révén a munkásmozgalom is hozzájárult a szolidaritás hatékony formáinak kialakulásához. A marxista megoldással szemben a kívánatos cél a szociális igazságosságtól áthatott demokratikus társadalom felépítése.²⁴ De a marxizmussal másféle rendszerek is szemben álltak, amelyek ugyancsak kiváltották a pápa kritikáját. Ilyenek az ún. „nemzetbiztonsági rendszerek”, a nacionalista államok diktatúrái (főleg Latin-Amerikában) vagy a „jóléti társadalom”, amely ugyancsak a pusztá materializmus, az anyagi jólét révén akarja legyőzni a szocializmust (elsősorban az USA-ban).

Az apostoli tanítóhivatal autentikus elemzést adott az 1989-es évben végbement változásokról is. A pápa is elismeri, hogy a fejlemények váratlanul következtek be, ám „nagyon jelentős, sőt meghatározó hozzájárulást jelentett az egyház erőfeszítése az emberi jogok védelme és előmozdítása érdekében”,²⁵ ami szerintünk azonban elsősorban Lengyelországra mondható csak érvényes megállapításnak. Az enciklika azt is jelentős szempontnak tartja, hogy a változások párbeszéd útján, konszenzuskereséssel és nem a másik megsemmisítésére irányuló küzdelem vagy háború útján ment végbe.

Milyen tényezők idézték elő az elnyomó rendszerek bukását? „A változásokat kiváltó legfőbb tényező kétségtelenül a munkások jogainak megsértése volt.”²⁶ Bár II. János Pál konkrétan a Szolidaritást említi, nyilván arról van szó, hogy ezekben a rendszerekben cinikusan „munkáshatalomról”, a munkásosztály uralmáról szólt a hivatalos ideológia, holott a hatalom a kommunista párt szűk vezető csoportjának kezében volt, és a munkásságnak semmiféle beleszólása sem volt a hatalom gyakorlásába. A pápa szerint ehhez járult az Isten tagadása, az ateizmus, a lelki üresség, s ezek együttesen jelentették e rendszerek morális csődjét. A válság másik ösz-

²³ *Centesimus annus*, 6.

²⁴ Uo., 30.

²⁵ Uo., 34.

²⁶ Uo., 35.

szetevője „kétségtelenül az egész gazdasági rendszer hatékonyságának hiánya”,²⁷ ami több vonatkozásban is megnyilvánult: a piacgazdaság kikapcsolása a termelékenység ellenében hatott, az eladósodás elviselhetetlen függőséget eredményezett, s végül a fegyverkezési verseny összeroppantotta a tervgazdaságokat. Azaz a szocialista gazdasági rendszer versenyképtelen, fejlődésképtelen és megreformálhatatlan volt.

Az Egyház szerint az itt végbement változásoknak egyetemes jelentősége van a jövő fejlődést illetően. Az egyik az, hogy ezen rendszerek összeomlása, a marxizmus csődje nem szünteti meg a világban az igazságtalanságot és az elnyomást. A másik, hogy a marxizmus és a kereszténység között lehetetlen a kompromisszum. Ez a két „üzenet” elsősorban a harmadik világ országainak szól. A rendszerváltó országokat pedig attól óvja a pápa, hogy a bukás után „a gyűlölet és az erőszak ne diadalmaskodjék a szívekben, különösen azokéban, akik az igazságosságért harcolnak, és hogy a béke és a megbocsátás szelleme mindenkiben növekedjék”.²⁸ A helyzet sokban hasonlítható a háború utáni újrakezdéshez, amikor a népeknek szabadon lehetett (és kellett) volna dönteniük arról a berendezkedésről, amiben élni kívánnak.

A *Centesimus annus* sem ad konkrét javaslatokat az új struktúrák kialakítására, ám több konkrét javaslatot, észrevételt mégis megfogalmaz a „hogyan továbbot” illetően. Kiinduló pontja a magántulajdonon alapuló rendszer elismerése, amely magántulajdonnak az eredete az ember munkája. A magántulajdon mellett említi az ismertetet (tudomány, szakismeret), az ember kezdeményező és vállalkozói képességét. „A modern vállalkozói gazdaság hasznos elemeket tartalmaz. Ezek alapja a személy szabadsága” — szögezi le a pápa.²⁹ Az egyes országokban és a nemzetek közötti kapcsolatokban is a szabadpiacot látja a leghatékonyabb gazdasági tényezőnek. A tőke elsőbbségét érvényesítő szabadversenyessé kapitalizmussal szemben nem alternatíva a szocialista modell, ami végső soron államkapitalizmust jelent, „hanem a szabad munka, a vállalkozás és együttműködés társadalma jelent alternatívát ... Nem fogadható el az az állítás, hogy az úgynevezett létező szocializmus bukása után a gazdasági szerveződés egyetlen modellje a kapitalizmus” — szögezte le nagy visszhangot kiváltó alternatíva-keresése során II. János Pál pápa.³⁰ A korlátlan magántulajdonon alapuló kapitalizmussal szemben azt hangsúlyozta, hogy az állam kötelessége megvédeni a közös javakat, hozzásegíteni a tulajdonnal nem rendelkezőket személyiségük munka által történő megvalósításához. Az Egyház szociális tanításában tehát továbbra is fontos szerepe maradt a gazdaságba való állami beavatkozásnak

²⁷ Uo., 36–37.

²⁸ Uo., 41.

²⁹ Uo., 50.

³⁰ Uo., 53–54.

A rendszerváltó országok számára ajánlott gazdasági rendszer a szociális korlátok és kötelességek között működő szabad piacgazdaság. Mit ajánl a pápa a politikai berendezkedést illetően? Elutasítja a marxista totalitarizmust, a parancsuralmi és „nemzetbiztonsági” rendszereket. Ezekkel szemben „az Egyház nagyra értékeli a demokratikus rendszert, mint olyan rendszert, amely biztosítja polgárai számára a politikai döntésekben való részvételt és garantálja a kormányzottaknak, hogy maguk válasszák meg és ellenőrizzék vezetőiket ... Valódi demokrácia csak jogállamban és az emberi személy helyes értelmezése alapján lehetséges.”³¹ Másként szólva az alkotmányos, többpártrendszerű parlamentáris demokrácia az a politikai rendszer, amely leginkább megfelel a kereszténység emberről szóló tanításának.

II. János Pál enciklikájában több ízben is hangsúlyozza, hogy a szocializmus bukása nem a nyugati struktúrák győzelme, nem jelenti azok igazolását, nem teszi feleslegessé azok korrekcióját. A keresztény szociális tanítás a 20. század végére, a 21. század hajnalára jutott el a szociális piacgazdaság és a kereszténydemokrácia teoretikus és morális igazolásához. Ez a gazdasági és politikai rendszer a második világháború után valóban történelmileg sikeresnek bizonyult, és elvezette Nyugat-Európát a jóléti társadalomba. Ez a fogyasztás-centrikus és anyagelvű társadalom azonban kiváltotta II. János Pál intranzigens kritikáját is. Napjainkra pedig úgy tűnik, hogy a múlté lett a szociális piacgazdaság, akadozik a jóléti állam és társadalom működése, a politikai demokráciát pedig olyan új veszélyek fenyegetik, mint a nemzetközi terrorizmus, a polgárok növekvő közömbössége a politika iránt.

Vajon ezekre talál-e, kínál-e megoldási javaslatokat XVI. Benedek pápa Egyháza?

* * *

³¹ Uo., 70.

II. János Pál pápa gondolkodói arcéléhez

HORVÁTH PÁL

A lelke mélyén komoly színészi és szépírói ambíciókat őrző, a szellemi élet új jelenségei és a misztikus spiritualitás örök értékei iránt fogékony fiatal Karol Wojtyła számára a teológia és a bölcselet világával való megismerkedés kezdetét a krakkói illegális szemináriumban töltött esztendők jelentették. A szellemi alapok lerakására az ortodox neoskolasztika szellemében került sor, amely gondolati tartalmának merevsége és némi avultsága mellett a szisztematikus gondolkodás fogalmát adta útravalóul a fiatal papnövendék számára. A második intellektuális erőpróbát az 1946-tól Rómában, az *Universita di San Tommaso* keretében folytatott stúdiumok jelentették Wojtyła számára, aki alighanem ebben az időben tett szert arra a szó jó értelmében vett gondolkodói eklekticizmusára, amely későbbi műveinek, de főpásztori tevékenységének is alapjává vált. A domonkosoknak a közbeszédben csak *Angelicum* néven emlegetett római egyeteme az 1940-es években az ortodox neotomizmus egyik szellemi fellegvára volt, amelynek arculatát akkoriban R. Garrigou-Lagrange páter merev, metafizikai veretű, a hit felé emelkedő értelem útját szisztematikus racionalizmussal és objektivizmussal kutató gondolkodásmódja hatotta át. Wojtyła tőle és tanítványaitól tanulta meg a bölcseleti alapokat, de már ekkor sem szegődött Szent Tamás feltétlen követőinek táborába. Alighanem közrejátszott ebben az *Angelicum* egy másik professzorának, a moralista A. G. Sertillange-nak a hatása, aki maga is a szigorú tomizmus oldaláról indult, az 1930-as évek francia katolikus szellemi életétől kapott impulzusok hatására azonban élete alkonyán már Szent Tamás és a modern, nyitott, a kortárs bölcselet hatásaira fogékony, egyre inkább perszonális természetű etika és morálteológia megalkotásának lehetőségét kereste.¹ A fiatal Wojtyła számára, aki Rómában ismerte meg igazán a szárnyait bontogató *théologie nouvelle* és a Mounier-féle perszonalizmus eredményeit, alighanem ez adta meg a döntő lökést abba az irányba, hogy teoretikusi pályáját ne a skolasztikus hagyomány által kijelölt úton, hanem a „nyílt irányzatok” világában keresse. Alighanem ennek a döntésnek volt az eredménye, hogy római disszertációját *Keresztes Szent János*nak a hit élményéről beszámoló misztikájáról, a hit személyes és a személyt konstituáló természetéről írta. Krakkóba visszatérve újabb tanulmányi évek következtek Wojtyła számára, amelyek középpontjában etikai és morálteológiai stúdiumok álltak. Életrajzi visszaemlékezései szerint² ezekben az esztendőkből fedezte fel a fenomenológia gondolati módszerét:

¹ Ma már közismert tény, hogy Sertillange Szent Tamás erkölcsstanát értelmező munkái jelentik az összekötő kapcsot az ortodox tomizmus és a *théologie nouvelle* valamint a francia perszonalista iskola nézetei között.

² V.ö.: II. János Pál, *Keljetek föl, menjünk!* Bp. 2004 SZIT.

a lengyel fenomenológus *R. Ingardent*ől kapta az első impulzusokat, ezt pedig az *Edith Stein* és *Max Scheler* gondolataival való megismerkedés, az utóbbi etikai rendszerének és a mögötte álló emberképnek a tanulmányozása követte. A perszonalista hagyomány melletti elkötelezettsége is egyre határozottabb formát öltött: szoros kapcsolatba került a Maritain és Mounier szellemét követő *Znak*-csoporttal, amely egy hitközpontú, személyes és nyitott katolicizmus vízióját vallotta a magáénak — a sajátosan sanyarú lengyel körülmények között, a kommunista hatalomátvétel után is. A perszonális etika és antropológia melletti végleges elköteleződése ugyanakkor nem jelentett szakítást a skolasztikus hagyománnyal; saját későbbi értékelése szerint a honfitárs *A. Krapiec* szisztematikus metafizikáját vagy a „*lengyel Gilson*”, *S. Swiezawski* bölcelelettörténeti szintézisét is igyekezett beépíteni formálódó saját rendszerébe. Ez a szellemi horizont bővült azután tovább a Lublini Katolikus Egyetem tanáraként töltött évtizedben, amikor egyebek között a nemiség, a szerelem etikája és az erkölcsi értékeknek mint evidens igazságoknak a megalapozhatósága izgatta. Scheler nyomán — akiről habilitációs tézisét írta — jutott arra a belátásra, hogy a morális értékek fenomenológiája felől út vezet az ember mint morális személy transzcendenciája irányába, akinek tetteiben az erkölcsi jó metafizikai igazsággá emelkedik, miközben ez a személyesség a hit dimenziójában, egy Krisztus-központú vallásosság dimenziójában nyer kiteljesedést. Ebben a periódusban formálódott ki az a meggyőződése, hogy az ember morális létezése nem pusztán egy mozzanat az emberlét elemeinek sorában, hanem olyan antropológiai fundamentum, az ember személy-mivoltának alapja, amely teljes egészében áthatja, és Isten felé — vagy éppen a tőle való tudatos elfordulás irányába — irányítja létezésünket. Ebből a belátásból szervesen következett Wojtyła azon meggyőződése is, hogy a kereszténység küldetése a modern világgal és a teljes kultúrával való párbeszéd, ahogyan a személy maga is a másikkal, a Te-vel, Istennel vagy és az ember-tárrsal való szakadatlan dialógusban konstituálja önmagát. Már ezekben az években radikális perszonalizmusával párhuzamosan öltött formát Wojtyła sajátos, később Péter székében is megőrzött konzervativizmusa vagy még pontosabban konzervatív modernsége, hiszen számára a teológia és a bölcelet új módszere nem a modern eszmékhez való alkalmazkodás lehetőségét, hanem a hit változatlan értékeinek egy modern szellemi apparátus segítségével való új megközelítését és megerősítését jelentette. Egy ilyen szellemi program megvalósítása szellemi források és impulzusok egész sorára támaszkodott. Így későbbi antropológiája sokat köszönhet *M. Blondel* akarátfilozófiájának, az 50-es évek második felétől pedig *H. de Lubac*, *Y. Congar*, *H. U. von Balthasar* írásai gyakoroltak jelentős hatást gondolkodói habitusának formálódására. Miközben 1958-ban Krakkó segédpüspökévé történő ki nevezésével Wojtyła tisztán szaktudósi pályája megszakadt, elkészült elméleti főműve, perszonális rendszerének foglalata, a *Személy és cselekvés*, amely a második

világháború utáni katolikus perszonalizmus egyik legfontosabb, a leendő pápa egyházfői tanító működésének kereteit is megszabó keretévé, foglalatává lett.³

Ennek a lényegében antropológiai szintézisnek tekinthető műnek a szellemi kereteit a legközvetlenebbül Blondel nagy műve, a *L'Action*, másrészt pedig Scheler személyiség-fenomenológiájának továbbgondolása adja. Kiindulópontja az embernek mint önmagát cselekvéseiben megvalósító lénynek a leírása, hiszen az ember személyként való létezésének gyökere az önmagáról való elemi tapasztalat, ennek a tapasztalatnak a közvetlen forrása viszont a cselekvés mint sajátos, a személyes és a nem-személyes valóság közötti határokat egyszerre konstituáló és konstatáló létmozzanat. Cselekedeteink sajátos természetéhez tartozik, hogy a valósággal való pusztán manipuláción túl szellemi tartalommal bírnak, hiszen általuk kerül kapcsolatba egymással az ember léte és léttudata, öntudata. A tett, a cselekedet fogalma ebben az elemzési rendben az első, elemi akcióktól az ösztönös, az érzelmileg vezérelt cselekvések során át halad a tudatos és megtervezett tevékenység felé, ami egyszerre adja személyes és végső soron személyként való létezésünk belső dinamizmusát. Cselekvéseink fenomenológiai leírásának rendjében első, elemi tetteink az embert még pusztán egyedként mutatják, szellemi reflexióik azonban az öntudatra jutás, az önállóság rendjében az egyén önépítésének eszközeivé lesznek. Ebben a folyamatban tételeződik az ember számára más emberekkel való vonatkozásainak ténye és az a kapcsolatrendszer, amely az egyes egyének viszonyát erkölcsi valóságként tételezi. Cselekedeteink sorozatában ezen a ponton bukkan fel a szabadság és az autonómia igénye, amely azonban csak cselekvéseink transzcendens dimenzióba emelése által teheti az embert valóban személyllyé. Szintézisének ezen a pontján Wojtyła megkülönbözteti az ember vertikális és horizontális transzcendenciájának fogalmát. Horizontális értelemben az embert az teszi emberré — szabad és autonóm létezővé —, hogy akarata és tettei szakadatlanul újabb és újabb tárgyakra irányulnak, ám létezésünk pusztán ezen a módon sohasem képes maga alá rendelni a teljes valóságot, azaz szabadságunk és autonómiánk mindvégig korlátozott marad, és ez az állapot csak a vertikális transzcendenciára, a teljes valóságra irányuló akarással, a morális és metafizikai értéktételezés szintjén oldható fel. Némi leegyszerűsítéssel mondhatjuk, hogy az embernek, mint személynek a megvalósulása és integritásának megteremtése csak akkor reális lehetőség, ha nem individuális vagy totalitárius utakon, önmagunk végnélküli kiterjesztése vagy mások radikális korlátozása révén keressük a cselekedeteink és azok tárgyai feletti uralmat, hanem abban az evangéliumi útmutatásban — lényegében Istennek transzcendens társ-személyként való el- és befogadásában, amelyet a személy lényegeként megfogalmazott krisztusi szeretet-parancs állít élénk.

³ A nemzetközi irodalomban ismert, német nyelvű változatában: Wojtyła, K., *Person und Tat*, Freiburg–Basel–Wien 1981³.

Miközben a 60-as évek elejére Korol Wojtyła megfogalmazta ezt az elgondolását, életének külső történései alapvető változást hoztak gondolkodói és emberi életútjában. 1962-től püspökként és a krakkói főegyházmege helynökeként, 1964-től pedig már Krakkó érsekeként fontos szerepet kapott a II. Vatikáni Zsinat munkájában. Így részese volt fontos dokumentumok, elsősorban a *Gaudium et spes* konstitúció megfogalmazásában, a részletkérdések közül pedig elsősorban az emberi személy méltóságáról, a vallásszabadságról és az ateizmusról folytatott vitákban foglalt állást. Nem elhanyagolható az sem, hogy olyan teológusokkal került ezekben az években személyes intenzív szellemi kapcsolatba, mint de Lubac, a fiatalabbak közül pedig a későbbi munkatárs és utód, *Joseph Ratzinger*. Talán de Lubac hatásának is köszönhető, hogy ekkor jutott el az ateizmus mint személyes meggyőzés (hitlenség) és az ateizmus mint személytelen ideológia (hitetlenség) közötti distinkció megtételéhez, e belátás következményei pedig igen fontos eszköznek bizonyultak antropológiájának, személy-fogalmának továbbépítése folyamatában. Marxizmus-kritikájának később is visszatérő eleme maradt az az érvelés, amely a marxista teóriában főként annak immanens, az embert egydimenzióssá lefokozó megközelítését tekintette elfogadhatatlannak és ebből a vonásból vezette le a szocialista rendszerek kollektivistá totalitarianizmusát is. Egyébként magán a zsinaton Wojtyła a reformok szorgalmazói közé tartozott, miközben ezt az álláspontját a hit ősi értékeinek és igazságainak modern eszközökkel való megalapozása és megvédelmezése teoretikusan megalapozott szándékával — egész korábbi életművével — támasztotta alá.

A zsinat utáni évtizedben — 1967-től már bíborosként — Karol Wojtyła az egyházkormányzati és egyházpolitikai kérdések felé fordult, elméleti tevékenysége pedig kényszerűen korábbi munkái átdolgozására, javítására korlátozódott. 1978 őszén ez a helyzet is megváltozott: a bíborosok október 16-án öt emelték Péter székébe, döntésükkel szabad utat engedve annak, hogy immár II. János Pál pápaként számtalan más egyházfői teendője mellett hozzálasson egy nagyon is határozott teológiai és bölcséleti program megfogalmazásához. Életének utolsó negyedszázadában a monográfiák és tudományos értekezések helyét így enciklikák, pápai körlevelek vették át, ezek jelentős része azonban tudatosan és szándékoltan is egy teológus és bölcselő pápa életművének részeként, sőt betetőzéseként szemlélhető. Ha Karol Wojtyła fenomenológiai perszonalizmusából indulunk ki, pápai, tanító megnyilatkozásainak sorában legalább három olyan témát, három olyan iratcsoportot találunk, amely szerves folytatása, alapos kifejtése korábbi életművének. Így megnyilatkozásai egy részében egy olyan krisztocentrikus dogmatikai rendszer elemeire bukkanhatunk, amely valamilyen módon perszonalizmusa hittani reflexiójának tekinthető. Néhány írása, elsősorban társadalmi enciklikái és a *Fides et ratio* körlevel egy monumentális antropológiai rendszer körvonalait adja elénk, erkölcsi kér-

déseket tárgyalva pedig perszonalizmusának morális következményeit szembesíti korunk kihívásaival és az egyház kérdéseivel.⁴

Ha Péter székéből tett megnyilatkozásait egy teoretikus életmű részeként nem megjelenésük sorrendjében, hanem egy szellemi program részeként vizsgáljuk, az 1998-ban megjelent *Fides et ratio* körlevéllel, a hit és az ész természetéről mint a keresztény teoretikust izgató legáltalánosabb kérdésről mondott véleménnyel kell kezdenünk. II. János Pál itt abból a tényből indul ki, hogy a hit és az ész az a két alapvető eszköz, amelyre hagyatkozva az ember önmagára és az őt körülölelő valóságra reflektálhat; az ember szellemi tettének az a két módja, amelyek alapvető jelentőségűek a személy önmegteremtésének folyamatában. Hosszú történelmi korok sajátja volt e két fogalom elválasztása vagy szembeállítás; a dolog olyan, mint amikor az emberi személy szellemi cselekvéseinek rendjében a horizontális és vertikális dimenzió között akarunk választani. Hit és ész ezzel szemben nem más, mint az igazság megragadásának két, egymást kiegészítő és nem kizáró útja, az ember cselekvése. Ebben az összefüggésben a körlevél a filozófiáról mint a világra való rácsodálkozásról és ős-kiváncsiságról beszél, amely természetes módon segít hozzá a valóságról való tudás megszerzéséhez, ám önmagában, a hitnek a valóság egészét el- és befogadó döntése nélkül meddő marad. II. János Pál diagnózisa szerint hit és ész, teológia és bölcsélet nem lehet meg egymás támasza nélkül, és ha valamelyik a másik ellenébe fordul, annak e két képesség birtokosa, az emberi személy látja kárát. Korunk vészterhes vonása, hogy gátakat emel a hit és az ész világa közé, ami oda vezet, hogy a teljes igazság megismeretlen marad, az ember mint személy koherenciája pedig — hiszen szellemi értelemben nem más, mint hitének és értelmének egysége és harmóniája — elenyészik. Az a hit, amelyet nem az ész alapoz meg, önmagában gyenge és erőtlen, a pusztá értelem kultuszának szellemi diktatúrái pedig csak egy olyan emberi lét számára kínálnak perspektívát, amely a személy szellemi teljességének igényéről lemondva a magányos és elszigetelt egyének sokasága számára az igazság (szabadság, teljesség) helyett annak pusztá illúzióját kínálja. Érdekes a pápai érvelés argumentációja is; egy olyan, lényegében nemskolasztikus hagyományhoz kapcsolódik, amely nem a hit és az ész kompetenciájának, alá- és fölérendeltségének kérdésével bíbelődik, hanem a modern perszonalizmus dinamikus spiritualizmusának talaján, az emberi cselekvés két komplementer és természetes módjaként tekint a hit és az ész világára. Így a hivatkozások között ott találjuk a modern orosz ortodox perszonalisták említését, a régiek sorából Szent Ágoston és Szent Anzelm véleményét, maga a hit mint személyiségintegráló, a személyt teremtő erő fogalma pedig Henri de Lubac — még távolabbról Rosmini és Newman — nézeteit hivatkozva vagy juttatja az emlékezetünkbe. A fides és a

⁴ Az alább említendő enciklikák könyvészeti adataira külön nem hivatkozunk; szövegük magyarul is hozzáférhető a Szent István Társulat Pápai megnyilatkozások sorozatában.

ratio egyaránt az ember mint személy tette, tárgya és célja, az igazság pedig egyszerre az, ami a rá reflektáló ember immanens és transzcendens rendeltetésének is megfelelő, létezésének és léttudásának harmóniája, nem pusztán hit vagy meddő tudás, hanem az a teremtő befogadás, amely megkülönbözteti az embert a pusztán létezők, fennállók világától.

II. János Pál tanító megnyilatkozásainak sorában elméletileg is értékelhető, önálló ciklust alkotnak teológiai nézeteinek alapjait kifejtő, perszonális szemléletnek alapjaiból fakadó megnyilatkozásai. Ezek sorában az első 1979-ben megjelent, *Redemptor hominis* kezdetű körlevele volt, amely a krisztusi megváltás tényében jelölte meg Isten és az ember mint személy találkozásának kitüntetett pillanatát. Bevezetőben a pápa a korábbi teológiai tanítás szövedékében helyezi el saját nézeteit, ezt követően pedig egy olyan krisztológia körvonalait vázolja, amely Isten és az ember személyes találkozásának a megváltásban beteljesedő pillanatát tekinti a keresztény üzenet lényegének. Ezt követően a dokumentum az egyház emberszolgálatáról és az örömhír mindenkihez szóló üzenetéről beszél, azt a küldetést jellemezve, amely az egyház mai állapotának sajátja. A következő, *Dives in misericordia* körlevél Krisztus felő közeledve az Atya irgalmáról mint Isten közöttünk való jelenlétének lényegéről ad útmutatást, a dogmatikai ciklus harmadik, *Dominum et vivificantem* kezdetű darabja pedig a Szentlélek közöttünk való működését és a bűnök valóságának az ember általi megtapasztalásában adott kegyelmi adományokat elemzi. E három dokumentum tanításában is találunk egy, a dogmatikai hagyomány újrafogalmazásán túlmutató antropológiai mozzanatot; a pápa értelmezésében Isten háromsága az emberre való vonatkozásában mintegy az emberi személyre definiálva része a keresztény teológia eszmélésének.

A fiatalkori etikai alapvetés továbbgondolására is találunk példákat II. János Pál tanító megnyilatkozásainak sorában. Ennek első bizonyítéka *Veritatis splendor* kezdetű, a modern idők morális kérdéseire választ kereső körlevele, amely az erkölcsi törvény érvényességéből és az egyház morális küldetésének elemzéséből indul ki. Tanítása szerint az ember által vágyott szabadság alapvető biztosító maga az erkölcsi törvény, a lelkiismeret és az ember eredendő képessége, amely minden nehézség ellenére szakadatlanul az igazság (a teljesség) keresésére sarkallja. A dokumentum utolsó szakaszaiban II. János Pál szenvedélyes határozottsággal érvel korunk egy téveszméje ellen: azt a nézetet igazolja, hogy a törvény és a szabályok nem a szabadság korlátozásának eszközei, hanem olyan eszközök, amelyek a személy méltóságának és a társadalmi közösség zavartalan működésének szolgálatában állnak. A dokumentum befejező része kortünetként regisztrálja napjaink erkölcsi válságát, az értékek és a bennük megtestesülő személyi méltóság megroppanását, amelyet az egyháznak csak a világ újraevangelizálásának eszközével lehet és kell orvosolnia. II. János Pál perszonalizmusában a személy méltósága az emberi lét méltóságának és tudatosságának szintézise. A keresztény hagyomány kínálta

értékítéleten túl ebből is következett a pápa fokozott érzékenysége az élet értékének, mint a személy méltóságának tisztelete iránt. Ebből természetesen következett, hogy a pápa *Evangelium vitae* körlevelében igen határozottan, dogmatikai érvényű kijelentéseket is megfogalmazva foglalt állást a szabadságnak és az önrendelkezés korunkban oly sokat hangoztatott elvének az élet feletti rendelkezési jog illetékelen kiterjesztéséig merészkedő elve ellenében. Lényegében a magzatölés és az euthánázia ellen megfogalmazott gondolatai antropológiai alapja annak kimondása, hogy az emberi méltóság tisztelete összeférhetetlen az ember ezen méltóság feletti rendelkezést követelő merészségével, hiszen a személy transzcendens értéke és méltósága nem származhat pusztán önkényes önrendelkezésének szabadságnak álcázott szabadosságából, magának az emberi lénynek pusztá akaratából vagy belátásából. Morális figyelmeztetéseinek bölcséleti, nem pusztán a kereszténység doktrinális hagyományából származó alapja itt is az ember mint személy koherenciájának elve, amely kizárja annak lehetőségét, hogy az emberi élet és az emberi érdek, az emberi kötelesség, felelősség és a szabadság ellentétbe kerüljön egymással. Nyomatékosan támasztja alá azt a pápai útmutatást is, amely a modern idők morális válságát a kereszténység szilárd és a személy méltóságának feltétlenségében megalapozott értékrendjének elfogadtatásával, a világ evangelizálásának vagy reevangelizálásának programjával állítja szembe. Ez a gondolatmenet a magyarázata annak is, hogy a Szentatya gyakran igen élesen marasztalta el mindenfajta háború és erőszak indokoltságát és jogosságát, ebből fakadóan illetve erős kritikával a globalizáció és a konum-társadalom anomáliáit és a ma vitatott bioetikai kérdésekről formált véleményét is az élet értékéből mint feltétlen alapelvűből való kiindulás határozta meg.

Mindezekben a különféle dokumentumokban megfogalmazott és II. János Pál perszonalista szemléletéből fakadó elveken és megfontolásokon túl azt az átfogó antropológiai tanítást, amely Karol Wojtyła életművének legfontosabb elméleti hozzáadéka, a Szentatya társadalmi, szociális enciklikáinak gondolatmenetében találhatjuk meg rendszerezett formában. Ebben az esetben persze nem ezeknek a körleveleknek a társadalmi helyzetekre és állapotokra vonatkozó konkrét útmutatásaira, a szűk értelemben vett társadalom- és politika-teológiai intenciókra kell tekintettel lennünk, hanem arra az emberképre, amely ezeknek a megnyilatkozásoknak a lényegét alkotja. Így már a legelső, *Laborem exercens* körlevélben is azt a kiinduló állítást találjuk, amely az ember lényegét, személyi méltóságának alapját tevékenységében, tetteiben, az azok lényegét jelentő muinkában találta meg. A Teremtés könyvére hivatkozó érvelésében a Szentatya a bibliai emberkép alapjának mondja az ember világot uralni hivatott tevékenységét, amely részesedést biztosít számára Isten világalkotó tevékenységében. E tevékenység, a munka tárgya az ember által belakott és megmunkált világ, alanya, de egyben terméke, eredménye pedig az ember, aki két keze munkájával saját valóságát és méltóságát konstituálja. A munka és

a tőke világára és a szociális igazságosság világára is kitekintő pápai érvelés végpontja ebben a fejtegetésben annak kimondása, hogy az ember tevékenysége folyamatában egyszerre teremti meg a létének alapjául szolgáló anyagi javakat, valamint önmagát és méltósága elismerésének alapját, a társadalmat, a közösséget, amelyben istenképisége és a világban való tevékeny létezése kerül egymással harmóniába. Ez a harmónia azonban korunk viszonyai között meglehetősen törékeny, amelyet a személy méltóságát veszélyeztető társadalmi gondok és bajok árnyékolnak be, mondja II. János Pál *Sollicitudo rei socialis* kezdetű körlevelében, amelynek az emberi méltóságát leromboló veszedelmek a témái. Teológiai szemlélettel az ember Isten ellen és önmaga méltósága ellen elkövetett legkárhozatosabb tette a bűn, amely egyidejű szembefordulás Istennel és magának az embernek a rendeltetésével. Ám amíg a bűnben megőrződik a személyes mozzanat, annak orvoslására is kínálkozik mód, egyrészt Krisztus megváltó áldozatában, másrészt az emberi bűnbánat és büntudat rendjében. Ám korunk globalizált, fogyasztói szemléletű, önzésre épülő világában új jelenség figyelhető meg, amit a pápa strukturális bűnnek, világunkat pedig a bűn strukturáiban vergődő valóságnak nevez. Ha ugyanis a bűn személytelenné, rendszerszerűvé válik, elvesz a felelősség és a büntudat lehetősége is. Egy ilyen világban relativizálódik a jó és a rossz, a rendezett és a rendezetlen közötti különböztetés és az ember elveszíti annak a lehetőségét, hogy Krisztus megváltó áldozata révén megváltást nyerjen, hiszen egész valósága arra épül, hogy nem is szorul rá többé Isten irgalmára. A bűn strukturáinak személytelen hatalmát megtörve a bűn személyességének helyreállítása, a jó és a rossz, az igaz és a hamis közötti megkülönböztetésnek a *Fides et ratio* fejtegetéseiben elvileg is alátámasztott helyreállítása lehet a keresztény küldetés első lépése, hogy arra a bűnbánat és a bocsánat emberi és isteni aktusa következhesen, megtörve azt az önzésből és közönyből épülő erőt, amely nem pusztán Istentől, de önmagától is eltávolítja és pusztá tárggyá teszi az embert.

II. János Pál egykor még a *Személy és cselekvés* lapjain megfogalmazott teológiai és bölcséleti gondolatmenetének lényege és záróköve a szeretet civilizációjának a *Centesimus annus* körlevelében megfogalmazott víziója. Ez a fogalom több, mint valamilyen társadalmi utópia, szépelgő filantrópia vagy jámbor vágy megfogalmazása; valójában tartalma a személy méltóságának olyan kiteljesedése, amely a teológiai és bölcséleti, társadalmi és perszonális gondolatmenetek közös eredője. Ha teológiai oldalról szemléljük, a szeretet fogalmában a pápa Krisztus evangéliumi parancsát és a dogmatikai hagyománynak az 'Isten maga a szeretet' elvét formalizálja, és a Krisztus megváltó tette révén az ember számára is kézzelfoghatóvá tett isteni szeretet dimenziójába helyezi. Ám más oldalról a szeretet a modern perszonalista szemlélet értelmezésében nem más, mint az embernek önmagát és embertársait személylé tévő transzcendens tette, kibontakozásának teljessége. Harmadrésről a szeretet olyan antropológiai jegy, amely a személyközi viszonyok, az

emberi közösség vonatkozásában az ember, a többi ember és a külvilág harmóniáját és kölcsönhatását hivatott biztosítani. Amikor a pápa az ember jövője összefüggésében a szeretet civilizációjáról beszél, új értelmet ad azoknak a katolikus társadalmi tanításban hagyományosan alapvető fogalmaknak is, amelyek a rendezett közösség megteremtésének eszközei. Így válik a szolidaritás, mint az emberek közötti kölcsönös és önzetlen segítség kategóriája a személy befogadó és önmagát közlő nyitottságának elvévé, a szubszidiaritás, az önállóság és autonómia elve pedig a személy méltóságának és önrendelkezésének princípiumává. Ebben a szintetikus értelemben olyan rendszer körvonalai bontakoznak ki II. János Pál gondolatvilágában, amelyek középpontjában Isten teremtménye és világra nyitott, tevékeny képmása, az ember mint személy áll. Ő az, akinek a kiteljesedésében értelmet nyer és célba érkezik Isten teremtő és megváltó tette, és ő az is, akinek létét szellemi cselekvései és önreflexiója folyamatában kibontakoztató tettei az ember és az emberi világ fejlődését szolgálják. Ebben a perszonális szemléletben azután aligha kétséges, hogy a világ az emberért, de egyben az ember által is van, aki belső lényege szerint mint szabad, felelős és a szeretet kötelékével önmagához, a másik emberhez és Istenhez kapcsolódó személy valósíthatja meg léte és lényege, lehetőségei és valósága egységét. Ez a pápa által a jövő víziójaként megfogalmazott szeretet civilizációja, a perszonalista gondolati hagyomány Én–Te relációjának globális kiteljesedése, egyfajta gyakorlati és perszonális kereszténység megvalósulása. Más módon fogalmazva ugyan, de a gondolatmenet végkicsengése Teilhard de Chardinnek a világ radikális perszonalizációjáról szóló fejtegetéseit juttathatja az eszünkbe, II. János Pál számára pedig arra is módot ad, hogy a radikális ember-szolgálat ezen folyamatának megvalósításában és tudatosításában jelölje ki a hit, az egyház, az evangéliumi örömhír szerepét és jelentőségét.

Karol Wojtyła életműve lezárult, ám az aligha kétséges, hogy az általa megfogalmazott és cselekvő módon is képviselt elmélet olyan teljeskörű és pozitív intellektuális alternatíva korunk emberképeinek sorában, amelyet elutasítani lehet ugyan, de tudomást sem venni róla aligha elképzelhető, és amelynek lényegét maga II. János Pál úgy összegezte, hogy „az egyház a harmadik évezredben is kitart amellett, hogy magáénak tekinti az ember útját, annak tudatában, hogy nem vándorol egyedül, vele van Ura, Krisztus. Ő tette magáévá az ember útját, és vezeti még akkor is, ha az nem tud róla.”⁵

⁵ *Centesimus annus* 62 In *Az egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok* (Goják J. — Tomka M. szerk.), Bp. é. n. SZIT.

Válasz egy körkérdésre¹

KÓKAI NAGY VIKTOR

Ámbár egy kicsit valótlant állítok a címben, kérem, bocsássa ezt meg nekem az olvasó. Nekem senki nem tette fel azokat a kérdéseket, melyekre a Vallástudományi Szemle első számában válaszolnak a megszólítottak. Mégis, ha véleményt akarok mondani erről a folyóiratról, akkor ugyanezeket vagy feltétlenül hasonló kérdéseket kell feltennem magamnak, és valamiféle választ megfogalmazni rá.

1. „Szükségesnek tartja-e felekezetszemleges (világi) vallástudomány létezését és művelését? Milyen érveket tart fontosnak megemlíteni álláspontja igazolására?”

Valóban nagy szükség van olyan folyóiratra, amely a vallástudománnyal foglalkozik, mely tudományágat színvonalasan csak úgy lehet művelni, ha átlépi a vallások határait, tehát ökumenikussá, sőt világivá válik. Ez persze nem jelentheti azt, hogy az írók megtagadják vallási meggyőződésüket, de csak ezt megőrizve, értékeit felmutatva és megélve lehetnek méltó résztvevői az ilyen beszélgetésnek. Így tesznek az újság körkérdésére válaszolók is, akik valóban jeles képviselői a magyar tudományos életnek, és bizonyosan éppen hitelességüknek köszönhetik, hogy azokká váltak.

2. „Milyennek látja a vallástudomány hazai helyzetét, milyen eredményei vannak Ön szerint, milyen tudományszervezési vagy egyéb teendőket tart fontosnak hatékonyabb művelése előmozdítására?”

Hazánkban a vallástudomány meglepően és örömteli módon nagy népszerűség-re tart számot. Elég csak megnézni milyen gyorsasággal és mekkora mennyiségben fognak el az ebben a témában kiadott könyvek (Eliade, van der Leeuw, Frazer stb.), ami csak még sajnálatosabbá teszi, hogy annak sem fóruma, sem szervezete nem igazán alakult ki eddig. Ebbe az irányba mutat a *Vallástudományi Szemle*, mely, ha betölti az általa kitűzött célokat, amire a szerkesztőbizottság névsorát elolvasva minden tudományos feltétel adott, akkor bizonyosan szép sikert fog aratni. Úgy gondolom, ezen célok elérését nagyban elősegíti az újság szerkezete is, amely a hosszabb terjedelmű írások mellett helyet biztosít a rövidebb lélegzetvételű recenziók, vélemények közlésére, valamint — ezt kiváló újtásként értékelhetjük — a „Hírek” rovatban megjelenéshez és nevük ismertté válásához juttat olyan fiatal kutatókat, akiknek erre még önerőből talán lehetőségük sem lenne.

¹ Az alábbi három kérdést a *Vallástudományi Szemle* első számában tettük fel jeles személyiségeknek, és szívből sajnáljuk, hogy Kókai Nagy Viktorhoz körkérdésünk ekkor nem jutott el. Ezt pótlandó most viszont nagy örömmel közöljük válaszát (a szerk.).

3. „Milyen témák, területek azok, amelyek művelését a szóban forgó tudomány keretében fontosnak tartaná? Milyen témák, területek kimunkálásában venne szívesen részt?”

Amikor kezembe vettem a *Szemle* első számát, igazán örömmel láttam viszont a szerzők között olyan kutatók nevét, akikhez személyes ismeretség köt, és akik közül sokan megfordultak rádiós és tévés műsoraimban. Mindazokból a visszhangokból, melyeket ezek a műsorok keltettek az emberek körében adódik a válaszom a fel nem tett harmadik kérdésre. Szeretném, ha ez a folyóirat nem csupán a tudományos elitet érné el, de megtalálná az utat azokhoz is, akiket a téma érdekel, és nem feltétlenül szakemberek. Olyan sajtótermék tudna lenni, amelynek tudományossága nem menne a popularitás rovására és fordítva.

Mindent összevetve, azt gondolom, mindenkinek, aki tudományosan, vagy csak kedvtelésből a vallásokkal foglalkozik, nagyszerű a hír: megjelent az első magyar nyelvű tudományos szaklap ebben a témában, mely a mögötte álló személyeknek köszönhetően megbízható forrásává válhat e tudományág dolgainak, amelyre igaz a költő szava, „nem is kevés”.

Szagrális terek az ókori Mezopotámiában

BÁCSKAY ANDRÁS

Az ókori Mezopotámia szagrális térhasználata a források négy nagyobb szövegcsoportján keresztül ragadható meg a legközvetlenebbül. A mítoszokban és az irodalmi szövegekben megjelenő mitikus tér a mezopotámiai kozmikus földrajz felfogását tükrözi, az ún. topográfiai szövegek Babilónia és Asszíria szent helyeit (városokat és azon belül szentélykörzeteket) sorolják fel listaszerűen, a kultikus és templomi rituálét, valamint ünnepeket leíró szövegek a mezopotámiai városokban található szentélyek és templomok szagrális térhasználatát jegyzik fel. A jóslással kapcsolatos, valamint a bajelhárító és bajmegelőző rítusok szövegei pedig arról szólnak, hogy a mágikus hatás révén hogyan válik, illetve hogyan tehető szagrális-sá a különböző mágikus eljárások során használt rituális tér. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a különböző szövegtípusok a szagrális tér háromféle összetevőjére reflektálnak: a kozmikus, a kultikus és a mágikus térre. Az alábbiakban tárgyalásra kerülő háromféle szent tér — a mezopotámiai kozmikus földrajz terei, az ország szent városai, illetve az egyes városok szentélykörzetei és a mágikus rítusok helyszínei — ugyanazon szagrális gondolat háromféle vetülete.

A tanulmány során ezt a három területet járom körül, nagyobb teret szentelve az utóbbiak tárgyalásának. Mielőtt azonban ezt kifejteném, tisztáznom szükséges a szent, illetve a szakralitás fogalmát a mezopotámiai kultúrában.

A szent fogalma a mezopotámiai kultúrában

A sumer és az akkád nyelvben számos olyan kifejezést találunk, amelyet a szent fogalmához köthetünk. Az egyes szavak jelentése közti árnyalatkülönbségeket a szövegek kontextusa alapján tudjuk megállapítani. Összegzésként megállapítható, hogy a mezopotámiai kifejezések között az európai kultúra szent fogalmát teljes egészében lefedő kifejezés nem található. A mezopotámiai kifejezések szemantikai tartománya inkább a tiszta, fehér, fénylő, ragyogó kifejezésekkel ragadható meg. Az egyes kifejezések jelentéstartalma a szagrális, azaz a kultikus tisztaság fogalmára összpontosít.

Sok más kultúrához hasonlóan, a szagrális kisugárzással bíró dolgok Mezopotámiában is az isteni világ részét alkotják. Efféle kisugárzása van tehát minden istenségnek és egyéb természetfeletti lényeknek, illetve a hozzájuk kapcsolódó tárgyaknak, azaz a szentélyeknek, a rítusok során használt szobroknak (beleértve

egyeb bajelhárító eljárás során alkalmazott agyag-, viasz- vagy tézstafigurát is), és tárgyakkal (például oltárok, istenszimbólumok stb.) is. Ezt a szent erőt, isteni kisugárzást nevezték a mezopotámiaiak *melammunak* akkádu, illetve ME-nek sumérul. A ME tulajdonképpen a mezopotámiai emberek vallásos érzületének mitológiai megfelelője, amelynek tartalma kétféle jellemzőt egyesített magában: a ragyogást és a rettegést. A ME olyan félelmetes, a mezopotámiai emberek számára felfoghatatlan természeti jelenségekkel állítható párhuzamba, mint az áthatolhatatlan mítikus hegységek, a pusztító árvizek vagy egyéb pusztító erővel bíró isteni szimbólumok, mint a vad bika vagy a sárkány. A *melammu* adja a természetfeletti lényegét, ez különbözteti meg alapvetően az emberi és az isteni szférát. A mezopotámiai istenségek ragyogó, vakító ereje elpusztíthatja az istenséghez óvatlanul — azaz a rítusok szabályait be nem tartva — közeledő halandót. Megjegyzendő, hogy az isteni szférával való bizonyos érintkezés révén az uralkodó is rendelkezett *melammuval*. A *melammu* megszelídült dicsfényként, glóriaként élt tovább a keresztény vallásban.¹

A szentség, a kultikus tisztaság forrása Mezopotámiában az Apszu, az ősvíz. Ez, a világ teremtését megelőzően már létező szubsztrátum számított minden szakrális tudás és bölcsesség forrásának. Az igazi tudás pedig mindenek előtt mágikus ismeretek birtoklását jelentette, azaz az isteni eredetűnek tartott ráolvasások és az isteni üzenetnek tekintett előjelek ismeretét. Nem véletlen, hogy a mezopotámiai szöveg-hagyomány tükrének tekintett ninivei könyvtár állományában a jóslást és a bajelhárító mágikus rítusokat, valamint ráolvasásokat tartalmazó szövegek adják az anyag túlnyomó többségét. Az istenektől eredő bölcsesség mezopotámiai felfogását példázza az egyik legendás uruki király, Adapa története, amelyben a mitikus hős az Enkitől kapott mágikus tudás, azaz a ráolvasás segítségével törte le a haláshajóját borogató déli szél szárnyát. Adapa tehát az isteni eredetű mágikus tudás birtokában képessé vált mágikus cselekvésre. Személye ezért vált a mezopotámiai ráolvasópap archetípusává. Ahogy az Enki birtokában lévő ráolvasás tudománya Adapa történetében, úgy az ég és föld titka, azaz jelek tudománya, Enmeduranki történetében, a mezopotámiai jóspap szakmájának etiológiai mítoszában, tükröződik vissza. A történet során két isten, Samas és Adad megajándékozta Enmedurankit a májjóslás táblájával. A jóspap ennek segítségével értelmezi az ég és a föld titkait, azaz jeleit.²

A szentség — az isteni szférán túl — az emberi világ, azaz a mezopotámiai ember mindennapjainak szerves részét alkotta, az egyén rituális, szakrális, illetve vallásos viselkedését előírások és társadalmi elvárások sokasága szabályozta. A vallásos etikett szabályrendszerében ezek közül a kultikus értelemben vett tisztaság al-

¹ Bottéro, J., *Religion in Ancient Mesopotamia*, Chicago 2001, 61–62.

² A kérdésről részletesebben lsd.: W. Binsbergen, W. – Wiggermann, F., „Magic in history. A theoretical perspective, and its application to ancient Mesopotamia” In Abusch, T., – van der Toorn, K., *Mesopotamian magic. Textual, historical, and interpretative perspectives*, Groningen 1999, 3–34.

kotta a középpontot. A szakrális tisztaság és az ebből fakadó szentség értéket reprezentált, és mivel az istenek rendelkeztek ezen jellemzők teljességével, az egyes emberek tisztasága, szentsége (mondhatnánk moralitása) attól függött, hogy ezen standard értékeknek milyen mértékben tudott megfelelni.³ A vallási értelemben vett „megfelelő” viselkedést tulajdonképpen a szent, azaz tiszta dolgok (szentély, rítus, kultuszszobor stb.) rituális értelemben való megfelelő megközelítése jelentette.

Mitikus helyek: Mezopotámia kozmikus földrajza

A mezopotámiai kozmogónia a világot két, egymástól a teremtés révén elvált térségre osztotta: az Égre (sumer AN, akkád *vamY*) és a Földre (sumer KI, akkád *erc/tu*). A jelen tanulmányban csupán a számunkra fontos utóbbit tárgyaljuk.⁴ A Föld további szinteket foglalt magában. A Föld legfelső szintje a földfelszín, amelyet a teremtés óta népesítenek be az élőlények. A felszínt az emberek által lakott szárazföldre és a kontinenst körülölelő kozmikus óceánra osztották. A mezopotámiaiak által ismert két tenger — a Felső-tenger (Földközi-tenger) és az Alsó-tenger (Perzsa-öböl) — ennek az óceánnak a részét képezték. A központi szárazföldön kívül, az óceánon túl feküdtek az ún. tengeren túli területek, amelyhez a mezopotámiaiak által valóban megismert területek (Dilmun, Magan, Meluhha, később Ciprus és Anatólia) és a mitikus legendás földek (Arallu) egyaránt hozzátartoztak. A mezopotámiai kozmogónia ezen hármas tagolása (központi szárazföld, kozmikus óceán, tengeren túli területek) jól visszatükröződik Gilgames útvonalában, aki a halhatatlanság titkát kutatva elérte a kontinens szélét, majd átkelt az óceánon, és eljutott arra a legendás szigetre, amelyen a vízözönt túlélő Utnapistim élt. A földfelszínen és a kozmikus óceánon túl a Föld két további szintet foglalt magában. A földfelszín alatt elhelyezkedő Apszút és az alatta található Túlvilágot, amelyet a mezopotámiaiak a „Soha vissza nem térés országának” neveztek. A mezopotámiai kozmogóniai rendszerben a központi szárazföldön számos ország helyezkedett el: Sumer, Sumer és Akkád, Emutbál, Elám, Guti, „a Guti határán fekvő ország”, Felső ország, Alsó ország, Cédrusország, Marhasi, Bitala, Hani, Lullubi, Amurru.⁵ A lista műfajába tartozó felsorolás természetesen a saját országgal kezdődik, amelyet a környező területek (Asszíria területe, Zagrosz-hegység vidéke, az Eufrátesz középső folyásának vidéke és Szíria területe) felsorolása követ. A kontinenst — a kozmogóniai rendszerben — hegyek és a Sötétség birodalma határolják.

A mezopotámiai mitológia mitikus helyszínei közül az alábbiakban a legjellemzőbbnek tekinthető két térséggel foglalkozom: egyrészt a kozmogóniai rendszer

³A kérdésről részletesebben I. van der Toorn, K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*. *Studia Semitica* 22 (1985), Assen/Maastricht 1985.

⁴A kérdésről részletesen ld. „The geography of the heavens” és „The geography of earth” In Horowitz, W., *Mesopotamian cosmic geography*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1998, 243–67 és 318–362.

⁵Az országlistát ld. Urra XXI. vö. a nyelvek listája nagyon hasonló: sumer, akkád, amurru, elámi, guti, szubartui, szutú (MSL SS1 10 xi 28'-32'; 12 iii 7'-11'; 24:33-i 34'; 32:240–45).

kapcsán már említett hegyvidékkel, és az Apszú részének tekinthető délmezopotámiai mocsárvidékkel.

A mezopotámiai kultúra mentális térképén a civilizációval rendelkező, azaz a rendezett világ részéhez tartozó Sumer és Akkád országát a rendezetlen káosz világhoz tartozó hegyvidék vette körül. Ez a mitikus világ tükröződik az Aratta ciklus történeteiben és a Gilgames történetben.⁶ Az Aratta ciklushoz tartozó történetekben Uruk királya, Enmerkár különböző módon múlja felül riválisát, a távoli Aratta város királyát. A mitikus történetekben tulajdonképpen a két város, illetve a mezopotámiai szempontból a civilizált világhoz tartozó Uruk és az azon kívül eső, legendás Aratta versengéséről van szó, amelyben a mezopotámiai kultúrát megtestesítő Uruk minden tekintetben felülmúlja a peremvidéket szimbolizáló Arattát. A történetben Uruk és Aratta a mitikus világ két pólusát jeleníti meg. Az előbbi Sumer országát, a mezopotámiai emberek számára ismert világot, az utóbbi pedig a távoli ismeretlen világot szimbolizálja, amelynek az ismeretlenség mellett a másik fontos összetevője a legendás gazdagság. Uruk városa jól ismert, és a Kr. e. 3. évezredben valóban kiemelkedő jelentőségű mezopotámiai település volt. Arattát a kutatók a közép-iráni térségbe helyezik, a város valószínűsíthetően fontos közvetítőszerepet játszhatott a lazúrkő kereskedelmében. Aratta azonban a mezopotámiai emberek azon mentális térképének része volt, amelyet semmilyen valós, a régészeti lelőhelyeket jelző térkép sem fed le. Bár a történetek tartalmaznak utalásokat konkrét helyszínekre, illetve leírják a két város közti térséget, ezek az információk nem a földrajzi hűségre törekednek. Ezen vidék legfőbb jellegzetességének a veszélyes hegyek, illetve a térséget benépesítő természetfeletti lények sokasága tűnik. Az egyik történetben itt találkozunk Lugalbanda az isteni Anzu sassal. A vad és az ember számára élehetetlen mitikus hegyvidék lényegi jellemzője éppen az, hogy minden tekintetben ellentétes Sumer országával.⁷ A Gilgames történetben az uruki király hírnevet akar szerezni magának, és ezért elmegy a távoli, legendás Cédruserdőbe. Arattához hasonlóan a Cédruserdő is egy, az ismert világ határán túl fekvő mitikus vidék, amely a mezopotámiai világ peremén fekvő hegyeken túl terül el.⁸ A hosszú út során átkeltek a Sumer országát határoló hét hegyen, amelyek közül a legendás Masu hegy jelentette a legnagyobb megpróbáltatást: a hegy teteje elérte az ég alapját, alul a talpzata pedig az Aralluig (a Túlvilág egyik megnevezése) ért. Kapuját skorpióemberek őrzik, akiknek a kisugárzása félelmetes, ragyogása a halál.⁹ A hegy leírása során — az Aratta ciklus történeteire hasonlóan — a hegység áthatolhatatlansága, természetfeletti lények megjelenése, egyszóval szakralitása,

⁶ Horowitz, W., *Mesopotamian cosmic geography*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana 1998, 96–106.

⁷ Vanstiphout, M., *Epics of Sumerian kings. The matter of Aratta*, Atlanta 2003.

⁸ George, *The Babylonian Gilgames epic* 1–2, Oxford 2003.

⁹ *Gilgames IX col. II. 4–7*

kapott hangsúlyt, amely az isteni szférához való közvetlen kapcsolódás következménye.¹⁰

A mezopotámiai kultúra kezdeti időszakának történetei, számos sumer mítosz a dél-Mezopotámiára jellemző sűrű nádassal borított mocsaras tájakon játszódnak. Ezen a helyen torkollik a Perzsa-öbölbe az Eufrátesz és a Tigris, a torkolatvidék mocsarai és a két folyó áradásainak következtében kialakult időszakos tavak alkothatták azt a földrajzi környezetet, amely ezekben a mítoszokban megjelenik. A mocsárban játszódó történetek zöme olyan szerelmi történet, amelynek eredményeképpen kisebb istenek és kulturális javak megteremtésére kerül sor. Az egyik történetben Enki az önkielégítés következtében a mocsárba hullott magja révén teremt. A mitikus helyszín lényegi jellemzője a vizes környezet és a rendkívüli termékenység. A mezopotámiai kozmogóniai rendszerben a mocsárvidék a földfelszín alatt fekvő Apszúhoz kapcsolódott. A mocsárvidék kapcsán is elmondhatjuk tehát, hogy a hely szakralitása — a hegyvidékhez hasonlóan — az isteni szférával való közvetlen érintkezés eredménye.

A szentség megnyilvánulása: a szentélyek és más szakrális helyek

A mezopotámiai városokban a szentség legfontosabb és legegységesebb megnyilvánulási a szentélykörzetek voltak. Bár egy-egy városban számos istenség temploma volt található, az egyes városok egy-egy istenségére a település kiemelt fontosságú védőisteneként tekintettek. A város és a védőistenség szoros kapcsolatára már a kora dinasztikus kori, ún. város-pecséttől ábrázolásaiból is következtethetünk, amelyeken az egyes istenségek szimbólumai bizonyos városok megjelölésére szolgáltak. A városokhoz szorosan kötődő védőistenség hagyománya a dél-mezopotámiai települések városállami önállóságában gyökeredzik, amely a Kr. e. 3. évezred elejére nyúlik vissza, és amelyet az évezred második felétől jelentkező centralizációs törekvések csak politikai értelemben tudtak teljesen felszámolni. A város és a hozzá kapcsolódó lokális istenvilág a mezopotámiai kultúra szerves része maradt.

A település és a védőistene közötti szoros kapcsolat rituálisan a Mezopotámiaszerte ismert, ún. *akitu* ünnepek hagyománya jelenítette meg. Bár a rítusok városoként egymástól igen eltérőek voltak, a szertartások közös lényege, hogy az újév alkalmából tartott ceremónia során évről-évre megerősítsék a közösség és az istenség közti kölcsönös viszonyt. Ilyen volt Urban az uralkodó és a védőistenségét szimbolizáló, Szín főpapnője közti szent nász rítusa vagy a babiloni király ún. bűnbánó rituáléja és a védőistenséggel, Marduk istennel való „kézfogása”. A kölcsö-

¹⁰ Nagyon hasonló olvashatunk II. Sarrukín asszír király (Kr. e. 720–705) feliratában, amikor a király az északi hegyvidékre vezetett hadjáratot: „A Szimírú hegy, a hatalmas hegyecsúcs, amely mint egy hegyes lándzsa magasodik a hegylánc felett, Belet-ili lakóhelye, a csúcsa az égig magasodik, alul a talapzata az Alvilágig ér.” Sarrukín 8. hadjáratának leírása: TCL 3 plate 1. 18–19.

nösség azon alapult, hogy az isteneket a város „táplálja” a kultusz során, ezért azok hajlandóak védelmezni a közösséget, illetve a települést, a közösségnek pedig szüksége van az istenek támogatására, ezért hajlandóak az istenség kultuszának támogatására. A közösség és a védőistenség szimbiotikus kapcsolattartásában kiemelkedő szerepet játszó szentély tehát a város közösségi identitását fejezte ki.

A mezopotámiai szakrális topográfia számos szent várost tartott számon Asszíriában és Babilóniában. A legfontosabb szakrális központok Nippur, Ur, Uruk és Kis majd a Kr. e. 2. évezredtől Babilon és Assur voltak.¹¹ Az említett városok szentségét a falaikon belül található szentélykörzetek szakrális tekintélye biztosította. A szent városok azonban nem voltak állandóak, a mezopotámiai kultúra több, mint 3 évezrede során országon belüli hangsúlyeltolódásokat és változásokat is nyomon követhetünk. A legszembetűnőbb változás Babilóniában figyelhető meg. Itt a Kr. e. 3. évezred elejétől az óbabiloni korig Nippur számított a legtekintélyesebb vallási központnak. A város, illetve az itt található Enlil szentély birtoklása nyújtott alapot az egyes uralkodóknak a „Sumer és Akkád országa” feletti királyság jogához. Bár Nippur soha sem volt önálló politikai hatalom, vallási fontosságából fakadóan különös politikai jelentőséggel rendelkezett. A város ezen szerepe Babilon felemelkedéséig tartott, amikor a Kr. e. 2. évezred elejétől hatalomra kerülő, ún. első babiloni dinasztia tevékenysége révén az addig politikai és vallási szempontból jelentéktelen Babilon városa az ország első számú politikai központjává vált. Az első babiloni dinasztia megteremtette az ország állandó politikai központját, amely nem Nippur vagy más tekintélyes déli település lett, hanem az ezekhez a városokhoz semmilyen mértékben sem mérhető Babilon. A dinasztia uralkodóinak sikerei, amellyel az országból politikai egységet formáltak, tette Babilont híres és dicsőséges várossá. Sumer és Akkád országa ekkor vált Babilóniává. A város politikai jelentőségének növekedését természetesen később követte a vallási-teológiai rangemelkedés. Az óbabiloni korban a déli szentélykörzetek — elsősorban Nippur — megőrizték tekintélyüket. Babilon és védőistene, Marduk vallási tekintélyének megalapozására az óbabiloni kort követő kassú dinasztia időszakában került sor a Kr. e. 2. évezred második felében. Ekkor Babilon kiemelt helyzete a fővárosi rangján és királyi központi minőségében rejtett. A város vallási tekintélyét egyrészt nagymértékű szentélyépítkezésekkel, másrészt teológiai és kozmogóniai érvek segítségével teremtették meg a kassú időszak során. A folyamat végére Marduk és városa maga alá gyűrte Nippurt is, és a Kr. e. 1. évezredre Babilónia vallási központja Nippur helyett az akkor már az „ösi” városok sorába emelkedett Babilon lett.

¹¹ A szakrális topográfiáról részletesen ld. Georges, A. R., *Babylonian topographical texts*, Leuven 1992 és „Studies in cultic topography and ideology” In *Bibliotheca Orientalis* 3/4 (1996), 364–395.

A mezopotámiai templomok szentségét a benne székelő istenség biztosította. A szentély volt az istenség székhelye, ahol családjával és udvartartásával élt. A szentélykörzetek helye a városon belül több ezer éven keresztül nem változott, az újabb épületeket a régiek romjaira építették. A régi épületek felújítása, illetve az újabbak emelése a mezopotámiai uralkodók közösségi-vallási kötelezettségei közé tartozott, a szentélyépítés kegyes cselekedetnek számított. Az egyes templomok ősiségének kiemelése egyben a település rangjának hangsúlyozását is jelentette. Megjegyzendő, hogy a vallási és szimbólikus jelentőségén túl a szentélykörzetek — jelentős gazdagságot felhalmozva — számos közösségi szolgáltatást is nyújtottak. A fentebb említett országos jelentőségű templomkörzetek kiterjedése igen tekintélyes volt, a komplexumban számos szentélyépületet kapott helyet (részben a szentély főistene, illetve családtagjainak és udvartartása isteneinek kultuszát szolgálták). A szakrális, azaz tiszta térnek tekintett templomkörzetet általában fallal választották el a profán térnek tekintett várostól. Egyes esetekben az elkülönítést azzal is hangsúlyozták, hogy a település szintjénél magasabb teraszra építették a körzetet. A templomkörzeten belül nagyobb udvarok és a kiterjedtebb épületegyüttesek tagolták a teret. A körzetben kultusszal rendelkező istenek szentélyei a templomegyüttes udvarai köré rendeződtek. Megjegyzendő, hogy bár az egyes mezopotámiai városokból jelentős számú templomalaprajzot ismerünk, csak nagyon kevésé ismerjük a templomkörzetek építészeti rendezési szempontjait, azaz a szakrális térképzés mentális hátterét. A templomkörzeteken belül általában csak a nagyobb épületegyüttesek és az udvarok neveit ismerjük. A templomkörzet legszentebb része az istenség „hálókamrája” (*papahu*), illetve székhelye (*subtu*) volt, ahol általában az istenség szobrát helyezték el. Az istenség szobrát némely esetben annak valamely szimbóluma helyettesítette. A templomi kultusz tárgyául szolgáló kultuszszobrot vagy istenszimbólumot a szentélyében egy kisebb emelvényre (*manz;tu, parakku*) állították. A napi kultusz ezen szakrális téren belül (a szentélyek celláiban, az épületek tetején és az udvarokon) valósult meg. Az istenséget a kultuszszobra és a hozzá kapcsolódó rítusok jelenítették meg, a templom tulajdonképpen ezeknek a keretétül szolgált, a hely szentsége az istenség jelenlétéből fakadt.¹²

A szentélyek világához kötött szakralitás azonban az ünnepek idején „kilépett” a templomkörzetek kapuján, és a ceremóniális felvonulások során a város egyéb részeire is kiterjedt. Az efféle „szent utak” vonala egy-egy városban állandó volt, és mindig ugyanazon állomásokat érintette. Az újévi ünnepek idején a szakrális tér túllépett a városfalakon is, mivel az ünnepek során használt *akitu* templomok a mezopotámiai városok falain kívül feküdtek. Az istenségek, illetve kíséretük ide

¹² A mezopotámiai templomokról részletesebben lsd.: George, *House most high. The temples of Ancient Mesopotamia*, Winona Lake 1993.

mindig a város ugyanazon kapuját használva jutott el. Az ünnepek során használt ceremóniális felvonulási utakat az uralkodók díszes formában alakították ki, ezzel is mutatva a város tekintélyét. Az egyik legismertebb efféle szakrális útvonal a babiloni „szent út”, amely Marduk isten templomától indult ki, és az Istár kapun keresztül hagyja el a várost. Az ünnepség ideje alatt tehát a templomokon kívül a város egyes útjai, sőt a városfal egyes szakaszai, valamint ezen falszakaszok kapuja is szakrális térnek számítottak. Ezért is említenek egyes falszakaszokat az ún. templomlisták, amelyek az egyes babilóniai városokban található szakrális építményeket veszik számba. A legalaposabban a Kr. e. 2. évezred második felétől szent városnak tekintett Babilon, illetve a város legfontosabb szentélyének, az Eszagilának a szakrális topográfiáját ismerjük. A szövegek felsorolják a város, illetve az Eszagila templom-együttes szentnek tekintett szentélyeit, utcáit, udvarait és városfalait, illetve megadják ezek méreteit. A számadatok — a szöveg természetéhez igazodóan — nem az épületek valós méreteit jelzik, hanem a babilóniai számmisztikának kínáltak lehetőséget.

Az ún. babiloni teremtéstörténetben, amely tulajdonképpen a város és védőistenének teológiai jelentőségét hangsúlyozó, mitologikus és teológikus elemeket is felhasználó grandiózus Marduk himnusz, világosan meghatározható a város védőistenének szentélye a mezopotámiai kozmológia rendszerében. Marduk Babilonban álló temploma a világ teremtése során az isten által létrehozott égi Marduk szentély tükörképe. A város pedig Enlil régiója, az Esarra alatt és az Apszú között helyezkedik el. Ugyanez a gondolat fogalmazódik meg egy Kr. e. 3. évezredi lagasi uralkodó, Gudea építési feliratában, ahol Ningirszu isten a következőt üzeni álmában a királynak: „Gudea, (kedvező) előjelet fogok adni neked a szentélyem felépítésére, elmagyarázom neked a szent csillagos égen (lévő) szentélyemet, az An istenség által alapított szentélyemet.”¹³

Hasonló elképzelés érhető tetten az égi Babilón, Ninive vagy akár Jeruzsálem példáján, illetve egyik építési feliratában erre utal Szín-ahhe-riba is: „...az isteni tervet a csillagos égen fényessé tette...”¹⁴ Az asszír király itt arra utal, hogy a csillagjósítás segítségével vált megismerhetővé az általa épített palota isteni terve.

A szentélyek kiemelt szakrális helyét a teremtett világban tehát az biztosította, hogy a templom épületegyüttese közvetlen kapcsolatban állt az isteni szférával. Ebből fakadóan a szentélyek olyan helyeken épültek, amelyek már a világ teremtésekor erre a célra lettek kiszemelve, sőt a szentélyek kész terve az isteni szférában már a kezdetektől rendelkezésre állt. Az elképzelés párhuzamos az *Apsu*-ban őrzött ráolvasások, illetve az előjelek értelmezésének tudásával, amely szintén már azelőtt létezett, hogy ezt Adapa vagy Enmeduranki elsajátította.

¹³ Gudea Cyl A col. IX. 9–11

¹⁴ col. I. 28–29

A szentélyekben székelő istenség volt a városok számára a jólét és a bőség biztosítója. Ezt a város számára nélkülözhetetlen pozitív hatást a templom szakrális kisugárzása eredményezte. Gudea részletesen ecseteli azon előnyöket amelyeket a város számára az istenségnek újonnan felépítendő szentélye fog kiváltani: „Gudea, az igaz pásztor, amikor majd hozzáfog a munkához (a szentély felépítéséhez), esőért fohászkodom az éghez, és bizony bőség jön a számodra az égből, uralmad alatt a nép gyarapszik, templomom alapjának lerakásakor bizony bőség jön. A kiterjedt termőföldek bőven termik a gabonát, a csatorna felemeli a partját számodra (a vízbőség miatt magasítani kell a gátat), azon helyekre, ahová (eddig) a víz nem ért el, a víz fel fog emelkedni számodra. Sumer földjén elsőrangú olajat öntenek, kiváló minőségű gyapjút mérnek.”¹⁵

A szentélyeken kívül szakrális térként határozható meg a királyi palota is. A mezopotámiai paloták szakralitása azonban némiképpen eltér a templomokétól. A palotákra ugyanis nem volt jellemző, hogy évszázadokon keresztül ugyanazon a helyen építsenek ilyen jellegű épületeket, illetve a korábbi épületeket lebontották. Az is előfordult, hogy építőanyagát az újabb palota építéséhez felhasználták. Az általunk jobban ismert asszír palotaépítési gyakorlat azt mutatja, hogy az egyes asszír királyok a legtöbb esetben saját rezidenciákat építettek, és csak ritkán használták tovább a korábbi épületeket. Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a palotát nem tekintették egyszer és mindenkorra szent helynek. Az egyes uralkodók építési felirataiból viszont nyilvánvaló, hogy a palota létesítése is szakrális rítusként értelmezhető, tehát magát az épületet is szent, azaz kultikusan tiszta térnek tartották.

A szentélyek és a paloták szakrális lényege közös abban a tekintetben, hogy mindkét épülettípus szentségét az építési rituálé biztosította. A rituálé lényege ket-tős: egyrészt meg kell ismerni az istenek elképzeléseit, terveit (*tem ili*), el kell nyeri a támogatásukat, illetve gondoskodni kell az „isteni tervrajz” betartásáról. A rituáléban a kedvező előjelek és az alapítási áldozat mindkét esetben meghatározó jelentőségű. A szakrális szférával való érintkezést — amelyet a templomok esetében az istenség otléte garantal — a paloták esetében is biztosítani kellett. Ezért is hangsúlyozza Szín-ahhe-eriba palotaépítési felirata, hogy az általa építtetett palota alapja az *Aps*ban nyugszik. A szentély- és palotaépítési, sőt az új királyi fővárost alapító rítusok közös lényege a rituális értelemben vett tiszta tér létrehozása. A gyakorlat bizonyos tekintetben párhuzamba állítható a világ teremtésének mezopotámiai hagyományával, azaz a szakrális épületek alapításakor megismétlődik a világ teremtése.

¹⁵ Gudea Cyl A col. XI. 5–17

A mágikus rítusok során használt szent helyek

A mágikus eredetű szakrális terek több fajtáját tudjuk megkülönböztetni. A bajelhárító rítusok kapcsán megállapítható, hogy ezeket gyakran ott folytatják le, ahol a bajjóslatú előjel megnyilatkozott. Így például az isteni jelnek tekintett villámcsapás esetében a bajelhárító rítust a villámcsapás helyszínén kell elvégezni. A rítus lényegében egy tisztító rítus, azaz a bajjóslatú előjellel való érintkezés okán a hely tisztátalanná vált, és ezt meg kell tisztítani. Más esetben azonban a rítus nem kötődött ilyen szorosan az előjel konkrét előfordulási helyéhez. Gyógyító, bajelhárító tartalmú rítusokat a páciens házának tetején vagy a folyóparton is lefolytathattak. Egyes rítusok, illetve az összetett és akár több napos gyógyító rítus egy részére a városon kívül kerül sor. A városlakók által művelt szántóföldek határain túl fekvő elhagyott területeket, a nyílt térséget, a pusztát nomádok (tehát a városi kultúrával, mezopotámiai értelemben a kultúrával nem rendelkezők), illetve a vadállatok (amelyek a rendezetlen világ részéhez tartoznak) szállásterületeként tartották számon. A mezopotámiai elképzelés szerint a betegségeket és egyéb ártó hatást okozó démonok szállásterülete is a pusztaság. A bajelhárító rítusok során a démonokat sokszor ide száműzték, és a páciens helyettesítő állatot is sok esetben a pusztaságban semmisítették meg vagy temették el. A démoni világ tehát a „civilizált világ” peremén található, amely általában a hegyeket, illetve a pusztát (azaz a városok közti, de a szántóföldi művelésbe nem bevont területeket) jelenti. A rendezett világban a rendetlenségek (jelek, betegségek, csapások) jelzik a tisztátalan vagy démoni deviációt, amely azonban megfejtethető (jelek értelmezése) és helyrehozható (ráolvasás) a titkos tudás segítségével, az isteni tervnek megfelelően.

A gyógyító rítusok során szakrális térré válhatott a beteg háza körüli térség és maga a lakóház vagy annak valamely része is. A így keletkező szent teret számos módon lehetett jelezni. Amennyiben a ház körüli térségre is szükség volt a rítus lefolytatásához, bajelhárító figurákat és egyéb mágikus amuletteket helyeztek el a ház körül.¹⁶ Efféle purifikációs rítusra kerülhetett sor új házak rituális megtisztításakor is: „...2 borókából készített *basmut* (egy démonféle) áss el a külső kapuhoz...2 *lahmut* (egy másik démon) a következő felirattal...áss el a külső kapuhoz...2 *kusarikut* (egy félig bika démon), amelyeke írd rá...belül áss el. 2 (kitörött a démon neve) a következő felirattal... áss el a ház udvarán.”¹⁷

A gyógyító és bajelhárító rítusok színtere lehetett a beteg hálószobája, de gyakran előfordul, hogy a háztetőn vagy a folyóparton, esetleg a pusztán végezték el a szertartást vagy annak egy részét. A rítus során a ráolvasópap „megszentelt” egy térséget, amelyet purifikációs rítusok segítségével szakrálisan tisztává tett. Néhány példa:

¹⁶STT 300: 22, 23, 26., vö: SBTU III., Nr. 69

¹⁷Wiggerman, F., *Mesopotamian prospective spirits*, Groningen 1992, 132–133.

„Ha valaki lázas..... A meggyógyításához hematitot, tabarru gyapjút, salétromot, ökörürüléket keverj el disznóvérben, adj hozzá a nádkunyhó kapujának zsírjából! Húzz fel egy nádkunyhót, az ajtajába tűzz ki vörös színű gyapjút! Gyíkvért egy fazék vízben keverj el, a szemeit kend be vele, a szemeit pirított gyógynövénnyel dörzsöld be, a fejét vörös fejkendővel fedd be?, vörös színű hamut tégy a beteg fejére, az ágyát lisztkörrel keríts körül, végez füstölést [az ágy] fejenél!...”¹⁸

„...reggel hintsd meg a földet (vízzel) a pusztában vagy a folyóparton azon a helyen, amelyhez a belépést elzárod.”¹⁹

„... (a rítust) reggel, a folyó partján egy olyan helyen végezd el, amit senki (értsd. a rítust megzavaró) sem tud elérni.”²⁰

„...végezz el rítust, vagy a ház tetején vagy a pusztában!”²¹

„Az éjszaka leszállta előtt — még világosban — kerekedj fel. Helyezd [kitörés], a beteg vegye az ölébe a cickányt. A házba, az ellenség helyére lépj be, a beteg embert és a cickányt lökd le a földre, majd a beteg torkát érintsd meg egy tamariszkuszfá késsel, a cickány torkát pedig vágd el bronzkészel. A holttest belsejét mosd ki vízzel, kend meg olajjal, a belsejét töltsd meg illatos anyagokkal. Öltöztess ruhába, húzz rá cipőt, dörzsöld be a szemeit antimonnal, önts a fejére jó olajat. A beteg fejkendőjét vedd le és kösd a (cickány) fejére, lásd el, ahogy egy halottal teszed. Amikor a beteg felkel és kimegy a házból a ráolvasópap a „Az isten érintése megérintette” kezdetű ráolvasást háromszor recitálja, a beteg vegye le a fejkendőjét és adja oda a ráolvasópapnak. Ezután a ráolvasópap erre és erre a beteg emberre kiáltson rá: „Meghalt!”, és mondjon rá siratót. Ereskigálnak (az Alvilág úrnője) háromszor végezd el a halotti áldozatot. Tégy elé zöldséglevest, tiszteld meg, fohászkodj, önts az oltárra vizet, sört, pörkölt gabonát, tejet, mézet, vaját, olajat. A családod halotti szellemének halotti áldozatot áldozz, a cickánynak halotti áldozatot áldozz. A ráolvasást a „A nagy testvér az ő testvére” (kezdetűt) Ereskigal színe előtt recitáld, a cickánnyal, mint egy halandóval bánjál temesd el, a családja Ereskigal és a halotti szellemek számára gabonát öntsön (az oltárra). Végezz halottsiratást, áldozz halotti áldozatot. Ezután a beteg ember visszatérhet.”²²

A mágikus rítusok során létrejövő ad hoc jellegű szakrális terek lényege abban foglalható össze, hogy ez is a természetfeletti, tehát az isteni szférával való érintkezés révén jött létre, vagy az isteni eredetű mágikus ráolvasások révén vált szakrálisan tisztává. A ráolvasópap által létrehozott szakrális tér képzésének központi eleme az a purifikációs rítus, amellyel a rítusnak helyet adó szent teret elválasztják a profán tértől. Erre az esetek többségében egy lisztből készült mágikus

¹⁸ BAM 150 előoldal 1–11.

¹⁹ Racc. 8:8.

²⁰ Thompson, R. C., *Assyrian medical texts*, London 1923, 71,1:21.

²¹ AfO 18 296:1.

²² Ebeling, E., *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin und Leipzig 1931.

kör meghúzásával került sor, de más esetekben — hasonló céllal — egy függöny-nyel is elkerítették a rítus számára kijelölt szent teret.

Zárszó

A mezopotámiai szakrális térhasználat tárgyalt aspektusain túl azonban nem feledkezhetünk meg a szent tér és a szakrális idő egységéről. A kultikus és a mágikus szertartásokat minden esetben megkülönböztetett helyen és időben végezték el, a folyamatban a szakrális idő legalább olyan kulcsfontosságú elem volt, mint a szakrális tér. A szent cselekvés harmadik összetevője pedig maga a rítus, amely a megfelelő helyen és időben elvégzett kultikus áldozati szertartás vagy akár egy mágikus bajelhárító performance. Végző soron tehát a szakrális tér és a szakrális idő tulajdonképpen a szakrális értelemben megfelelő tevékenységek keretét szolgált.

A valótlanból vezess a valóságosba!¹

Szagrális tér és hely az indiai világszemléletben

RÁCZ GÉZA

Expozíció

Az ember önmagából kiindulva vizsgálja a mindenséget, s idővel belakja világát. A tér körkörös, söt gömbhéj szerkezetű, mindenfelől körülöleli a szemlélődő embert. Ezért nem véletlen az ókoriak geocentrikus szemlélete, hiszen ezzel nem csupán a Földet, hanem az embert is a mindenség középpontjába helyezték, amely szemlélet azóta is tovább él mindannyiunk tudatában, hiszen az ember számára önmaga a legfontosabb középpont.

A tér egyetemes, a hely viszont lokalizált. Maradjunk rögtön ennél a kifejezésnél! Az óind filozófia és teológia hihetetlenül precíz eszköze a szanszkrt nyelv. Ebben a *lóka* szó a néz, lát, szemlél jelentésű *lók* igéből ered, maga a *lóka* szó pedig — szféra, bolygó értelemben — a világegyetem, az univerzum bizonyos régiójára vonatkozik.²

Archaikus világszemlélet

Az indiai gondolkodás és szemléletmód őrzi az archaikus korok szerves világlátását, hihetetlen összefüggéseket tükröz. A bennünket körülölelő világban körül kell nézni (*lók*), ettől válik az világgá, régióvá (*lóka*). Az ember világlátásában a szubjektum és az objektum találkozik, az emberi tudat a kettő metszéspontjában áll. A szubjektivitás észlelő, világformáló ereje a huszadik századi fizika kvantumelmélete nyomán vált az egzakt tudományosságnak is elismert tényezőjévé, holott Indiában a szubjektivitás és objektivitás kérdésével évezredek óta foglalkoznak.

A hindu bölcelet a világmindenséget dualisztikusan magyarázza: a matéria világa nem más, mint az abszolút szféra, a valós valóság reflexiója. Emezt a maskulin szellem birodalmának, amazt a feminin ősmátrix, az anyatermészet kibomlásának tekintik. A homogén őskáoszt az isteni hang, mint energia rendezi kozmosszá. A szellem és az anyag birodalmának határán áll az ember, pontosabban az élőlény (*dzsíva, átman*), aki saját szubjektivitását felismerve, önreflexiós és

¹ „A valótlanból vezess a valóságosba! A sötétségből vezess a fényre! A halálból vezess a halhatatlanságba!” — védai fohász szövege.

² *lóka* — 1. világ, világegyetem, univerzum egy régiója; 2. föld, földi világ; 3. emberiség, emberi faj, emberi létforma; 4. alattvalók, nép (szemben a királlyal); 5. gyűjtemény, csoport, sokaság, társaság, kompánia; 6. régió, tartomány, provincia, körzet; 7. közönséges élet, általános gyakorlat (a világon); 8. közönséges/világi használat, profán szokás (szemben a védai kifejezéssel); 9. látvány, kinézet; 10. hét, tizennégy; 11. (védai) nyílt tér, térség, hely.

öntranszcendáló képességét alkalmazva keresi saját helyét relatív és abszolút értelemben is. Hajdanán e kutatás letéteményeseit *rsi*-knek, látnok bárdoknak nevezték, akik személyes transz-élményeiket hagyták az utókorra. Őket az óind teológiai irodalom, a Véda-himnuszok látnokainak, de nem alkotóinak tekintik.³ Vagyis a látnokok vízióján keresztül a magasabb valóság mutatkozik meg a szubjektum tudatában.

Az egy valóságról alkotott nézetek szélsőségeit a mindenség keletkezésére adott különféle magyarázatok képviselik. Az egyik alapvető nézet a semmiből, a valótlanból (*aszat*) eredezteti a valamit, a valóst (*szat*), míg az ezzel szöges ellentétben álló nézet a valósból eredezteti a mindenséget. „Kezdetben kedvesem, mindez Létként (*szat*) létezett, egyedül, egyetlenként. Mások azt mondják, mindez nemlét (*aszat*) volt kezdetben, egyedül, egyetlenként, s abból a nemlétből keletkezett a lét. — De kedves fiam! — folytatta az apa — Miként is lehetett volna ez így? Hogyan keletkezhetett volna nemlétből a lét, a semmiből a minden? Ezért, kedvesem, egyedül a Lét (*szat*) létezett a teremtés kezdetén, egyedül, egyetlenként.”⁴

Az indiai világszemléletben valójában mindenségek egymásba ágyazódó sokaságáról, poliverzumokról, valamint individuál-kozmoszokról beszélhetünk: ahány látnok, annyi reflexió a magasabb valóságról.

A hindu teremtésmélelet

A kozmogónia, vagyis az univerzum eredetének vizsgálata az indiai világszemléletben is szükségszerű részét képezi a kozmológiának csakúgy, mint a kozmográfia, az univerzum leírása. India szellemisége alapvetően idealista, így az anyagi világ eredetét is szellemi forrásra vezetik vissza. A Véda-irodalomban két fő szemlélet különböztethető meg a teremtésméletek vonatkozásában: az egyik enigmatikus történésnek tekinti a teremtés tényét, a másik egyértelmű, tudatos aktusként kezeli. Az előbbit jól tükrözi a *Rg-véda* talányosan fogalmazó Teremtéshimnusza,⁵ mely szerint a kozmikus teremtés mintha az isteni tudatosságot is meghaladó feladat lett volna, az utóbbi nézetet pedig a védai szemlélet másik reprezentáns himnusza, a *Purusa-szúkta*⁶ képviseli. A *szúkta* szó jelentése 'jól mondott', 'hiteles mondás', 'igaz leírás', vagyis a *Purusa-szúkta* az elsődleges lényről, a teremtő Istenről szóló hiteles leírás. A szent hagyomány, a *Purána*-irodalom is inkább ez utóbbi szemlélet alapján áll, továbbá szervesen támaszkodik a szánkhja-filozófia tételeire, és tudatos isteni aktusnak tekinti a teremtést.

³ A *rsik* a mantrák látnokai, nem pedig alkotói (mantradrastárah na tu kartárah).

⁴ *Cshándógja-upaniszad* 6.2.1–4.

⁵ *Rg-véda* X.129.

⁶ *Rg-véda* X.90.

A *purusa* szó földi és égi értelemben is maskulin jelentést hordoz⁷, s nyelvtanilag visszavezethető a sok, bőséges, gazdag, túláradó *puru* szóra. A *Purusa-szúkta* valójában egy áldozati rítus leírása, melyben *Purusa*, a kozmikus formát öltő teremtető Isten önmagát teszi meg a fénylény félistenek áldozatának, s ezzel az önfeláldozással szolgálja a világ működését és javát. Ha tetszik, *Purusa* önfeláldozásában a krisztusi áldozat előképét is felfedezhetjük. A világot átható *Visnu-Purusa* önnön önfeláldozása folytán tölti be a mindenséget, így valósul meg, hogy minden rajta belül van, s rajta kívül nincsen semmi. Ő a tér tágulását indukáló és azzal lépést tartó isteni immanencia. Ez a teret betöltő jelleg *Visnu* egy további aspektusánál is szerepel, *Visnu Vamana*, a törpe *bráhmána* képében három lépésével átfogja az egész anyagi mindenséget. Ez a dinamikus istenkoncepció, a kiterjedő, gyarapodó immanencia tükröződik — még ha korlátozottan is — az ember gyarapodás- és szaporodásvágyában. A világ előmeneteléhez azonban az ember részéről is áldozatosságra, önfeláldozásra van szükség — ezt is sejteti a *Purusa-szúkta*.

Idevágó mondata szerint *Purusa* „egy negyed része minden létező, háromnegyed része a mennybéli halhatatlan” (3). Ez a megfogalmazás is a védai szemlélet dualizmusára utal: az anyagi világ a lelkinek torz, korlátozott tükörképe, ám mégis isteni eredetű kiterjedése.

A megteremtett, pontosabban a homogén isteni energiahalmazból kibontakoztatott anyagi világ nem marad magára, az isteni erő világlélekként (*Paramátmá*) betölti és áthatja. Ennek a Felső-léleknek az anyagi világ a teste, ami egyfajta panteisztikus szemléletet tükröz. A kozmikus lény kabbalisztikus megfelelője Adam Kadmon, vagy az óperzsa Gayomart, a kínai P’an Ku, legszebb, aprólékos és költői megfogalmazását mégis az indiai szent hagyományban találjuk.

A hindu bölcseletben nem valamiféle indiai természetistént feltételező véleményről van szó, amely a mindenséget (pan) azonosítja Istennel (theosz), hanem a jelenségek mögötti isteni tartalmat fölismerő látásmódról. A teomonista panteizmus szerint egyedül Isten létezik, a természetnek pedig nincs saját léte (akozmizmus), a fiziomonista panteizmus viszont egyedül a világ, a természet létezését ismeri el, amit az ember nevez Istennek, s ezzel megszünteti Isten önnön létét. A transzcendentális, misztikus panteizmus a valódi panteizmus, míg az immanens-transzcendens panteizmus szerint Isten a dolgokban valósul meg. Ezzel szemben a hindu teológia sajátos dialektikus látásmódot fogalmaz meg: „Megnyilvánulatlan formában ezt az egész univerzumot áthatom. Minden lény Bennem van, de Én nem vagyok bennük. És mégsem nyugszik Bennem minden teremtetett. Íme

⁷ *purusa* — 1. hím, férfi; 2. emberek, emberiség; 3. generáció tagja, képviselője; 4. hivatalnok, funkcionárius, ügynök, szolga, kísérő; 5. embermagasság (mint mértékegység); 6. lélek; 7. Legfelsőbb Isten; 8. nyelvtani személy; 9. pupilla; 10. lélek (a szánkhja filozófiában a feminin őstermészet — prakti — szemléltetője, párja); 11. lélek, szellem (az univerzum eredeti forrása, akiről a *Purusa-szúkta* szól); 12. punnága fa; 13. a zodiákus 1., 3., 5., 7., 9. és 11. jegye; 14. a hét isteni elv, amiből az univerzum felépül.

misztikus hatalmam! Habár Én vagyok az összes élőlény fenntartója, s jelen vagyok mindenhol, mégis Én Magam vagyok a teremtés eredeti forrása.”⁸

A kozmikus lény

A szent hagyomány egyik legismertebb műve, a *Bhágavata-purána* több helyütt is bemutatja az egyetemes isteni formát (*virát purusa*). A kozmikus lény testrészeit és jellemzőit a természet és a világ különböző aspektusaival azonosítja. Utalás ez a hindu kozmológia főntebb említett *Purusa* ósáldozatára is.

A kozmikus lény alsó végtagjának részei alkotják az univerzum alsóbb szféráit, az alsóbolygókat; dereka az *Atala* alsóbolygó, köldöke a világűr. Mellkasa a csillagok sokasága, felsőteste — nyaka s feje — a mennyei felsőbolygók. Karjai a félistenek, fülei az égtájak, hallása a fizikai hang. Orrlikai az *Asvini-kumárak*, a Nap ikerfiái, a félistenek orvosai. Szaglóérzéke az anyagi illat, szája a tűz-elem, szemgödre a világűr, látóképessége a Nap. Szemhéjai a nappal és éjszaka, szemöldöke *Brahmá* hajléka, szájpaplása *Varuna*, a vizek félistene, hiszen az ízlelés a vízelemhez kötődik. Nyelve a felsőbb íz (*rasza*), mindennek a lényege, ami nem más, mint a szerető viszonyrendszer ember és Isten között. Agytekevényei a védai himnuszok (a *véda* szó jelentése tudás, nevesül isteni tudás). Állkapcsa *Jama*, a halál félistene, fogsora viszont nem félelmetes őrlőkő, hanem az érzelmek művészete. Mosolya az illúziókeltő energiája (*májá*), amely megtéveszti az élőlényeket, pillantása pedig az anyagi teremtés óceánja. Felső ajka az erényesség, álla a vágyakozás, mellkasa a vallásosság, háta a vallástalanság. A kozmikus lény maszkulin, mert nemi szerve *Brahmá*, a másodlagos teremtő, heréi pedig a *Mitrá-Varuna* félisteni kettős. Ez utal arra a misztikus elképzelésre, miszerint a test minden működése — beleértve a nemzőfunkciókat is — isteni irányítás alatt állnak. Dereka az óceán, csontozata a dombok, hegyek, vénái a folyók, szőrszálai a fák s a bokrok. Légzése a levegő, mozdulatai a múltó korok, tettei az anyagi kötőerők visszahatásainak, a *karmának* beteljesülése. Haja az esőfelhők, ruhája az alkony és a hajnal, értelme a teremtés oka. A kozmikus lény elméje, gondolata a Hold, a változás forrása; tudata a teremtés ősforrása, a teljes anyagkészlet (*mahat-tattva*); egoja pedig *Rudra-Siva*. Az elme-tudat-ego hármasa az ember esetében is meghatározó az anyagi, illetve lelki irányultság szempontjából. A Hold a misztikum és az intuitív készség ihletője, az értelem a világ racionális elrendezője, a tiszta öntudat pedig áldásos (*siva*), a hamis, torz egoizmus pedig bömbölő (*rudra*) vadállat. A kozmikus lény körmei a patásállatok: ló, öszvér, elefánt, teve, derekánál pedig a többi négy lábú él. Művészi érzékét a színpompás, szárnyaló madarak testesítik meg, ami páratlan költői fordulat a teológiai szimbolikában. Intelligenciája *Manu* ősatya, akinek törvényei mai napig meghatározóak India hétköznapi életében, zenei érzékét a mennyei ember-

⁸ *Bhagavad-gítá* 9.4–5.

fajok — a félisteni zenészek és énekesek — képviselik, bátorságát pedig a démonharcosok. Ugyanúgy isteni eredetű az emberek rendbéli tagozódása: a kozmikus lény arca a *bráhmanák*, karjai a *ksatriják*, combjai a *vaisják*, lábai pedig a *súdrák*. Ezért nem teljes a nyugati felfogás a kasztrendszeréről, amely csak a tagozódást, a rendi elkülönítést látja, holott a rendek eme isteni együvé tartozása éppoly fontos. Végül az egyetemes isteni aspektus lakhelye az emberiség, ami szent hagyomány emberközpontúságát tükrözi, mivel az emberi életet tekintik az önmegvalósításra legalkalmasabb létformának.

Ez a nagyívű hasonlóság könnyen érthetővé teszi a hinduk szakrális világszemléletét. Így ismerhető fel a jelenségek mögött húzódó immanens isteni rend, a harmónia. Ez az isteni jelenlét teszi megszenteltté a természetet, a környezetet és a világot, vagyis isteni eredete miatt, valamint a világszellemtől áthatottként az anyagi dimenzió is szakrális, az egész világ szent hely, s a Föld minden talpalatnyi része tökéletes harmóniában áll a kozmosz rendjével.

Szférikus kozmográfia — ciklikus kronológia

A hindu kozmográfia szférikus gondolkodású, aminek szükségszerű párhuzama a kronológiai ciklikusság. Az óind szemlélet évezredekkel ezelőtt felismerte és megfogalmazta a tér-idő kontinuum mibenlétét. Az anyagi idő a tér megnyilvánulásával veszi kezdetét, s az atomok összerendezésének igen rövid időegységeitől a kozmosz teljes élettartamának mérhetetlen időhorizontjáig tart. Az idő kisebb-nagyobb egységekre tagolódik, s a kozmosz más-más szféráiban relatíve másként telik az idő. Az indiai kronológia jellegzetessége a világkorszakok (*jugák*) ciklikus egymásutánisága: arany-, ezüst-, bronz- és vaskorok követik újra és újra egymást. Az idő múlását kozmikus kataklizmák jelzik, amelyek a többrétegű univerzum bizonyos szegmenseit érintik. Az idő ciklikussága a tér szférikus elgondolásával harmonizál. (Megjegyzendő, hogy e ciklikus-szférikus gondolkodás mellett az óind klasszikus természetfilozófia, a *vaisésika* gondolkodói Descartes előtt több mint fél évezreddel kidolgozták a derékszögű térkoordináta-rendszert.⁹)

A teremtés ősvízén az elsődleges ok kiformálta az arany anyaméhet (*Hiranjagarbha*), a kozmikus aranytojást, ami az egyetemes isteni értelmet, a felsőbb tudatot, a Lelket szimbolizálja. A kozmikus tojás kétfelé vált: az arany felső darabja lett a menny, az ezüst alsó darabja a föld, valamint a huszonegy köztes kozmoszi régió. A külső membrán a hegyeket alkotja, a belső hártya a felhőket és a ködöt, a vezetőek lettek a folyók, a tojás folyékony belseje az óceán. *Szávitrí* (a Nap) bilin-

⁹ *Vácsaszpai Misra* (i.sz. 900–980) szerint három tengely érvényesül: a) a napkeltének s napnyugtának a horizonttal való metszéspontjai által meghatározott tengely (kelet–nyugat), b) az előbbi derékszögben, horizontálisan felező tengely (észak–dél) és c) a két tengely metszéspontjából a meridiánig, a nappálya tetőpontjáig tartó tengely (le–föl). Bármely pont, bármely atom viszonylagos távolsága bármely másik ponttól egyértelműen meghatározható az eme irányokban mért távolságokkal. Ez a háromdimenziós tér geometriai koncepciója, ami megelőlegezi a kötött koordináta-geometriát.

csikkel megszilárdította a földet, *Visnu* pecekkel feszítette, *Brhaszpati* őspap pedig magasba emelte a végeit.

A kozmikus tér három fő szférára tagolódik, ezek a mennyek, a föld és az alvilág, más értelmezés szerint a föld, a levegő és a menny. A földi világ középrégióknak számít, a mennyei és az alsóbb világok további hét-hét rétegre tagolódnak. A három fő szférát olyannyira szentnek tekintik, hogy a *bráhmana* papok napi fohásaiban szerepel ezek szakrális megszólítása.

A *Visnu*-hit szerint a mindenség közepe *Svétadvípa* ('fehér sziget') avagy *Gólóka* ('tehenek bolygója'), az isteni szeretet lótuszvirághoz hasonlatos otthona. Ezt övezi a *Vaikuntha* ('gondmentes') bolygók övezete, majd a lelki és anyagi világokat elválasztó kozmikus ösvíz, a *Viradzsa*-folyam ('ragyogó, vágytalan') következik. Ennek túlsó felén húzódik *Dévi-dháma* ('az istennő hajléka'), vagyis az anyagi világ a maga szféráival.

Az anyagi világ kozmográfiai rendszerének közepe a *Meru*-hegység, amely a különböző félisteni lények mennyei birodalmainak hona. A Föld geográfiai szempontból hét, koncentrikus gyűrűkhöz hasonlatos, tengerek által elválasztott, s így szigetszerű kontinensből áll. Mindemellett a *Purána*-irodalomban említett kontinensek megfeleltethetők az általunk ismert geográfiai kontinensekkel. Középpont a lapos *Dzsambu-dvípa* fekszik, itt egy egy lábú kecske (*Adzsa-ékapád*) feszíti szét a földet és az eget. A Föld a kozmikus *Sésa*-kígyó fején nyugszik, *Sésa* az östeknőcön (*Akúpára*) támaszkodik, akinek négy lábát elefántok tartják. Az elefántok a kozmikus tojás héján állnak. A mérhetetlen magas és széles hegyek alkotta határövezet a látható és a sötét világokat választja el, odaát örök sötétség honol. Ezen a sötét zónán túl van a kozmikus tojás külső héja, ami a mindenséget körülöleli. A kozmosz *Brahmá* félisten napjai során megnyilvánult és visszahúzódott állapotok között váltakozik. (Megjegyzendő, hogy a különböző indiai források eltérő világrendszereket ismertetnek.)

A szférikus ember

India bővelkedik szent helyekben, szakrális épületekben, eseményekben. Mindezek léte, szerkezete, mozgása, sőt a hitelesen leélt emberi élet is a kozmikus rend leképeződéseit jelentik a földön. Erre utal a dél-indiai templomvárosok koncentrikus övezetekből álló struktúrája, amely a hétrétegű világnak s az ember pszicho-fizikai felépítésének is szimbóluma, vagy a világ legtöbb embert megmozgató kultikus eseménye, a harminc-nyolcvan millió látogató részvételével megrendezett *Kumbhaméla* nevezetű szent zarándoklat ciklikus ismétlődése. A világmindenség kozmikus rendje (*rta*) az ember hivatásában, kötelességében (*dharma*) tükröződik, de a koncentrációs gyakorlatokban használt mandalák is a kozmikus rend síkbéli vetületeinek tekinthetők.

Ugyanilyen szférikus elképzelés él magáról az emberi szervezetről is, amennyiben a lelki szikrát előbb a kauzális burok, majd a hamis öntudati, az intellektuális, a mentális, továbbá a durva fizikai test vagy burok övezi. Az individuális lét határain túl az emberi közösséget tekinthetjük egyfajta szociális testnek vagy rétegnek, a világ anyagából vétetett test pedig a természeti környezettel rokon. Fölszabadult állapotában a lélek az anyagi, mentális, intellektuális és egyéb burkokat maga mögött hagyva tisztán spirituális mivoltában jut vissza az abszolút szférába.

Fiziológiai értelemben is szférikus burkokról beszélnek, mert a test a lélek tudati igénye szerint alakul plazmából, vérből, izomszövetből, zsírszövetből, csontokból, csontvelőből és szaporító sejtekből. A világűr párhuzamaként a szív bensejében lévő titkos térségről, úrról beszélnek a misztikusok: „A *Brahman* eme városában van egy kicsiny ház (a test), abban egy kicsiny lótuszvirág (a szív) abban egy kicsi űr. Ami ebben a kicsi űrben van, azt kell kutatni, azt kell felismerni. ... Amekkora ez a világűr, akkora a szív eme ürege is. Magába foglalja az Eget és a Földet, a tüzet és a szelet, a Napot és a Holdat, a villámot és a csillagokat, és mindent, ami a Földön az övé vagy nem az övé (mindent, ami létezik, vagy ami majd lesz).”¹⁰

A testet, mint cselekvési mezőt a rituális tettek során szintén szakrális eszköznek tekintik, amely a földi pályára kényszerült lelket képes transzcendens céljaihoz hozzásegíteni. Ezért tartják szükségszerűnek a szabályok és előírások követését, a tisztasági és egyéb rituális követelmények betartását, valamint a helyes cselekvést, illetve a bűnös tettek kerülését, máskülönben a test nem az üdvösség elérésének eszköze lesz, hanem bukáshoz vezet.

A test további megszentelését jelenti a szakrális jelek, szimbólumok vagy *mantrák* felfestése. A homlokra és a test több pontjára agyaggal vagy szent hamuval felfestett *tilak* jelek például arra emlékeztetik az embert, hogy saját testét is templomnak, Istennek szentelt cselekvésmezőnek tekintse. Szubjektíve meditációs, illetve önfegyelmező gyakorlat ez, a külvilág felé pedig a felekezeti hovatartozás szimbóluma. Egyes felekezetek hívei rendszeresen Isten neveit írják a homlokukra, vagy *Visnu* szimbólumait festik testtagjaikra, amelyek megvédik őket attól, hogy a bűn martalékául essenek. A holttestet is szent formulákkal festik ki, ezzel adva meg a végső tisztességet és szakrális útmutatást, védelmet, áldást.

Az emberi testet nemcsak a cselekvés mezejének, hanem kilenckapus városnak is nevezik. A test az az eszköz, amelyben az életerő és tudat hordozója, a lélek lakozik, kapui pedig a testnyílások, a fejen lévő érzékszervi nyílások, illetve az altesten lévő üritőnyílások. Úgy tartják, a test elhagyásának módja, vagyis hogy mely testnyíláson keresztül távozik a lélek a testből, meghatározza az elérhető célállomásokat is: az alsó testnyílásokon keresztül távozó lélek alacsonyabb dimenziókba,

¹⁰ *Cshándó-gja-upanisad* 8.1.1–3.

akár pokoli körülmények közé kerülhet, míg a felső nyílásokon keresztül távozó lélek kedvezőbb helyre jut. Létezik emellett egy misztikus testnyílás is, a koponyatetőn lévő *brahma-randhra*, amelyen keresztül távozva a misztikus jógik elérhetik végső céljukat, a teljes üdvösséget. A testnek, mint városnak a kapuit összeköttetésbe hozzák az univerzum egyes régióival.

A szakrális univerzum — szakrális test párhuzama nyomán kézenfekvőnek tűnik a makrokozmosz–mikrokozmosz megfeleltetés is, akár szent, akár profán értelemben. Szakrális módon az embert tekintik az Isten lakhelyének, materiális-fizikális értelemben pedig egyes szimbolikus-absztrakt források az emberi szervezet és a bolygók mozgása, az univerzum burkai vagy akár a nyelv szerkezete és hangzókészlete között is párhuzamot vonnak.¹¹ Ennek magyarázata abban rejlik, hogy az *Upanisadok* szemlélete szerint a homogén őanyag megnevezések és formák szerint vált szét: „Mindez (az univerzum) akkor még megnyilvánulatlan volt. Nevek és formák szerint nyilvánult meg később.”¹² A mindenség szerves összefüggésének további adaléka a szanszkrt nyelvtenban a *locativus* eset, ami egyszerre jelezhet helyet, időt és körülményt, valamint viszonyrendszert.

A kitörési pont

Az egyetemes és evilági helyét, hivatását kereső ember testi mivoltába és földi körülményei közé van szorítva. Az indiai misztikusok mindig is keresték a kitörési pontokat a korlátolt pillanatnyi helyzetből. Ilyen kitörési pontot, a hétköznapi tudatállapot meghaladásának lehetőségét jelentheti például a transz-álom, a *tantrikus* szexualitás, az eredményesen alkalmazott meditáció, az aszkézis mint életrend és természetesen a halál. Az átjárhatósági pontok megelégsét, az átjutást segíti a templom, a koncentrációs és meditációs technikák alkalmazása, valamint a zarándoklat is.

A tudományos világszemlélet az anyag eloszlását izotrópnak és homogénnek tekinti a kozmoszban, véletlenszerű sűrűsödési pontokkal tarkítva. Ne feledjük, a hindu felfogás *ab ovo* szakrálisnak tekinti a teret, amiben a szent helyek, zarándokhelyek — a fenti kozmofizikai hasonlattal élve — szintén sűrűsödési pontnak tekinthetők. A szent helyek természetrajzához hozzátartozik a szakralitás koncentrációja — vagy a lokalitásból tágul egyetemessé a szemlélet a szent helytől a szakrális kozmosz koncepcióján át az abszolút mindenségig, akár deduktíve, az abszo-

¹¹ „Csontból, velőből és ízületből 360 (rész) van (jobb) oldalon és 360 (rész) van (bal) oldalon. Egy együtt 720, s egy esztendőben 720 a nappal s az éjszaka. Így a látásból, hallásból, versmértékből, elméből és beszédből álló önvaló olyan, akár a napok.” (*Aitaréja-bráhmána* 3.2.1.4.)

„360 magánhangzó, 360 mássalhangzó és 360 csoport létezik. A magánhangzó a nappal, a mássalhangzó az éjszaka, a csoportok pedig az alkony és pirkadat. Fiziológiailag a magánhangzók a csontok, a mássalhangzók a csontvelő, a csoportok pedig az ízületek.” (*Aitaréja-bráhmána* 3.2.2.2–7.)

¹² *Bhradáránjaka-upanisad* 1.4.7.

lút mindenség lokalizált megnyilvánulását fedezi fel a hívó ember egy bizonyos helyen.

A szentség felfedezését, a tudat anyagi irányultságának lelkire cserélését alapvető emberi feladatnak tekinti a hindu bölcselet. A test megszentelése mellett a tér megszentelése, illetve szentségének felismerése is ajánlatos. A tér szakralizálása mást jelent a családos embernek, mást a hontalan vándornak, aszkétának. A letelepedett, családos embernek például ajánlják a házi oltár vagy szentély létesítését. Indiában a házi szentély a családi tradíció szerves része, sokszor évszázadokon keresztül képesek fenntartani a kialakult imádati és vallási szokásokat. A családosok lelki gyakorlatai közé tartozik a szent emberek (*szádhu*-k) szolgálata, az önfegyelem — mértékletes életmód, szabályozó elvek, erkölcsi normák követése —, az adományozás és az ünnepek szervezése, látogatása. Feladatuk saját életterük megszentelése, illetve — például a zarándoklat révén — a szent helyek potenciájának megtapasztalása, az átjutás élményének megélése. Míg a családos ember hétköznapi életterét szenteli meg, a vándor aszkétának nincsen otthona, mégis otthon van az egész szakrális világban. Amit a családos ember a gyakorlatban valósít meg, azt az aszkéta sokszor meditációjában éli meg. A vándorélet, illetve az aszketikus lemondás nem teszi lehetővé a számos kelléket igénylő formások alkalmazását, amelyek helyett az aszketák különféle rendjei más-más módszereket használnak az átjutás-élmény elérése végett. A fakír például a test sanyargatásával szerez uralmat létének biológiai dimenziója fölött, mindemellett az így nyerhető transzcendencia-élmény meglehetősen csekély. A jógi a meditációval uralja mentális képességeit, aminek magasabb rendű megtapasztalások, mágikus erők és képességek lehetnek velejárói. A tudás, töprengés művelésével együtt járó aszkézis eredménye az egységes látásmód és a hatalom, az áhítat útjának (*bhakti*) gyakorlóit pedig érzelmi alapon közelítenek az Abszolúthoz, aminek velejárója a szeretetteljes érzések rendkívül árnyalt kibontakozása.

A zarándoklat mint kitörési pont

A hinduizmus kitüntetett szerepet tulajdonít a zarándoklatnak. Tartozzék bármely társadalmi vagy lelki rendbe az ember, mindenképpen ajánlatos lelki gyakorlat a szent helyek felkeresése. A hagyományos vallásosság egyik fő aktusa a zarándokhelyek látogatása, s minden hindu igyekszik életében legalább egyszer eljutni a szent Gangesz folyamhoz, de tömegek zarándokolnak a Himalája szent csúcsaihoz, barlangjaihoz, vagy Dél-India templomsodáihoz. Indiában óriási a zarándokok száma, egyes időszakok, szent helyek vagy események milliós tömegeket vonzanak. A természet gyönyörűsége látványa a szellemet is emeli, tisztítja, így a zarándoklat fizikai helyváltoztatásával együtt jár a tudati változás is.

A hinduk számára nem csupán a kozmosz, a tér szakrális, hanem a hely, a lokációk, az égtájak is. Az egyes égtájakhoz sajátos mentalitás társul. Észak a misz-

ticizmus, a hűvös spekuláció és titokzatos felismerések égtája. Nyugat a racionalitás, az ész birodalma, dél a temperamentumos életigenlés, az eredménycentrikusság birodalma, kelet pedig a megvilágosodás iránya. Szimbolikus értelmű például a kelet szanszkrt elnevezése (*púrvá*) ami haladást, az előrevivő irányt is jelent. Ezzel szemben a nyugat (*pascsima*) mögöttest, hátsót jelent, de a célzatos, így céltudatos értelmezés is helytálló. A dél (*daksina*) további jelentése ügyes, rátermett, észak (*uttara*) jelentése pedig felsőbb, magas. Ugyanilyen szimbólum értékű az 'észak felé indulás' kifejezés. Az észak itt a meditáló, visszavonult bölcsek otthonát, a Himaláját jelenti, egyben a világ megtagadását, az Abszolút Igazság kutatását s a végső üdvösséget szimbolizálja. A fő égtájak mellett a hinduk a köztes irányokat, valamint a vertikális irányokat is értelmezik. A zenit felfelé törő iránya (*urdhvam*) értelemszerűen felsőbb kitörési pont, míg a nadír lefelé forduló iránya (*adhasz*) a helyzetvesztés, a bukás kihullási irányát sejteti.

Indiában a szent helyek száma gyakorlatilag felbecsülhetetlen. Legszentebbnek azokat a helyeket tekintik, ahol Isten kapcsolatot teremtett a földi világgal: alá szállt a földre, beteljesítette küldetését, nyomot hagyott maga után. A szent emberek tartózkodási helyét is zarándokhelynek tekintik, s a csodatévő helyek is ide számítanak. A természet kitüntetett pontjait is szentnek tekintik, de valójában minden folyó szent, s a hegyek, tavak, ligetek éppúgy lehetnek szakrális pontok, mint a templomok, mert minden alak és forma az eredeti térnek öntudat vezérelte transzformatív megnyilvánulása.

A zarándoklat célja és értelmezése a hinduizmusban többszintű. Szent kötelesség ez az Isten megörvendeztetésére, a jámborság gyakorlására, erények gyűjtésére és a bűnök lemosására. A fizikai helyváltoztatás kizökkenti az embert a hétköznapi élet kerékvágásából. A szent hely áttörési pont, amelyet a szentség aurája leng be, így a zarándok a koncentrált külső spirituális erő, valamint saját befogadó képességének felfokozódása révén transzcendens élményekre, tapasztalatokra számíthat.

A zarándoklat tudatos lelki gyakorlat, így a hívek aktív részvétele nemcsak az utazásban, hanem a tisztulás-vezeklés-megvilágosodás terén is követelmény. A zarándoklat elemei az aszkézis, koplalás, nemi önmegtartóztatás, olykor a hajvágás mint a világtól való elfordulás jele, a szent fürdőzés, kisebb körmenetek, adakozás, áldozatok bemutatása, az alázat gyakorlása, szent tanulmányok vagy imagyakorlatok és legfőképpen a szent társulás.

A négy égtájon kiemelkedően fontos zarándokhelyek találhatóak: északon a *Sivának* szentelt *Badrináth* a Himalájában, keleten a *Bengáli-öböl* partján *Puri*, ahol *Dzsagannáth*-ot, *Krsna* egyik aspektusát imádják, délen a szent istenkirállyal, *Rámával* kapcsolatos *Rámésvaram*, nyugaton pedig *Gudzsaráthban Krsna* egykori székvárosa, *Dváraka*.

Egyes források megemlítik a *Visnu*-hit száznyolc fő zarándokhelyét, melyek kilencven százaléka Dél-Indiában található, *Durgá* imádóinak ötvenkét szent helye

ismeretes, a *Siva*-hívók fő szent helyei pedig a 12 nagy *lingam*-templom. Indiának hét szent városa¹³ és hét szent folyója¹⁴ ismeretes. Egyedül Tamil-Nadu államban 35 000 regisztrált és kétszer ennyi még nem regisztrált templom működik — a szakrális helyek minden képzeletet fölülmúló sokasága ez.

A szent helyek természetrajzához számos misztikus vonás is társul: a csodaszámba menő események, a térbeli vagy időbeli dimenziók megváltozása, a csupán a beavatottak számára látható isteni kedvtelések, és így tovább. A zarándokok indítékai között természetesen sokféle motívum szerepelhet: személyes áldás elnyerésének vágya — például gyermekáldás végett, betegségből való gyógyulás, bűnöktől való tisztulás vagy egyszerű világlátás, kommunikáció, gazdasági csere. Fontosabbak a szellemi indítékok, melyek között szerepelhet az erénygyűjtés, az ősökért és rokonokért bemutatott áldozat, a személyes megvilágosodás vagy az imádott Isten megörvendeztetése, a hozzá fűződő személyes kapcsolat elmélyítése. A hindu tradíció az élet alkonyán egyfajta szellemi visszavonulást, lelki felkészülést ajánl az embernek, ehhez a szent helyek kiváló háttérrel nyújtanak. Ezért működnek a zarándokhelyeken kolostorok, akár zarándok menhelyek, amelyek ezt a lelki felkészülést segítik az alapvető létszükségletek biztosításával. Rendkívüli áldásnak tekintik, ha valaki szent helyen halálozik el, mert ezzel garantálva látszik bebocsáttatása az isteni kedvtelésekbe.

A hely visszarendeződése

Ahogy a káoszból kozmosz lesz, s a földi hely kibontakozik a kozmikus térből, a világciklus leteltével megindul a visszarendeződés. Az anyagi világ megnyilvánult fázisát (*szrisiti*) nevezhetjük 'teremtésnek', visszarendeződését (*pralaja*) pedig világvégének. A kozmikus kataklizmák sajátos időperiódusonként az anyagi világ különféle régióit érintik. A hindu bölcelet négyféle világvégéről beszél. Négy világekorszak alkot egy nagy ciklust, ami 4 320 000 földi esztendő tartamú. Ezer ilyen négyes korszak képez egy *kalpát*, melynek leteltével eseti világvége (*naimittika pralaja*) következik. A *Puránák* beszámolója szerint amikor a mindenség első lénye, *Brahmá* aludni tér, az ő szférája alatti világok elpusztulnak. A tudatlanság kötőerejének hatására az univerzum az éj sötétjébe merül. Az örök idő tüze fölégeti a három világot, a *Bhúr*, *Bhuvah* és *Szva*h szférákat, amelyek rendre az alsóbb régiókat (*Pátála*), a Földhöz hasonlatos középolygókat (*Martja*) s a világi mennyek felsőbolygóit (*Szvarga*) jelentik. A tűz pusztítását vízőzön követi. A Nap és a Hold visszavonul az anyagi univerzum legmagasabb síkjaira, alant nem világítanak. A világekorszakok között átmeneti időszakok vannak, majd újabb ciklus következik.

¹³ Ajódhja — Ráma székvárosa, Mathura — Krsna szülőhelye, Haridvar — ahol a Gangesz a síkságra ér, Gaja — itt Visnu lábnyomát őrzik, Benáresz — Siva lakhelye, Prajág (Allahabad) — a három szent folyó találkozási pontja, Dváraka — Krsna egykori fővárosa.

¹⁴ Gangesz; Jamuná; Gó dá vá ri; Szaraszvatí; Narmadá; Szindhu; Kávéri.

A kozmosz teljes visszarendeződése az anyagi univerzum életkorának leteltekor következik be, ez az elementáris világvége (*prákrtika pralaja*). Ekkor minden megnyilvánulás visszarendeződik az ősananyag halmazába, a kozmikus struktúrák elemeikre esnek szét. Ilyenkor hosszabb lappangó periódus következik, amikor az anyagi energia homogén őállapotban vár az új kibontakozásra, amit *Visnu* energiája indukál.

A következő a folytonos világvége (*nitja pralaja*), ami nem a kozmikus rend felbomlását tükrözi, hanem a megnyilvánult anyagvilág működési mechanizmusához tartozik, és az állandó, folytonos változást, keletkezést-elmúlást jelenti. Ide sorolandó az anyagi formák és viszonyok instabilitása, az emberi viszonyok efemer volta s a testi létezés térbeli és időbeli behatároltsága.

Végül a negyedik a végleges világvége (*átjantika pralaja*), ami szubjektíve végleges, amennyiben az ember minden anyagi ragaszkodástól megszabadulva elnyeri a teljes lelki megvilágosodást, és fölszabadul. Ezzel kivéttetik az anyagi világ befolyása és törvényszerűségei alól, azaz számára megszűnik az anyagi világ, s a lelki dimenzióba kerül.

Így pulzál a matéria világa a megnyilvánulás és a visszarendeződés között. A lét manifesztálódása az élet, a tudat a tudás, a boldogságé az öröm, s a tér megnyilvánulása a hely. A tökéletesedésre vezető kitérés pont mindegyik vonatkozásban megjelölhető: a szakrális élet vezet vissza a létezéshez, a lelki tudás és bölcsesség az egyetemes tudathoz, a lelki öröm a teljes és háborítatlan boldogsághoz, a szent hely az isteni térbe.

Felhasznált irodalom

- BHAKTIVEDANTA Swami, *Az eredeti Bhagavad-gítá*, BBT, Vaduz é. n.
BHAKTIVEDANTA Swami, *Srimad Bhagavatam 2*, BBT, 1997.
CROOKE, William, *Things Indian*, (Oriental Reprint Books) Delhi 1972.
DASGUPTA, Surendranath, *A history of Indian philosophy*, Delhi 1997 Motilal Banarsidass.
GRIFFITH, Ralph T.H., *Hymns of the Rgveda*, New Delhi 1987 Munshiram Manoharlal Ltd.
JOSHI, Sunil, *Ájurvéda és pancsakarma*, Bp. 1999 Édesvíz K.
JUNG, C.G., *Az ember és szimbólumai*, Budapest Göncöl kiadó.
KAK, Subhash, *The astronomical code of the Rgveda*, Delhi 2000 Munshiram Manoharlal.
MANI, Vettam, *Puranic Encyclopaedia*, New Delhi 1996 Motilal Banarsidass Ltd.
O'FLATHERTY, Wendy D. (ed.), *Rig-Véda*, ford. Pék Zoltán, Farkas Lőrinc, Bp. 2000
RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, (ed.), *The cultural heritage of India 1-3*, Calcutta 1993 The Ramakrishna Mission Institute of Culture.
RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, *The principal Upanisads*, Delhi 2000 Harper Collins India.
SAXENA, Savitri Dr., *Geographical survey of the Puranas*, Delhi 1995 NAG publishers.
STHAPATI, Ganapati, *Temples of space science*, Madras 1996 Vastu Vedic Research.
WALKER, Benjamin, *Hindu world 1-2*, , New Delhi 1983 Munshiram Manoharlal Ltd.

Szöveggyűjtemény

Teremtéshimnusz (*Rg-véda X.129.*)

Szabó Lőrinc fordítása

Nem volt semminek nemléte, se léte
nem volt levegő és fölötte kék ég.
Hol volt a világ? Mi takarta, védte?
Hol volt a magasság, és hol a mélység?

Az élet még nem vált el a haláltól,
egymásban pihent a nap és az éjjel;
lélegzés nélkül lélegzett magától
az Egy, és magányát dobogta széjjel.

Fekete volt minden, mint mikor éj van,
az idő csak készülő óceán volt;
s ekkor az Egy, mely ott aludt a héjban,
áttüzesedett s burkából kilángolt.

Megszületett a Szerelem, a lélek
magva és ura minden ösztönöknek;
nemlétig érő gyökerét a létnek
ma is a vágyban keresik a bölcsek.

És mikor a rend a határt kiszabta,
mi volt alul? és mi került fölébe?
Itt vak álmok, ott erők forradalma,
lent bomlás, fent a formák büszkesége.

Megtudtak-e mást is, akik kutatnak?
A titkokat bejárni volt-e szent ész?
S ha istenek is csak azóta vannak,
ki mondhatja meg, mi volt a teremtés?

Ő, akitől van, aki a világra
örködve néz, aki a maga őse,
Ő, aki csinálta, vagy nem csinálta:
Ő tudja! Tudja! — Vagy nem tudja Ő se?

A Purusa-szúkta (*Rg-véda X.90.*)

Andrássy Csongor fordítása

1. Ezerfejű a Purusa, ezerszemű, ezerlábú, mindenfelé áthatja a földet, s tíz ujjnyival nagyobb (is annál).
2. Bizony a Purusa itt minden, ami múlt és ami jövő. A halhatatlanság ura Ő, aki az étel által nő túl (mindenen).
3. Ilyen az Ő dicsősége, de Purusa maga még ennél is hatalmasabb. Egy negyed része minden létező, háromnegyed része a mennybéli halhatatlan.
4. Háromnegyed része felemelkedett, egy negyed része ismét itt lett, ezért Ő a mindent átható, ki behatolt az evőkbe és nem evőkbe (egyaránt).
5. Abból a *Virádzs* született, s a *Virádzs*-ból a Purusa. Az (így) megjelent kiterjesztette magát, majd (megteremtette) a földet és az élőlények testeit.
6. Purusával mutatva be égő áldozatot a félistenek bevégezték a felajánlást, aminek tavasz volt a tisztított vaja, nyár a tűzifája és ősz a felajánlása.
7. Áldozati felajánlás gyanánt alaposan meglocsolták a *kusa*-füvön az első teremtményt, Purusát. Őt áldozták a félistenek, a *szádhák* és *rsik*.
8. Abból a mindenséget áldozó felajánlásból lett a tisztított vajjal kevert joghurt, s lettek csapatostul az állatok, akik légiek, erdeiek és háziak.
9. Abból a mindenséget áldozó felajánlásból keletkeztek a himnuszok (*rics*), a dicsőítő énekek (*száman*), a versmértékek (*cshandasz*) és az áldozati imák (*jadzsusz*).
10. Abból születtek a lovak, akárcsak mind a kettős fogúak. Bizony abból születtek a tehének, abból születtek a kecskék s juhok.
11. (A bölcsek kérdései): (Mikor) Purusára szögezték figyelmüket, hány felé osztották? Miként nevezték a száját, karjait, combjait és lábait?
12. A *bráhma*na lett a szája, két karja a *ksatrija*. Combjai a *vaisja*, lábaiból (pedig) a *súdra* született.
13. Gondolatából született a Hold, szeméből lett a Nap, szájából *Indra* és *Agni*, leheletéből (pedig) a szél született.
14. Köldökéből lett a levegő, fejéből a menny keletkezett. Két lábából lett a Föld, füléből az égtáj-irányok. Így gondolták el (a félistenek) a világot.
15. Hét pálca volt a kerítés (az áldozati tűz körül), s háromszor hetet tettek meg tűzifának, mikor a félistenek bemutatták az áldozatot, s kikötötték Purusát, az áldozati állatot.
16. Áldozattal áldozatot áldoztak a félistenek, ezek voltak a legősibb vallásos elvek. A nagyhatalmúak ama mennybe jutnak, ahol az ősi *szádhják* és *dévák* lakoznak.

Az egyes szövegváltozatokban a 14. és 16. vers között az alábbi két vers szerepel:

Ismerem ezt a hatalmas Purusát, a nap-színűt, túl a sötétségen. Minden formát elgondolva a Magasztos megnevezi mindazt, aki van.

Hajdanán Brahmá Őt magasztalta, s ÓrOLA szólt a négy égtájt ismerő Indra. Ezt így ismervén halhatatlanság lesz itt, (mert) nincs más út a végső cél eléréséhez.

Az ógörög kultusztér vázlata

FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

Szent vagy kultikus?

Az ógörög rítusok bevett formái nem tartalmazznak olyan elemeket, amelyeknek a priori vallási jelentést lehetne tulajdonítani.¹ A görög szentélyek nyomai és a rítusokról fennmaradt kevésbé részletes adatok önmagukban nem lennének elegendők ennek kijelentéséhez, hiszen az utókor hajlamos olyan tartalmakat tekinteni „a priori” vallásosnak, amelyeket saját, immár kétezer éve eltérő vallási tapasztalata annak mond. De a misztériumokról fennmaradt információk megnyugtatóan afelől, hogy a görögök ismertek a későbbi korokéhoz közelebb álló vallási tapasztalatot és szertartási gyakorlatot is. Ehhez képest, tehát a görög vallásosság hermeneutikáján belül maradva merem azt állítani, hogy a görög rítus elterjedt formája bizonyos profán környezetben is szokásos mozzanatok megismétlése egy megváltozott összefüggésben. A szent tér ezért nem azonos a kultikus térrel, hanem logikai előzménye, mondhatni oka annak. A kultusz attól kultusz, hogy a szent térben történik.

Ezt a megállapítást messzemenően igazolva látjuk az ógörög élet szentként számon tartott és más tereinek vizsgálatakor. A legnagyobb, kétségtelenül szentnek tartott körzetek számos világi épületnek, tárgynak és eseménynek adnak otthont, de a szentélyek jellegzetes tárgyai, a templomok, az oltárok vagy a kultuszsobrok megtalálhatók minden más helyszínen is. Mivel pedig a görög nyelv és élet ismeri a szent tér vagy a szertartások fogalmát, szükségszerű annak föltevése, hogy nem a kultuszban használt tárgyak, és nem is maga a kultusz hozza létre, tehát teszi önmagává a szent teret. A szent tér mintegy axiómája minden más térnek: szent tárgyak körül szervezett terek épülnek ki, és nincsenek olyan szervezett terek, amelyeknek közép- és határpontjait ne szent tárgyak jelölnék. A szent és a profán ketőssége létezik ugyan, de csak úgy, hogy a profán — a tisztátalanság eseteit kivéve, tehát „normális” esetben — egyben az emberen, a civilizáción kívülvel is azonos.

Ezt az életérzést és gondolkodásmódot az antik kultúra más területein is megtaláljuk. Ilyen az élet és a halál viszonya: a halál a legkiválóbbak esetén is visszahullás, ha nem is a semmibe, de az árnyéklétbe, amelynek értelmet csak az evilági szempont, a *timé*, a *kleosz* megmaradása adhat. Még *Szókratész apológiájának* és a *Phaidónnak* halálképe is azt sejteti:² a püthagoreus hatások ellenére a halálról ki-

¹ A jelen közlés egy, az OTKA T 047163 programjának keretében készült, hosszabb tanulmányosorozat kismértékben átdolgozott részlete: a benne foglaltakat eredetileg a kultusz elemeiről, a szent tér alapelemeiről, illetve a szent tér járulékos elemeiről írt fejezetek készfűtik elő, majd egy, az antik és a keresztény kultikus térszervezést összevető fejezet következik, mely a jelen folyóiratszám 65–74. oldalán olvasható.

² Platón, *Apologia Szókratousz* 40c–41c; *Phaidón* 110c–114d.

alakult görög fölfogás a nietzschei értelemben pesszimizisztikus, hiszen az ellenkező vélemény csak tapogatózva, a legteljesebb bizonytalanságban jelenik meg.

A földrajzi és politikai tudat is úgy azonosítja Görögországot, mint a műveltség, a szépség és a rend szigetét egy ellenséges, barbár káoszban. Hiába a Kelettel, különösen Egyiptommal kapcsolatos minden ellenkező vélemény,³ görögök és barbárok úgy állnak szemben egymással, mint lapithák a kentaurokkal vagy Héraklész a lernai hidrával. A polgárháborúk idején a káosz és a kozmosz aktualizáló szembeállítás az éppen időszerű hellén ellenségre is kiterjed, de ez nem módosítja a gondolati sémát.

Mindennek mitológiai megfelelője az egymást váltó istennemzedékek sora. A történeti magyarázat pregörög istenségek legyőzését vagy bekebelezését olvassa ki olyan elbeszélésekből, mint amilyen például Püthón legyőzése, de föltűnő pusztán fenomenológiai szinten is, hogy mennyire ellentétes a görög vallás mitikus történelemképe Hésziodosz valószínűleg idegen eredetű korszakolásával. Az ősidőkben mintha zabolátlan szörnyszülöttek, titánok, gigászok lennének otthon. Az olümposzi istenek győzelme öföltöttük nem a vaskor beköszöntét jelzi: a görög mitológia jelenjében civilizációs istenek és hősök vetek erőt civilizálatlan előzményeken.

Ezzel párhuzamosan kaotikus és kozmikus terek lehetségesek. A görög ember jelenlététől az általa művelt és lakott föld eleve szent, de mivel őt a barbárokkal szemben épp a *hübrisz* kerülése, az emberi mérték ismerete jellemzi, és mert „felvilágosulatlan” korszakában minden gondolatának és tettének vallási vetülete van, tudja, hogy a föld szentsége nem belőle, hanem az isteni jelenlétből források.

A lesütött szemű isten

De miben áll ez a jelenlét? A teológiailag kritikusabb elmék hozzáállását figyelmen kívül hagyva egyértelműnek látszik, hogy azok a lények, akiket a görögök isteneknek neveztek, nem voltak jelen mindenütt, sőt, ha érzékelésük meg is haladta az emberit, nem volt korlátlan. A homéroszi istenek az Olümposzról még figyelemmel tudják kísérni az eseményeket, de ha jobban akar látni, Zeusz az Ída hegyére telepszik,⁴ és Héra szerelmi varázsa vagy egy *aithiopszok*nál tett látogatás útjába állhat annak,⁵ hogy hatást gyakoroljon a történelmi eseményekre. Homérosz nem játszik az istenekkel, nem becsüli le őket. Lehetséges, hogy voltak, akik önála nagyobb hatalmat és kiterjedtebb jelenléte föltételeztek róluk, de biztos, hogy a rajta iskolá-

³ Hérodotosz, Sztrabón és Plutarkhosz mint az egyiptomi ókor fontos írásos forrásai sokszor tulajdonítanak valamiféle „kultúrfölnényt” az egyiptomiaknak. Egyes hagyományok némely görög bölc (pl. Platón) tudását is innen eredeztetik.

⁴ Homérosz, *Iliasz* VIII,45–52.

⁵ Homérosz, *Iliasz* XIV,346–351.

zott korok vallási képzei nem álltak tőle távol:⁶ amikor a kései szatirikus, Lukianosz komikus színben tünteti föl a panteont, jelzőit, gesztusait, jeleneteit Homéroszból veszi⁷ — poénjai nem „ülnének”, ha olvasója előtt nem egy legalább valaha eleven vallásosságot idézne föl.

Ezek az istenek bizonyos helyeken szívesen tartózkodnak: vagy azért, mert őshonosak, vagy azért, mert örömmel látogatják meg az adott ligetet, hegycsúcsot, szigetet.⁸ Ha az ember olyan helyet talál, ahol az isten jelenlétének nyomát látja, vagy úgy érzi, hogy kedves lenne az istennek, ha ott tisztelné meg ajándékával, mert a hely természete rokon az istenével, akkor azt megjelöli, és fölavatja azzal, hogy áldozatot mutat be.

Az ember viszonya ehhez a jelenléthez kettős. Ha isteni segítséget kér valamely dolgához, akkor egyszersmind az isten megjelenését kéri. Szapphó kéri Aphroditét, hogy jelenjék meg:⁹ a jelenlét, az *epiphania* vagy a *praesentia* nemcsak a meghallgatást, hanem a kedvezést is jelenti. A *theosz epiphánész* segítő isten. De ugyanez az isten fenyegető is lehet: amikor Ankhiszész megtudja, hogy Aphroditével hált, tehát az istennő megjelent neki, férfiaságát kezdi féltetni.¹⁰ Démétér a homéroszi himnuszban jókedvet és termékenységet hoz Keleosz házába, de amikor nem lesütött szemű anyóka többé, ijesztő, pusztító arca mutatkozik meg.¹¹ Talán a legkifejtettebben fogalmazódik meg az isteninek ez a kettős, Rudolf Otto Ágostontól kölcsönzött szavaival „tremendum et fascinans”¹² jellege Szemelé történetében.¹³

A szentély és a város

A szentély és a lakott terület viszonya újabban erősen foglalkoztatja a téma kutatóit.¹⁴ Jóllehet az emberi élet minden tere valamely megszentelt pont köré szervező-

⁶ Homérosz vallástörténeti jelentőségéről: Burkert, W., *Greek religion*, transl. John Raffan, Cambridge, Massachusetts 1985, 121 = *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977.

⁷ Lukianosz, *Zeusz elenkhomeosz*, *Zeusz tragódosz*, passim.

⁸ Scully, V., *The earth, the temple, and the gods. Greek sacred architecture*, New Haven – London 1962¹, 1979³ a táj, a templom és az egyes istenek kapcsolatát részletezi: tudomásom szerint ő az egyetlen, aki a görög szentélyek, illetve templomok ismertetését nem földrajzi alapon, hanem egyes istenalakok szerint rendszerezve végezte el. Ld. még Schachter, A., „Policy, cult, and the placing of Greek sanctuaries” In Reverdin, O. – Grange, B. (publ.), *Le sanctuaire grec*, Vandœuvres–Genève 1990, 36skk.

⁹ Szapphó, *Poikilothron' athanai'*...

¹⁰ Homérosz, *Eisz Aphroditén* 185–190

¹¹ Homérosz, *Eisz Démétran* 281–286.

¹² Kerényi Károly, *Görög mitológia*, ford. Kerényi Grácia, Bp. 1977, 168 = *Die Mythologie der Griechen*, Zürich 1951–1958. (Forrása Hyginus 167., 179.)

¹³ Otto, R., *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*, ford. Bendl Júlia, Bp. 1997, 22skk., 48skk. = *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Marburg 1917, München 1991.

¹⁴ Polignac, F. de: „Mediation, Competition, and Sovereignty. The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece” In Alcock, S. E. – Osborne, R., *Placing the gods. Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*. Oxford 1994; Edlund, I. E. M., *The gods and the place. Location and function of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Græcia (700–400. B. C.)*, Stockholm 1987; Hägg, R. (ed.), *Ancient Greek cult practice from*

dik, a szigorú értelemben vett szentélykörzetek a lakott területtel, a várossal különös viszonyban vannak: vagy annak közepén helyezkednek el (helyesebben valószínűleg a város helyezkedik el azok körül), vagy éppen ellenkezőleg, a várostól távol, nehezen megközelíthető és emberi művelésnek alá nem vetett vadonban található. Harmadik típusuk, az úgynevezett „város körüli” szentély ez utóbbiak stilizált, elérhető közelségbe hozott változatának mondható. A szent térnek már a műkénéi és minőszi kultúrákban e két megjelenése, a lakóhely szakrális központját jelentő palotakápolna (Hauskapelle) és a természeti környezetben kijelölt liget, barlang vagy hegycsúcs (Naturheiligtum) azonosítható.¹⁵ A krétai paloták mindegyikében föltártak kultikus célokot szolgáló helyiséget, amelyekkel egyidejűleg leginkább egyes hegycsúcsok szolgáltak szentélyként.¹⁶ A műkénéi palotaközpontok legbenső helyisége maga is kultikus tér: kidolgozottsága talán meg is haladta a klasszikus görögségből ismertet. Ugyanakkor a palotaközpont határain, a falak tövében kisebb, valószínűleg a köznép által látogatott kultuszhelyeket tártak föl.¹⁷ A társadalmi és a vallási szempont itt — mint a premodern kultúrák többségében — elválaszthatatlanul összefonódik. A szent térnek ez a kettős, központi, illetve perifériális elhelyezkedése mégis megmarad a későbbi Görögország megváltozott körülményei között.

Az angol nyelvű szakirodalom az immár klasszikussá vált „urban”, „suburban” és „rural” jelzővel illeti a különböző topográfiai összefüggésben kialakított szentélyeket, elsősorban az általuk betöltött politikai és kommunikációs jelzőfunkcióra való tekintettel. Ezt egészíti ki a szentély várostól való távolságának valláspszichológiai hatása. A görög életben a vallásilag tiszta többnyire egyet jelent a hétköznapitól, különösen a biológiai működéstől elkülönítettel. A halál és a születés, a nemi érintkezés, a betegség, de sokszor az étkezés vagy a mosdás is tisztátalannak számít. A hétköznapiból kilépni ezért bizonyos helyzetekben egyet jelent a szentbe való átlépéssel.

Ennek az átlépésnek rituális formája többek között a szent menet, a *pompé*. A *pompé* maga, és a szent idegenségének ez a szempontja azt igényli, hogy a szent térbeli megnyilvánulása elkülönüljön a profán térbeli megnyilvánulásától, vagyis a várostól és a háztól. A görögség egésze szintjén ez az átlépés a nagyobb városoktól egyaránt távol fekvő, diplomáciai szempontból semleges helyszíneken valósul meg, de a polisz szintjén ugyanilyen átlépés a felségterület határán, de még azon

the epigraphical evidence, Stockholm 1994, passim; Schachter, *I. m.*, 1skk.; Jost, M., „Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie”, in Reverdin, *I. m.*, 205skk. A következőkben az általuk megállapítottakat foglalom össze és egészítem ki saját szempontjaimmal.

¹⁵ Nilsson, M. P., *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941, 73.

¹⁶ Peatfield, A., „After the ‘Big Bang’ — what? or Minoan symbols and shrines beyond palatial collapse” In Alcock, *I. m.*, passim.

¹⁷ Wright, J. C., „The spatial configuration of belief. The archeology of Mycenaean religion” In Alcock, *I. m.*, 72–76.

belül fekvő szentélyekbe való kivonulás (mint Athén esetében Eleuszisz, Braurón, Szounion). Máskor egyszerűen a falakon kívülre is elég ünnepi menetet vezetni. Az itt elkerített *temenoszok* a város határát is jelzik, de arra is lehetőséget adnak, hogy egyszerűbb körülmények között jöjjön létre a szent és a profán tér közti dialektika. Delphoiba utazni egyes tájakról több hónapos vállalkozás volt; a nagyobb poliszok hatalma alá tartozó vidékek határára vonulni is évente csak egy-egy alkalommal volt szokás a legalább egynapi járóföld miatt. Olyan lehetett ez — ha kisebb távolságokkal is — a görög világban, amilyen egy római vagy compostellai zarándoklat volt a középkorban, illetve amilyen egy közeli búcsújáróhely fölkeresése akár ma is. De a kivonulásnak maradt Rómában egy, a pogány gyakorlathoz képest alig módosult változata: a pápa egykor a Lateránból minden vásár- és ünnepnap egy kijelölt stációs templomhoz vonult az egész nép kíséretében, hogy ott misézzen, vagyis mutasson be áldozatot. E templomok gyakran a falakon kívül vagy a Tiberis túlsópartján álltak¹⁸ — antik értelemben tehát a „suburban” kategóriába lettek volna sorolhatók.

A lesütött szemű isten, a nem közvetlen jelenlét kívánatos, sőt nélkülözhetetlen. A szentélyek városi típusa, a házi tűzhely, az udvarban álló oltár az isteni jelenlétnek ezt az oldalát lokalizálja. A szent közelségének ellentmondásossága vallási értelemben is indokolttá teszi azt a kultikus helyrajzot, amelynek politikai jelentőségét az elmúlt évtizedekben annyian tárgyalták. Ennek köszönhető, hogy a városok, amelyek az előző összefüggésben a szent ellenpontját képezték, egy másik viszonyban a szent befogadójaként és övezeteként jelennek meg.

A városhoz fűződő viszonytól sokszor független, mégis vele azonos szemléleti kettősséget föltételez a szentélyeknek főként a nekik otthont adó tájból kirajzolódó, vonzó, megtelepedésre csábító, illetve ellenkezőleg, fenségesen idegen, olykor riasztó arculata.¹⁹ Egyes szentélyek alig megközelíthetők, kísértetiesek és hosszabb távú emberi tartózkodásra alkalmatlanok. Másokat éppen azért ismerhetett föl az istenek kedvelt helyeként az alapító, mert keresve sem lehetne náluk alkalmasabb terepet találni a városalapításra.

A szentély funkcionális elrendezése

Képzeljünk el egy tisztán természeti szentélyt, vagyis egy olyan körzetet, amelyet a kultuszt gyakorló közösség tagjai ugyan megkülönböztetett helynek tartanak, de nem állnak benne épületek, és más tárgyi nyoma sincs a kultikus tevékenységnek! A szentélynek határai vannak: néhány feliratozatlan kő, vagy esetleg csak a domborzat hirtelen megtörése, a növényzet megváltozása, egy vízfolyáson való átlépés

¹⁸ A *Missale Romanum* (számos mintakiadása jelent meg 1570 és 1962 között) a 20. századig föltüntetette ezeket az egyes napokhoz rendelt stációs templomokat, melyeknek jelzői között gyakori az „ante portam”, a „trans Tiberim” vagy az „extra muros”.

¹⁹ Scully, *I. m.*, 186skk.

jelzi, hogy belül vagyunk. Valahol a szentélyben áll egy fa, nyílik egy barlang vagy fakad egy forrás: a résztvevők ennek különös jelentőséget tulajdonítanak, mert benne látják az isten kedvelt helyét, egykor érzékelhető jelenlétének nyomát, vagy bármi más módon közvetlen összefüggésbe hozzák a szenttel. Ezért a határvonalon a kellő tisztulási rítusok végeztével átlépve odavonulnak. Menetük előírásosan rendezett sorban halad, és közben hangszerkísérettel énekelnek. Amikor megérkeznek a kiemelt tiszteletben részesített pont közelébe, följátnlják a magukkal hozott áldozatot: egyszerűen elhelyezik annak szokásos helyén, vagy elégetik a megfelelő részeit. Ezután — ha égőáldozat történt, de akkor is, ha nem a följátnlott adományokból veszik az ételt — a jelenlévők letelepsznek. Az isteni jelenléttől megszentelt pont körül ez nem mindig lehetséges, és ismerve a természetfölöttihez kapcsolódó józan távolságtartást, nem is indokolt. Az áldozati lakoma elkészítéséhez ugyancsak helyre, úgynevezett kultuszmezőre van szükség: egy áldozati állat ehető részeit előbb föl kell dolgozni, és valószínűleg megsütni sem ott fogják, ahol az isteneknek följátnlott részeket — hagyományos esetben a zsírt és a csontot — égették. Valószínű, hogy ez a harmadik helyszín, a lakoma előkészítésének tere lesz az, amely köré a csoport letelepszik. Mivel az így kialakult kör egyik oldalán a megszentelt tárgy és azt követően a följátnlás helye van, az általuk fölvett alakzat nem teljes kör lesz. Ha nagyobb létszámú csoportról van szó, akkor kisebb, önmagukon belül is centrális asztaltársaságok jönnek létre, az általuk alkotott félkört pedig újabbak követhetik az előkészítés helyétől koncentrikusan távolodva. A kör közepén, akárcsak az *Odüsszeia* lakoma-jeleneteiben, énekmondó vagy zenészek foglalhatnak helyet.

Mindez az égetés helyét kivéve semmi régészetileg azonosítható emléket nem hagy. Ennek ellenére pontosan megrajzolható az a vázlat, amely a hasonló lefolyású szertartások geometriáját adja. A szent tér valamely középpont (az isteni jelenléti helye) körül létesül. Ekörül húzható egy tágabb kör (határvonal). A határvonalon egy vagy több bejárás (kapu) nyílik. A bejáratról szakasz vezet a középpont előterébe (a szent út). E szakasz végpontján, a középpont előterében (oltár) mutatják be az áldozatot akár úgy, hogy elégetnek valamit, akár úgy, hogy elhelyezik azt. Az előtér előterében (kultuszmező) földolgozzák az áldozati állatot, vagy előkészítik az ünnepi étkezést. Ugyanitt kap majd helyet a lakoma idején az esetleges rituális ének és zene, és ezt a térszakaszt veszik körül létszámuknak megfelelő formában a lakomázók. A szentélyben zajló kultikus tevékenység a középponttól távolodva egyre élénkebb: a középponthez senki sem közelít, az áldozatot egy arra kijelölt személy mutatja be, az ünnepi lakoma előkészítése is hozzáértők dolga, a lakomán viszont mindenki részt vesz. Ebből a logikából következik, hogy ha a szentélykörzetben más, az áldozati cselekményhez nem közvetlenül kapcsolódó események is végbemennek, azok a lakomázók külső körén kívül történhetnek majd.

A kultusz leírásainak megfelelő és a tárgyi emlékekből azonosítható kultuszter vázát három azonos tengelyen elhelyezkedő, de egymástól érzékelhető távolságban lévő pont alkotja: 1) az isteni jelenlét, 2) az áldozat, 3) a kultuszmező. Ha az általuk meghatározott egyenest meghosszabbítjuk, a szent út nyomvonalát kapjuk meg, amelyen a szertartások végzői a külvilágból a szent térbe érkeznek. Mindhárom pont köré egy-egy kör húzható. Az isteni jelenlét körül maga a szentély határa húzódik: ez vallásilag a legfontosabb, de a szentélyben folyó emberi tevékenységtől kevésbé érintett. Az áldozat tere körül a szertartáskor kijelölt kört találjuk: ennek kerületén állnak föl a résztvevők, miközben a főljánlás rítusai folynak. A harmadik, a kultuszmező körüli kört a lakomázók tényleges elhelyezkedése jelöli.

E „körök”, „szakaszok” és „egyenesek” természetesen szerkezeti elemeket takarnak. A valóságban különböző, részben szabálytalan alakzatokat vesznek föl.

A térszerkezet változatai és változásai

Az előző fejezetben levont következtetések alapján úgy vélem, hogy az ógörög szentélyek térhasználatára sokkal egységesebb, mint amilyenek az egyes szentélyek tárgyi emlékei sejteti.²⁰ Ennek oka az, hogy a szent térben kultikus funkciók, és nem föltétlenül tárgyak vagy épületek azonosíthatók, ez azonban nem zárja ki az egyes funkciókat betöltő épületek vagy tárgyak meglétét. A jelenség annak köszönhető, hogy az ógörög szentély elsősorban táj: a természeti környezet elkülönített része.

A mükénéi kor palotáinak középpontjában is állt szent helyiség. Az itt égő tűzhely mellett, a belépőtől jobbra magasodott az uralkodó trónusa.²¹ Az ülőhely, sőt általában az ülő testhelyzet ekkor még a hatalomgyakorlás helye, illetve szimbolikus kifejezője volt.²² Pusztán régészeti alapon lehetetlen eldönteni, hogy az uralkodó isteni szerepét emelte ki, tehát ő volt a kultikus helyiség középpontja, és a tűzhely az oltár analógiájának tekintendő, vagy fordítva, a tűzhely alkotott középpontot, és az uralkodó volt a tűzhely őre. James C. Wright mindenesetre úgy tekinti a paloták első látásra kusza épületegyüttesét, mint perifériák sorozatát, amelyek ezt a trónus–tűzhely kettőst övezik, és legfontosabb elemének azt az útvonalat tartja, amely különféle kapukon át a tömb legkülső pontjáról ennek, vagyis a *megaron*nak előterébe vezet.²³ Itt is megvan tehát a szent út, mellette pedig a két létesítő erejű pont és ezek előtere. A mükénéi építészet egyik kulcsfontosságú, de kultikus szem-

²⁰ Hasonló véleményének adott hangot Bergquist, B., *The archaic Greek temenos. A study of structure and function*, Lund 1967 az archaikus *temenos*szokkal kapcsolatban, de elemzéseiben szigorúan megmaradt az egymásnak tárgyi szinten megfeleltethető pontoknál.

²¹ Hood, S., *The arts in prehistoric Greece*, New Haven – London 1978¹, 1994², 14.; Wright, I. m., 55.

²² A székháználattal valószínűleg egyiptomi eredetű. A Közel-Keleten, így a Bibliában is leginkább az ítékezés igéjeként használatos az ülést jelentő szó. Az étkezés és a beszélgetés fekvő történik, a pihenő testhelyzet pedig a guggolás. A görög ülőszobrok mezopotámiai hatást mutatnak.

²³ Wright, I. m., 54–60.

pontból nem egyértelmű eleme, az apszis nem folytatódik a későbbi görög térformálásban.

A sötét kor utáni hellének kultusztere ehhez képest egészen átalakul. Az elsődlegesen épített szent tér eszméje mintha feledésbe merült volna: az építészet alapformái a legkorábbi emlékektől kezdve a római korig változatlanok, de a szentély tájszerű marad.²⁴ Volt már szó arról, hogy mind a minószi, mind a mükénéi kor ismert az épített kultuszhelyek mellett természeti kultuszhelyeket is. Az épített kultuszhelyek rendszerint a nagy uralkodói központokhoz kötődtek, míg a természeti szentélyekben föltárt adományok alacsonyabb rangú, kevésbé vagyonos rétegre utalnak.²⁵ A palotakultúra összeomlásával a görögség történelméből véglegesen tűnt el a központi hatalomnak az a formája, amelyet az ókori Kelet ismert. Amikor pedig a *vanaxok* helyét *baszileuszok* vették át, az előbbiek hatalmával és palotáival együtt a személyükhöz és kultúrájukhoz kapcsolódó vallásgyakorlat és kultuszhelyek, az úgynevezett házikápolnák is összeomlottak.²⁶ A következő korok vallásos térképzete a természeti szentélyek folytatása.

Ennek köszönhető, hogy a klasszikus görög történelem pogány kultuszhelyein soha nem alakult ki a vázolt térszerkezet következetes építészeti megfelelője. A középpont Dódónében a szent tölgyfa volt egészen a hellenisztikus korig, a templom viszont hiányzott a szentélyből. Delphoiban az *omphalos* alkotta a középpontot: nem volt különösebb jelentősége a kultusz szempontjából annak, hogy a középpont fölött babérkunyhó vagy az alapjaiban ma is látható Apollón-templom *adiutonja* emelkedett. Az *omphalos* ráadásul maga is természeti képződmény nyoma: ahogyan a *xoanonokat* utólag is faraghatták istenalakúvá,²⁷ úgy szintén *omphalos*ként azonosítják egyes kutatók az eleusziszi *anaktoron* sziklatömbjét — ez ugyancsak természeti képződmény. És akár voltak Delphoiban bódító gőzök, akár nem, biztos, hogy az *omphalos*nál nem volt kisebb jelentősége annak a hasadéknak, amelyen az egykori jóskunyhó épült. Az oltár lehetett épített oltár, de hamuoltár is; ahol pedig nem mutattak be áldozatot annyiszor és olyan mennyiségben, mint például Olümpiában, ott előfordulhat, hogy az áldozatbemutató helye nyom nélkül maradt: ez viszont nem jelenti a hozzá tartozó kultusz hiányát. Delphoiban

²⁴ A rendezettség nem föltétlenül kapcsolódik össze a tengelyességgel vagy a szimmetriával. A szakirodalom az archaikus görög szentélyek térhasználatát rendezetlennek, sőt kaotikusnak nevezi. Ezzel a vélekedéssel száll szembe Bergquist, *I. m.*, 1–2. Elgondolása szerint létezhetnek rögzített minták az általunk megszokott és ezért szigorúan geometrikus elrendezés nélkül is: ezt bizonyítja könyvében. A görög szentélyek „rendezetlenségét” azonban nem lehet egyszerűen a későbbi Európa esztétikájával szembeállítani: a görögök által megismert egyiptomi építészet szigorúan geometrikus tereket szervezett (ld. Arnold, D., *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*, Zürich 1992¹, Augsburg 1996², passim), és maguk a görögök is növekvő hajlamot mutattak ennek követésére. A geometrikus térformálást ezért a kiépítettséggel, a „rendezetlenséget” pedig a tájszerűséggel vélem összefüggésbe hozhatónak.

²⁵ Peatfield, *I. m.*, 20skk., Wright, *I. m.*, 63skk.

²⁶ Peatfield, *I. m.*, 28–31.

²⁷ Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy., *A görög kultúra aranykora*, Budapest 1969, 124.

szent út, az Akropoliszon vagy Eleuszisban propülaion is van: de az, hogy a belépés helye másutt nem azonosítható és az utat nem szegélyezik műemlékek, nem jelenti azt, hogy a *pompé* és belépéskor a tisztulási rituálé hiányzott volna, és helyszínei ne lettek volna rögzítve. Végül föltehető, hogy a brauróni és korinthoszi lakomázó termek nem különlegességek, hanem kiépítettségük mértékében térnek csak el párhuzamaiktól.

A periféria berendezése változhatott. Nem minden szentélyben folytak színházi előadások és sportversenyek, nem mindenütt halmozódott föl annyi értékes ajándék, hogy kincsházákra legyen szükség, nem volt mindegyikük annyira látogatott, hogy vendégeinek szálláshelyét kelljen biztosítania.

A természeti jellegnek tulajdonítható, hogy a görög szentélyek csak a hellenisztikus kortól alkalmazkodtak egységes építészeti elgondoláshoz.²⁸ A szentélyekben tapasztalható kuszaságot erősíthette az is, hogy a kultikus tárgyakat csak rendhagyó esetben lehetett lebontani vagy eltávolítani: az athéni Akropoliszon az archaikus kor szobrászatának legnagyobb leletgyűtése maradt fenn, mivel a perzsa háborúkban megrongálódott tárgyakat a helyszínen elásták. Ugyanitt eredeti helyén maradt Athéné nagy oltára, amely az elpusztult Athéné Poliasz-templom tengelyére épült: a Parthenón és az Erekhtheion közül egyikkel sem volt építészeti kapcsolatban, így a 4. századtól kezdve magában állt, tovább növelve ezzel a hely természetes rendezetlenségét.²⁹

Számos más oltár is ismert, amelynek irányzéka bizonytalan: lehet, hogy egykor egy templom tengelyére épültek, és az is lehet, hogy a középpont valamely más megnyilvánulásával voltak térbeli összefüggésben, de ez a középpont mára eltűnt. Biztos, hogy az elpusztult, de Pauszaniusz alapján többé-kevésbé lokalizálható olümpiai Zeusz-oltár nem illeszkedett a későbbi templomokhoz. Delphoi Apollón-templomának előterében állt ugyan oltár, de enyhén elforgatva annak tengelyétől. Számos más esetben azonban megvalósult az oltár–templom együttes rendezése, esetleg összeépítése is.

A kultusz két legfontosabb pontjának építészeti viszonyítása az első lépés lehetett afelé, hogy a görögség ismét közelíteni kezdjen az épített szent tér eszméjéhez. Az égőáldozati oltár már az aiginai Aphaia-szentély első templomával (6. század)

²⁸ Tökéletesen tengelyes és teljes egészében kiépített térlánc ebben a korban pl. a kózi Aszklépiosz-szentély. Három teraszának elrendezése és használata szinte prototípusává teszi az általam vázoltaknak. Szent út vezet hozzá, amely a teraszokat összekötő három lépcsőben folytatódik. Mindezek azonos egyenesen sorakoznak. A legfelső szinten a templom, alatta az oltár, legalul pedig egy háromfelől oszlopcarnokkal záródó üres térség helyezkedik el. (Az oszlopcarnokok még a római császárkorban, a keresztény mártíriumok előterében is lakomának adtak helyet.) Ez az együttes azonban már mesterségesen kialakított környezet, és egészen elszakad az öt körülvevő tájtól. Vö. Kostof, S., *A History of architecture. Settings and rituals*, New York – Oxford 1985, 172–173.

²⁹ Az Akropolisz történetéről és épületeiről ld. Berve, H. – Gruben, G., *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München 1961, 63skk.; Gruben, G., *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München 1966¹, 2001², 166skk.; Tomlinson, R. A., *Greek sanctuaries*, London 1976, 78skk. Illusztrációkkal és térképekkel szolgál Travlos, J., *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen 1971, passim.

is tökéletesen azonos egyenesen állt, a ma látható templommal pedig (5. század) hosszú, kiépített járda kötötte össze a hozzá csatlakozó oltárt.³⁰ Az epidauroszi szentély Artemisz-temploma és oltára ugyanilyen együttest alkotott.³¹ Az oltár-templom séma archaikus változatairól Birgitta Bergquist adott részletes elemzést: leírása szerint a templom eleinte a körzet nyugati felén, az oltár pedig inkább középen helyezkedett el. A klasszikus korra ez a viszony megváltozik, és az oltár egyre közelebb kerül a szentély keleti falához, miközben a templomépület jelentősége megnövekszik, és az hamarosan mértanilag is központi helyet foglal el.³²

A görög szentély és templom ugyan tájba ágyazott, de a kozmosz magasabb régióival kevés kapcsolatot mutat. A vallásosság nem mitológiai rétegeiben alig kap helyet az asztrális szimbolika, és a szentélyek elrendezésében is csak a hozzávetőleges keletelés mutat erre.³³ A keletelés itt a templom kapujának keletelését jelenti, vagyis azt, hogy az istenszobor az épület nyugati végéből keletre tekint. Hogy ez a lakóházaknál is megszokott kelet-nyugati tájolás gyakorlati megfelelője-e,³⁴ vagy vallási értelmezés kapcsolódik hozzá, nem egyértelmű. Az mindenesetre elgondolkodtató, hogy az egyik híres nem keletelt templomban, Basszai északi tájolású Apollón-templomában az *adüton* keleti falába ajtót vágtak:³⁵ mintha az istennek mindenképpen látnia kellene a fölkelő napot. Az is a keletelés kultikus fontosságára utal, hogy a legtöbb esetben maga az oltár is keletre néz. Az alapzattal vagy lépcsővel rendelkező oltárokhöz nyugati irányból lehet föllépni, ami azt jelenti, hogy az áldozat bemutatása közben a pap nem a templom vagy az isteni jelenléttől megszentelt más pont felé nézett, hanem annak hátat fordítva, vele egy irányba.

Ezt a magatartást mint pogány viselkedést kárhoztatja például a *Talmud*,³⁶ római feliratok az áldozatbemutatáskor kiemelik a keleti irányt, és a késői görögség püthagoreus vagy neoplatonista ihletésű rendszereiben, majd a kereszténységben is

³⁰ Berve, *I. m.*, 58skk.; Gruben, *I. m.*, 121skk.; Tomlinson, *I. m.*, 105–106.; Levi, P., *A görög világ atlasza*, ford. Pálvölgyi Endre, Cordoba 1994, 230 = *Atlas of the Greek world*, Oxford 1985. Az oltár-templom viszonyt szerkeszti szempontból rögzíti Bergquist, *I. m.*, 15–17.

³¹ Roux, G., *L'architecture de l'Argolide*, Paris 1972, 138.

³² Bergquist, *I. m.*, 68–80.

³³ Mivel az északi féltekéről látható napkelte szinte sohasem a földrajzilag pontos keleti irányból történik, a keletelés többnyire észak-, illetve délkeleti irányt jelent. Az európai keresztény templomépítészetben ez nem véletlenszerű, mert a templom titulusának napján fölkelő nap horizontális helyzetét veszi figyelembe. A görög templomok keletelési különbségei nem tűnnek ilyen tudatosnak — legalábbis nem találkoztam olyan elemzéssel, amely ezt kimutatta volna.

³⁴ A mérsékelt égöv paraszti kultúráiban általános, hogy a házak bejárata délről nyílik, az északi fal pedig — mivel innen soha nem érkezik napfény — teljesen zárt. A hosszanti házak így kelet-nyugati tengelyen épülnek.

³⁵ Kostof, *I. m.*, 164–165. Apollón hüperboreus kötődésére utal az északi tájolással kapcsolatban, a nappal való összefüggésére a keleti ajtó magyarázatakor. Basszairól ld. még Berve, *I. m.*, 150.; Gruben, *I. m.*, 128.; Levi, *I. m.*, 128. További példákat is hoz az észak-déli tájolásra Bergquist, *I. m.*, 68. Összegzése szerint a kelet-nyugati tengelyű templomok száma több mint háromszorosa az észak-déli tájolásúakénak (27 : 8).

³⁶ A *Szuka* értekezés 51b misnájában. Idézi Karp, Th., „A csönd faggatása. Liturgia, ének és szoltározás a korai zsinagógában, ford. Földváry Miklós István” In *Magyar Egyházzene* (2002/2003), 7–31; II: 131–144; III: (2003/2004) 3–21, I. 134. = „Interpreting Silence. Liturgy, Singing, and Psalmody in the Early Synagogue”.

alapvető lett a szertartások keletelése.³⁷ A klasszikus és idegen hatásoktól kevésbé érintett görög vallásban viszont sem a csillagoknak, sem a napkultusznak nem volt komoly szerepe. A szent helynek hátat fordítani talán egyet jelentett a Rómában *capite uelato* végzett rítusokkal, és a szent riasztó arculatából fakadt. A görög ember mintha nem szeretett volna szembenézni az istenekkel. De meggyőző adatok hiányában ez pusztá sejtés marad — ráadásul néhol, mint az említett aiginai Aphaia-szentélyben, az oltár az ellenkező irányba, vagyis nyugatra, a templom felé néz.

A keletelés és az oltár–templom együttes tengelyessége a fönmaradó kérdések mellett is jelzi, hogy a görög szentélyek kialakítása az idők során egyre inkább elvesztette természetes rendezetlenségét. Ahogyan a szentély egyre kevésbé tájszerű, és egyre inkább mesterséges, vagyis épített lett, úgy vált a templomépület nemcsak méretében és esztétikailag, de funkcionálisan is egyre kidolgozottabbá. Ebben a formájában nem a főntebb vázolt funkcionális rendszer középpontjának kiépített alakja, hanem összetett szent tér, amely immár a szentély minden lényeges részét befogadja.

A templomnak szinte kezdettől fogva jellemzője a nyújtott alaprajz: láttuk, hogy a görög építészet profán alkotásai négyzetes-centrális elrendezésűek.³⁸ A templom középponti tárgyát, az istenszobrot vagy analógiát az épület bejáratával szemközti végében őrzik. Helyenként zárt *adiuton*ban, máshol a *naosztól* látszólag nem elválasztva. Az *adiuton* helyenkénti használata viszont azt is kifejezheti, hogy a *naosz* legszentebb része igényelt valamiféle elkülönítést. A leletekből nem fog kiderülni, hogy nem lehetett-e függöny, korlát vagy faszerkezet az *adiuton* falának vonalában azokon a helyeken, ahol kőből nem épült ilyen. Így Basszaiban hiányzik a fal, de az *adiuton* föltételezett helyét a talajszinten megemelt kőoszlop és egy a *naoszt* közepén megtörő oszlop jelöli ki. A *pompé*, a szent út, a tisztulási rítusok és a lakott terület határán kívül létesült szentélyek mindnyájan az átlépés, a profánból a szentbe való átmenet rítusának súlyát bizonyították. Az *theosz epiphanészt* befogadó és megtestesítő kultuszszoborhoz vezető nyújtott templomtest is ennek a megkövülése.

A perifériák és a különböző középpontok köré húzott vonalak szintén a templom építészeti elemei: a szakaszosság jelenik meg az egymásra következő *pronaoszban* és *naoszban*, míg a legszentebb egymásba nyíló határsívjait — és talán elrejttségét — a *peripterosz* fogalmazza meg építészetileg. A templomhoz kikövezett út és lépcsősor vezethet, és túl azon, hogy az égőáldozati oltárral többször összeépül, a kisebb oltárok sokszor az előcsarnokba vagy a *naoszba* kerülnek, jóllehet sohasem a kultuszszobor közelébe. Ráadásul előfordul, hogy kisebb, előkelő

³⁷ A keletelés történetéről és szimbolikájáról szólnak a késő ókorban Dölger, F. J., *Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie*, Münster in Westfalen 1925 első fejezetei.

³⁸ Ez természetesen a házakra és a gyülekezőhelyekre vonatkozik, pl. az oszlopcsarnokokra nem.

társaság az ünnepi lakomát is a templom valamelyik helyiségében fogyasztja el. A térszerkezet megmarad, de immár a templomon belül.

Bár a mükénéi paloták összeomlásával folytatás nélkül marad az épített szent terek hagyománya, az alkotóerő — és a városias életmód — kiteljesedésével a szent tér egyre inkább a templomépülettel lesz azonos. Ez azonban csak tendencia marad. Amíg a kultusz legelőkelőbb formája az állatáldozat, a sütés és az égetés nem történhet zárt helyen, amíg az isteni jelenlét rituálisan nem tevékeny, és közvetlen közelsége sem kedvező, addig a lakhelyét jelentő templom nem válhat kultikus térre. A művészi kidolgozottság szintje növekszik ugyan, de emberi szempontból a szent terek határvidéke, a lakoma, a dráma, a versenyek tere marad a legaktívabb.

Antik és keresztény kultikus terek A gyökerek

FÖLDVÁRY MIKLÓS ISTVÁN

Mind az antik, mind a keresztény kultikus tér megértése szempontjából nélkülözhetetlen a másik ismerete.¹ Az ókor kutatójának gondolkodását óhatatlanul befolyásolják a saját kultúrájából öröklött és átvett minták, így a legkritikusabb elme is hajlamos arra, hogy bizonyos mértékig hatni engedjen olyan evidenciákat, amelyek egy másik korban és egy másik vallásosságban nem tekinthetők evidensnek. Nem fölösleges ezért megismerni azt a liturgikus teret, amely öntudatlanul is meghatározza az európai ember templomról, szentélyről alkotott elképzelését. E térszerkezet viszonya antik előzményeihez pedig kettős tanulsággal szolgál: segít elkülöníteni azt, amit a keresztény Európa joggal és büszkén mond antik örökségének attól, ami lényegileg idegen tőle. Mindaz, amit a keresztény liturgikus építészet elhagyott a valaha elsajátított készletből, különbségnek és ezáltal sajátosan antiknak bizonyul.

A késői hellenizmus korában, amikor a kereszténység megszületett, bár hanyatló és kiüresedett alakjában, de még mindig az ógörög eredetű kultusz volt a legelterjedtebb a Földközi tenger partvidékén.² Az újfajta vallásosság átértelmezte, de nem tagadta meg a hagyomány több vonalán öröklött áldozati rítust. Kibontakozó liturgiájában sem szakadhatott el azoktól a kultúrájába épült gesztusoktól, amelyekkel pogány korszakában az áldozat és az áldozatot elfogadó isteni jelenlét felé fordult. Ahogyan jóval később a protestantizmus is csak lassan és máig sem mindig teljes következetességgel alakította át a középkortól öröklött hosszanti templomtereket,³ és ahogyan az askenázi zsinagógák — eltérő rendeltetésük mellett is — fokozatosan hasonultak a gótika és a barokk latin rítusú katolikus vagy evangélikus templomaihoz,⁴ úgy a korai keresztény szent terek kialakítását is a pogány szentélyek térszervezése határozta meg.⁵

¹ A jelen közlés egy, az OTKA T 047163 programjának keretében készült, hosszabb tanulmányosorozat kismértékben átdolgozott részlete, egyszersmind folytatása a jelen folyóiratszám 53–64. oldalán közölt cikkemnek.

² Földváry Miklós István, „Jelenlét és áldozat. Szent terek az ókori Görögországban” In *Magyar Egyházzene* 10 (2002/2003), 157–164.

³ Már a legkorábbi református templomok „piaca” (szószék–úrasztala–éneklozók) is középre került. A gyülekezetek ezt minél tökéletesebben kellett volna körülvennie. A régi templomok átalakítása ezért történt, hogy hosszanti, többnyire északi oldalukhoz illesztették a kultuszközpontot, az apszis pedig üresen maradt, vagy padok, karzat, esetleg orgona került bele. Az evangélikusok — különösen Thüringiában — a hajó közepe táján álló egykori Szent Kereszt-oltárokat tették meg főoltárnak. Az elmúlt kétszáz év során épült nagy templomok mégis mindkét felekezetenél közelítettek a hosszanti katolikus mintához.

⁴ A *bíma* a szefárdi zsinagógákban középen áll. Funkciójával ellentétben számos neológ imaház a keresztény oltár homológjaként kezeli, és az épület végében építi föl. Más tekintetben is (pl. „áldoztatórács”, „stallumok”, stb.)

Markánsan eltérő mintákkal a kereszténység nemigen találkozhatott: az ókori Egyiptom vagy Mezopotámia szent terei számos rokon vonással utalnak a mediterrán kultúra vallásosságának bizonyos mértékű egységére,⁶ de nagy korszakaik építészete és rítusai eddigre feledésbe merültek.⁷ A korai kereszténységet érő hatások között ezért az antik hagyományt, a misztériumvallásokat és a zsidó tényezőt kell figyelembe vennünk.

Amit a görög kultikus tér szerkezetéről és változatairól írtam,⁸ legfontosabb vonásait tekintve érvényes az etruszk, majd a római szent terekre is. Itáliában az etruszk, illetve a római történelem kezdeteitől fogva jelentős görög lakosság élt; a leletek, különösen a kerámiák kölcsönösen élénk kereskedelemről és szellemi kapcsolatról árulkodnak. Bár az etruszk-római és a görög vallási magatartás között jelentős különbségek is voltak például éppen a szertartásosság, a szent szövegek kanonizáltságának foka, a papi testületek vagy a jóslás kérdésében, az isteni jelenlét-höz való viszony és a kultusz alapvetően áldozati jellege közös az antik vallásokban. A római történelem későbbi szakaszában emellett egyre inkább visszaszorult a hagyományos itáliai vallás, és a római gondolkodók inkább hellenisztikus bölcseleti iskolák elméleti segítségével igyekeztek föleleveníteni és megtámogatni az ősök hitét. A császárkor vallási propagandája már teljesen összetartozónak tekintette a „két kultúrnép” vallásosságát a „barbárok” eszméivel szemben, az úgynevezett „szinkretizmus” pedig utat nyitott a Keletnek is.

Ekkoriban a templomépítészet nemcsak mindenütt a klasszikus görög modellt követte, hanem a jelentősebb középületeket általában is templomszerűen képezték ki. A keleti vallások hiába nyertek polgárjogot a görög-római világban. Ezek építvány, mint a hagyományos görög vagy római vallás, kiüresedett vagy átalakult formában váltak az *oikumené* közös tulajdonává, és nyilvános elemeiket leginkább a rögzült, hellenisztikus típusú és ezért görög előzményekre visszavezethető kultusból vették. Az isten neve és attribútumai változhattak, de a templomok kiképzése és az áldozati kultusz megmaradt. A térszerkezet változása csak betetőzte az előző fejezetben írtakat: a templomépület jelentősége és kihasználtsága növekedett, a szentélykörzetek viszont zsugorodtak, és a bennük végzett szertartások, a rájuk

jobban őrzi néhány zsinagóga a félszáz évvel ezelőti katolikus templomok berendezkedését, mint maguk a katolikus templomok.

⁵ Földváry Miklós István, „A kultikus tér szerveződése a kereszténységben” In Barsi Balázs – Földváry Miklós István, „*Belépek Isten oltárához*”, Sümeg 2003, 136skk.

⁶ Az egyiptomi templomépítészet sajátosságait alaprajzokkal és rekonstrukciós ábrákkal is érzékelteti Arnold, D., *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen, Baudenkmäler, Kultstätten*, Zürich 1992¹. Augsburg 1996².

⁷ A két nagy keleti kultúra szakrális tereit elsősorban szigorú tengelyességük különbözteti meg a tájszerű görög szentélyektől. Ázsia és Egyiptom téralakításáról ld. Kostof, S., *A History of Architecture. Settings and Rituals*. New York – Oxford 1985, 43.

⁸ L. „Az antik kultuszter vázlata” című írást ugyan ezen folyóirat szám 53–64. oldalán.

vonatkozó szabályok egyre kevésbé különböztették meg őket a profán környezet-től.⁹

A nyilvános vallási élet állapota mellett viszont új színben tűntek föl a régebben is ismert, illetve az idegen eredetű misztériumok. Az ezekkel kapcsolatos adatokat ebben a tanulmányban nincs módom összegezni;¹⁰ a téma szempontjából elég annyit megállapítani, hogy a misztériumokhoz kötődő kultikus tér alapvetően különbözött a szentélykörzetekre jellemző hagyományos berendezkedéstől. Az eleusziszi *telesztérion* szerkezetének más görög szent terekhez viszonyított különlegességéből látszik, hogy az olyan misztérium szertartásai is, amely — amennyire tudjuk — őshonos volt az ókori Görögországban, és amelyhez nem kapcsolódott a kiválasztottságnak és az egzotikumnak az a légköre, amely a hellenisztikus és császárkori misztériumokra volt jellemző, lényegileg más teret követeltek, mint amilyenek az áldozati kultusz terei voltak. Ennek az eltérő térszerkezetnek két, a misztériumok általános tulajdonságaként leírható oka volt.

Az első a résztvevők nagyobb fokú érintettsége a kultuszban. Az áldozati rítusban a nem papi szerepet játszó ember nem lehetett illetékesebb, mint Héróndasz IV. *mimiamboszá*nak asszonyai a kakas föláldozásában: állta a költségeket, esetleg részt vett az ünnepi menetben és a lakomán. A misztériumok szertartásaiban a beavatott vagy beavatandó végzője, alanya vagy tárgya az eseményeknek, tehát a kultikus tér tevékeny részén belül kell lennie.

A másik ok a misztériumokban megjelenő szöveges elem. Míg az antik áldozati kultusz elsősorban cselekményes, addig a misztériumokban nagy súlyt kap a *müsztagógé*, a szent szöveg és a szertartásokat megvilágító magyarázat. A szöveges elem pedig a beszélő és a hallgató viszonyának megfelelően újfajta tereket is kíván. A kultusz egészét tekintve a misztérium találkozást jelent az elrejtett istennel. Az antik vallásosság nyilvános rétegei ezt a találkozást nem ismerték, illetve kerülték. A szent térben minél közelebb jutottunk a szenthez, annál kevesebb kultikus eseménnyel, tárggyal, épülettel és szereplővel találkoztunk. A misztériumokban éppen ellenkezőleg: a szent tér középpontjában válik a kultusz a legtevékenyebbé.

A zsidó liturgia hatása elméletileg kettős. Egyrészt a jeruzsálemi templom képzete és liturgiája hathatott a kereszténységre, másrészt a zsinagóga hagyománya, de mindkettő vitatható. A jeruzsálemi templom kultikus jelentőségét és központi szerepét maguk az ószövetségi írások is gyakran vitatják. Bizonyos zoltárok, és legkövetkezetesebben az úgynevezett Tritó-Izaiás,¹¹ de számos más prófétai könyv is arról tanúskodik, hogy az áldozati kultusz maga, illetve az annak helyet adó temp-

⁹ A keleti vallások minden esetben a misztériumokban hellenizálódtak. Az etruszk-római kapcsolatokhoz ld. Price, S., *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999, 143skk.

¹⁰ Földolgozza őket Burkert, W., *Ancient Mystery Cults*, Cambridge–Massachusetts–London 1987.

¹¹ A bibliakritika a XVIII. század óta önálló, a Babiloni fogság után élt szerzőnek tulajdonítja az Is 56–66 fejezeteiket. Ezekben különösen hangsúlyos a templomi kultusz moralizáló kritikája és a pogányok majdani megtérése.

lom megítélése korántsem volt egységes a fogság utáni zsidó történelem különféle, a maiaknál jóval széttartóbb vallási iskoláiban. A jeruzsálemi templommal kapcsolatos próféta magatartás azonban egyrészt a második szentélynek szól: a salomoni templommal ellentétben erről nem állítja a bibliai hagyomány, hogy leszállt rá az Úr dicsősége.¹² Az áldozati kultusz pedig minden esetben mint ellentét jelenik meg a spirituális vallásossághoz képest: nem önmagában elítélendő, csak nem tudja pótolni a személyes tisztaságot és odaadást. Izrael Istene nem „megvehető”, mint a bálványok.

Mai tudósok viszont a zsinagóga visszavetítését kérdőjelezik meg a Krisztus születése körüli évszázadokba.¹³ Véleményük szerint a zsinagóga vallási jelentősége csakis a templom lerombolásából származott, így teljes egészében a talmudifarizeusi, azaz a kereszténység önállósodása utáni zsidóságra jellemző. De a zsinagóga egykori világi használata mellett érvelő véleményeket meggyőzően cáfolta Theodor Karp, amikor kimutatta, hogy a néhány évszázaddal későbbre keltezhető vagy legalábbis akkor rögzített talmudi helyek joggal alkalmazhatók a kereszténység születése körüli korra, és hogy a zsidó vallásosságnak azok az elvei, amelyek a hely szentségét adják, nemcsak a talmudi hagyományban, hanem kezdettől fogva érvényesültek.

A kereszténység szempontjából ezeknél a cáfolatoknál tovább is mehetünk, mert a palesztinai zsidósággal való kapcsolat a szakrális építészetét kialakító kereszténységre nem jellemző. A konstantini korban a jeruzsálemi templom közel kétszázötven éve romokban hevert, és a római egyház vezetői már sokkal inkább görög-római, mint közel-keleti műveltségű férfiak voltak. A zsidó hatás az ő esetükben áttételesen, az Ószövetség szövegein és a liturgia zsinagógai elemein keresztül érvényesült. A szent térről alkotott keresztény fogalmakat még a középkorban is bibliai szövegekkel fejezték ki: ilyen volt Jákob álma, az Úr hegyéről szóló látomás, a pusztai hajlék és Salamon temploma, az újraszentelés a Makkabeusok felkelésekor.¹⁴ Az áldozati rítus keresztény értelmezését a Zsidókhöz írt levél adta meg, ám a fölszabadult kereszténység szellemi vezetői — éppúgy, mint a jeruzsálemi templomot — ezt a gyakorlatot már nem ismerhették. Adva volt tehát, hogy a véresáldozat szertartásának fölidézése az antik hagyomány véresáldozatát jelenítse meg előttük.

A zsinagóga ugyancsak nem közvetlen hatásában érintette a kort. A patrisztika társadalmi és szellemi helyzetét ismerve ez inkább szembehelyezkedésre készítette volna az önállóságukat és legitimitásukat féltő, pogány származású egyházatyákat. A keresztény liturgia szerkezetileg, a kanonizált szöveghez való viszonyában és

¹² 2Krn 1,1 – 7,11.

¹³ Karp, Th., „A csönd faggatása. Liturgia, ének és szoltározás a korai zsinagógában 1’ In *Magyar Egyházzene* (2002/2003) = „Interpreting Silence. Liturgy, Singing, and Psalmody in the Early Synagogue”, 8skk., 14skk.

¹⁴ Kiváló példáját adja ennek a templomszentelés ünnepére rendelt liturgikus szövegválogatás.

imádságainak jellegében, mértékében és arányaiban volt rokon a zsinagógai liturgiával: ezért és közvetlen hatásoktól jobbra nem érintve hozott létre ahhoz közel álló tereket.

Az alkalmazás

A zsinagógai kultusztól elszakadt keresztény szertartásoknak legkorábban magánházak adtak otthont.¹⁵ Az eukharisztikus lakoma valószínűleg a római vagy római mintát követő közösségi helyiségben, a mindennapos étkezéseknél is használatos *triclinium*nál történt. A szögletes *triclinium*ot — amint neve is mutatja — a rómaiak három oldalról, tehát nem teljesen vették körül. Így a kor jellegzetes étkezőasztala és a körülötte heverők elhelyezkedése lappangó formában már ekkor magában hordta azt a lehetőséget, hogy egy irányzott kultikus tér központi eleme legyen. Az áldozati lakomák ideális tere szintén félkör alakú volt, és egy belőle kifelé mutató középpontra, az oltárral és az isteni jelenlét helyével tengelyt alkotó kultuszmezőre nyílt.

Amikor a kereszténység véglegesen fölszabadult, nagyobb közösséget befogadó, társadalmi rangjának megfelelő istentiszteleti épületekre lett szüksége. A magánház afféle szükségmegoldás volt, amelyet hamar főlváltott a bazilika: ennek épületformáját nem a keresztény kultusz belső logikája alakította ki, de téves az a megközelítés, amelyik eredeti formájában csakis világi funkciókat tulajdonít neki. A bazilika eredetileg perzsa királyi csarnok lehetett,¹⁶ és a keleti uralkodóeszmény terjedésével vált a dominátus idején a római császár fogadócsarnokává. Ezt az épületípust másolták tovább a római vagy romanizált előkelőségek magánházaik fogadótermében.¹⁷ Mind a perzsa nagykirály, mind a dominátus császára isteni uralkodónak számított: nyilvános megjelenése az istencsászárság eszmevilágában epifániát jelentett, így ennek állandó színhelye sem lehetett profán épület.¹⁸

A bazilikának lényeges eleme az apszis. Amikor az athéni Héphaisztosz-templomot keresztény templommá alakították, az antik tagolás elemeinek megőrzése mellett az egyetlen lényegi változtatás az volt, hogy az *adüton* hátsó falát kibontva apszist alakítottak ki.¹⁹ A Mediterráneum építészettörténetében meghatáro-

¹⁵ A keresztény templomtér történeti alakulásáról és annak eszmei-gyakorlati hátteréről tartottam előadást „A kultikus tér szerveződése a kereszténységben” címmel 2003 őszén Kolozsvárt, a Liturgikus Szabadegyetem keretei között. Ennek nyomán készült dolgozatomat ld. Barsi, *I. m.*, 103skk.

¹⁶ A bazilikának mint hosszanti elrendezésű apszisos épületnek az eredete vitatott: a lehetőségek közül csak az egyik a Keleten ismert trónterem. Ha viszont későbbi, megszilárdult használatát tartjuk szem előtt, a keresztény bazilika valóban a nagykirályok fogadócsarnokával mutat rokonságot.

¹⁷ Ilyen apszisos helyiséget mintáz többek között a budapesti Nemzeti Múzeumban látható római mozaikpadló.

¹⁸ Guyer, S., *Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst. Beiträge zu der vom antiken Tempel zur kreuzförmigen Basilika des abendländischen Mittelalters führenden Entwicklung*, Einsiedeln–Zürich–Köln, 1950, a bazilikákat közvetlenül az antik templomépítészettel és annak leágazásaival (pl. sűrőpftészet) hozza kapcsolatba. Önálló fejezeteket szentel az antik örökség átalakulásának azokon a területeken, ahol a kontinuitás a leginkább kimutatható. Ilyenek Szíria, Örményország, és Kis-Ázsia egyes részei.

¹⁹ Price, *I. m.*, 167.

zó a derékszög: a kör vagy a kör metszetét jelentő apszis a mükénéi kor lakóháza és palotái óta, az iszlám építészetét is érintve, majd az európai művészettörténetben kiteljesedve nagymértékben kötődik — éppen a szögletes formák egyébkénti uralma miatt — a szentséghez, az isteni jelenlét anyagi megformálásához.²⁰

A késő ókori apszisok mennyezetképei arra utalnak, hogy az apszis a kupola építészeti eszméjének alkalmazása hosszanti terekre. Gyakran a kupola és az apszis is a csillagos eget vagy annak stilizált változatát (például a zodiákus jegyeket) ábrázolja.²¹ Aki vagy ami ennek középpontjában helyezkedik el, szimbolikusan a világ középpontja, Mircea Eliade közismert terminusával az *axis mundi*: körülötte a mindenség forog.²² Az állami bazilikákban ebben az apszisban állt a császári trón: az isteni jelenlét kiemelt pontja, ahol vagy maga a császár, vagy az őt megjelenítő kultuszszobor foglalt helyet. Az, hogy az épületben tárgyalások és közéleti események történhettek, nem jelenti a profánum beszívargását: ahogyan az antik világban megszokott volt, hogy a szentélykörzetekben gyűléseket, sportjátékokat, színházi előadásokat tartottak, úgy a középkori vagy koraujkori Európa keresztény templomaiban is többször rendeztek például országgyűlést. Az újkori értelemben vett „ájtatos” viselkedés a szent térben szekularizált társadalmakra jellemző, és az európai kultúrkörön kívül — vallási hovatartozásra való tekintet nélkül — többnyire ma is ismeretlen.²³

A bazilika tehát szent tér volt, és római megvalósulásának belseje pontosan úgy szerveződött, mint a görög-római kultikus tér. Létesítő eleme az isteni jelenlét helye, az apszisba helyezett császári trón. A korábbi, akkor még nagyrészt működő szentélykörzetekben ezzel analóg a templom, illetve annak legbelső helyisége. De a bazilika városi épület volt: méretében jóval meghaladta a klasszikus vagy helle-

²⁰ Emellett el kell ismerni, hogy a késő császárkori építészetben az apszis divatjelenség volt. A dongaboltozat és a kupolás lefedés alkalmazása addig elképzelhetetlen méretű belső terek létrehozását tette lehetővé: ezeknek területi viszonyaihoz és barlangszerű térhatásához is jól alkalmazkodott az apszis. A keresztény építészet azonban egy meghatározott ponton tartotta csak fontosnak megőrizni ezt a divatjelenséget, és más épülettípusok, más épületrészek esetén fokozatosan elhagyta. A kor építészetét alaprajzokkal és számos fényképmelléklettel Ward-Perkins, J. B., *Roman Imperial Architecture*, New Haven – London 1970¹, 1981² tekinti át.

²¹ A 2003. november 8-án tartott Bollók János Emlékkonferencián Borhy László érintette ezt a témát, nagymértékben Bollók János asztrológiai tárgyú kutatásaira építve. Előadása („A brigetói mennyezetfestmény és a kupola-szimbolika”) a konferencia anyagát közreadó kötetben olvasható, amelyhez viszont a jelen tanulmány írásakor nem jutottam hozzá. Sajátos továbbélése ennek az apszistípusnak pl. a ravennai San Apollinare in Classe mennyezetmozaikja, ahol a keresztet veszik körül aranyló csillagok; ld. Ferguson, E. (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, New York 1997¹, 1999², 1028–1029.

²² A „világ közepéről” bővebben ír Eliade, M., *A szent és a profán. A vallási lényegről*, ford. Berényi G., Bp. 1987¹, 1996² = *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen der Religiösen*, Hamburg 1957, 30skk. Kiemelt jelentőségű tárgyakat valóban kör alakú, illetve oktagonális épülettel vettek körül, amely egy újabb épülethez illeszkedve annak apszisát alkotta. A betlehemi Születés-templomban is ilyen épülethez illeszkedett a hosszház: az oktöng középpontjában a születés barlangja volt; vö. Ferguson, I. m., 799. Szent Simon oszlopa köré Szíriában szintén nyolcszög épült; vö. Ferguson, I. m., 1098. Észak-Afrika templomaiban szokás volt apszist kialakítani a trónon kívül az ereklyéknek is.

²³ Földváry Miklós István: „Istenünk tornácaiban». Az osztott templomtér jelentőségéről” In *Magyar Egyházzene* 9 (2001/2002), 171–182, 175. Barsi, I. m., 111–112.

nisztikus kori templomok többségét, viszont nem vette körül a szentélykörzetekhez fogható szabad terület. Azok a funkciók tehát, amelyeket az antik pogány kultikus tér korábbi változatai nagy területen elosztva építettek ki, itt a bazilika fogadócsarnokának belsejében koncentráltak: ezért válhatott az épület olyan események színhelyévé, amelyek a szentélykörzetek esetében a templomon kívül mentek végbe. A jelenségnek ugyanakkor megvoltak az előzményei a templomépület fokozatos differenciálódásában.²⁴ A templom mint épület és a bazilika mint épület közti párhuzam félrevezető: az apszis analóg a templommal, a bazilika négyszögletes épületteste pedig a szentélykörzettel hozható összefüggésbe.

A császári fogadócsarnokot birtokba vevő kereszténységnek ekkor még nem volt más mintája, amelyet kultikus terének kialakításakor követhetett volna. A bazilikák egykori keresztény templommá alakítását is a pogány szentélyek térszervezése határozta meg. Így a császári trón a központi helyen maradt, és az immár Krisztust képviselő püspök ülőhelyeként jelentette azt a tengelyt, ahol az isteni jelenlét sűrűsödik, és amelynek perifériáját alkotja az egész templom. Az oltár pedig, amely a pogány épület előterében és néhol *pronaosz*ában vagy *naosz*ában volt, beljebb, de a legszentebb helyen kívülre, annak előterébe került. Beljebb kerülésének gyakorlati okai lehettek: egyrészt az, hogy a bazilika épületének egésze felelt meg a szentélykörzetnek, másrészt az, hogy már a pogányságban is csak az égőáldozat oltára volt a szabad ég alatt. A téralakítás eszmei háttere csak annyit követelt, hogy az oltár — mivel pusztán az emberi följajlás terepe — ne az isteni jelenlét helyén, hanem annak előterében álljon. Az égőáldozati oltáron nagy mennyiségű állati zsiradék éghetett el hatalmas lángon: természetes, hogy nem került egy épület belsejébe. A kereszténység a Zsidókhöz írt levélben foglaltak szerint úgy tudta, hogy az Utolsó vacsora megülése áldozati rítus, így a pogány hagyomány áldozati rítusainak helyén és formájában kezdte végezni. Ugyanakkor áldozata vértelen, tűz nélküli áldozat volt, ezért oltárát fölépíthette a bazilika belsejében, az apszis közelebbi vagy távolabbi előterében.

Az oltárt baldachin vagy *cibórium* emelte ki. Elfüggönyözhető volt, és ahol közel került a trónszékhez, szentélyrekesztő választotta el a bazilika többi részétől. De elhelyezkedése még az áldozat pogány értelmezésének felelt meg. Az oltárcibórium azonban már az oltár átértelmezése felé mutatott: azt a kupolát ismételte meg, amelynek kozmikus szimbolikájára az apszissal kapcsolatban már hivatkoztam. Általában, de korántsem mindig keleti irányban, az oltárt a trónszék felől megközelítve és annak háttal mondta a misét a celebráns. Ez nem a trónszék előbb vázolt szerepével ellenkezett. A trónszék valóban az isteni jelenlét helye volt: ugyanazt jelenítette meg, amit vele szemben a keletelés. Csakhogy a pogány római

²⁴ További előzmény volt, hogy — amint a kósi Aszklépeionnal kapcsolatban is látszik — a késő ókor kevésbé tájszerű, szimmetrikus tereket, sőt térláncokat kezdett létrehozni. Közterek, épületegyüttesek vagy szentélyek ekkoriban már egységes, perspektivikus tervezést követtek.

befedett fejjel és a többnyire a kultuszszobornak háttal mutatta be az áldozatot. Az első bazilikák keletelése az oltárt és a trónszéket is érintette. Éppúgy, mint az antik templomok döntő többségében, az épület bejárata nyílt kelet felé. Ez éppen ellentétes a keresztény templomok keletelésének későbbi módjával.

Az említett athéni Héphaisztosz-templom átalakítására nemcsak az apszis jellemző. A trónszék ugyan ide került, de a legkorábbi keresztény kultushelyekhez képest látványos változást jelent, hogy a *cibórium*mal fedett oltár a kultuszszobor egykori helyére, az *adüton* kibontott nyugati fala elé került, míg az *adüton*t a *naosztól* elválasztó vonalat szentélyrekesztő jelölte. A kultusztér átértelmezésének legfontosabb mozzanata tehát az, hogy a kereszténység az oltárt a legszentebb helyen, az isteni jelenlét terében építi föl: teológiájában az áldozat már nem följánlási gesztus, mint egykor volt, hanem az Isten cselekedete. Maga Krisztus az örök főpap, aki önmagát mint tökéletes áldozatot ajánlja föl Atyjának a kereszt oltárán. Az oltár tehát átminősül: nem csatorna többé az isteni és az emberi között, hanem a világ közepének és a történelem középpontjának, a Golgotának rituális megismétlése. Ennek a teológiának a következménye, hogy az ókorból öröklött apszistrón, a kultuszszobor vagy a neki megfelelő középponti tárgy helye egyre jelentéktelenebbé válik az európai építészetben. A megmerevedett bizánci templomalaprajzban ugyan máig ott találjuk, de liturgikus használata erősen korlátozott. Nyugaton idővel az oltár az apszis legmélyére kerül, így egyetlen *axis mundiként* fogja a templom létesítő elemét alkotni, és ez a hozzá kötődő liturgikus képzetekben is kifejeződik. A trónszék ennek jobb, déli oldalára kerül: különös egyezés, hogy ezzel a műkénéi paloták központi termének és az Erekhtheion papi székeinek elrendezését ismétli meg.

Az egyetlen olyan elem, amelyet a keresztény kultusz sajátos, a pogánysággal nem rokonítható természete kívánt, a „zsinagóga” bevonása volt a kultikus térbe. A gyülekezeti terem, amelyben az összes jelenlévőt érintő „drómena” és „legomena” történetek, egyszersmind a misztériumvallások természetének is következménye volt. A fölolvásás és a gyülekezeti zsoltárének helyét úgy alakították ki, hogy alacsony falakat vagy korlátokat emelve egy kisebb területet különítettek el a bazilikából, sokszor a császári ítéletek és rendelkezések egykori kihirdetésének emelvényét feleltetve meg a fölolvásás helyének, az *ambónak*. E térszakasz idegenségét jelzi a görög-római közegben, hogy elhelyezkedése sokáig nem rögzült: hol a trónszék és az oltár között, hol az oltár előterében, valamivel később pedig a trónszék két oldalán, az apszisban jelölték ki. A templom belső terének szerepe mindenesetre megnövekedett. Olyan nagy kiterjedésű térszakaszt kebelezett be, amelynek egyedüli hozzávetőleges párhuzamát az antik színházban találjuk. A szent szöveghez fűződő megváltozott viszony annak helyét a legszentebb pontok — előbb a trónszék, majd az oltár — közvetlen előterében jelölte ki.

A rajta kívül maradó terek — a korábbi gyakorlatot folytatva — a szent hely perifériáját képezték. További periféria volt a bazilika homlokzatához csatlakozó átrium, de jellemző, hogy ezek a perifériák nem jelentettek a templomon, azaz a szentélykörzeten kívüli területet: a keresztelés liturgiáját, amely valóban a templomon kívüli térhez kötődött, különálló, kör alaprajzú épületben, a *baptisteriumban* végezték.

A keresztény kultusz átértelmezve ugyan, de megtartotta liturgiájának alapelemeiként az átvonulás rítusát (*pompé*), az áldozatbemutatást és a szent lakomát. Szent Pál Korintusiakhoz írt első leveléből (11) tudjuk, hogy a korai kereszténység eukharisztikus ünneplésének valóban része volt a közös étkezés (ennek nyoma a keleti liturgiákban osztott *antidor*). A templom tengelyes maradt: végpontja az isteni jelenlét helyével egyesült oltár. Ennek előterében áll az *ambó*: Bizáncban továbbra is a fölolvadásnak (énekmondás vagy kardal) és az áldozati lakoma kiosztásának (kultuszmező) helye. A résztvevők ennek szélén, egy az oltár felé nyitott négyzet vagy téglalap három oldalán foglalnak helyet. Ez a tér alkalmas arra, hogy funkcionálisan egyesítse a misztériumok gyülekezeti termét, a zsinagógát és a pogány lakomázó termeket. Az előcsarnok és a perifériák változatlanul maradnak: ahogyan a keresztény templomok elhelyezése megőrzi a vidéki, elővárosi és városi szentélyek elosztását, úgy a szenthez fűződő ösztönös viszony sem változik sokat. Később, a rituálisan tevékeny isteni jelenlétbe vetett hit következményeképpen egyre csökken a távolságtartás. Az oltár mindenütt szembefordul nemcsak kelettel, hanem a jelenlétet szimbolikusan rögzítő trónszékkal, szoborral, oltárképpel is. A kinyilatkoztató Isten megszólalásának helyet adó *ambó* pedig egyre nagyobbá és kidolgozottabbá válik.

* * *

Ezen a ponton azonban végleg elszakadunk az antik örökségtől. A liturgia saját hitére és gyakorlatára alakítja előzményét, de ezzel is tanúskodik arról, hogy a rítus és a rítusban megnyilvánuló viszony a természetfölöttihez meghatározza a szent, illetve a kultikus tér kialakítását, annak épített berendezését, művészi kivitelét. A tárgyi emlékek végtelen sokszínűségébe csak a mögötte lévő szellemi tartalmak vihetnek rendszert és értelmet. Lehet, hogy ezek a tartalmak többé vagy kevésbé eltérnek az általam leírtaktól, de biztos vagyok abban, hogy a mód, amelyet föltárásukhoz választottam, megérdemli — legalább az értő kritikát.

**Hippolütosz: Minden eretnekség cáfolata
Hatodik könyv (*Apophaszisz megalé*)**

Fordította és a bevezetést írta

ADAMIK TAMÁS

A fordítást az eredetivel összevetette PESTHY MONIKA

Bevezetés

1. Hippolütosz (kb. 170–236) művei között található egy tíz könyvből álló munka, amelynek címe latinul *Refutatio omnium haeresium* (Az összes eretnekség cáfolata), görögül pedig Ὁ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (Az összes eretnekség ellen irányuló cáfolat). E mű a nehézségek és problémák tömkelegét foglalja magában. A szakirodalomban általában *Elenkhoz* címen szokták idézni.¹

Már a kézirati hagyományban két ágon jutott el hozzánk ez a mű. Az 1. könyv, amely részint a görög filozófia rövid történetét tartalmazza Thalésztól (1,1) a szkeptikusokig (1,23), részint a nem görög filozófiát a brahmanoktól a druidákig (1,24–25), az egész műtől elszakadva külön hagyományozódott, és négy kéziratban is ránk maradt Ὁριγένους κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος (O) és Ὁριγένους φιλοσοφούμενα (L, B) címen. A Φιλοσοφούμενα az 1. könyvet jelöli, a szerző a 9, 8, 2-ben így hivatkozik rá, az említett hosszabb cím pedig az egész művet. A 4. könyv *subscriptió*jából azonban kiderül, hogy a szerző az 1–6. könyvet is a Φιλοσοφούμενα címmel illeti.² Elsőként Pierre Daniel Huet következtetett arra, hogy Órigenész nem lehet e mű szerzője, mert az előszóban a szerző püspöknek mondja magát, Órigenész pedig nem volt püspök.³

A mű 2. és 3. könyve elveszett; feltehetőleg a hellenisztikus kor misztériumvallásait tárgyalta. A 4–10. könyvet 1841-ben vásárolta meg Constantinus Minoides Mynas a francia állam számára az Athosz kolostortól,⁴ és a Bibliothèque Nationale-ban őrzik. Első kiadását Emmanuel Miller készítette el az 1. könyvvel együtt 1851-ben, Oxfordban, Órigenésznek tulajdonítva azt. Ugyanebben az évben

¹ Kiadta: Wendland, *Hippolytus Werke* 3; Marcovich, Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium*.

² Vö. Wendland, *I. m.*, XI–XII; Marcovich, *I. m.*, 1–6.

³ Huet, *Origeniana*.

⁴ Marcovich, *I. m.*, 5–6.

J. L. Jakobi, majd L. Duncker Hippolütoszban találták meg a mű szerzőjét.⁵ Ettől kezdve hol elvitatták Hippolütosztól a művet, hol új érveket hoztak fel szerzősége mellett.⁶ A legújabb kritikai kiadás elkészítője, Miroslav Marcovich így érvel Hippolütosz szerzősége mellett: a) A szerző püspök volt, Hippolütosz is az volt, Róma püspöke; a műben gyakran utal a szerző Zephyrinus (198–217) és Callistus (217–222) pápákra. Hippolütosz is ebben az időben élt. b) A szerző hivatkozik *Világegyetemről a görögök és Platón ellen* című munkájára, e mű pedig szerepel Hippolütosz azon művei között, amelyek szobrára vannak felvéve. c) Az *Elenkhosz* szerzője utal egy, az eretnekek tanait tárgyaló korábbi munkájára. Hippolütosznak is van egy ilyen műve: *Szüntagma* (Értekezés) a címe, és töredékesen maradt ránk.⁷ Ezen érvek alapján nagy valószínűséggel állíthatjuk, hogy Hippolütosz az *Elenkhosz* szerzője.

A 10 könyvből álló mű három nagyobb részre oszlik: 1. 1–4. könyv: a görög és nem görög filozófiát, misztériumvallásokat, asztrológiát és mágiát tartalmazza; 2. 5–9. könyv: azon gnosztikus eretnokségek tanainak részletes ismertetése, amelyek az 1–4. könyvben tárgyalt pogány filozófiai iskolák eszméin alapulnak; 3. 10. könyv: az 5–9. könyv *epitóméja*, azaz summája, de utal benne az 1. könyv tematikájára is. A középső rész nagy részét tehát különféle gnosztikus iskolák tanainak ismertetése tölti ki: az 5. a naaszenusok, a 6. Simon mágus és Valentinosz, 7. Baszileidész, 8. a dokétisták és Monoimosz tanításairól tudósít. A 6–8. könyv fennmaradó részeit pedig az az anyag tölti ki, amelyet Eirénaiosz és maga Hippolütosz is feldolgozott *Szüntagmájában*.

Marcovich szerint Hippolütosz valamiféleképpen olyan gnosztikus könyvtár birtokába jutott, amely a Nag Hammadiban található hasonlítható, amelyet Eirénaiosz még nem ismert. Nyolc különböző gnosztikus iskola értekezései kerültek kezébe, s ezek alapján ismerteti tanításukat úgy, hogy közben szó szerint is idéz belőlük.⁸ Közéjük tartozik az a munka, amelyből *Apophaszisz megalé* (Nagy ki nyilatkoztatás)⁹ címen idéz, s amelynek alapján ismerteti Simon mágus¹⁰ tanait, neki tulajdonítván ezt a művet. K. Koschorke gyanúsnak és tendenciózusnak tartja ezeket az új forrásokat.¹¹

J. M. A. Salles-Dabadie, aki újra kiadta a 6. könyvben Simon mágusnak tulajdonított *Apophaszisz megalé* tíz töredékét, mindegyiket külön címmel látja el¹². E címek a következők:

⁵ Marcovich, *I. m.*, 7.

⁶ Nautin a művet egy Ioszposz nevű szerzőnek tulajdonítja: „Hippolyte”, 1162–1163.

⁷ Marcovich, *I. m.*, 8–17.

⁸ M. Marcovich: *I. m.*, 32.

⁹ Komoróczy G. az *Apophaszisz megalé* címet helytelenül *Nagy tagadásnak* fordítja: „Simon mágus”, 142.

¹⁰ Simon mágusról ld. Adamik T., „Simon mágus alakja a keresztény hagyományban.”

¹¹ Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung...*, 95–161.

¹² Salles-Dabadie, *Recherches sur Simon le mage*. 44–45.

1. A tűz, a végelen erő, a kozmosz kettős gyökere.
2. A két gyökér jellemzői.
3. A láthatatlan létezők intelligenciája.
4. A kozmosz születése, a hat erő és az Álló.
5. A szellem, amely lebeg a vizek fölött.
6. A végtelen erő szellemképe.
7. Bevezetés az ember teremtéséhez.

Az ember az Álló képére teremtetik.

8. Az ember teremtése a „paradicsomban”.

„A paradicsom négy folyója”.

Az emberi együttműködés az Álló művével.

9. A tűz kettős átformálása az emberben.

Az Álló fejlődése.

10. A Gondolat, amely elgondolja önmagát: az androgün létező.

E töredékek három nagy témakörhöz tartoznak:

1. A kozmosz teremtése (1–6. töredék).
2. Az ember teremtése (7–9. töredék).
3. Isten a teremtés előtt (10. töredék).

2. Mivel e munkát csak Hippolütosz ismeri, és szövegéből nem mindig derül ki pontosan, hogy melyek az ő szavai, mi a parafrázis, és mi az idézet, nem követem Salles-Dabadie eljárását, hanem a 6. könyv Simon mágusra vonatkozó fejezeteit kihagyások nélkül lefordítom. Hippolütosz szavaiból kiderül, hogy ő az *Apophaszisz megalét* (Nagy Kinyilatkoztatás) Simon mágus művének tekintette. Mivel az újabb kutatás sok tekintetben módosítja ezt az álláspontot, röviden, a teljesség igénye nélkül ismertetnük kell főbb irányzatait.

Lietzmann a *Pauly–Wissowa* Simon mágus-szócikkében kifejti,¹³ hogy a mű mindenképpen Simon környezetéből származik, de későbbi időkből, a 2. század végéről. H. Leisegang az *Apophaszisz megaléra* alapozza azon tételét, hogy Simon az ógörög prófétabeszéd megújítója, mert e munka alapgondolatait Simon mágusra vezeti vissza, akinek alakjában a gnózis görög eredetét kívánta bizonyítani.¹⁴

Hahn István *Iuvenalis magna sacerdos / arboris ac summi fida internuntia Caeli* (6, 544–545) kitételét értelmezve, cáfolja a korábbi magyarázatokat, és kifejti, hogy a iuvenalisi szatírában az *arboris* és *caeli* szavak ugyanolyan értelemben szerepelnek: az eget, illetve a mindenséget szimbolizáló fát, a „világfát” jelentik. Majd így folytatja: „Ez esetben pedig olyan szektát kellene Rómában, Iuvenalis korában keresnünk, amely egyrészt zsidó jellegű volt, vagy annak tartották, „papnőkkel” rendelkezett, és a „világfa” képzetét hirdette. Ilyen szekta pedig való-

¹³ Lietzmann, „Simon Magus”.

¹⁴ Leisegang, *Die Gnosis*, 85–89.

ban volt: Simon mágus szektája. ... Simon mágus híveinek Rómában gyülekezettük volt. Hippolütosz egyházatya ... felhasználja Simon mágusnak egy *Megalé apophaszisz* c. állítólagos művét, amely ebben a formában biztosan apokrif, de sok régi anyagot tartalmaz”.¹⁵ E felfogástól eltérően J. Frickel az *Apophaszisz Megalét* Simon mágus művének tartja, és a Hippolütosztól közölt idézeteket e mű teljes parafrázisának tekinti.¹⁶

G. Lüdemann a *ἑστώς* értelmének kiderítését tartja az *Apophaszisz megalé* kulcskérdésének. Ez a végtelen erő, a *hesztósz*, potenciálisan minden emberben megvan. Ezért ez a *sztasszal* azonos, amely ha nem valósítja meg önmagát, tönkremegy. Ha viszont megvalósítja önmagát, egyé lesz a nem született végtelen erővel. A *hesztósz* az őállapotot jelenti, amelyet a *sztészomenosszal* ismét elérünk, miközben a *sztasz* a jelen köztes állapotot jelöli. Ez azt a görbét írja le, amelyet a gnózisra jellemzően az ének végig kell járnia: az égben volt, ledobott evilágba, és visszatér eredeti helyére.¹⁷ Ehhez a tradícióhoz kapcsolódik az *Apophaszisz megalé* szerzője, akit Lüdemann nem tart azonosnak Simon mágussal.

P. F. Goedendorp már tanulmányának címével is jelzi, hogy a *hesztósz* kérdésével foglalkozik: „If you are the Standing One, I also will worship you”, idézi címében a *Pszudoklementín Homiliák* 2,24-6-ot.¹⁸ Goedendorp hangsúlyozza, hogy a késő antikvitástól kezdve egészen az iszlámig Közel-Keleten „az Álló, ő *ἑστώς* arámi, arab és szamáriai forrásokban egyaránt megjelenik”.¹⁹ Majd hivatkozik H. Halmra, aki kimutatja, hogy a *ho hesztósz* megnevezés Isten örökkévalóságát és Mózes kiemelt próféataságát is jelenti a szamáriai írásokban. De van a *ho hesztósz*, az *Álló* jelentésének egy filozófiai vonulata is. A *Pszudoklementínákban* Simon mágus és Doszitheusz versengenek a *ho hesztósz* méltóságáért. Goedendorp szerint e megközelítésben nem az a lényeges kérdés, hogy történeti-e az a személy, aki a *ho hesztósz* státusát igényli magának, hanem az, hogy az emberek vitatkoztak e szent emberek státusán,²⁰ és olyan terminust használnak, amely a platóni filozófiában az isteni *sztaszisz* kérdését érintette. E történet jól mutatja — mondja Goedendorp —, hogy a *ho hesztósz* cím exkluzív méltóságot is jelentett, amely kizárólag az iskola igazi vezetőjét illette meg.²¹

A fenti munkákból úgy tűnik, hogy Simon mágusnak lehet valami köze az *Apophaszisz megalé*hoz. Ha ugyanis az *Apophaszisz megalé* szóhasználatát nézzük, egy szembeszökő azonosság figyelhető meg e munka és az egyéb forrásokból (Iusztinosz, Eirénaiosz stb.) ismert Simon-tradíció között. Mindkét forráscsoport-

¹⁵ Hahn I., „Magna sacerdos arboris”.

¹⁶ Frickel, *Die 'Apophasis Megale'...*, 11–25.

¹⁷ Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, 98–100.

¹⁸ Goedendorp, „If you are the Standing One, I also will worship you”, 61.

¹⁹ Goedendorp, *I. m.*, 61.

²⁰ Goedendorp, *I. m.*, 62.

²¹ Goedendorp, *I. m.*, 66–67.

ban gyakran előfordul ugyanaz a három szó, a *dünamisz*, a *hesztósz* és az *epinoia*, s ebből arra következtethetünk, hogy ez a három szó és az általuk jelölt fogalmak eredetileg is Simon mágus tanításához tartoztak. Annál is inkább gondolhatjuk ezt, mert e három szó jelentésmezője jól megfér Simon mágus voltával. Azaz e három fogalom önmagának való vindikálásával, Simon a helyzettől és a körülményektől függően hangsúlyozhatta mágus voltának hatékonyságát: a különleges szent ember, a *theiosz anér* hatalmától kezdve egészen az isteni hatalomig.

Ám hogy milyen köze van Simon mágusnak ehhez a munkához, arra ismét csak következtetni tudunk. Az imént láttuk, hogy van egy feltűnő azonosság a két forráscsoport között. De van egy feltűnő különbség is közöttük. Míg más forrásokban gyakran találkozunk *Helenével* mint Simon *Epinoiájával*, azaz bizonyos mítoszlengi körül Simon alakját, az *Apophaszisz megaléből* teljesen hiányzik ez a mítosz: a gondolatok absztrakt, filozófiai síkon kerülnek elő. Ebből pedig arra következtetünk, hogy Simon nem lehet az *Apophaszisz megalé* szerzője, de későbbi tanítványai, a *Simoniani* igen, akik mesterük alakját demitizálták, tanításait pedig a korábbi görög filozófiával és korabeli *gnózi*szal hozták kapcsolatba, s nem valószínű, hogy ezzel meghamisították mesterük tanításait. Hasonló lehet a véleménye Rugási Gyulának is, aki az *Apophaszisz megalét* 'simoniánus' műnek minősíti: „Az *apophaszisz* kifejezés formái értelmére, a kinyilatkoztatás forrására pedig a simoniánus mű kezdetét idéző szövegrész próbál fényt deríteni.”²²

Hippolütosz: Minden eretnekség cáfolata 6,1–20

1. *Minden eretnekség cáfolatának* hatodik könyve ezeket tartalmazza:

2. Simon néhány merész állítása, és hogy tanításai mágikus és költői művekből összeállítva fejtik ki hatásukat.

3. Hogy mit tanít Valentinianus, és hogy tanítása nem az Írásokból származik, hanem Platón és Püthagorasz tanaiból.

4. És Secundus, Ptolemaiosz és Hérakleón nézetei, és hogy ők ugyanazt tanították, mint a görög bölcsek, de más szavakkal.

5. Hogy miket gondolt Markosz és Kolarbaszosz; és hogy egyes tanítványaik mágiával és püthagoraszai számokkal is foglalkoztak.

6,1. Azok tanításait, akik a kígyóból vették alapelveiket, és az idők figyelmeztetésére önként közzé is tették őket, a *Minden eretnekség cáfolata* ez előtt levő könyvében, azaz az ötödikben fejtettem ki. Most pedig nem fogom elhallgatni követőiknek tanait sem, s egyet sem fogok cáfolatlanul hagyni, ha ugyan lehetséges valamennyit földidézni; és titkos szertartásaikat is, amelyeket jogosan kell orgiának

²² Rugási, „Simon mágus”, 62.

neveznünk, mert effélékre vetemedve egyáltalán nincsenek távol távol <Isten> haragjától,²³ hogy az etimológiára²⁴ is utaljak.

7,1. Most pedig helyénvalónak tűnik kifejteni Simon tanait, aki a szamáriai²⁵ Gitta²⁶ faluból származik, s ki fogjuk mutatni, hogy követői tőle vették a kiindulópontot, amikor más elnevezésekkel hasonlókra vetemedtek. Ez a Simon, aki járatos lévén a mágiában, sokakat becsapott Thraszümédész bűvészkedéseivel, ahogyan azt fentebb ismertettük,²⁷ és a démonok segítségével sok rosszat tett, megpróbálta istenné tenni magát. Szemfényvesztő ember volt, tele örütséggel, akit az apostolok lelepleztek az *Apostolok cselekedeteiben*.²⁸ 2. Nem sokkal bölcsebben és mértéktartóbban próbálkozott a libüai Apszethosz.²⁹ aki azt kívánta, hogy Libüában istennek tartsák. Ennek történetét, amely nem sokban különbözik a semmirekellő Simon viselkedésétől, el akarjuk mesélni, mert megéri a fáradságot.

8,1. A libüai Apszethosz arra vágyott, hogy isten legyen. Ámbár igen sokat fáradozott, nem érte el célját, ezért legalább annak akart látszani, és valóban úgy tűnt, mintha az idők folyamán istenné vált volna. A tudatlan libüaiak ugyanis áldozatot mutattak be neki mint valami isteni hatalomnak, mert úgy vélték, hogy fentről jövő égi hangnak engedelmeskednek. 2. Apszethosz ugyanis miután sok papagájt összegyűjtött, egy és ugyanazon házba bezárta őket. Igen sok papagáj él ám Libüaszerte, s teljesen érhetően utánozzák az emberi hangot. Ő hosszú ideig etetve a madarakat, megtanította nekik, hogy ezt mondják: Apszethosz isten. Miután sok ideig gyakorolták a madarak, és kimondták ezt, Apszethosz azt gondolta, hogy ezáltal elhitheti az emberekkel, hogy isten, kinyitotta hát a házat, s hagyta, hogy a papagájok arra szálljanak, amerre akarnak. Miután szétrepültek a madarak, hangjuk

²³ Fordításunk M. Marcovich szövegén alapul. Mivel azonban Marcovich szövege sokszor eltér Wendland sokáig mérvadóan számító szövegétől, a jelentősebb eltérések esetén ezekre felhívjuk a figyelmet. A jelen esetben is Marcovich egészítette ki a *haragot* az *Isten* birtokos jelzővel (212).

²⁴ Hippolitosz az ὄργια (misztériumszertartás) szót az ὄργη (harag) szóval hozza kapcsolatba, ami teljesen megfelel az ókori szószármaztatás gyakorlatának.

²⁵ Amikor Asszíría uralkodója, V. Szalmanaszár Kr. e. 722-ben elfoglalta Szamáriát és lakosait elhurcolta, helyükre a távoli Kuta földjéről hozott telepeseket. E népek utódait nevezzük szamaritanusoknak, akik a száműzött tíz törzs utódainak tekintették magukat. Ismerték ugyan a zsidó áldozati szertartásokat, de más isteneknek is szolgáltak, ezért Jeruzsálem elutasította őket. Emiatt saját területükön, Garizim hegyén építették fel vallási központjukat és saját templomukat. Vallási alapjuk egyedül a Tóra és Józsuá könyve lett. A Próféták könyveit és a Szentiratokat nem ismerték el; vö. Allerhand, *A zsidóság története*, 47, 68–69, 82. A szamaritanusok tehát konzervatívabbak voltak, mint a jeruzsálemiek. Jeruzsálemtől való elszakadásukba az észak dél ellentét is közrejátszott, amely korábban Juda és Izrael különválásához vezetett. A hellenisztikus korban szellemi és ideológiai síkon újult fel ez az ellentét. Szamária ellenezte a dávidi dinasztia ideológiáját, és szembeszegült azzal a prófétai jóslattal, hogy a Messiás Dávid házából származik; vö. Fohrer, *Geschichte Israels*, 221–222. Ez a történeti háttér is befolyásolhatta Simon mágus tevékenységét és tanítását.

²⁶ Elsőként Iusztinosz említi Gittát (írásváltozatai: Gütte, Gittón, Gittha) Simon szülőhelyeként (*IApol.* 26,1), a *Pszudoklementín Homiliák* 2,22,2 azt is megmondja, hogy Caesareától hat mérföldre található.

²⁷ 4,28–41.

²⁸ ApCsel 8,9–24.

²⁹ Ugyanígyen történetet említ egy libüai Pszaphón nevű férfival kapcsolatban Türoszi Maximosz 29,4 b-d, Hobein; továbbá Ailianosz, *Var. hist.* 14,30.

eljutott egész Libüába, sőt szavaik a görög földet is elérték. 3. Ígyhát a libüaiak elbűvölve a madarak hangjától, nem látták át az Apszethosz által véghezvitt csalást, és istennek tekintették őt. 4. A görögök közül azonban valaki, miután alaposabban átvizsgálta ennek a képzelt istennek a csalafintaságát, ugyanazoknak a papagájoknak a segítségével nemcsak megcáfolta ezt a kérkedő és szélhámos alakot, hanem el is pusztította. Ez a görög ugyanis e papagájok közül sokakat bezárt és átképzett, tudniillik erre: „Apszethosz bezárva bennünket arra kényszerített, hogy ezt mondjuk: Apszethosz isten.” Miután pedig meghallották a libüaiak a papagájok helyesbítését, valamennyien egyet gondolva összecsdültek és elégették Apszethoszt.

9.1. Így kell megítélnünk Simon mágust is, akit inkább hasonlíthatunk a libüaihoz, mint egy valóságos Istenhez, aki emberré lett.³⁰ Ha a hasonlítás helyénvaló, és ha a mágus hasonló történéseken esett át, mint Apszethosz, akkor próbáljuk meg átképezni Simon papagájit arra, hogy Simon nem Krisztus volt, aki áll, állt és állni fog,³¹ hanem ember, magból, asszony gyermekeként, vérből és testi szenvedélyből született,³² mint a többi ember. És hogy ez így van, a következőkben könnyen be fogjuk bizonyítani.

3. Simon pedig úgy beszél, hogy ostobán és rosszul átértelmezi Mózes törvényét. Mert amikor Mózes ezt mondja: „hogy Isten égő és emésztő tűz”,³³ Simon a Mózes által mondottakat rosszul értelmezve kijelenti: „a tűz mindenek alapelve”, s nem veszi észre, hogy Mózes nem azt mondja Istenről, hogy tűz, hanem hogy égő és emésztő tűz, s így nemcsak Mózes törvényét teszi tönkre, hanem Hérakleitosz homályosságát is átveszi.³⁴ 4. Simon a végtelen erőt teszi mindenek alapelvévé, amikor így szól: „Ez a hang és a név Kinyilatkoztatásának³⁵ a könyve a nagy és végtelen erő gondolatából. Ezért le lesz pecsételve, el lesz rejtve, le lesz takarva, s olyan helyiségben lesz, ahol mindenek gyökere meg van alapozva.” 5. Helyiségnek pedig ezt az embert mondja,³⁶ aki vérből született, és azt állítja, hogy a végtelen erő lakik benne, amelyet mindenek gyökerének nevez. A végtelen erő, a tűz Simon szerint nem egyszerű, ahogyan általában egyszerűnek mondják a négy elemet, és a

³⁰ A mondatban szövegkritikai problémák vannak. Másképp javítja Wendland, másképp Marcovich és másképpen Miller. Fordításunkban Miller javítását fogadjuk el, ahogyan K. Dreysing is német fordításában: Hippolytus von Rom, *Die Widerlegung aller Häresien*, übers. K. Dreysing, (Bibliothek der Kirchenväter 40), 145.

³¹ Azaz nem volt isten. Hippolitosz előre utal arra a tanításra, amely Simonnal kapcsolatban itt is, de más szerzőknél is szerepel. K. Beyschlag hangsúlyozza, hogy a *ἑστώς* cím a zsidó-alexandriai filozófiából származik, mindenekelőtt Numeniosztól, a *Corpus Hermeticum*ból és Philontól, és az istenre vonatkoztatják (*I. m.*, 45–47); G. Lüdemann kiemeli, hogy Simon e formulával halhatatlanságát és Krisztus voltát juttatja kifejezésre (*I. m.*, 97).

³² Vö. Jn 1,13. Hippolitosz nevelésének tartja, hogy Simon istennek tünteti fel magát.

³³ MTörv 4,24; Kiv 24,17.

³⁴ Utalás Hérakleitosz egyik töredékér: „Hérakleitosz és a metapontioni Hippaszosz azt mondják, hogy mindenek alapelve a tűz; mert mindenek tűzből születnek és mindenek tűzben fejeződnék be.” (1,36); vö. Diels, *Die Fragm. der Vorsokr.*, 1,72.

³⁵ Marcovich szövegkiadásában nagybetűvel írja az *Ἀποφάσεως* (nyilatkozat, kinyilatkoztatás) szót, s ezzel is hangsúlyozza, hogy címnek értelmezi.

³⁶ A szövegösszefüggés alapján ez az ember, „aki vérből született”, Simon.

tüzet egyszerűnek tartják, hanem szerinte a tűz kettős természetű. E kettősségből az egyiket rejtettek, a másikat láthatónak hívja. 6. A rejtettek a tűz látható részeiben rejtőznek, s a tűz látható részei a rejtettekből származnak. Ez az, amit Arisztotelész potenciának és aktualitásnak nevez, Platón pedig szelleminek és érzékelhetőnek. 7. És a tűz látható része mindazt magában foglalja, amit valaki felfog vagy mellőzve figyelmen kívül hagy a láthatók közül. A rejtett pedig mindazt magában foglalja, amit valaki elgondol mint szellemit, elkerülve az érzékelést, vagy mellőzi és nem fogja fel. 8. Általánosságban azt lehet mondani, hogy minden létezőnek, az érzékelhetőnek és a szelleminek, amelyeket ő rejtettek és láthatónak mond, kincsháza az égfölötti tűz; miként a nagy fa, amelyet Nabukhodonoszor látott álmában,³⁷ amelyből minden test táplálkozik. 9. És ami látható a tűzből, azt fatörzsnek, ágnek, levélnek és kívülről körülvevő fakéregnek tartja. A nagy fának mindezen részeit elégeti a mindent elpusztító tűz — mondja — és a láng megsemmisíti őket. 10. A fa gyümölcsét pedig, ha képesíti önmagát³⁸ és megkapja alakját, a magtárba teszik, nem a tűzbe.³⁹ Azért születik a gyümölcs — mondja —, hogy a magtárba tegyék, a pelyva pedig azért, hogy a tűzre vessék, az a törzs, amely nem önmagáért, hanem a gyümölcseért keletkezett.

10,1. Ez az, ami írva van a Szentírásban, mondja: „Az Úr Szabbaóth szólóskertje Izrael háza, és Júda embere az ő szeretett hajtása.”⁴⁰ Ha pedig Júda embere az ő szeretett hajtása, akkor ez azt bizonyítja, hogy a fa semmi más, mint az ember. 2. De a Szentírás eleget beszélt a szétválasztásról és az elkülönítésről, és azok épülésére, akik képesítették önmagukat, elég ez a kijelentés: „Minden test fű, és a test minden dicsősége olyan, mint a fű virága. Elszárad a fű, és lehull a virága. De az Úr szava örökre megmarad.”⁴¹ Az Úr szava pedig — mondja — szájban keletkezett szó és beszéd, máshol pedig a keletkezésnek nincs helye.

11,1. Minthogy ilyen a tűz Simon szerint, hogy röviden összegezzük, és minden egyes része, akár látható vagy láthatatlan, hallható vagy hallhatatlan, megszámlálható vagy megszámlálhatatlan, melyekben értelem lakik — ezeket ő a *Nagy kinyilatkoztatásban*⁴² tökéletes szellemi létezőknek nevezi —, a végtelenül végtelen sok rész mindegyike felfogható úgy, mint ami képes beszélni és gondolkodni, és úgy cselekedni, amint Empedoklész mondja:⁴³

Mert föld által a föld, víz által a víz, levegőn át

³⁷ Dán 4,7–9.

³⁸ Az eredeti ἐξεικονισθῆναι 'pontos másolatot csinál, hasonlít, megvalósítja önmagát' gyakran előfordul gnosztikus szövegekben; én a 'képesíti önmagát' kifejezéssel adom vissza, hogy a görög eredetiben rejlődő kép jelentése is kifejezésre jusson.

³⁹ Mt 3,12; Lk 3,17.

⁴⁰ Iz 5, 7 (a *Septuaginta* szerint).

⁴¹ 1Pt 24–25.

⁴² Itt szerepel először a görög eredetiben az 'Ἀπόφασις μεγάλη 'A nagy kinyilatkoztatás' című munka, amelyet Hippolütosz Simon mágus művének tekint.

⁴³ A mondatnak ezt a tagolását Mansfeld javasolja: *Heresiography in Context*, 175.

szemlélhetjük az églevegőt, a tüzet csupa tűzzel, vágyódással a vágyódást, a vizsályt a vizsállyal.⁴⁴

12,1. Empedoklész úgy vélte, mondja Simon, hogy a tűznek minden része, a láthatók és a láthatatlanok, „érzéssel és megfelelő értelemmel rendelkeznek”.⁴⁵ A nemzett kozmosz a nem nemzett tüztől származik. Ilyen módon kezdett létrejönni: a nemzett a keletkezés kezdetének első hat gyökerét ezen tűz elvéből vette. 2. A gyökerek — mondja — a tűzből keletkeztek párosával. Ezeket a gyökereket Szellemnek és Gondolatnak, Hangnak és Névnek, Ítéletnek és Megfontolásnak nevezi.⁴⁶ Ebben a hat gyökérben együtt van az egész végtelen erő lehetőségként, nem ténylegesen.⁴⁷ 3. Ezt a végtelen erőt annak nevezi, ami áll, állt és állni fog.⁴⁸ Ha ez, aki a hat erőben van, képesíti magát, ugyanaz lesz lényegben, erőben, nagyságban és eredményben, mint ama nem nemzett és végtelen erő; semmivel sem lesz hiányosabb, mint az a nem nemzett, változatlan és végtelen erő.⁴⁹ 4. De ha csak lehetőségként marad a hat erőben, de nem képesíti önmagát, megsemmisül és elpusztul — mondja —, ahogyan a grammatikai és a geometriai képesség az emberi lélekben. Ha ugyanis a képesség mestert vesz maga mellé segítségül, a létezők fényévé válik, ha nem vesz segítségül, képtelenséggé és sötétséggé válik, és az ember halálával együtt elpusztul, mintha sohasem létezett volna.

13,1. Ezen hat erőnek, és velük együtt a hetediknek első párját Szellemnek és Gondolatnak, Égnek és Földnek⁵⁰ nevezi. A hím pedig fentről letekint és gondoskodik a párjáról; a Föld pedig lent befogadja az Égből a Földre leszálló vele rokon szellemi gyümölcsöket. Emiatt — mondja — a Logosz gyakran veti tekintetét a Szellemből és a Gondolatból, azaz az Égből és a Földből származókra, és ezt mondja: „Hallgasd meg, Ég, és figyeld, Föld, hogy mit mondott az Úr. Én fiaikat nemzettem és neveltem, ők azonban megvetettek engem.”⁵¹ Aki pedig így szólt — mondja —, az a hetedik erő, az, aki áll, állt, állni fog. Tőle származnak ugyanis azon javak, amelyeket Mózes dicsért és „nagyon jóknak”⁵² mondott. A Hang meg a Név a Nap és a Hold, az Ítélet és a Megfontolás pedig a Levegő és a Víz. Minde-

⁴⁴ Empedoklész e részletét Arisztotelész *De anima* című munkája is megőrizte: 1,5, 410b; vö. Diels, *Vorsokr.* 1, 262, frg. 109.

⁴⁵ Utalás Empedoklésznek egy másik töredékére (frg. 110,10); vö. Diels, *Vorsokr.*, 1, 263,8.

⁴⁶ Salles-Dabadie (18) és Marcovich (217) e fogalmakat nagybetűvel írja; fordításomban követem eljárásukat. Ezek a párok kisebb-nagyobb változtatásokkal más gnosztikus rendszerekben is megtalálhatók: *Acta Archelai* 10; *Acta Thomae Gr.* 27; Eirénaiosz, *Adv. haer.* 1,24,3 (Basilides); vö. Lüdemann, *I. m.*, 133, 62. jegyzet.

⁴⁷ A görög eredetiben a *δυνάμει, οὐκ ἐνεργεία* kifejezés található.

⁴⁸ Azaz istennek.

⁴⁹ A szöveg egésze azt sugallja, hogy mindez az emberre is áll: ha képesíti önmagát, azonossá válik a nem nemzett végtelen erővel.

⁵⁰ Wendland és Marcovich szövegkiadásaikban kis betűvel írják ezeket a fogalmakat, Salles-Dabadie viszont nagy betűvel, s talán helyesen, mert a szöveg mintha személynek tekintené őket.

⁵¹ Iz 1,2.

⁵² Ter 1,31.

zekkel keveredik és vegyül — ahogyan ő mondja — a nagy erő, a végtelen és az álló.

14.1. Amikor Mózes ezt mondta, „Isten hat nap alatt teremtette a földet és az eget, a hetediken pedig megpihent minden munkájától”,⁵³ Simon az említett módon átrendezvén ezt a helyet, isteníti önmagát.⁵⁴ 2. Mert amikor azt mondják,⁵⁵ hogy három nap van a Nap és a Hold keletkezése előtt, ezzel arra céloznak, mondja,⁵⁶ hogy a Szellem és a Gondolat — azaz az Ég és a Föld — és a hetedik, a végtelen erő, ez a három, az összes többiek előtt keletkezett. 3. Amikor pedig ezt mondják: „Minden idők előtt nemzett engem”,⁵⁷ ez a hetedik erőre vonatkozik. A hetedik ugyanis az az erő, amely a végtelen erőben volt és minden idők előtt keletkezett. 4. Ez a hetedik erő az, amelyről ezt mondja Mózes: „és az Úr szelleme lebegett a vizek fölött”,⁵⁸ az a szellem, amely mindent önmagában foglal, a végtelen erő képe, amelyről Simon azt állítja: „kép a halhatatlan formából, amely egyedül rendez el mindent”. 5. Mert ez az erő, amely a vizek fölött lebeg, a halhatatlan formából származik — mint mondja —, s egyedül rendez el mindent. Szerintük nagyjából így formálódott meg a világmindenség. „És Isten — mondja — megteremtette az embert, vevén a földből port”.⁵⁹ Nem egyszerűnek teremtette, hanem kettősnek: „képére és hasonlatosságára”.⁶⁰ 6. A kép pedig a szellem,⁶¹ amely lebeg a vizek felett. Ha nem képesíti önmagát, a mindenséggel együtt elpusztul, mert csak lehetőségeként marad fenn, nem válik ténylegessé.⁶² Ezt jelenti a következő: „azért hogy ne ítéltesünk el a mindenséggel együtt”.⁶³ De ha képesíti önmagát, és az oszthatatlan pontból megszületik, ahogyan írta a *Kinyilatkoztatásban*, a kicsi naggyá fog válni. A nagy pedig létezni fog a végtelen és változhatatlan örökkévalóságban, mely többé nem keletkezik.

⁵³ Kiv 20,11; Ter 2,2.

⁵⁴ Nehezen érthető hely: Simon a teremtés rendjét megváltoztatta, amit talán úgy kell érteni, hogy átértelmezte, azaz a szó szerinti helyett allegorikusan értelmelte a *Genézis* 1. fejezetét, s ezáltal módosította a teremtés történetét. Azzal, hogy módosította a teremtés történetét, olyan hatalmasnak tünteti fel magát, mint a teremtő Isten.

⁵⁵ Marcovich szövegkiadásában az azt mondják többes számú állítmány alanyának az *írásokat* tekinti, Salles-Dabadie pedig a *simoniánusokat*.

⁵⁶ Marcovich kiegészítése; természetesen Simon az alanya.

⁵⁷ Péld 8,23; 25.

⁵⁸ Ter 1,2.

⁵⁹ Ter 2,7.

⁶⁰ Ter 1,26.

⁶¹ E mondat nem egyértelmű, mert jelentheti azt, hogy a szellem a végtelen erő képe, de jelentheti azt is, hogy az ember a szellem képe.

⁶² E kijelentés vonatkozhatik a szellemre, s ezt az értelmezést a mondat grammatikája is támogatja, amennyiben a semleges ő névmás a semleges πνεῦμα-ra utal. A szellemnek kell tehát megvalósítani képét, képesíteni önmagát, azaz tökéletes másolatá kell válnia. De vonatkozhatik e kifejezés az emberre is, akit Isten a „saját képére” teremtett, tehát az emberben is ez a szellem van, ezért a képesítés, a képpé válás alanya az ember is lehet. Mindkét értelmezés harmóniában van Simon rendszerével: a szellem, hogy megvalósítsa önmagát és a végtelen erővel egyenlővé váljon, emberi együttlétködésre szorul.

⁶³ 1Kor 11,32.

7. Hogyan és milyen módon alkotja Isten az embert? — kérdezi. A Paradicsomban, mert így gondolja. Legyen hát a Paradicsom az anyaméh — mondja —, és hogy ez az igazság, az Írás tanítja, amikor így szól: „Én vagyok az, aki tégedet az anyád méhében alkottalak meg.”⁶⁴ Simon szerint ugyanis ez így van írva. Mózes az anyaméhet allegorikusan Paradicsomnak nevezi — ha hihetünk a szavának. 8. Ha pedig Isten az anyaméhben teremti az embert, azaz a Paradicsomban, ahogyan mondtam, akkor legyen a Paradicsom az anyaméh, az Éden pedig a méhlepény, „az a folyó pedig, amely az Édenből ered, és öntözi a Paradicsomot,”⁶⁵ a köldök. Ez a köldök négy ágra oszlik — mondja. Mindkét oldalán ugyanis két artéria van elhelyezve, a lélegzés vezetékéiként, és két ér, a vér vezetékéiként.⁶⁶ 9. Miután pedig — mondja — az Éden méhlepényből eredő köldök belenő a magzatba a gyomortájékon — amelyet általában mindenki köldöknek nevez —, az a két ér pedig, amelyeken keresztül folyik és vitetik a vér az Éden méhlepényből,⁶⁷ a májnak úgynevezett kapuin keresztül, táplálja a magzatot. 10. Azok az artériák pedig, amelyekről azt mondtuk, hogy a lélegzés vezetékéi, mindkét oldalról körülfogják a húgyhólyagot a széles csontnál, és a nagy artériánál egyesülnek, az úgynevezett aortánál a gerincnél, és így a mellékajtóban a szívhez jutva, a lélegzés mozgásba hozza a magzatot. 11. A Paradicsomban formálódó magzat nem a szájával táplálkozik, és nem az orrával lélegzik.⁶⁸ Mivel nedvesség veszi körül, nyomban meghalna, ha lélegzetet venne. Vizet nyelne ugyanis és elpusztulna. Az egész ugyanis körül van véve burkolattal, az úgynevezett hárttyával. A köldökön keresztül táplálkozik, és a gerinc mentén levő aortán keresztül lélegzik, ahogyan fentebb már mondtam.

15,1. Az Édenből eredő folyó négy fő ágra szakad, négy vezetékre,⁶⁹ azaz a magzat négy érzékére, a látásra, [a hallásra], a szaglásra, az ízlésre és a tapintásra.⁷⁰ A Paradicsomban formálódó csecsemőnek ugyanis csak ezek az érzékei vannak. Ez az a törvény, amelyet Mózes hozott, és eme törvényért írták az egyes könyveket, ahogyan ezt a címeik is mutatják. 2. Az első könyv a *Teremtés* könyve: a mindenség megismeréséhez elegendő a könyv címe. Maga a *Teremtés* a látás, ez a folyó egyik ága, a látással látjuk meg ugyanis a világot. 3. A második könyv címe a *Kivonulás*, annak ugyanis, ami született, át kellett vonulnia a Vörös-tengeren, s el

⁶⁴ Iz 44,2.

⁶⁵ Ter 2,10.

⁶⁶ Hasonló anatómiai leírást találunk Galénosznál, *De usu partium* 15,5 (IV, 231 Kuehn; II, 351 Helmreich); In Hippocrat., *De alimentis* (Kuehn XV, 387). Nagyjából a vérkeringés tudományos felfedezéséig (W. Harvey 1578–1657) az artériákat tekintették a levegőszolgáltatás eszköznének; e görög szó etimológiája is ezt jelenti.

⁶⁷ Itt Marcovich nem tételez fel lacunát úgy, mint Wendland.

⁶⁸ E rész azt magyarázza, hogyan élhet a magzat lélegzés nélkül: az anyjától kapja a lélegzést, s a *pneuma* segítségével kapcsolódik az univerzum életéhez.

⁶⁹ Vö. 5,9,15–18.

⁷⁰ Salles-Dabadie szerint szövegromlással van dolgunk, mert a négy érzékszerv eredetileg a látás, hallás, szaglás és ízelelés, a tapintás csak a születés után érvényesül.

kellett jutnia a pusztába — a Vörös-tenger szerinte a vért jelenti — és meg kellett ízlelni a keserű vizet.⁷¹ Keserű ugyanis a víz a Vörös-tenger után, mert ez az életismeret útja, amelyet fájdalom és keserűségen keresztül kell megtenni. 4. Mózes, azaz a logosz által megváltoztatva, az a keserű édessé válik. És hogy ez így van, azt általában mindazoktól a pogányoktól hallhatjuk, akik a költőt követve ezt mondják:

Éjszinü volt a gyökér és tejszinü volt a virága:
istenek úgy nevezik, hogy mólü; kiáśni nehéz ezt
földi halandónak; de bizony mindent tud az isten.⁷²

16,1. Amit a pogányok mondanak, az elegendő a mindenek megismeréséhez azok számára, akiknek fülük van a hallásra, mert nemcsak egyedül azt nem változtatta Kirké állattá, aki ezt a gyümölcsöt megkóstolta, hanem azokat is, akik már állattá változtak, első eredeti alakjukba visszaváltoztatta és visszahívta ennek a gyümölcsnek az erejével élve. 2. Azon tejes, isteni gyümölcs révén hűségessé és ama méregkeverő nő szeretőjévé vált a férfi. Hasonlóképpen a harmadik, a *Leviták* könyve a szaglás, a belégzés. Mert ez az egész könyv áldozatokról, áldozati adományokról szól. Ahol pedig áldozat van, ott jóillat⁷³ keletkezik az áldozatból az illatszerek miatt; és a szaglás az illat megítélője.⁷⁴ 3. A negyedik könyv a *Számok*; ezt ízlésnek nevezi; általa hatékony a beszéd, mert a beszéd által mindent a szám elrendezésével nevezünk meg. A *Második törvénykönyv* pedig — mondja — a kifejldött gyermek tapintásáról kapta a címét. 4. Amiként ugyanis a tapintás a többi érzékszerv által érzékelt dolgokat érintéssel megismétli és megerősíti, igazolva, hogy kemények vagy tapadások, melegék vagy nedvesek, úgy a Törvény ötödik könyve az előtte írt négy könyvnek az összegezése.

5. Minden nem nemzett megvan bennünk, de képességként, nem ténylegességként, ahogyan a grammatika vagy a geometria.⁷⁵ Ha ugyanis részesedik a megfelelő beszédből és a tanításból,⁷⁶ a keserű édessé válik, azaz „a lándzsák sarlókká, a kardok pedig ekevasakká,”⁷⁷ és ami keletkezik, nem pelyva és fa lesz a tűz számára, hanem — mint mondtam — tökéletes, önmagát képesített gyümölcs, hasonló és egyenlő a végtelen és nem nemzett erővel.⁷⁸ 6. De ha csak fa marad, nem teremve gyümölcsöt, mely képesíti önmagát, elenyészik. „Közel van már a fejsze a fa gyö-

⁷¹ Vö. 5,7,39.

⁷² Hom. *Od.* 10,304–306; Devecseri Gábor fordítása. Mózes csodatévő képességét az Odüsszeia-idézzettel bizonyítja. Simon tehát vagy a tanítványai, a simoníanusok azt vallották, hogy az Isten képére teremtett ember, ha ezt az istenképiséget megvalósítja, istennek képesíti önmagát, istenné válhat.

⁷³ Vö. Ef 5,2: „ahogy Krisztus is szeret minket, és odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek.”

⁷⁴ A Marcovich kiegészíti a kézírati hagyomány lacunáját.

⁷⁵ Vö. 5,19,1–2.

⁷⁶ A mondat alanya bizonytalan: nem lehet tudni, kire vonatkozik az állítmány: a nem nemzetre, az emberre vagy a szellemre.

⁷⁷ Iz 2,4.

⁷⁸ Itt a 14,6-ra utal, ahol a szellemről, a *pneumáról* van szó.

kereihez; minden fa — mondja —, amely nem hoz gyümölcsöt, kivágatik és a tűzre vetetik.”⁷⁹

17,1. Simon szerint tehát az a boldog halhatatlan mindenkiben el van rejtve lehetőségként, nem ténylegesen, s ez az, aki áll, állt és állni fog. Áll fent a nem nemzett erőben, állt lent a vizek folyásában képmásként megszületve, és állni fog fent a boldog végtelen erőnél, ha képesíti önmagát. 2. Hárman vannak ugyanis az álló aiónok — mondja —, és a három álló aión létezése nélkül nem tölti be tisztét a nemzett, amely szerintük a vizek fölött lebeg,⁸⁰ a hasonlóság szerint újraalkotott tökéletes égi, semmilyen szempontból nem maradvá el a nem nemzett mögött. Ez az — állítja —, amit mondanak: „Én és te egy vagyunk, előttem vagy te, s ami utánad van, az vagyok én.” 3. Ez az erő egy, felfelé és lefelé megosztva, a magát létrehozó, a magát növelő, a magát kereső, a magát megtaláló, önmaga anyja, önmaga apja lévén, önmaga testvére, önmaga hitvese, önmaga lánya, önmaga fia, egyetlen, mindenek gyökere.⁸¹

4. És hogy a nemzett dolgok keletkezési elve a tűz, azt a következőképpen magyarázza. Minden, ami keletkezik, keletkezése vágyának az alapelvét a tűzből veszi, mert a változó keletkezés vágyát égésnek mondjuk. Bár egy a tűz, kétféleképpen változik. 5. A férfiban a forró, vörös, tűzhöz hasonló vér maggá változik, a nőben pedig ugyanaz a vér tejjé. A férfi változása keletkezést eredményez, a nő változása pedig a nemzett táplálását. Ez az a lángoló kard, amely körben forog, hogy „örizze az élet fájához vezető utat.”⁸² 6. A vér tehát maggá és tejjé válik, és ugyanaz az erő anyává és apává válik, a keletkezők magjává és a tápláltak növekedésévé, másra nem szorulva, önmagának elégségessé. Az élet fáját pedig forgó lángoló kard őrzi, ahogyan mondtuk, ami, mint mondja, az önmagától származó hetedik erő, amely mindent létrehoz, mindent birtokol, amely a hat erőben nyugszik. 7. Ha a lángoló kard nem forog, az a szép fa elpusztul és tönkremegy. Ha viszont maggá és tejjé változik, akkor az, ami képesség szerint ezeken nyugszik, megfelelő igét és illő helyet találva, amelyben az Ige fogan, mintegy a legkisebb szikrából keletkezve teljesen növekszik és megnő, és ami nagy volt, az végtelen, változhatatlan aiónná válik, amely egyáltalán nem keletkezik.

18,1. Simon tehát ezen felfogás alapján nyilvánvalóan istenné vált az ostobák számára, mint ama libüai Apszethosz; nemzett és szenvedésnek alávetett, amennyiben az erők között létezik, szenvedésmentes és nem nemzett, amennyiben képesíti önmagát, és tökéletessé válva elhagyja a két első erőt, az Eget és a Földet. 2. Simon ugyanis világosan beszél erről a *Kinyilatkoztatásban* a következő módon: „Mondom tehát nektek, amit mondok, és írom, amit írok, ezt a szöveget: Az összes

⁷⁹ Mt 3,10; Lk 3,9.

⁸⁰ Ter 1,2.

⁸¹ Itt lényegében ugyanazt mondja, mint a 18,4-ben: a szóban forgó létező férfinő.

⁸² Ter 3,24.

aiónoknak két sarjadéka van, amelyeknek sem kezdete, sem vége nincs, egyetlen gyökérből, amely a láthatatlan és felfoghatatlan Hallgatás, erő. 3. Egyikük fent mutatkozik meg, ez a nagy erő, mindenek Szelleme, mindent irányít, himnemű; a másikuk pedig lent, a Gondolat, nagy isten, nőnemű, mindenek szülője. Innen egymással szemben állva párt alkotnak, és megjelentetik a közbülső teret, a felfoghatatlan Levegőt, amelynek nincs sem kezdete, sem vége. 4. Ebben van az Atya, amely mindent hord és táplál, aminek kezdete és vége van. Ez az, aki áll, állt és állni fog; férfinő lévén, az előre létező alapján végtelen, amelynek sem vége, sem kezdete nincs, egységben létező. Ebből kilépve az egységben levő Gondolat kettővé válik. 5. És az Atya egy volt; önmagában bírva a Gondolatot, egyedül volt, de nem az első, bár előre létezett; miközben ugyanis önmagától önmagának megjelent, másodikká vált. De nem nevezték Atyának, csak miután a Gondolat Atyának nevezte. 6. Így amiként ő önmagát önmagából előhozta, és megmutatta önmagának a saját Gondolatát, a megjelenő Gondolat sem alkotta meg a Szellemet, hanem amikor meglátta az Atyát, elrejtette őt önmagában, azaz az Erőt, és így hímnő Erő van és Gondolat. Ettől kezdve megfelelés van köztük — mert az Erő nem különbözik a Gondolattól — mivel egyik. 7. A fentiek közül van az Erő, a lentiek közül a Gondolat. Megnyilvánulásuk is ilyen: Egy lévén, kettőnek mutatkozik, hímnő erőként magában birtokolja a nőiességet. Így van a Szellem is a Gondolatban, egymástól elválaszthatatlanul, egy lévén kettőnek mutatkoznak.”

19.1. Simon tehát efféléket kitalálva, nemcsak Mózes szavait értelmezte át úgy, ahogyan akarta, rosszindulatúan, hanem a költőkeit is. A trójai falovat is allegorikusan értelmezte, és mesél Helenéről a lámpással együtt és több más dologról is, amelyeket önmagára és Gondolatra átvitt. 2. Azt mondja, hogy Helené az elveszett bárány, aki mindig asszonyokban tartózkodva, felkavarta a világ erőit felülmúlhatatlan szépségével; így a trójai háború is miatta tört ki. Mert az ebben az időben született Helenében lakott a Gondolat, és miután minden hatalom magának követelte őt, cívódás és háború tört ki azon népek között, ahol megjelent. 3. Így Sztészikhorosz is, aki kigúnyolta őt dalaiban, megvakult; de miután a költő megbánta és a korábbi állítását visszavonó énekeiben magasztalta őt, visszanyerte látását. Miután a Gondolat másik testbe költözött és az angyalok és alsóbb hatalmak <...> — mondja —, akik a világot teremtették, később egy bordélyházban tartózkodott Fönícia Türosz nevű városában. Ő leereszkedve megtalálta Helenét.⁸³ 4. Elsősorban azért jött oda, hogy őt megtalálja — mondja —, és kiszabadítsa fogságából. Megszabadítva őt, mindenfelé magával vitte, hangoztatva, hogy ő az elveszett bárány, önmaga pedig a mindenek fölötti erő. Ez a hazug⁸⁴ pedig beleszeretve ebbe az asszonykába, akit Helenének hívtak, megvásárolta magának; de mert szégyellte

⁸³ Marcovich szövegváltozata.

⁸⁴ Marcovich szövegváltozata.

tanítványai előtt, ezért kieszelte ezt a mesét. 5. Viszont e szélhámos Simon mágus követői hasonlóan cselekedtek, s azt hirdették, hogy különbségtétel nélkül kell szeretkezni, mondván: „Minden föld föld, és nem számít, ki hol vet, csak vessen.” Boldognak mondták magukat a kötetlen nemi érintkezés miatt, és azt állították, hogy ez az igazi szeretet, és ezt jelenti az, hogy „a szenthez kapcsolódó szent megszenteltek”.⁸⁵ Mert semmiféle rossznak tartott dolog sem uralkodhatik rajtuk, hiszen meg vannak váltva. Miután megváltotta Helenét, így az embereknek megváltást biztosított saját bölcsessége által. 6. Mivel hatalomvágyuk miatt az angyalok rosszul kormányozták a világot, ő eljött, hogy megjavítsa azt — mondta — átváltozva és hasonlónak válva a hatalmasságokhoz, az erőkhöz és az angyalokhoz úgy-hogy embernek is tűnt, bár nem volt ember, és úgy tűnt, hogy szenvedett Júdeában, bár nem szenvedett; a zsidóknak Fiúként jelent meg, Szamáriában Atyaként, a többi népnek pedig Szentlélekként. Eltúrta azonban, hogy olyan névvel nevezzék az emberek, amilyennel akarják. 7. A prófétákat a világtéremtő angyalok ihlették — mondja —, hogy próféciákat mondjanak. Ezért nem törődnek velük mind a mai napig azok, akik Simonban és Helenében hisznek, azt teszik szabadon, amit akarnak; az ő kegyelme által üdvözülnek — mondják. 8. Senki sem méltó a büntetésre, ha rosszat tesz, mert semmi sem természetből rossz, hanem a törvény szerint. Az angyalok ugyanis, akik a világot teremtették, olyan törvényeket hoztak, amilyeneket akartak, mert úgy vélték, hogy ezen törvényekkel leigázhatják azokat, akik hallgatnak rájuk. Azt is állítják, hogy elpusztul a világ saját embereik megváltásakor.

20,1. Tanítványai mágiával foglalkoznak, varázsenekeket használnak, valamint varázsszereket, szerelmi bájitalokat, és úgynevezett álmokeltő démonokat küldenek azoknak, akiket meg akarnak zavarni. Továbbá úgynevezett kísértetjárásokat is rendeznek. Simon szobrát Zeusz, Helenéét pedig Athéna alakjában őrzik, és imádják őket, Simont Úrnak, Helenét Úrnőnek nevezve. 2. Ha pedig jelenlétükben valaki megpillantva Simon vagy Helené szorát, néven nevezi őket, megvetik mint olyat, aki nem ismeri a misztériumokat. Ezt a Simont, miután sokakat félrevezetett Szamáriában varázslásával, az apostolok leleplezték és elátkozták, ahogyan az *Apostolok cselekedeteiben*⁸⁶ le van írva. Ezután kétségbeesésében efféle dolgokra adta magát; egészen Rómáig eljutott, ahol szembekerült az apostolokkal; mivel mágikus tevékenységével sokakat becsapott, Péter sokszor szembeszállt vele.

3. Végül visszatérve Gittébe,⁸⁷ egy platán alatt ülve tanított. Később pedig, mivel közel állt ahhoz, hogy leleplezik, mert sokáig folytatta ugyanazt, kijelentette, ha elevenen eltemetik, a harmadik napon feltámad. Megparancsolván, hogy tanítványai ássák meg a sírgödört, megparancsolta azt is, hogy temessék el. Azok teljesítették a parancsát, ő pedig ott is maradt mindmáig. 4. Mert hát nem volt ő Krisztus.

⁸⁵ Wendland szövegének lacunáját Marcovich kiegészítette.

⁸⁶ ApCsel 8,9–24.

⁸⁷ Marcovich szövegváltozata.

Ez a Simonról szóló történet; tőle vette Valentinosz kiinduló tételeit, de más szavakkal mondja el ugyanazt. Mert Valentinosz aiónjai, a Szellem és az Igazság, az Ige és az Élet, az Ember és az Egyház, nyilvánvalóan azonosak Simon hat gyöke-revel: Szellem, Gondolat, Hang, Név, Ítélet, Megfontolás.⁸⁸ Mivel pedig úgy gondolom, hogy eléggé kifejtettem Simon meseköltését, lássuk, mit tanít Valentinosz.

Hivatkozott szakirodalom

- ADAMIK T., „Simon mágus alakja a keresztény hagyományban” In *Antik Tanulmányok* 44 (2000), 147–159.
- ALLERHAND, J., *A zsidóság története*, ford. Lichtmann T., Bp. 1988.
- BEYSCHLAG, K., *Simon Magus und die christliche Gnosis, Tübingen 1974.*
- DIELS, H. – KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1934–1938⁵.
- FOHRER, G., *Geschichte Israels*, Heidelberg 1985⁴.
- FRICKEL, J., *Die 'Apophesis Megale' in Hippolyts Refutatio (VI 9–18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, (Orientalia Christiana Analecta 182) Roma 1968.
- GOEDENDORP, P. F., „If you are the Standing One, I also will worship you» (Pseudo- Clementine Homilies II 24,6)” In Tal, A. – Florentin, M. (eds.), *Proceedings of the First International Congress of the Société d'Études Samaritanes*, Tel-Aviv, April 11–13, 1988, Tel-Aviv 1991.
- HAHN I., „Magna sacerdos arboris” (1947), In *A próféták forradalma*, Budapest 1998, 171–180.
- HUET, P. D.: *Origeniana* (Appendix 11), 1668 (újra kiadva: *Patrologia Graeca* 17, col. 1282skk.)
- KOMORÓCZY G., „Simon mágus” In *Világirodalmi Lexikon* 13, Budapest 1992, 142.
- KOSCHORKE, K., *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Eine tendenzkritische Untersuchung seiner „Refutatio omnium haeresium”*, Wiesbaden 1975.
- LEISEGANG, H., *Die Gnosis*, Stuttgart 1955.
- LIETZMANN, H.: „Simon Magus” In: Pauly-Wissowa: *Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaften* III A, 180–184.
- LÜDEMANN, G., *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen 1975.
- MANSFELD, J., *Heresiography in Context. Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*, Leiden – New York – Köln 1992.
- MARCOVICH, M., *Hippolytus: Refutatio omnium haeresium*, Berlin – New York 1986.
- MILLER, E., *Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio*, Oxonii 1851.
- NAUTIN, P., „Hippolyte” In *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien* I, Paris 1990, 1160–1164.
- RUGÁSI Gy., „Simon mágus” In: *Epheszoszi történet*, Debrecen 1998, 43–81.
- SALLES-DABADIE, J. M. A., *Recherches sur Simon le mage*, Paris 1969.
- WENDLAND, P., *Hippolytus Werke* 3: *Refutatio omnium haeresium*, Leipzig 1916.

⁸⁸ Ld. fentebb: 6,12,2; 13, 1.

DISPUTA

Rovatunk fórumot kíván teremteni fontos, elvi jellegű kérdések, jelentős művek megvitatására. Az elvi jelleg azt jelenti, hogy a személyes szimpátiát vagy ellen-szenvet félretéve, magát a dolgot nézzük. E disputák célja — reményeink szerint — az, hogy a vita során a vitatkozó felek érdeklődéssel forduljanak egymás felé, s a vita lezárása után világosabban lássanak a felvetett kérdésben, továbbá, a szabad véleménynyilvánítás jogát tiszteletben tartva, emberileg is közelebb kerüljenek egymáshoz.

Csanády András: Dialektika vagy dogmatika?

Válasz Gánóczy Sándor *Valósághermeneutika és bibliaértelmezés*
című könyvére

A letranzformált hitvita

1997-ben jelent meg Bolyki Jánossal közös, rendhagyó kis könyvünk: *Kinyilatkoztatás: két megközelítés* főcímmel (alcímek: Bolyki, *A Szentírás kettős természetéről*; Csanády, *Kijelentés és történelmi lét. A bibliai hermeneutika filozófiai bírálat*, Hermeneutikai Füzetek 13, Bp. 1997). Szokásos dolog közösen írni könyvet — úgy, hogy a két szerző egy közös álláspont alapján, egymást kiegészítve hozza létre az összefüggő egész szöveget. A miénknek azonban két fele nem így tartozik össze. Szövegeinkben kísérletet sem tettünk arra, hogy álláspontunkat egyeztessük, hanem mindketten elmondtuk a magunkét, s a kettő közötti számlálatlan különbség ott marad az olvasónak: kezdjen vele ő, amit tud. Elég keveset enyhít ezen, hogy a kiadó bölcs kívánságára néhány oldalas bírálatot toldottunk egymás írásaihoz, azonban ez is inkább növeli, mint csökkenti a nézetek közötti feszültséget.

Magyarázat ehhez csak annyi: ötvenévi barátság és teológiai párbeszéd fűz minket egymáshoz. Beszélgetéseink legfőbb tárgya az az egyre súlyosbodó ellentét, ami a bibliai hit-hagyomány és a tapasztalati alapú tudományok gyülemlő eredményei között duzzad. Vitáink során Bolyki — úgy is, mint teológiai tanár — mindig a hagyományhűség és egyházi kontinuitás határain belül maradván kereste a megoldást, én pedig egyre inkább Isten kijelentésének folytatását és újraértelmezését keresve.

Ezeknek megfelelően írásom elég éles bírálatokat kapott egyházi körökben. Először a *Theológiai Szemle* 1998/3-as számában közölte Karasszon Dezső bíráló

ismertetését; majd az én erre szóló válaszomat az 1999/3-as számban. Tovább a vita ismét könyv alakban, illetve terjedelemben folytatódott.

Ennek a második, bíráló könyvnek a szerzőjét eképpen mutatja be Fabiny Tibor, a Hermeneutikai Füzetek kiadója: „Gánóczy Sándor professzor külföldön él, de magyar származású; katolikus, de Kálvin teológiájának világhírű kutatója; teológus, de gondolkodása filozófiailag megalapozott. Ezért megtiszteltetés sorozatunk számára, hogy a *Valósághermeneutika és bibliaértelmezés* (1999, Hermeneutikai Füzetek 20.) című munkáját felkérésünkre Bolyki János és Csanády András tanulmányaihoz készített hozzászólásként írta.”

Gánóczy professzor könyvének megjelenése alkalmából a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara és a Hermeneutikai Kutatóközpont kerekasztal beszélgetést rendezett a három szerző és a kiadó, valamint meghívott érdeklődők részvételével.

Aki a felsorolt előzményekből netán valamit is olvasott, vagy hallott, tisztában kell legyen azzal, hogy itt nem enyhén különböző nézetekről volt szó, hanem elég élesen ellentétekről is. Olyanformán, hogy a három professzor — szerzőtársam Bolyki János, Fabiny Tibor mint mindkét könyv kiadója és kritikusom, Gánóczy — álláspontja igen közel áll egymáshoz, ugyanakkor pedig az általam írottakkal — bár különböző mértékben és különböző indulattal — de mindhárman szemben állnak. Nemkülönben a jelenvolt közönség is egyházi elkötelezettségének megfelelően — úgy tűnt — zömmel velük értett egyet. Ellenvetésem határozottsága Gánóczy professzort meglepte, sőt meg is bántotta valamelyest. Ő úgy érezte, hogy — *sem könyvében, sem elhangzott szavaiban — nem helyezkedett szembe ilyen élesen velem.*

Szeretném hát átlépni ezeket a túlérzékeny egyházi kereteket, és kihozni e vitának egy lényeges kérdését semleges terepre, szélesebb és nyitottabb közönség elé — már amennyiben vallásfilozófia számára ilyen található manapság nálunk — a posztszocialista, rekapitalizálódó Magyarországon.

Valóság és mitikus illúzió az egyházi tanításban

Tanulmányom — címének megfelelően — azzal az ellentmondással törekszik nyíltan szembenézni, amelyik az egyetemes lét történetisége és a Bibliának, benne Jézus személyének és tanításának korhoz kötöttsége (és azzal avulása) között egyre kihívóbban jelentkezik. Kijáratot keresek, és tovább kívánok lépni abból a csapdából, amibe a kereszténység beleszorult — azzal, hogy a Bibliának végérvényes és teljes isteni üzenetet tulajdonít mindmáig, s alattvalóit csak ennek elhívése árán engedi Jézusának és Istenének közelébe — egyfelől. A csapda másik partján pedig a máig nyúló felvilágosodással, amelyik a középkorban rekedt és így megátalkodott kereszténységgel nem tud egyebet kezdeni, mint érvényétől fosztani és feledésbe szorítani azt. Gánóczy viszont — amint az eddigiekből már kiviláglik — nem akar

kimászni a csapdából, hanem éppenséggel igazolni szándékszik bennmaradását és ahhoz való jogát. Megvédeni az egyház „szent” hagyományának érintetlen egész érvényét. Úgy gondolja: a hitetlenség támadásai ellen — valójában pedig (azaz: szerintem): a történelem továbbhaladása és ebben *Isten folytatódó önkijelentése* ellen.

Az isteni valóság és a Szentírás

Gánóczy — a tudatosság valamilyen fokon — tisztában van azzal, hogy állítása ilyen közvetlen és egyenes módon a tudomány mai társadalmi szerepe és kifejelettsége ellenében nem védhető és fenn nem tartható. Ezért hát körbejárja, és szervetlenül összetoldott gondolatok sorát iktatja be, közvetítésül Isten lénye meg a Biblia és a modern tudomány közé. A történeti meghatározottságot mint a létezés egyetemes módját voltaképpen elutasítja — miközben erélyesen hangoztatja annak lényegtelen felszíni jelenségeit.

„Az az isteni aktus, amelynek a teremtés és a Megváltás köszönhető, nem hasonlítható össze ... egy szellemi mechanizmussal, amely kérlelhetetlenül menne át a meghatározatlanság állapotából a meghatározottságéba. Ha ez így lenne, akkor Isten megnyilatkozásai a történelem folyamán egyre világosabban definiálnák, tisztáznák, egyértelművé tennék az Isten-fogalmat. Egy szép napon talán meg is szűnne az isteni misztérium. A haladás végső fokán már csak egy tudott, felmért, világosan megfogalmazott Isten állna.” (Gánóczy, 24)

Isten — eszerint — tudtul adja ugyan magát az embernek, de nem az anyagi világ tapasztalati valóságára alapozva, és nem történeti — vagyis folyamatos-fokonkénti — közelítéssel — amelyben a mitológikus jelképeknek, majd a tudományos fogalmaknak, és ki tudja ezután még miknek, meg van a maguk ideje és sora — hanem a hit misztériuma által, egyszer s mindenkorra. A reális megismerés lehetőségét ezekben a sorokban csupán mint abszurditást idézi fel: „Ha ez így lenne, akkor...” *lehetőségessé válnék az a nyilvánvaló képtelenség* — implikálja — *hogy* „egy szép napon meg is szűnne az isteni misztérium — és — egyértelművé tennék az Isten-fogalmat”. Ennek feltételezése tehát evidenciaszerűen kizárt Gánóczy számára, ezzel az igénnyel Istenhez nem lehet közeledni. Ő nem szolgáltatja ki magát az elmélyülő emberi megismerés folyamatának, annak számára nem válik hozzáférhetőbbé, mint valami meghatározható „szellemi mechanizmus”.

Képtelenség-e, vagy se, de egyik irányban — azaz visszafelé — ez valamennyiben már be is következett. Az elmúlt másfél évszázad társadalom-antropológiai tudománya a Szentháromság Isten képzetének történelmi *kialakulását, annak menetét* nagyjából megállapította. Feltárta az emberi törzsfejlődés folyamatának egymásra épülő, és erre vonatkozó lényeges elemeit és szakaszait. Az ekörüli misztérium — azaz homály — ezzel lényegében meg is szűnt. Istenre vonatkozólag új kérdéseket tárt elénk, és bizony határozottan megváltoztatta hozzá való viszonyulásunkat.

„A zsinati tanításnak, amely egyébként hegeli tételekből levonható elméletek ellen fordul, nem lenne nagy jelentősége, ha nem alapulna a Biblia szilárd talaján.” (Gánóczy, 24) — A hit azonban nem választhatja tárgyát tetszése, illetve tudásának indíttatása szerint, hanem azt a zsinatok szabták ki számára dogmákban. Ezeket ők a Biblia alapján fogalmazták meg, annak *illetékes értelmezését* adván.

Jó, és min alapul a Biblia érvénye és hitele?

Gánóczy ugyan nagyon hosszan fejtegeti a Biblia isteni kijelentés voltát; kialakulásának és értelmezésének folyamatát, jelen kérdésünkre vonatkozó válasza azonban nagyjából összegeződik alábbi soraiban:

„Minden teológiai kijelentés egyedüli mércéje a Szentírás. A «sola scriptura» elv döntő a Reformáció számára, de van neki egy római katolikus változata is, amint azt a II. Vatikáni Zsinat világosan mutatja. Az ugyan igaz, hogy a zsinati konstitúció *Dei Verbum* a kanonizált szövegeket következetesen az őket lehetővé tevő és értelmező «szenthagyomány» összefüggésében látja. De a legfelsőbb tekintély a Bibliáé: «Az Egyház mindig tisztelte a szent írásokat, nem kevésbé, mint az Úr testét ... Bennük látta és látja, a szenthagyománnyal egybekötve, hitének legfelsőbb mércéjét (supremam fidei suae regulam), mert Isten sugalmazta őket, s ugyanakkor mindenkorra írásba lettek foglalva. Ők közvetítik változás nélkül magát az Isten Igéjét.» (Gánóczy, 72)

Íménti kérdésünkre íme a válasz: A Biblia hitele tehát szintén a zsinat döntésén alapul. Ők alkották a kánont, amely különválasztotta a hiteles, isteni tekintélyű iratokat a hiteltelenektől (ún. apokrif iratok) — mert ilyenek is vannak szép számmal.

A történetiség tehát eddig tart: hagyományt és tekintélyt hozott létre. Az apostolok és egyházatyák kialakították a Biblia szövegeit, a zsinatok azt szentesítették — kanonizálták — s ezzel lényegében lezárták az isteni kijelentés folyamatát. Ami ezután még történhet, az csupán *ezek további értelmezése*.

„Megjegyzendő: a Zsinat sehol sem azonosítja az Isten Igéjét a Szentírás betűjével, azonban határozottan Jézus Krisztussal. Eszerint a Biblia nem öncél, nem is a létbelileg legmagasabb forrása a kinyilatkoztatásnak. Eszköz annak a számára, akiben nem írásban, hanem személyes valóságban nyilatkozott meg a Teremtő... „Ő az egész kijelentésnek egyben közvetítője és teljessége» (*Dei verbum* 2).” (Gánóczy, 72–73)

Eszerint az alapvető igazság Istennek az a kijelentése, amit ő a legteljesebb módon és *végérvényesen* a Krisztus Jézus személyében tett. A teremtő kijelentés pedig — eszerint ezen a ponton lényegében be kellett fejeződjék.

Itt már élesen válik külön egymástól az eddig egybemosott két álláspont — és kerülnek ellentmondásba gondolati következményeik: 1. Amennyiben teljes és végső kijelentése Istennek az, amit Jézus személyében tett, akkor az eredeti Jézus mindenféle megváltoztatása megbocsáthatatlan hamisítás — történt legyen az a

bibliáivá vált szövegekben, illetve bármi másban; lett légyen annak indítéka akár milyen szent- és jószándékú. 2. Amennyiben viszont az utólagos változtatásokat elfogadjuk a Jézusban tett kijelentés részének, akkor elejtettük Jézus személyének abszolút kijelentés értékét. S akkor viszont más alapvető mértéke és rendszere kell legyen az isteni önkinyilatkoztatásnak.

Nem rajtunk — Gánóczy professzoron és rajtam — áll tehát, hogy ezt a kérdést kiélezzük, vagy lefedjük a látszabékesség fátyolával. A történelemben éleződik egyre keményebben, és ha a történelem Isten önkinyilatkoztatásának folyamata, akkor ő az, aki teremt és üzen a kiéleződéssel is.

Rámutattam azonban arra is, hogy az eddigiek alapján a másik irányban — vagyis a jövőt illetően — nincs okunk azt feltételezni, hogy ez a folyamat ne haladna tovább. Tudomásul kell vennünk, hogy a „misztérium” tovább-tovább tárul. S ha ez elől hátrálva mégsem adjuk fel, hanem fenntartjuk Isten létére vonatkozó igényünket, akkor ezt úgy értelmezhetjük / kell értelmeznünk, hogy Isten a maga kilétének újabb-újabb vonásait jeleníti meg a teremtett világban az emberiség lényének továbbfejlődésével. Folytatja a teremtés művét a természetben és az emberi lét alakulásában.

Az emberiség halad előre önmaga megértésében és meghatározásában. Ezzel pedig további mértékben, teljesebben ébred Isten lényének kérdésére — és eddig még tudatára is. Lesz-e ennek valamikor befejezése? — Azt azonban nincs világos támpontunk elképzelni, hogy Isten befejezi-e majd teremtő önkijelentését valaha. S ha netán igen, akkor mivel, mikor és hogyan? — arról egyelőre sejtelmünk sincs. Hiába hámozgatjuk a meglévő világot, és ugyanolyan hiába olvasgatjuk az apokaliptikus iratokat.

Könyvecskémbe ezekkel behatóan foglalkoztam, amikre azonban Gánóczy egyenesen még egy mondattal sem reflektált, hanem csak a bemutatott közvetett módokon: cáfolgatta Hegel teológiáját, elismételte az Egyház álláspontját, illetve a középkor évszázadaiban hozott zsinati döntéseit. Régen — amikor papnak állott, majd utóbb, mikor ezekkel a kérdésekkel találkozván megmaradt papnak — eldöntötte, hogy ezekkel nem néz szembe, hanem kitart az egyházi hagyomány mellett. Ennyiben azonban alighanem úgy kell tekinteni az ő magatartását, mint ami megegyezik az Egyházával — és akkor az Egyházét is úgy, mint amit Gánóczy nagyjából helytállóan és méltóképpen képvisel.

A fejlődésről

Gánóczy erről így ír:

„A Szentírás szerint Isten szabadon dönti el, hogy teremt, azt is, hogy mit, hol és hogyan teremt. Bár a fejlődés öntörvényűsége is kiolvasható a Biblia egyes szövegeinek sorai közül, főleg az emberi szabadság vonalán, világos, hogy a Teremtő ezt is szabadon teszi lehetővé. Én ezt úgy szoktam mondani: Isten «Lehetőségte-

remtő». Létrehozza azokat a feltételeket, amelyek a teremtmények önkiteljesedésének szabad mozgást biztosítanak. Emellett azonban sok esemény, amelyben például a fejlődélméleti kutatás véletlent lát, végső fokon a Teremtőre vezethető viszsza. Mert Isten nemcsak a rend és a törvény akarója, hanem inkább játékos művész, aki nem egyszer zseniálisan rögtönöz.” (Gánóczy, 24)

A vakon született embernek tényleg nehéz elmagyarázni, hogy mi lehet a szín. Ám szinte még nehezebb a látóval megértetni azt, hogy mit él át a vak: milyen is az ő színek-nélküli élményvilága. Ilyesféleképpen vagyok én Gánóczy fejlődés-fogalmával és valóság-képével. Könyvét olvasva keresem abban *a világnak mint folytonos fejlődés eredményének* és további folyamatának felbukkanását, és ahhoz való gondolati viszonyának tisztázódását — de hiába.

Az én könyvecském ugyanis ezen a (jeleztem: Hegel által megalapozott) fogalmi körön épült. Benne — rövidre fogva bár — szóba kerül a lét egyáltalánjának keletkezés-kérdése; az élettelen anyag kozmikus szerveződése, majd azon az élet legkezdetibb formáinak kiépülése; onnantól pedig az élet fejlődése fel az ember fokáig és történelmi jelenünkig. Tehát a mi világunk minden elemének és formájának egymással összefüggő felépülési folyamata *mint egészében történeti fejlődés eredménye*. Nehéz elképzelni, hogy aki életét a megismerés műhelyeinek hálózatában élte le — egyetemeken, a tudományos közéletben — az képes legyen ezt nem látni, nem tudomásul venni.

Gánóczy képes rá. Nem egymagában ugyan, hanem csoportosan — vagyis az Egyházban, intézményesen, a keresztény egyházi *elit* tagjaként. Ahogyan könyvében ő magáról beszél: mint **a** teológus.

Könyvét olvasva ezt én nem értettem meg. Taktikázásnak értelmeztem; a kérdéses tények kimódolt kerülését gyanítottam mögötte. Kerekasztal vitánkon aztán határozottan rákérdeztem erre, és ő világosan megfogalmazta — hogy a fejlődést nem tekinti alapvetően előrehaladó, pozitív folyamatnak, hanem abban *ugyanolyan mérvűnek*, és jelentőségűnek látja a negatív — kieső, visszafelé irányuló — elemeket és fordulatokat, mint az előhaladókat. Eszerint kell tehát érteni legutóbbi, idézett szövegrészletét is. A teremtett világban és a teremtés — általa is folytonosnak tekintett — folyamatában irányultság megmutatkozását (teleológiát) nem látja. Ennek magyarázatául pedig Isten „szabadságára” apellál. Annak színe alatt azonban — minden bizonnyal — a krisztusi kijelentés véglegességét, befejezettségét akarja védelmezni. Hiszen csakugyan, mi is lehetne a továbbhaladó fejlődés — teremtés — tartalma, ha azt kell hinnünk, hogy Jézusban Isten önkijelentése már kiteljesedett, és örökre véget ért.

Isten a világban — amennyiben azt ő teremtette — óhatatlanul korlátozta is önmagát. A teremtő fejlődés rendjével, a világnak egészében adott törvényszerűségével. Az ő *teljes* szabadságáról beszélni tehát — itt, a világon *belül* — értelmetlenség. Ez után az, hogy a meghatározottság, amit Ő a világnak — és azon át ön-

magának — adott, statikus-e — ahogy a középkori keresztény tudat vélte — vagy dinamikus, az idő haladtával folyamatosan-szakaszosan változó — amint az újkori, szekularizált tudomány megállapította — *Isten szabadságát illetően* már nem alapvető különbség. Legyen bár ilyen, vagy amolyan a világ, Isten ennek megteremtésével szabadságában magát akkor is korlátozta.

Sőt: modern tudományunk szerint világunk alapfolyamata a mérhetetlen nagy széttartó mozgás — az „ősrobbanás”. Az emberrel tetőződő fejlődés eseményeinek folyamata pedig ezen totális lebomlás ellenében megy végbe. Amannak zavarai, fennakadásai halmozódásával, egymásra épülésével.

A szabadság *egymagában* nem szolgál magyarázattal arra, hogy a teremtő Isten hogy s miért jutott el az ember létében összegeződő közbenső létfokokatok valahányának megteremtéséhez. Történhetett mindezt céltalanul? Ha pedig nem, akkor a cél, a kimenetel nem előzetes meghatározás-e ugyanúgy, mint az okság? „Létrehozza azokat a feltételeket, amelyek a teremtmények önkiteljesedésének szabad mozgást biztosítanak” — írja Gánóczy.

Rendben! De ha ezeket Ő teremti (meghatározza) akkor mi az, amit nem? Vajon miért foglaltatnak ezek valamennyien benne, az emberi létben, mint nyilvánvaló előfeltételek — amik önkifejtésének számára ő a merő szabadságot biztosítja? — hiszen az emígy szabadságukban megformálódó-keletkező létezők ismét előfeltételei az egyebeknek, más létmozzanatoknak. Következőleg szintén teremtmények — vagyis Isten által meghatározottak. Vagy ha a szabad önkifejtés *végeeredményképpen* valahogyan mindig, minden létezőre nézve teljesül — tehát a teremtmények sikeres önkifejtése által alapvető előhaladó irányzata van a teremtésben lévő világnak — akkor miért és hogyan is lenne lezárt az isteni kijelentés a Bibliában és Jézus krisztusi személyében? S akkor ez a „sehová nem vezető” előhaladás a bibliái kijelentés lezárultával hová és mire irányul mégis, és mit „mond” — magáról nekünk — vajon? Miféle további kijelentést tartalmaz?

Tegyem még ehhez hozzá: ezzel az álláspontjával a vitában Gánóczy nem maradt egyedül. Voltak, akik határozottan kiállottak mellette, sőt vélhető, hogy a jelenvolt egyházi emberek többnyire — felekezetükre tekintet nélkül — ugyanezen a nézeten voltak. Leverő ugyan számomra, de: Gánóczy alig, ha nem többségük közös véleményének adott hangot.

Tudomásunk a természet és az ember előhaladó fejlődéséről *elemeiben* korunk számára kivédhetetlenül adva van, még a legalacsonyabb műveltségi szinten is. Elfogadjuk-e, vagy se *általánosságában*, de megvalósult tényeinek halmaza közismert, és egyre újabb felfedezések özönével bővül — igazolódik napról-napra.

A modern Biblia-tudomány és az isteni ihletés elve

Gánóczy könyvének többi része küszködés a fejlődésben történő isteni teremtő-kijelentés eltüntetésére. Az azzal összeférhetetlen egyházi tanok dacos felsorakoztatására és igazolására.

A valóság-fogalom tartalma

Először az egyetértés megtisztelő jelének véltem, hogy Gánóczy átvette tőlem a valósághermeneutika (Csanády, 67) megnevezést, még hozzá egyenesen könyvének címébe foglalva. Szövegében előrehaladva azonban lassacskán kiderül, hogy korántsem elfogadni, hanem elhódítani törekszik azt. Megtartja ugyan magát a szót, de merőben más, sőt szögesen ellentétes fogalmi értelmet adva annak. Tulajdonképpen már a fejlődés-fogalomra vonatkozó értelmezéséből elképzelhetjük, hogy a *valóság* fogalma milyen jelentést hordoz az ő számára.

Több fejezetének címében szerepel a valóság szó, ezeket eképpen vezeti be (Gánóczy, 28):

„Hogy a Megfeszített átlépte a halál határát, az élet egy egészen új fajtája felé, minden krisztusi valóságértelmezés központját képezi” (kiemelés tőlem: Cs. A.). „Persze ez csak a hit szemében tény. A pusztá ész nem tud rá következtetni. A történelmi kutatás sem tud felvilágosítással szolgálni. Magát a húsvéthajnal eseményét közvetlenül semmi sem dokumentálja. A történész csak a benne való hit gyors keletkezését és gyors elterjedését tudja megállapítani. Hogy erre a hitre még Jézus tanítványai is nehezen jutottak el, azt az evangelisták sem hallgatják el.” (Gánóczy, 44)

Itt rejlik tehát Gánóczy *valóságértelmezésének* is a gyökere. Számára és a keresztény — de legalább is a katolikus — Egyház számára a valóság fogalma nem ezt az érzéki-anyagi világot illeti, amelybe létünk bele van ágyazva, s amelyből halálunkkal eltűnünk, hanem szemükben valóság mindaz, amiket hitük szerint Isten *a hit számára* kijelentett — legyenek azok akár ebben, akár egy ezen túli, másik világban. A tényleges valóság, az érzéki és tapasztalati — amellyel kapcsolatosan én a valósághermeneutika szót tudtommal kitaláltam — Gánóczy szerint alá van rendelve amannak a krisztusi valóságnak, amelyet Jézus személye körül a Római Egyház évszázadok során kiépített. Ennek értelmében nagyobb bizonyosságot tartozunk tulajdonítani az egyház-vezetők által kidolgozott Bibliának és zsinataik ahhoz fűzött értelmező tanításainak, mint kollektív tapasztalatainknak és józan eszünknek, s ez utóbbiakon épülő rendszeres tudományunknak. Ez a nóta ugyanarra a dallamra megy, mint fennebb a „Biblia Istene”.

„De a húsvéti esemény nem csak Istenről ad új képet, és nem csupán Jézust azonosítja, mint Krisztust. Emellett az emberi valóságot is sajátos módon értelmezi.” (Gánóczy, 47) „Milyen lehet a feltámasztott ember lét- és viselkedési módja? Azt csak a Húsvét utáni Krisztus személyéről lehet leolvasni. Már az evangelisták

is úgy mutatják be őt, mint aki egyrészt az idő és tér hatásait viszonylagossá teszi, különböző helyeken képes rövid időközökben megjelenni.” (Gánóczy, 48)

Tehát Jézus feltámadásának és utána-való megjelenéseinek történetei nem szimbolikusan értendők; még csak úgy sem, mint egyszeri és csakis övele megtörtént csodás események — s ennél fogva csakis öreá érvényesek — hanem minden feltámasztott emberre. Sőt:

„Ilyen módon leszünk újjáteremtve már itt és most... A halálból az életbe átte-remtett teremtmény, amely azonban még nincs befejezve, hanem úton jár az örök élet felé. Így talán rá is lehet alkalmazni a *creatio continua* fogalmát. Csanády mint filozófus, magáénak vall egy hasonló teremtés-fogalmat, amikor egy «szüntelen fejlődés» folyamatáról beszél (Csanády, 64).” (Gánóczy, 49)

Nehezen tudom magamat meggyőzni arról, hogy Gánóczy komolyan gondolja és csinálja ezt a csúsztatást — hogy ti. Jézus feltámadása történetének emígy értelmezett „valóságát” egybefoglalja, azonosítja az anyagi létben zajló folytonos fejlődéssel — azzal, amelyikről én Isten teremtő munkájának tárgyaként írtam. Pontosabban: miután amazt előhaladó természetétől megfosztotta — Istennek „művészi” szabadságot (egy fajta bohémiát?) tulajdonít — majd e világnak egyetlen valódi előhaladásaként Jézus megdicsőülését mutatja fel.

Adamik Tamás:

Egy korszakalkotó mű első teljes magyar nyelvű fordításáról

Órigenész, *A principiumokról 1–2*, fordította Pesthy Monika, Kránitz Mihály és Somos Róbert, Budapest 2003 Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.

Órigenészt nem kényeztette el a magyar szellemi élet. Ha fellapozzuk a magyar klasszika-filológiai irodalom bibliográfiáit, akkor bizony sivár kép tárul elénk. A Moravek-féle bibliográfiában,¹ amely az 1901–1925 közötti szakirodalmat gyűjti össze, Órigenész egyetlen művel sem szerepel. A Borzsák összeállította bibliográfiában,² amely a következő huszonöt év termését közli (1926–1950), két mű található: Artner Edgár, „Origenes és Plotinos” In *Theol.* 7 (1940), 211–221; Ivánka Endre [Lieske A., *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster 1938] In *Scholastik* 14 (1939), 248–251. Végül a Ritoók szerkesztette bibliográfiában,³ amely az újabb huszonöt év terméséről ad számot (1951–1975), egy mű árválkodik: Horváth István Károly, „Egy Origenész-hely problematikájához” In *AntTan.* 9 (1962), 91–96. Hetvenöt év alatt három mű Órigenésztől bizony kevés, még akkor is, ha feltételezzük, hogy valamit kihagytak az összeállítók, például Nemeshegyi Péter két művét: „Le Dieu d’Origène et le Dieu de l’Ancien Testament” In *Nouvel Rev. Theol.* 80 (1958), 495–509; *La paternité de Dieu de l’Ancien Testament*, Tournai 1960.

A fentiek fényében, még akkor is, ha az 1990-es évektől hazánkban is kellő érdeklődés ébredt Órigenész iránt, mindenképpen nagy eseménynek kell tartanunk, hogy az alexandriai keresztény tudós fő műve, az első rendszeres görög teológiai kézikönyv, a *Peri arkhón*, latinul *De principiis* (magyarul: *Az alapelvekről*), amely mintegy 1800 éve lázba hozza a világot, végre teljes terjedelmében magyarul is megszólal. Természetesen nem kell hangsúlyoznunk, hogy egy jelentős külföldi mű csak abban az esetben válhatik a magyar kultúra részévé, ha megfelelő fordításban bárki számára hozzáférhetővé lesz. A fordítók személye garantálja, hogy megbízható fordítást készítettek, hiszen mindhárman képzett szakemberek, azonkívül Órigenész kutatói. Pesthy Monika Órigenésztől írta PhD-értekezését,⁴ Somos

¹ Moravek Endre, *A magyar klasszika-filológiai irodalom bibliográfiája, 1901–1925*, Bp. 1930.

² Borzsák István, *A magyar klasszika-filológiai irodalom bibliográfiája, 1926–1950*, Bp. 1952.

³ Ritoók Zsigmond, *A magyar ókortudomány bibliográfiája, 1951–1975*, Budapest 1986.

⁴ Pesthy Monika, *Órigenész, az exegéta. Az egyházatyai Biblia-magyarázata, különös tekintettel a Jeremiás-homiliákra*, Bp. 1996.

Róbert monográfiát publikált az alexandriai teológiáról,⁵ Kránitz Mihály pedig az Órigenész-kutatásokról közölt részletes értékelést.⁶

A három fordító a következő munkamegosztásban dolgozott. Somos Róbert fordította az első két könyvet, ellátta jegyzetekkel, továbbá az előszót írta, a könyvészeti tájékoztatót készítette és a kötetet szerkesztette. Kránitz Mihály fordította és jegyzetelte a harmadik könyvet. A negyedik könyv fordítását és jegyzetelését Pestyh Monika végezte el.

Somos Róbert az *Előszó*ban ismerteti Órigenész életét, műveit, majd részletesen értékeli *A principiumokról* című munka sajátos jellegét, korszakalkotó jelentőségét. Tömören, de világosan így foglalja össze e nagy mű lényegét: „A szerző előszavában világosan megjelöli célját: Az apostoli tanítás számos egyértelmű megállapítást tartalmaz a keresztény hit alapvető tanításaival kapcsolatban, mégis, nem kevés lényegi ponton nincsen egyetértés a hívők között. E tény vagy az apostoli tanítás nem kellő figyelembe vételéből vagy a tételek értelmezéséből vagy abból adódik, hogy e tanítás nem mindenre terjed ki. Ha egy egységes, átfogó és koherens keresztény tanítást kívánunk megalkotni, olyat, amely az ennek szellemiségével ellentétes értelmezésekkel kritikailag számot vet, akkor első lépésben meg kell jelölni a tanítás kiindulópontjait képező axiómákat, azaz az apostoli tanítás alaptételeit. Ezek fényében kell immár a Szentírásban föllelhető állításokat értelmezni. Ehhez elengedhetetlen egy hermeneutikai elmélet kidolgozása, amely megfelelő kiindulópontot szolgáltat e szövegek értelmezéséhez, és természetesen élnünk kell a logikai következtetés nyújtotta eszközökkel is. Órigenész bevezetője példátlan tudományelméleti precizitással fogalmazza meg a rendszeres teológia elméletét” (14–15). Hasonlóképpen helyesen mutat rá arra, hogy maga Órigenész is tudatában volt a rendszerteremtés belső korlátainak: „Órigenész szerint ugyanis sohasem rendelkezünk jelen életünkben tökéletes istenismerettel, s a Szentírás célja sem az, hogy ilyesmit nyújtson. Így mindig vannak olyan kérdések, melyekre nem találunk biztos választ, s ez bizony szerénységre és önkorlátozásra kell hogy indítson bennünket. Néha meg kell elégednünk a különböző válaszalternatívák mérlegelésével, a vizsgálódásainkat nem lezárt és megkérdőjelezhetetlen dogmákként kell előadnunk” (15–16).

Ami pedig magát a fordítást illeti, általában megbízható, értelmes és magyaros. Szemléltessük ezt többek között azzal a részlettel, amely világosan mutatja, hogy Órigenész kutató filozófus módján is vizsgálta a teológia egyes kérdéseit: „A 'vég' vagy a 'beteljesedés' kifejezés a dolgok tökéletes és beteljesedett voltát jelzi. Ez viszont e helyütt minket is arra figyelmeztet, hogy aki erről szeretne olvasni és ismeretekhez jutni, annak e fogas és nehéz kérdés megértéséhez tökéletes és kimű-

⁵ Somos Róbert, *Az alexandriai teológia*, (Catena Monográfiák 1) Bp. 2001.

⁶ Kránitz Mihály, *Órigenész élete és az Órigenész-kutatás*, (Studia Theologica Budapestinensia 14) Bp. 1995.

velt értelemmel kell rendelkeznie, nehogy az ilyen dolgokban való járatlansága miatt hiábavalónak és fölöslegesnek tartsa a vizsgálódást, s nehogy másutt szerzett, nem annyira észervekre, mint inkább előítéletekre támaszkodó véleménye alapján eretnekségnek és az egyház hitével ellenkezőnek tartsa azt, amit mondunk. Mi magunk is nagy óvatossággal és félve szólunk erről, inkább megvitatás és vizsgálódás formájában, semmint biztos és lezárt megállapítások módján” (I,6,1; 1. köt., 97; Somos Róbert fordítása).

Az akaratszabadság kérdésében világos és helyes nézetet képvisel Órigenész, és gondolatmenetét jól közvetíti a fordító: „Az értelmes élőlény azonban a képzetalkotó természetén felül értelemmel is bír, ami megítéli a képzeteket, egyeseket elvet, másokat elfogad, hogy ezek segítsék az élőlényt működésében. Minthogy pedig az értelem természetében benne vannak a jó és a rossz belátásának kiinduló elemei, s ezeket felhasználva belátjuk, mi a jó és mi a rossz, és a jót választjuk, a rosszat pedig elvetjük, a jót cselekedvén dicséretre válunk méltóvá, az ellenkezőt téve pedig elmarasztalást érdemlünk” (III,1,3; 2. köt., 6; Kránitz Mihály fordítása).

Órigenész hármasszoros írásértelmezése, a testi, a lelki és a szellemi, mely kezdettől fogva napjainkig éles vitákat vált ki, s ezzel újra és újra megtermékenyíti az irodalomtudományt, első változatban így bontakozik ki előttünk az árnyalt és pontos fordításban: „Szerintünk tehát a Szentírás olvasásának és az értelméhez való eljutásnak a módja maguk a szentírási szövegek útmutatása alapján a következő. Salamonnál a Példabeszédekben ezt az utasítást találjuk az írott isteni tanításokkal kapcsolatban: *Te pedig ird fel magadnak ezeket háromszor értelmébe és tudásodba, hogy igaz szavakkal tudj válaszolni a neked feltett kérdésekre.* Tehát háromszor kell felírunk lelkünkbe a szent írások értelmét, hogy az együgyűbb épüljön az írásnak mintegy testéből (így nevezzük a közvetlen értelmezést), az, aki valamenynyire előrejutott már a fejlődésben, mintegy a lelkéből, a tökéletes pedig (aki olyan, mint akiről az Apostol beszél: *Bölcsességet pedig a tökéletesek közt hirdetünk, de nem ennek a világnak bölcsességét, sem ennek a világnak pusztulásra ítélt fejedelmiét; hanem Istennek titokzatos, elrejtett bölcsességét hirdetjük, amelyet Isten öröktől fogva előre elrendelt a mi dicsőségünkre,*) a szellemi törvényből, amely az eljövendő javak árnyékát tartalmazza. Ahogy ugyanis az ember testből, lélekből és szellemből áll, ugyanúgy az Írás is, amely Isten rendeléséből adatott az emberek üdvözülésére” (IV,2,4; 2. köt., 106–107; Pesthy Monika fordítása). Mint az iménti részletből is kiviláglik, Órigenész sok szentírási idézettel dúsítja saját szövegét, a jegyzetelés elsődleges feladata az volt, hogy az egyes könyvek szerzői az idézetek pontos helyét megadják. E feladatuknak maradéktalanul eleget is tettek.

A fentiek alapján végső értékelésként leszögezhetjük, hogy általában megfelelő, jó munkát végeztek a fordítók. Ha ez így van — mondhatná az olvasó —, akkor miért került ez a könyv a *Disputa*-rovatba? Azért, mert egy ekkora jelentőségű mű magyar nyelvű tolmácsolásának még jobbnak kellett volna lennie. Jobbnak kellett

volna lennie három szempontból is: a szerkesztés szempontjából, a fordítás szempontjából és a kommentáló jegyzetek szempontjából. Hogy ne keltsem azt a látszatot, hogy blöffölök, mint olykor Jakab Attila kritikáiban, azt is kifejtem, miért.

Nézzük meg először a szerkesztés problémáit. Szerkesztői hanyagságról tanuskodik az *Előszó* 7–9. oldala, ahol is mintegy kétoldalnyi szöveg még egyszer szóról szóra megismétlődik. Ez bizony vaskos szerkesztői hiba. Akik egy kicsit is járatosak a könyvcsinálás titkaiban, azok előtt nyilvánvaló, hogy az imprimálás után, tehát a szerkesztő azon utasítása után, hogy az általa észrevett és javított hibák kijavítása után a kézirat nyomható, a szerkesztő mindig utánnézőt kér, azaz közvetlenül a nyomtatás előtt még egyszer gondosan átnézi a korrigált kéziratot. Nos ez könyvünk esetében feltehetően nem történt meg, azért következett be ez a súlyos hiba. Hasonlóképpen szerkesztői hanyagságból, tévedésből vagy helytelen megfontolásból hagyta el a szerkesztő Rufinus előszavát. Ez azért is érthetetlen és zavaró, mert maga Somos Róbert említi előszavának végén, hogy „Rufinus latin fordítása alapján” dolgoztak (1. köt, 18). Tudniillik *A principiumokról* című munka eredeti görög szövegének nagy része elkallódott, s a mű teljes szövege csak Rufinus fordításában maradt fenn. Rufinus pedig előszavában elmondja, miért úgy fordított, ahogyan fordított, azaz az olvasó fontos információkat kaphatna a latin szöveg milyenségéről, szelleméről, s a szerkesztő mindettől önkényesen megfosztja. Azért mondom, hogy önkényesen, mert a mérvadó kiadások közlik és fordítják Rufinus előszavát, például Henri Crouzel és Manlio Simonetti a *Sources Chrétiennes*ben,⁷ továbbá Herwig Görgemanns és Heinrich Karpp a *Texte zur Forschung* sorozatban.⁸

A fordításról fentebb elmondtam, hogy általában jó. Vannak azonban olyan apróbb pontatlanságok, főleg Kránitz Mihály, kisebb mértékben Somos Róbert és csak elvétve Pesthy Monika fordításában, amelyeknek elkerülésével még jobb lett volna a tolmácsolás. Hogy világos legyen, milyen jellegű pontatlanságokat kifogások, közlök egy-egy példát mindegyik fordítótól.

Az első könyv előszavának második fejezete ezekkel a mondatokkal kezdődik H. Crouzel és M. Simonetti kiadásában: *Quoniam ergo multi ex his, qui Christo se credere profitentur, non solum in paruis et minimis discordant, uerum etiam in magnis et maximis, id est uel de deo uel de ipso domino Iesu Christo uel de spiritu sancto, non solum autem de his, sed et de aliis creaturis, id est uel de dominationibus uel de virtutibus sanctis: propter hoc necessarium uidetur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de ceteris quaerere. Sicut enim, multis apud Graecos et barbaros pollicentibus*

⁷ Crouzel, H. – Simonetti, M., Origène: *Traité des principes* 1–5, (Sources Chrétiennes 252, 253, 268, 269, 312) Paris 1978–1984.

⁸ Görgemanns, H. – Karpp, H., Origenes: *Vier Bücher von den Prinzipien*. Dritte, gegenüber der zweiten unveränderte Auflage, (Texte zur Forschung 24) Darmstadt 1992.

ueritatem, desiuiumus apud omnes eam quaerere, qui eam falsis opinionibus asserebant, posteaquam credidimus filium esse dei Christum et ab ipso nobis hanc discendam esse persuasimus (Praef. 2). Somos Róbert ezt így fordítja: „Minthogy tehát azok között, akik Krisztus hitét vallják, nem csupán apró és jelentéktelen dolgokban van nézetkülönbség, de a lényeges sőt legfontosabb kérdésekben is, mint az Isten, maga Jézus Krisztus Urunk vagy a Szentlélek, s nemcsak ezek kapcsán, hanem az egyéb teremtmények, azaz a szent erők és hatalmasságok tekintetében is, ezért úgy tűnik, először ezek kapcsán kell egyenként biztos vonalat és nyilvánvaló szabályt megállapítani, s csak ezután egyéb dolgokkal foglalkozni. Jóllehet a hellének és a barbárok közül számosan fűt-fát ígérgettek igazságként, mi azonban fölhagytunk a további kereséssel mindazoknál, akik hamis véleményeiket adták elő igazságként, mert elhittük, hogy Isten fia Krisztus, s meg vagyunk győződve arról, hogy tőle kell megtanulnunk az igazságot” (1. köt, 32). E fordítás egyet s mást öszszemos, olykor többet mond a kelleténél, a második felében pedig megtöri a körmondat logikája. A pontosabb fordítás így hangoznék: „Mivel tehát sokan azok közül, akik vallják, hogy hisznek Krisztusban, nemcsak kicsi és a legkisebb dolgokban nem értenek egyet, hanem nagyokban és a legnagyobbakban sem, mint például Isten, maga Jézus Krisztus Urunk vagy a Szentlélek, de nemcsak ezekben, hanem másokban sem, tudniillik teremtményekkel kapcsolatban sem, mint például a hatalmasságok és a szent erők, ezért szükségesnek tűnik, hogy előbb mindegyikkel kapcsolatban meghatározzuk a biztos zsinormértéket és a nyilvánvaló szabályt, s csak azután kutassuk a többi dolgot. Ahogyan ugyanis, ámbár a görögöknél és a barbároknál sokan ígérték az igazságot, felhagytunk azzal, hogy azt mindazoknál keressük, akik azt hamis véleményekkel bizonygatták, miután hittünk abban, hogy Krisztus Isten fia, és meg voltunk győződve, hogy az igazságot tőle magától kell megtanulnunk; úgy ...”

A III. könyv elején található a következő részlet: *Sed et illud requiritur a quibusdam, quis est angelus qui de caelo loquitur ad Abraham dicens: „Nunc cognoui quoniam times tu deum et non pepercisti filio tuo dilecto, quem dilexisti, pro me.” Manifeste enim angelus esse scribitur, qui dicit cognouisse se tunc quia timeret deum Abraham et non pepercisset filio suo dilecto, sicut scriptura dicit, sed non declarauit quia pro deo, sed pro se, hoc est pro eo, qui haec dicebat. Requirendum etiam illud est, de quo in Exodo dicitur, quia uoluit interficere Moysen pro eo quod adibat in Aegyptum (III,2,1).* Kránitz Mihály ezt így fordítja: „Egyesek azonban azt is megkérdézik, ki volt az az angyal, aki az égből így szólt Ábrahámhoz: *Most már tudom, hogy féled Istent, és a kedvemért szeretett fiadnak sem kegyelmeztél.* Nyilván egy angyalról szól a szöveg, aki azt mondja, most már tudja, hogy Ábrahám féli az Istent, és nem kímélte szeretett fiát, amint az Írás mondja, de nem azt állítja, hogy Isten kedvéért, hanem azt, hogy az ő kedvéért, azaz a beszélő kedvéért. Azt is meg kell vizsgálni, ki az, akiről a Kivonulás könyve

azt mondja, hogy meg akarta ölni Mózeszt, mert eltávozott Egyiptomba” (2. köt., 37). Ez a fordítás pontatlan: az igeidőket olykor helytelenül fordítja, olykor túlságosan eltávolodik az eredetitől, s olykor kihagy valamit. Pontosabb fordítása ez lehetne: „De egyesek azt is megkérdezik, ki az az angyal, aki az égből így szól Ábrahámhoz, mondván: *Most már tudom, hogy féled Istent, és miattam szeretett fiadnak sem irgalmaztál, akit szeretted.* Mert nyilvánvalóan írva van, hogy egy angyal az, aki ezt mondja: akkor tudta meg, hogy Ábrahám féli Istent és szeretett fiának sem irgalmazott, miként az Írás mondja; de azt nem fejezi ki világosan, hogy Isten miatt, hanem maga miatt, azaz amiatt, aki ezeket mondta. De azt is vizsgálni kell, hogy kiről mondják a Kivonulás könyvében, hogy meg akarta ölni Mózeszt azért, mert elindult Egyiptomba.”

A IV. könyv 3. fejezetéből való a következő részlet: *Tales mihi quidam uidentur milites indicari et ad huiusmodi bella praeparari hi, qui in diuinis libris per dei praeceptum numerari iubentur. Horum uero multo clariores perfectioresque designantur illi, quorum etiam capilli capitis dicuntur esse numerati. Illi sane, qui puniti sunt pro peccatis, quorum corpora ceciderunt in deserto, similitudinem uidentur habere eorum, qui profecerant quidem non parum, sed ad finem perfectionis peruenire minime potuerunt diuersis ex causis: quod uel murmurasse uel idola coluisse uel fornicati esse dicuntur uel tale aliquid, quale utique non liceret mente concipere* (IV,3,12). Pesthy Monika így magyarázza: „Úgy vélem tehát, ilyen harcokra készülő katonák azok, akiket a szent könyvekben Isten parancsára meg kell számlálni. Náluk viszont sokkal kiválóbbaknak és tökéletesebbeknek számítanak azok, akikről az Írás azt mondja, hogy még a hajuk szála is meg van számlálva. Akik azonban büntetést kaptak bűneikért, és testük elhullott a sivatagban, úgy tűnik, azokhoz hasonlítanak, akik bár jelentős előrehaladást tettek, mégsem voltak képesek eljutni a teljes tökéletességre, különböző okokból: vagy mert zúgolódtak, mint az Írás mondja, vagy bálványokat imádtak, vagy paráználkodtak, vagy olyanokon elmélkedtek, amivel az értelemnek nem szabad foglalkoznia” (2. köt., 130). E nehéz szövegrész fordítása majdnem tökéletes, de az első mondatban és a harmadikban mintha vitatható lenne a tömörítés, az utolsóban pedig a tautológia. E problémákat efféle fordítással lehetne kiküszöbölni: „Úgy vélem, ilyen katonáknak tekinthetők egyesek, és ilyen harcokra készülnek föl azok, akiket a szent könyvekben Isten parancsára meg kell számlálni. Náluk viszont sokkal kiválóbbaknak és tökéletesebbeknek számítanak azok, akikről az Írás azt mondja, hogy még a hajuk szála is meg van számlálva. Azok azonban, akik büntetést kaptak bűneikért, és testük elhullott a sivatagban, úgy tűnik, azokhoz hasonlítanak, akik jelentős előrehaladást tettek ugyan, de a teljes tökéletességre egyáltalán nem voltak képesek eljutni, különböző okokból: vagy mert zúgolódtak, mint az Írás mondja, vagy bálványokat imádtak, vagy paráználkodtak, vagy valami olyasmit tettek, amire még gondolni sem lett volna szabad.”

Harmadik kifogásom, ahogy fentebb már említettem, a jegyzetelés hiányossága és aránytalansága. Somos Róbert és Kránitz Mihály jegyzetei szinte csak a szentírási helyek közlésére korlátozódnak. Tőlük eltérően Pesthy Monika a szentírási helyeken kívül alapos értelmező megjegyzéseivel segíti az olykor igencsak nehéz órigenészi megállapítások és gondolatmenetek megértését, s eljárását csak helyeselni tudjuk. Ennek igazolására elég, ha belelapozunk a fentebb említett mérvadó francia és német kiadásba: alapos, kommentárnak beillő megjegyzéseket találunk, s indokoltan, mert nélkülük bizony homályban marad szerzőnk egy-egy kijelentése.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

Pethő Sándor:

Az általános vallásfogalomtól a *sacrum* transzszubjektívitásáig

Az összehasonlító vallástudomány egyik paradigmaváltásának
történetéhez

2007-ben lesz hetven esztendeje, hogy Rudolf Otto,¹ a különös személyes és tudománytörténeti sorsú teológusból lett vallástudós meghalt. Munkái, kevésbé a pályája első felében keletkezett teológiaiak² és vallásfilozófiaiak,³ mint inkább a későbbi, az összehasonlító vallástudomány körébe tartozók,⁴ s főként a műfaját tekintve meghatározhatatlan *A szent*,⁵ azóta az európai és tengerentúli vallástudomány történetének részévé váltak. Ez utóbbi mű szinte példátlan, közel kilenc évtizede tartó, kritikában éppúgy, mint elismerésben megnyilvánuló sikere azonban különös módon két szempontból is destruktív. *A szent* egyfelől gyakran árnyékba borítja az életmű más darabjait, másfelől tudománytörténeti szempontból alighanem ez a súlyosabb, éppen hatása miatt gyakran megtévesztő módon jelöli ki R.

¹ 1869. szeptember 25-én született a Hannover melletti Peinében. Gimnáziumi tanulmányait Hildesheimben végezte. 1888-ban az erlangeni egyetemre iratkozott be, ahol J. E. Gloel exegetikai előadásai és F. Reinhold von Franks dogmatikai előadásai voltak rá nagy hatással. Közben, 1889-ben a göttingeni egyetemen H. Schultz rendszeres teológiai óráit hallgatta, 1891 nyári szemeszetében ismét Göttingenben találjuk, ahol a rendszeres teológia mellett főképpen ószövetségi exegézist hallgatott. Itt ismerkedett meg a Zürichből nem sokkal korábban érkezett fiatal professzorral, Th. Häringgel, akinek nyitottsága nagy hatással volt rá, s akinek később majd *A szent*-et ajánlja. Tanulmányait 1892-ben Göttingenben fejezte be. 1893 és 1895 között az erichsburgi szemináriumban találjuk. Ezt megelőzően, (1891) és követően (1895 tavasza, 1900) hosszabb külföldi utazást tett. Az utazások később is nagy szerepet játszottak az életében (1911–12, 1927–28). 1904-ban rendkívüli professzori kinevezést kapott Göttingenben, 1914-től 1917-ig a breslauer egyetem rendszeres teológiai tanszékén volt professzor, majd 1917 és 1929 között, nyugdíjazásáig ugyanezt a pozíciót töltötte be Marburgban. 1937. március 7-én Marburgban halt meg.

² Vö. Otto, R., *Die Anschauung vom heiligen Geiste beim Luther*, Göttingen 1898. Lásd még Otto, R., *Leben und Wirken Jesu nach historisch-kritischer Auffassung*, Tübingen 1905. Ide sorolható még Otto, R., *Naturalistische und religiöse Weltansicht*, Tübingen 1904.

³ Vö. Otto, R., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, Tübingen 1904.

⁴ Lásd pl. Otto, R., *West-östliche Mystik*, 2. Auflage, München 1926, és Otto, R., *Reich Gottes und Menschensohn*, München 1930. További ide tartozó művei: *Sünde und Unschuld*, München 1932, *Das Gefühl der Überweltlichen*, München, 1932, *Die Gnadereigionen Indiens und das Christentum*, München 1930. Ez utóbbi három közvetlenül *A szent*-ben tárgyalt problémából nőtt ki.

⁵ Otto, R., *Das Heilige*, 30. Auflage, München 1958. Első kiadása: 1917-ben.

Otto helyét az összehasonlító vallástudomány történetében.⁶ A hetvenéves évforduló közeledte nemcsak a tudománytörténészek kerek számok iránti kiirthatatlan vonzódása miatt megfelelő alkalom arra, hogy Otto tudománytörténeti helyét újra átgondoljuk, hanem azért is, mert napjaink vallástudományi törekvései felől nézve világosabban kirajzolódik az Otto nevéhez fűződő fordulat jelentősége. Az Otto által *A szent*-tel kezünkbe adott, majd halála után nélküle tovább gombolyodó tudománytörténeti fonal újra felemeléséhez vezető első lépéseként ebben az írásban az életmű tudománytörténeti koordinátáit próbálom meg újra értelmezni.

Mikor *A szent* első kiadása 1917-ben megjelent, az esemény nemcsak R. Otto, személyes életében jelentett fordulatot, hanem az összehasonlító vallástudomány, sőt, bizonyos értelemben még a rendszeres teológia történetében is. Az addig tisztes, ámde alaposabban szemlélve kevés korszakosnak tűnő eredményt felmutató teológusi pályát maga mögött tudó R. Otto a könyv körül kirobbant viták hatására egyszerre a figyelem középpontjába került. A munka nemcsak az ismertséget hozta meg számára, hanem hátrálévő, majdnem két évtizedes pályája fontosabb tudományos tájékozódási pontjait is kijelölte. Későbbi munkáinak, így pl. a *Reich Gottes und Menschensohn*-nak a kérdésfelvetése, illetve a vallás etikai vonatkozásainak az életmű vége felé egyre erősebben megjelenő problematizálási igénye egyaránt *A szent*-ben gyökerezik. Lehetséges, hogy valóban *A szent*-ben szerencsés kézzel és léptékkal megalapozott épület továbbépítéséről van szó,⁷ de, tekintve, hogy a később született művek hatása már nem mérhető össze *A szent*-ével, az sem elképzelhetetlen, hogy egyenesen a mű nem várt és gyors világsikere akadályozta meg a rendszeres teológiát a vallástudománytól elválasztó szakadékot merész lendülettel átugró Ottot abban, hogy újabb és újabb utakat keressen. A szakadék túlsó oldalán talán számára, a rendszeres teológusi iskolázottságú tudós számára bizonytalan, túlságosan sokfelé ágazó, s ezáltal a helyben maradást a biztonság képzetével összekapcsoló utak nyíltak meg. Erre a számos emberi vonatkozást is felvető kérdésre alighanem csak az életmű s a teljes kézirati hagyaték feldolgozása adhat majd választ. Erre viszont, legalábbis e pillanatban úgy tűnik, még várnunk kell. Az életmű majdani átfogó értékeléséhez jelenleg is kijelölhető tájékozódási pontjaink így, bármilyen fontosak is, alighanem ideiglenesek.

Az egyik ilyen szempont, ha tágabb, az összehasonlító vallástudomány első, nagyjából háromnegyed századának történetében próbáljuk meg Otto munkásságát,

⁶ *A szent* elemzésével e keretek között nem foglalkozom. A mű fogalmi rendszeréről, felépítéséről részletesen írtam a mű magyar kiadásának utószavában. Lásd Pethő S., „Rudolf Otto, avagy az elretentő titok filozófiája” In Otto, R., *A szent*, (ford. Bendl Júlia), Bp. 1997, 221–258. E helyütt R. Otto életművének egy másik, az európai összehasonlító vallástudomány történetének egészével összefüggő vonatkozására szeretném felhívni a figyelmet.

⁷ Vö. Schinzer, R., „Rudolf Otto — Entwurf einer Biographie” In Benz, E. (Hrsg.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyden 1971, 20.

s főművét elhelyezni. A modern európai összehasonlító vallástudomány története,⁸ a kezdeteitől napjainkig — feltéve, hogy nem osztjuk M. Eliade e tudomány hanyatlásáról, sőt eltűnéséről negyven éve megfogalmazott borús gondolatait,⁹ s hiszünk abban, hogy még létezik ilyen —, négy korszakra osztható. Az utolsó, nagyjából a 20. század közepe táján kezdődő időszakot egyfelől a filozófia újabb irányzatainak recepciója nyomán meginduló módszertani újratájékozódás, másfelől a vallások közötti párbeszéd tudományos megalapozásának igénye vezeti. Ez utóbbi lehetőségének legkorábbi elméleti felvetése a 20. század elején, L. H. Jordan munkásságában¹⁰ történt meg, s olyan szerzőknél talált termékeny talajra, mint E. Lehmann,¹¹ H. Pinard de la Boullay,¹² G. Mensching¹³ és a késői antik vallások kitűnő kutatója H. C. Puech.¹⁴ A harmadik korszak, melynek idejére e felosztás szerint Otto vallástörténeti munkássága is esik az I. világháború után kezdődött, s legjellemzőbb vonása a historizmus felemás meghaladása volt, ami, mint Otto, de a nála kevésbé ismert F. Hügel¹⁵ és C. C. J. Webb¹⁶ esetében is jól látható, a vallás irracionális elemeinek hangsúlyozása irányába tolta el az összehasonlító vallástudományi kutatások súlypontját. A második, főképpen a pozitívizmus és történeti érdeklődés jegyében zajló korszak a 19. század utolsó harmadában kezdődött, minössze néhány évtizeddel az összehasonlító vallástudomány kezdetét jelző, a maguk korában nagy hatású, mára azonban, legalábbis az európai tudománytörténetben félig-meddig elfelejtett kutatók¹⁷ munkásságát követően.

E rugalmas, inkább a tudomány fejlődésének tendenciáit, mintsem az egyes korszakok pontos időbeli határait jelző felosztás szerint R. Otto tudománytörténeti értékelését a harmadik korszak alapján kellene elvégeznünk. Ez az értékelés azonban egyik irányból, napjaink felé mutatóan elkerülhetetlenül összemosódik a recepciótörténettel. A *szent* megszületése után rövid időn belül elgondolkoztatóan gyors nemzetközi karriert futott be, kitűnő és értő fordítókra talált,¹⁸ azaz klasszikussá válása már Otto életében megkezdődött. Hatása nemcsak a német vallástudósok Ottot követő generációjánál (E. Benz, K. Goldammer, W. Mühlmann) mutatható ki, hanem az 1923-as angol fordítás megjelenése óta angolszász területen is, ahol az Otto által alkalmazott terminológia egy része is beépült a tudományos nyelv-

⁸ A tudomány történetének problémáiról lásd Haydon, A. E., „History of Religions” In Smith, G. B. (ed.), *Religious thought in the last quarter century*, Chicago, 1927, 33–77.

⁹ Vö. Eliade, M., *Az eredet bűvöletében*, ford. Vargyas Z., Bp. 2002, 124.

¹⁰ Vö. Jordan, L. H., *Comparative religion. Its genesis and growth*, Edinburgh 1905.

¹¹ Vö. Lehmann, E., „Lebenslauf der Religionsgeschichte” In *Actes du V^{me} congrès international d'histoire des religions*, Lundt 1929, 24–44.

¹² Pinard de la Boullay, H., *L'étude comparée des religions*, Paris 1922.

¹³ Mensching, G., *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn 1948.

¹⁴ Puech, H. C., *Introduction à l'histoire des religions*, Paris 1949.

¹⁵ Hügel, F., *Essays and addresses on the philosophy of religion*, London 1921.

¹⁶ Webb, C. C. J., *The historical element in religion*, London 1935.

¹⁷ Vö. Simon R., (szerk.), *A vallástörténet klasszikusai*, Bp. 2003. vonatkozó részeivel.

¹⁸ Az 1926-os olasz fordítás a kitűnő vallástörténész Ernesto Buonaiuti fordítása.

használatba, s jelen is van abban.¹⁹ Innen nézve tehát az életmű keletkezés- és hatástörténete között nem húzható éles választóvonal. A *szent* egy összességében egyenetlenül recipiált életmű kiemelkedő hatású darabja, melynek hatástörténetéről jelenleg szinte többet tudunk, mint szerzője életéről.²⁰ Elmosódnak azonban a határok a másik irányba, a keletkezés idejéhez képest visszafelé tekintve is. Otto terminológiája, sőt, összességében véve *A szent* problematikája nem, vagy csak felemás módon érthető meg, ha nem történeti összefüggésében, azaz mint az összehasonlító vallástudományban a kezdetektől benne rejlő egyik alapkérdésre adott egyik lehetséges válaszként fogjuk fel. E kérdés pontos megfogalmazásához s az Otto által erre adott tudománytörténeti értékeléséhez a kezdetekhez kell visszanyúlnunk.

Nagyjából egy évszázada nem kétséges,²¹ hogy a modern, a teológiától különböző fogalmi apparátussal és célkitűzéssel dolgozó²² összehasonlító vallástudomány kezdetei a kitűnő indológus M. Müller munkásságára nyúlnak vissza.²³ Ha e kezdet időpontját pontosabban próbáljuk meghatározni, a tudomány legkorábbi dokumentumának az indoeurópai szoláris mitológia létezésének hipotézisét felállító *Comparative mythology* 1856-os megjelenését kell tekintenünk. Ezt követte 1870-ben, a már elvontabb fogalmi rendszerrel dolgozó *Introduction to the science of religions*, majd az 1878-ban *Origin and growth of the religions as illustrated by the religions of India* címmel megtartott előadássorozat. Szigorúan történeti szemszögből nézve tehát az összehasonlító vallástudomány sajátos problematikájának, feladatainak első körülhatárolása, s fogalmi rendszerének megalapozása az 1850-es éveket követő, nem egészen három évtized során történt meg. Ez a körülmény több vonatkozásban nyomott hagyott kezdetben a tudomány arculatán. M. Müller munkái,²⁴ s ez bizonyára nem teljesen független attól, hogy neve, jelenkori indiai másodvirágása ellenére²⁵ mára jószerivel kikopott az európai köztudatból,²⁶ olyan komplex, a filozófia, filológia, történelem és irodalomtörténet szálaiból összeszőtt ismeretanyagot tartalmaznak, mely már néhány évtized múltán is a fenti tudomá-

¹⁹ Vö. Wach, J., *Types of Religious Experience*, New York 1951.

²⁰ Otto életrajzának s utazásainak feldolgozására tudomásom szerint egyetlen komoly kísérlet történt eddig, vö. Boecke, R., „Rudolf Otto's Leben und Werk” In *Numen* 14 (1967), 137skk.

²¹ Vö. Jordan, L. H., *I.m.*, 140skk.

²² A teológia és a vallástudomány közötti kapcsolatról, s a kettő elhatárolásáról lásd Wach, J., *Religionswissenschaft. Prolegomena zu einer Grundlegung*, Leipzig 1924. A mű magyarországi vallástudomány számára megnyilvánuló aktualitását és potenciális jelentőségét illetően maradéktalanul egyetérték Máté-Tóth Andrásval, vö. Máté-Tóth A., „Vallástudomány a Szegedi Tudományegyetemen” In *Vallástudományi Szemle* 2005/1, 32.

²³ Műveinek modern magyar nyelvű fordításáról nincs tudomásom. Tudománytörténeti jelentőségéről lásd Hoppál M., „Mítosz és társadalom” In Dumézil, G., *Mítosz és eposz*, Bp. 1986, 523. Lásd még Luft U., „Gondolatok a vallástudományról” In *Vallástudományi Szemle*, 2005/1, 22.

²⁴ Ez esetben mindmáig sok szempontból mértékadónak tekinthető szanszkrit fordításaitól és szövegkiadásaitól eltekintünk, s csak „saját” műveire gondolunk.

²⁵ Vö. Simon Róbert (szerk.), *A vallástörténet klasszikusai*, Bp. 2003.

²⁶ Tájékozódásul lásd Müller, G. A. (ed.), *Life and religion. An aftermath from the writings of Max Müller by his wife*, New York 1905.

nyok résztudományokra szakadásának kezdetén komoly próba elé állította kritikusait. E hihetetlen tudásanyagot azonban még számunkra is érezhetően áthatja valamiféle naiv báj, ami alighanem annak az Európában régóta tudott, de kulturális tekintetben egészen az összehasonlító vallástudomány kezdeteiig elméleti szinten még nem vagy alig-alig tudatosított felismerésből adódik, hogy a világ vallási tekintetben mérhetetlenül gazdagabb, mint azt a keresztény kultúra védőbástyái mögül kifelé pillantva első pillanatban képzelnénk. A különböző vallások intézményei — mint ezt a *Comparative mythology* ki is fejezi — összehasonlíthatók egymással. Erre az ad lehetőséget, hogy a nyelv, bár nagyon mélyre rejtve, őriz egyfajta szakrális jelentésréteget. S mivel a nyelvekről már Sir William Jones 18. századi felismerése óta tudjuk, hogy nyelvcsaládokba rendeződnek, a különböző vallási rendszerek összehasonlításának módszertani alapját a nyelvekben megőrződött szakrális jelentésréteg feltárása és összevetése biztosítja.²⁷

Ez a felismerés, bár nem járt szükségszerűen azzal, hogy az új tudomány képviselői feltétlenül egy új módszertan képviselőiként is határozzák meg magukat, kétségkívül háttérbe szorította a vallások teológiai szempontú tanulmányozását, egyzersmind felvetette a vallás általános, azaz kultúrákon átívelő fogalmának kérdését. Az összehasonlítás teológiai tekintetben értéksemleges módszertana többé már nem tette lehetővé, hogy más vallásokat a kereszténység mércéje szerint mérjenek le, s ezáltal az összehasonlító vallástudomány képviselői akarva-akaratlanul is világgosan megkülönböztették magukat a teológusoktól. Ennek eredményeként a *sacrum* területének tanulmányozásában sajátos, hosszú időn át főként a teológia részéről szembenállásként megfogalmazott, mára többnyire együttéléssé szelődött hasadás állt be. Az összehasonlító vallástudománynak azonban nemcsak a teológiával, hanem a saját függetlenségi harcát ezzel jóval korábban megvívó vallásfilozófiával szemben is ki kellett vívnia önállóságát. Ezt a küzdelmet jelentős mértékben elősegítette, hogy az összehasonlító vallástudomány történeti szempontból a szelemtudományok fejlődésének extenzív szakaszában született. Ez nemcsak abban mutatkozik meg, hogy az összehasonlító módszer alkalmazása messze túlmutat a vallástudomány határain,²⁸ hanem abban a lelkesedésben is, amivel az új tudomány képviselői a világon fellelhető szakrális források összegyűjtéséhez, kommentálásához, fordításához s kiadásához hozzáálltak. Ennek a vallástudomány történetében páratlan, s ma már elképzelhetetlen vállalkozásnak kézzel fogható az eredménye a

²⁷ Vö. Müller, M., *Comparative Mythology*, London 1977, 9sk.

²⁸ A tudománytörténeti párhuzamokat illetően lásd Rothacker, E., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Tübingen 1920, 237skk.

M. Müller által szerkesztett, 1897-ben indult *The sacred books of the East* sorozat.²⁹

Az összehasonlító vallástudomány azonban a kezdetektől fogva sokkal többet rejtett magában a szakrális szövegek modern értelmezésének is kiadásának lehetőségénél. Müller 1878-as előadássorozata az indiai vallások kapcsán a vallások általános fejlődésének tendenciáit próbálja megrajzolni. A törekvés háttérében az a néhány évvel később, a holland C. P. Tiele által az 1896–97-es Gifford Lecturesben³⁰ kifejezetten is megfogalmazott felismerés munkál, amely szerint a vallások történetében is kimutathatók fejlődési vonalak.³¹ A vallástudomány elsődleges feladata éppen ezeknek a feltárása,³² jóllehet az, hogy valójában *mi* tekinthető a vallások esetében fejlődésnek csak utólag, azok tanulmányozása után s nem apriorisztikusan fogalmazható meg.³³ Ebből következően Tiele a fejlődés olyan provizórikus s általános definíciójából indul ki, melynek lényege nem a pusztán egymásra következős (*kein blosses Nacheinander*), hanem az *egymásból* következős (*Auseinander*).³⁴ Minthogy ez a fejlődésfogalom nemcsak a vallástudomány, hanem a néprajz, szociológia és lélektan vizsgálati területén is alkalmazható volt, a fejlődés fogalmának módszertani elvvé emelése megnyitotta az utat az összehasonlító vallástudományon belül a hangsúlyok átrendeződése előtt. Az első évtizedekben hangsúlyos megközelítés fokozatos háttérbe szorulása mellett előtérbe kerültek a kezdetektől a tudomány kapuja előtt várakozó,³⁵ a vallás lélektani, társadalmi vonatkozásait hangsúlyozó megközelítések. A változás, melyet W. Wundt,³⁶ később E. Durkheim³⁷ műveinek megjelenése jelez a legvilágosabban, az értékelés helyett egyre inkább a leírásra helyezte a hangsúlyt. Ez utóbbi legfontosabb kritériumaként pedig a pozitivisták ismeretelmélet vezérszava, az objektivitás fogalmazódott meg. A tudomány kezdetei felől nézve ez kétségkívül a naivitás elvesztését jelentette. A korábbi holisztikus megértési igény helyét a részletek minél pontosabb, a nagyobb összefüggéseket gyakran figyelmen kívül hagyó feltárása foglalta el, s ez a körülmény az egyes kutatási részterületeken is jól érzékelhetően megváltoztatta a nézőpontot és a tematikát. H. Usener istennevekről írott munkáját³⁸ ol-

²⁹ A könyvsorozat forrásértékéről és tudománytörténeti jelentőségéről az európai kutatás gyakran elfeledkezik, többnyire csak egyes darabjai jelennek meg új kiadásban. A sorozat kötetei újabban a Motilal Banarsidas Publishers indiai kiadónál jelennek meg reprint kiadásban.

³⁰ Tiele, C. P., *Einleitung in die Religionswissenschaft*, Gotha 1899.

³¹ Tiele, *I. m.*, 26.

³² Tiele, *uo.*

³³ Tiele, *uo.*

³⁴ Tiele, *I. m.*, 28.

³⁵ Lásd pl. E. B. Tylor, *Primitive culture* 1–2, London 1871. A monumentális, mindmáig rendkívül sok érdekes adatot tartalmazó munka első kiadásának megjelenése M. Müller *Comparative mythology*-ja után, de a vallásfejlődés problémáját felvető előadássorozat előtt született.

³⁶ W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Leipzig 1906.

³⁷ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

³⁸ Usener, H., *Götternamen*, Bonn 1896.

vasva, a szemléleti különbséget érzékelve nehezen hisszük el, hogy a munka megjelenését mindössze négy évtized választja el a *Comparative mythology* első kiadásától. Ugyanez a szemléleti váltás követhető nyomon Usener klasszikus antikvitás területén dolgozó követői (E. Norden, A. Dietrich, G. Wissowa), a vallástörténeti iskola (W. Bousset, F. Cumont, M. Dibelius, O. Eissfeld) kutatóinak munkájában is. Párhuzamai megtalálhatók a néprajzban (F. Boas, J. G. Frazer) s a tengeren túli vallástudományi kutatásokban is (J. F. Clarke, C. H. Toy, J. H. Barrows).³⁹

A döntő változást az I. világháború hozta, mely visszavonhatatlanul megingatta a 19. századból örökölt, az emberiség töretlen és békés fejlődésének lehetőségébe vetett hitet. Az értékek átértékelésének igénye, sőt bekövetkezésének előérzete persze már jóval régebben jelen volt. Nietzsche már 1873-ban, az *Unzeitgemässe Betrachtungen*-ben világosan jelzi a fordulatot, de hasonló pontossággal, bár más fogalmi apparátus segítségével definiálja a helyzetet később E. Troeltsch is.⁴⁰ Ha a történelem mindenén átcsapó, s mindent elmosó folyam, mely önmagában nem képes arra, hogy cselekedeteink s nem utolsó sorban hitünk számára megbízható zsinórmértéket szolgáltatson, életünk szükségképpen elveszíti a talaját. A historizmus világszemléletéből következően a filozófia legjobb esetben pusztá ismeretelméletté, a teológia a kereszténység eredetét kutató történeti kutatássá redukálódik. A pozitivizmus uralma minden metafizikus értéket megsemmisít, s ebből következően a vallás kutatása sem lehet más és több, mint egy nagyobbbrészt már elavult tudatforma letűnésének lehetőleg megbízható adatokra támaszkodó dokumentálása. Legjobb esetben is csak történeti érdeklődést elégít ki. Az összehasonlító vallástudomány fejlődésének harmadik, antipozitivisták korszakát a filozófiában a neokantianizmus, más irányból a fenomenológia, vagyis bizonyos tekintetben a metafizikai értékek rehabilitálása vezeti be. E harmadik korszak legfontosabb törekvése a tudomány kezdeti korszakára jellemző áttekintő szemlélete visszanyerésének s ezzel együtt vallási tapasztalat természetének lényegébe történő behatolásnak az igénye volt. Ez a törekvés világosan kimutatható *A szent* problémafelvetésén és fogalmi apparátusán is.

Bármilyen paradoxnak is tűnjék, ki kell mondanunk egy különös, sok szempontból provokatív tényt. Az a sok szempontból mindmáig kimutatható megtermékenyítő hatás, amelyet *A szent* az összehasonlító vallástudományra gyakorolt, e tudomány története felől nézve elválaszthatatlanul összekapcsolódik azzal a sajátos, a végletektől szinte egyformán messze álló pozícióval, amit R. Otto saját korának tudományában elfoglalt. Ez a sajátosság mind teológiai tekintetben, mind a vallástudomány vonatkozásában kimutatható. Teológiai szempontból Otto egyformán távol tartotta magát a 19. századi liberális teológia racionalista szélsőségeitől és az ennek

³⁹ A Magyarországon talán kevésbé ismert amerikai iskola tevékenységéről lásd Jordan, L. H., *Comparative religion. Its genesis and growth*, Edinburgh 1905, 148skk.

⁴⁰ Vö. Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlin 1924, 113skk.

reakciójaként életre kelő barthiánus új ortodoxia szupranaturalizmusától. *Reich Gottes und Menschensohn* című, alapgondolataiban az 1920-as évek végére visszanyúló,⁴¹ de csak később publikált munkájának szemlélete és szóhasználata éppoly kevésbé rokonítható a liberális teológia J. Weiss⁴² és W. Wrede⁴³ által már Otto egyetemi éve idején megingatott, s később A. Schweitzer⁴⁴ által energikusan kritizált Jézus-életének és személyiségének rekonstrukcióját célzó törekvéseivel, mint a tudománytörténeti szempontból a másik végletet képviselő formatörténeti iskola, elsősorban a kortárs és kolléga R. Bultmann⁴⁵ szemléletével.

Hasonló távolságtartást látunk, ha Otto helyét a korabeli vallástudomány szélsőségei között próbáljuk kijelölni. Mind *A szent*, mind pedig összehasonlító vallástudományi munkái széleskörű, a korabeli középfokú oktatásban és teológiai képzésben elsajátítható bibliai nyelvek mellett a szanszkritra is kiterjedő nyelvtudást bizonyítanak. Ugyanakkor a nyelvismeret egyetlen kiadott munkájában dokumentálható esetben sem veszi át a vezető szerepet a tartalmi közlendővel szemben.⁴⁶ Sem a filológiai elemzésen alapuló leírás, sem a vallás sajátosan irracionális jellegének visszatükrözéséről eleve lemondó, többnyire a dialektikus teológia hatása alatt álló szemlélet nem hagyott maradandó nyomot gondolkodásán. Ebből következően mind problémafelvetése, mind szóhasználata lényegesen különbözik a kortárs német vallástudományi műhelyektől, köztük a meghatározó jelentőségű vallástörténeti iskoláétól. Ez utóbbi, a valóságban igen lazán szerveződő, de az iskolává nyilvánítás igényét ugyanakkor igen korán megfogalmazó,⁴⁷ gyakran a kereszténység vallástörténeti eredetiségének megkérdőjelezésével vádolt⁴⁸ kör tagjai ugyanis többségükben még csak kísérletet sem tettek arra, hogy a vallás lényegét annak egyedi, legtöbbször korhoz kötöten megnyilvánulásain túlmutatóan, elvontan is megértsék.⁴⁹

Mindezek alapján kimondhatjuk: Otto életművének az összehasonlító vallástudomány történetében betöltött jelentőségét éppen az adja, ami egyediségét: a hang-

⁴¹ Vö. E. Benz, „Rudolf Otto als Theologe und Persönlichkeit” In Benz (ed.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyden 1971, 37.

⁴² Weiss, J., *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, München 1967⁶ (első kiadás: 1892).

⁴³ Wrede, W., *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Tübingen 1963³ (első kiadás: 1901).

⁴⁴ Vö. Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, München 1966⁵ (első kiadás: 1906).

⁴⁵ R. Bultmann kisebb teológiai földindulást kiváltó Jézus könyvének első kiadása 1926-ban jelent meg. Vö. Bultmann, R., *Jesus*, Berlin 1926. A szellemi rokonság teljes hiánya azért is érdekes, mert Bultmann 1921-től a marburgi egyetemen volt professzor. R. Otto nyugdíjazásáig, azaz 1929-ig kettőjük pályája párhuzamosan haladt, egyazon intézmény, sőt, egyazon fakultás falai között.

⁴⁶ Vö. Heiler, F., *Die Bedeutung Rudolf Otto's für die vergleichende Religionsgeschichte*, In Benz (ed.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyden 1971, 51. 3. jegyz.

⁴⁷ Vö. Colpe, C., *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos*, Göttingen 1961, 9, 1. jegyz.

⁴⁸ Vö. Benz (ed.), *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leyden 1971, 49.

⁴⁹ Van der Leeuw, G., *Rudolf Otto und die Religionsgeschichte* In *Zeitschrift für Theologie und Kirche* N. F. 1938, 73.

súlyoknak mind a történeti-filológiai, mind pedig a pozitivista módszer követőitől eltérő kijelölése. Munkásságának alaptörekvése azokéval szemben nem a vallás leírása, hanem *megélhetőségének* vizsgálata s e megélhetőség fogalmi eszközökkel történő leírása. Mindez ismeretelméleti szempontból nemcsak a szent kategóriájának aprioritását előfeltételezi,⁵⁰ hanem értelemszerűen a megismerő alany létezését is. Ebből a szempontból olvasva Otto egész munkássága a *homo religiosus* közép-pontba állítására tett heroikus kísérletként is felfogható. A *szent* fogalmi hálóját szétbontva s annak egyes elemeit az életmű egészének összefüggésében vizsgálva azt látjuk, hogy az első pillanatban heterogénnek tűnő, a rendszeres teológiától a vallástudomány felé haladó életmű egyes darabjait — vagy legalábbis a vallástudomány területére eső darabjait — meglepő belső koherencia köti össze. E koherencia lényege a személyes theizmus és az imperszonális misztika közötti közvetítés megtalálásának soha fel nem adott igénye.

A *szent* természetesen egy neokantiánus fogalmi rendszeren átszűrve s ennek megfelelően igen elvont szinten fogalmazza meg ezt a problémát. Sokkal konkrétabban érhető tetten e törekvés Otto indiai szövegből készült forráskiadásáiban és fordításaiban. Ezek, a ma már csak komoly fáradsággal megszerezhető, filológiai tekintetben itt-ott elavult munkák végigkísérik Otto pályájának második szakaszát. Az első 1916-ban, a két legfontosabb, a *Bhagavad gítá* és a *Kátha upanisád* fordítása röviddel a halála előtt, 1935-ben és 1936-ban jelent meg. A fordított és kommentált szövegekhez hasonlóan kimutatható ez a törekvés vallástörténeti és összehasonlító vallástörténeti munkáiban is. Az előbbieik közül elegendő az 1932-ben született tanulmányra: *Das Gefühl der Überweltlichen*, illetve magát vallástörténeti kísérletként (*religionsgeschichtlicher Versuch*) meghatározó *Reich Gottes und Menschensohna* emlékeztetni. Az utóbbiak közül A *szent* mellett az 1930-ban publikált, *Die Gnadereligion Indiens und das Christentum* érdemel megkülönböztetett figyelmet.

Otto alapproblémája, a perszonális theizmus és a személytelen misztika összekapcsolása, mint az A *szent*-ből világosan látható, nem alapoz meg általános, minden történeti megjelenési formára alkalmazható vallásfogalmat. Igen alkalmas viszont arra, hogy a vallás lényegi meghatározásához hozzájáruljon, még pontosabban, hogy e meghatározásához motívumokat szolgáltasson.⁵¹ E törekvés teoretikus alapja annak bevallása, hogy a vallás lényegének meghatározásához nem tartozik hozzá az általános fogalom megalkotása.⁵² A vallás történeti megjelenési formáinak közös eleme nem fogalmi szinten, hanem a *homo religiosus* érzésvilágában és a vallási tapasztalat ismeretelméleti előfeltevéseként felfogott, a szent és profán

⁵⁰ Holm, S., „Apriori und Urphänomen bei Rudolf Otto” In Benz (ed.), *I. m.*, 70–84.

⁵¹ Vö. Otto, R., *I. m.*

⁵² Otto életművének ez a később sokszor felemás módon befogadott, de rendkívül fontos üzenete már az érzékenyebb kortársak számára is világos volt H. Frick Otto egyetemi gyászünnepségén tartott beszéde szerint.

közötti különbségtételre irányuló képességében ragadható meg. Ez utóbbi, Otto által elhíresült,⁵³ de valójában a vallás fogalmi meghatározásának kritériumaként először nem általa használt dichotómia⁵⁴ a *homo religiosus* problémája felől következetesen végiggondolva valójában határvonalra, a szakrális és a profán határára állítja az embert. A kérdés felvetésének ez az éles, alkalmasint a kantianus etika felé vezető szálakkal is rendelkező módja sokat megmagyaráz az életmű későbbi, *A szent* megjelenése után keletkezett darabjainak vallásfelfogásában megmutatkozó fokozott etikai orientációból. Ennek az érdekes, az Otto munkásságát elemző irodalomban idáig legfeljebb jelzett, de teljes mélységében fel nem tárt összefüggésnek az értelmezése helyett azonban most egy másik kérdéssel, az Otto által végrehajtott paradigmaváltás tudománytörténeti vonatkozásaival kell foglalkoznunk.

Ha ugyanis elfogadjuk, hogy Otto munkássága a *homo religiosus* rehabilitálásra tett történeti szempontból korai, ámde nagy hatású kísérlet, ez a felismerés hozzásegít ahhoz, hogy az irodalomban egy eddig fel nem vetett szempont alapján próbáljuk meg Otto tudománytörténeti helyét kijelölni. Az összehasonlító vallástudomány történetében járatosak számára ismert tény, hogy a *homo religiosus* problémájával összefüggő kutatások középpontba állítása a 20. század első harmadától valamivel tovább, mint középig terjedő szakaszában a tudomány nem várt, viszont azóta is óhajtott méretékű és orientáció váltású megújulását hozta magával. Ez a viszonylag hosszú, számos intellektuális és diszciplináris akadály legyőzése révén megvalósuló változás végső gyökereit tekintve⁵⁵ a 19. századra nyúlik vissza, tartalma pedig a pozitivistá vallástudománytól való elszakadás utolsó szakaszaként írható le. A folyamat több, részben egymástól függetlenül zajló, részben a nevezetes Eranos konferenciákhoz⁵⁶ hasonló szerkezeti keretek által összekapcsolódó kutatási irányzat kanalizálása révén valósult meg. Legfontosabb tudománytörténeti eredménye a vallások radikálisan új megközelítését eredményező értelmezési háttér kialakítása volt. A vallástudomány különböző területeiről származó, sőt — gondoljunk C. G. Jung és a Nobel-díjas fizikus W. Pauli közötti munkakapcsolatra⁵⁷ — a természettudomány eredményeit is beépítő új vallási hermeneutika nem egyszerűen akkumulálta a 19. század végétől a 20. század első feléig a vallástudományban keletkezett tudásanyagot, hanem radikális módon, a korábbi megközelítésekkel szembehelyezkedve alapjaiban átstrukturálta azt. Az átalakulás legfontosabb moz-

⁵³ Vö. Eliade, M., *A szent és a profán*, ford. Berényi G., Bp. 1986, 5sk.

⁵⁴ Vö. Söderblom, N., *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1926, 162sk. A mű első kiadás *A szent* megjelenése előtt, 1915-ben látott napvilágot.

⁵⁵ Lásd Ries, J., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985, 25skk.

⁵⁶ A konferenciák első évtizedeiről lásd Kerényi, M., *Eranos Index* 1–2, Zürich, 1961–1965.

⁵⁷ Ennek az együttműködésnek kézzelfogható dokumentuma C. G. Jung szinkronicitásról írott rövid, ámde igen sokat vitatott munkája. A könyv gondolatmenetének egészét a szerző bevallása szerint lényeges pontokon alakította a szerző pszichológiai érvelése előtt nyitottnak mutatkozó W. Paulival folytatott párbeszéd. Vö. Jung, C. G., *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle*, London 1985, 136sk.

zanata a historizmussal történő szakítás volt. Ennek a szakításnak egyik irányát C. G. Jung életművének második, az archetípusok elméletét középpontba állító, az 1930-as évek elejétől kezdődő szakaszában született munkái jelölték ki.⁵⁸ Másik, bizonyos értelemben ellentétes irányba mutató, a vallás társadalmi vonatkozásait újraértékelő vonulata az indoeurópai vallások új összehasonlító modelljét kidolgozó G. Dumézil nevéhez fűződik.⁵⁹ Ide sorolhatók azonban, a történetiség szigorú fennhatósága alól vallástörténet egészét kiemelő,⁶⁰ M. Eliade ekkortájt született munkái,⁶¹ éppúgy, mint más irányból H. Corbin,⁶² vagy éppen C. Lévi-Strauss⁶³ antropológiai kutatásai is.

E — csak fontosabb irányaiban jelzett — változás végső eredménye tudománytörténeti szempontból minden kétséget kizáró módon lekötelezettje az európai vallástudományban akkor már, legalábbis *A szent* révén folyamatosan jelen lévő⁶⁴ Ottónak. A vallás általános fogalmáról a *sacrum* transzszubjektivitására való áttérésnek s ezzel a *homo religiosus* középpontba állításának feladatát először *A szent* végezte el számunkra. Nem tudjuk, de a közelgő évforduló jó alkalom arra, hogy átgondoljuk: vajon nem az összehasonlító vallástudomány eddigi történetének legnagyobb fordulata következett-e be ezzel.

⁵⁸ A keletkezés körülményeiről lásd Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, London 1977, 226–250.

⁵⁹ A modell alapjai 1939-ben jelennek meg Dumézil munkásságában. Vö. Dumézil, G., *Mythes et dieux des Germains: essai d'interprétation comparative*, Paris 1939. További részletei: Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinius: essai sur le conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941.

⁶⁰ Vö. Eliade, M., *A szent és a profán*, ford. Berényi G., Bp. 1986, 61–107.

⁶¹ A fontosabb munkák sorát az először 1936-ban megjelent jóga könyv nyitja. Vö. Eliade, M., *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*, ford. Horváth Z., Bp. 1996. Lásd még *Az örök visszatérés mítosza*, ford. Pásztor P., Bp. 1993 (első francia kiadás: 1949), továbbá *Misztikus születések*, ford. Saly N., Bp. 1999 (első francia kiadás: 1959). Fontos kötet még *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.

⁶² H. Corbin fantasztikus életművéből itt csak egyetlen, az életművön belül is kiemelkedő jelentőségű munkára hívom fel a figyelmet: *L'imagination créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958.

⁶³ Lásd Lévi-Strauss, C., *Strukturális antropológia 1–2*, ford. Saly Noémi, Bp. 2001 (első francia kiadás: 1957).

⁶⁴ A munka svéd fordítása már 1924-ben megjelent. Ezt követte 1925-ben a spanyol, 1926-ban az olasz, 1927-ben a japán, 1928-ban a holland, 1929-ben a francia, s 1936-ban az angol első kiadás.

Geréb Zsolt: Vallástudomány művelése Erdélyben (A protestáns teológusok körében)

A „vallástörténeti iskola” jelentkezése a 19. század végén (Otto Pfleiderer, Johannes Weiss, E. von Dobschütz) élénk visszhangra talált az erdélyi protestáns teológusok körében is.

Teológiatörténetileg a liberalis teológia korszakába sorolható a vallástudományi érdeklődés kibontakozása. A teológiai liberalizmus Erdélybe a 1870-es évek elején érkezik. Makkai Sándor megfogalmazása szerint ennek az irányzatnak a „meggyőződése az, hogy noha maga a vallás független a tudománytól, a kulturélet tényezőjévé mégis csak a tudományos világnézettel való teljes összhangba hozása által válhatik. Ez az álláspont kétségtelenül a teológiának vallástudománnyá tételét jelenti, s ebben a jelentősége korszakalkotó.”¹ Ezen alaptörekvés főleg két teológiai diszciplína terén érvényesül: a bibliai kritika és a rendszeres teológia vonatkozásában. Ez az új szemléletmód a bibliai tudományok esetében a Fr. Chr. Baur által bevezetett történet-kritikai módszer elfogadását, a hittani szakágak viszonylatában pedig a Schleiermacher által képviselt érzületi teológia recepcióját jelenti.

Ennek az irányzatnak Erdélyben a nagyenyedi „Bethlen Gábor” Református Teológiai Főiskola volt a központja, személy szerint pedig **Kovács Ödön** (1844–1895) professzor, a rendszeres teológiai diszciplína tanára volt a fő képviselője. Kovács Ödön a szellemi indítást hollandiai tanulmányútja alkalmával nyerte. Tanári székfoglaló beszédében előre bocsátja programját: „A teológia ma már vallástudománnyá fejlődött, s mint a bölcséleti, jogi, történeti tudományok tárgyaikat, úgy ez is tudományos álláspontról tárgyalja a vallást és az embert, mint vallásos lényt.” Az ő nevéhez fűződik az első magyar nyelven megjelent vallásfilozófiai tankönyv (1876–77): *A vallásbölcselet kézikönyve* 1–2.² Tartalmi szempontból Otto Pfleiderer művére támaszkodik (*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 1868.), bemutatási módszerében az áttekinthetőség és a közérthetőség kedvéért azonban saját útját követi. Arra törekedett, hogy „a történeti vallásokat rendszeres, összefüggő, találó és vonzó képpé formálja”. Könyve első részében a természeti vallásokat, a különböző népfajok vallását mutatja be (turáni, indogermán, sémi vagy mezopotámiai). Külön tárgyalja Izrael, ill. Jézus vallását, valamint az iszlám hitvilágát. Jézus vallásáról a liberális teológia szellemében ír: „Az általános emberit felülmúló helyzetet és hatalmat, isteni méltóságot, sőt tán éppen isteni tiszteletet legtávolabbról sem igényelte; ilyen igény előtte a legnagyobb istenkáromlás lett

¹ Makkai S., *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*, Kolozsvár 1925, 8.

² Kovács Ö., *A vallásbölcselet kézikönyve* 1–2, Bp. 1876–77.

volna. Az ország, melyet alapít, nem az ő, hanem az isten országa.”³ De mivel nemcsak tanította, hanem élte is az igaz vallást, „nem csodálkozhatunk, hogy követői csakhamar halála után őt magát, az ő személyiségét tették a keresztyén vallásos hit és istentisztelet tárgyává. Már az apostoloknál a keresztyén tudat súlypontja és középpontja nem Jézus tana, hanem személye. Nem az lett a fő kérdés, „mit tanított Jézus azért, hogy az emberiséget üdvözítse”, hanem ez: „mit tett és szenvedett ő azért, hogy megváltó legyen”.⁴ Jellemző az a mód, ahogy Kovács Ödön korának egyik legvitatottabb kérdéséről, Jézus csodáiról beszél: „Messiási volta, emberfeletti hatalma bizonyítására számos csodát tételnek vele, a szellem életére vonatkozó hatását, érzéki képekbe és elbeszélésekbe öltöztetett valláserkölcsi igazságait mint megannyi külső érzéki csodává alakítja át, holott láttuk, hogy ő határozottan visszautasította a Sátán azon felhívását, hogy csodatevő messiás legyen.”⁵ A könyv második része ezt a címet viseli: *A vallás lényege vagy a vallás és a vallásos eszmék bölcsészeti felfogásának története*. Arra törekedett, hogy a vallás fejlődési folyamatában felmutassa „a vallás és a keresztyénség lényegét, pszichológiai igazságát és metafizikai tartalmát”. Először a vallás és a bölcsélet közötti viszony tisztázására vállalkozik. Azután elemzi időrendi sorrendben az egyes filozófiai iskolák tanítását, valamint álláspontját a vallással szemben. A másodkézből vett ismertetések sorában vannak egyéni meglátásai, így a protestantizmus Írás értelmezéséről is. A Biblia isteni tekintélyéről és a Szent Lélek bizonyágtételéről ezeket írja: „Az eredeti protestáns elv az Írás szavának igazságát és isteni voltát azért hinni, mert miként a nap tápláló erejét saját tapasztalatunkból ismerjük, éppúgy a Szent Lélekkel való közösségben önmagunk belátjuk, önmagunk érezzük, tapasztaljuk, hogy amit az Írás Istenről és hozzá való viszonyunkról hirdet, igaz.” Ugyanazon szellem, amely Jézus és apostolai szája által szólott, bizonyágot tesz saját belsőjében ugyanazon igazság felől. A szabad akaratról már a liberális teológia szellemében vélekedik. „A szabad akarat fogalmával az erkölcsi szabadság igaz fogalma nem semmisül meg. Szabadságnak bármely téren azt a képességet nevezük, amelynél fogva valaki külső kényszer nélkül és akadálytalanul, azaz lényének megfelelően működik.” A lélek halhatatlanságáról szóló felfogása szintén ezt a gondolkodást hirdeti: „miként a próféta a tegnapi és a mában szemléli a jövőt, a moralista a meglevőben feltalálja azon eszményt, melynek megvalósítása felől a múlt és a jelen tényleges minősége kezeskedik: úgy a vallásos ember is a jelen földi léte minőségében egy felsőbb valódiság magvát látja, melyet lényege a halál után fog elérni. Az Istenben való élet, mely Jézusban a maga teljességében lett nyilvánvalóvá és az emberiség közkincsévé, az örök életnek és a halhatatlanságnak is ékezen szóló és biztos tanúbizonysága”. Zárszavában a szerző elismeri, hogy nem

³ Kovács Ö., *I. m.*, 357.

⁴ Kovács Ö., *I. m.*, 358.

⁵ Kovács Ö., *I. m.*, 359.

akart új vallásrendszert alkotni, hanem csak elmélkedett róluk. Célja az volt, hogy a vallás filozófiai vizsgálata által „önismeretre, szilárdságra és önállóságra segítsen”. Bírálói helyesen állapítják meg, hogy Kovács Ödön könyve nem annyira vallásbölcsezszt, mint inkább annak az áttekintése, hogy különböző filozófiai iskolák miként vélekedtek a vallásról. A vallásfilozófia csak azután fejlődött önálló tudománnyá, és ma mást értünk rajta, mint a 19. század második felében.⁶ Az igazi kérdésre, a vallás lényegének a problémájára nem adott feleletet. Ezt a hiányosságot pótolták szellemi követői ifj. Bartók György és Makkai Sándor.

Ifj. Bartók György, a kolozsvári Református Teológiai Fakultás újszövetségi professzora, szintén elkötelezett híve volt a vallástudományi érdeklődésnek.⁷ Teológiai álláspontját tanári székfoglaló előadásában fejt ki, melynek címe: *A vallástudomány tárgya és módszere*.⁸ Ebben apjának, id. Bartók Györgynek a felfogását teszi magáévá, melyet a Kolozsvárott tanító filozófusnak, Böhm Károlynak a nézeteivel, illetve az újkantiánusok bölcséleti szemléletével egészít ki. A vallás lényegének tisztázása rendjén megállapítja, hogy a vallástudomány tárgya, mint minden tudományé immanens; hangsúlyozza a vallás önálló valóságát és a teológiát mint tudományos diszciplínát két ágazatra osztja. Az első az általános vallástudomány, melynek két alcsoportja van: a vallástörténelem és a vallásfilozófia. A második a keresztyén vallástudomány, melyet történeti, filozófiai-dogmatikai és gyakorlati szakágakra oszt. Az általános vallástudomány történeti módszerrel kutatja a vallás születését és a különböző kulturákkal való kapcsolatát. A keresztyén vallástudomány pedig a keresztyén vallás fejlődését, lényegét tisztázza, és dialektikáját és axiológiáját nyújtja. A módszert illetően a szabad kritika, a szabad vizsgálódás eljárását preferálja a tekintélyelvű megközelítéssel szemben.

Makkai Sándor értékelése szerint⁹ ez a vallástudományi koncepció a Kovács Ödön féle irányzat csúcspontja. Nagy Géza pedig világos szemmel ismeri fel ebben a felfogásban a vallástörténeti iskola tárgyi és módszertani követelményeit.¹⁰ Mint az újszövetségi szaktárgyak előadója ifj. Bartók György *A mi vallásunk* című gyűjteményes kötetben¹¹ összefoglalja az újszövetségi iratok vallási gondolatait. Az első rész Jézus evangéliuma Istenről, a második Pál apostol evangéliuma Jézusól, a harmadik az ún. jánosi iratok evangéliuma Jézusról. Ebben az összegező tanulmányban tartózkodott a kritikától és a tudományos részletezéstől.

⁶ Makkai S., *I. m.*, 11, ill. Antal József, *Dr. Kovács Ödön élete és munkássága*, Kolozsvár 1995, 54–55.

⁷ Gaal György, „Málnási Bartók György (1882–1970)” In: *Akik jó bizonyosságot nyertek. A kolozsvári Református Teológia tanárai (1895–1948)*, Kolozsvár 1996, 137–179.

⁸ *Teológiai Értesítő*, Kolozsvár 1909/1910, 3–26.

⁹ Makkai Sándor, *Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-től napjainkig*, Kolozsvár 1925, 40–43.

¹⁰ Nagy Géza, *A Kolozsvári Református Teológiai Fakultás története*, Kolozsvár 1995, 70–74.

¹¹ *A mi vallásunk*, Kolozsvár 1917.

Mélyreható vallástudományi dolgozataiban az Ó- és Újtestamentum kortörténeti hátterét illetve vallástörténeti környezetét vizsgálja. A *Protestáns Szemlében*¹² közölt tanulmányában a perzsa Mitrász kultusz keresztyénségre gyakorolt hatásáról értekezik. Az *Erdélyi Protestáns Lapban*¹³ Alfred Jeremias könyvét mutatja be, aki a vallástörténeti módszer eredményességét méltatja, különös tekintettel az Újtestamentumban fellelhető babiloniai párhuzamok felmutatására. A *Református Szemlében*¹⁴ pedig a palesztinai régészeti ásatásokat ismerteti, és azok ószövetségi jelentőségét értékeli.

A vallástörténeti és archeológiai kérdések mellett vallásszociológiai problémák is foglalkoztatják. Az *őskeresztyénség és a szociális kérdés* című tanulmányában az első századi keresztyén gyülekezet szociális helyzetét vizsgálja oly módon, hogy összehasonlítja a közösségi életgyakorlatot a huszadik század elején jelentkező szocializmus eszméivel. Lakonikusan állapítja meg, hogy: „A szociálizmus hatalmas arra, hogy küzdjön és rontson, de nem elég hatalmas arra, hogy építsen.”¹⁵

A fiatal professzor, Böhm Károly egyik legtehetségesebb tanítványa szakavatott módon érdeklődik a vallás és a filozófiai belső viszonya felől. A *vallás problémája napjaink bölcséletében*¹⁶ című elaborátumában rámutat arra, hogy Euken és Volkelt gondolkozásában a vallás úgy jelentkezik, mint a szellem produktuma, miközben Böhm Károly, Schneller István, illetve Windelband rendszerében a vallásnak értékjellege van.

Végül megemlítendő, hogy ifj. Bartók György mint a Magyar Társadalomtudományi Szemle munkatársa úttörő tanulmányokat közöl a valláspszichológia tárgyköréből is *A valláspszichologia*,¹⁷ valamint *A valláspszichologia főbb törvényei* címmel.¹⁸ Ezekben a vallás keletkezését, fejlődését, a kultusz formáit vizsgálja francia szakirodalom alapján. Azt a szellemtörténeti felfogást képviseli, hogy a vallásos élet a szellemi élet törvényszerűségei szerint bontakozik ki.

Böhm Károly másik kiváló követője **Makkai Sándor** volt, aki szintén a kolozsvári Református Theológiai Akadémián tanított (1918–26) mint a rendszeres teológiai tanszék nyilvános rendes tanára. „Teológiai látásmódja, gondolati strukturája érthetetlen a böhmi filozófiával való kapcsolóponatok figyelembe vétele nélkül.”¹⁹ Makkai szerint a teológiának elsősorban a vallás filozófiai magyarázatára kell törekedni. *A Lelkipásztor és a filozófia* című korábbi tanulmányában²⁰ ezt így

¹² „A perzsa Mitra-vallás és keresztyénség” In: *Protestáns Szemle* 1904, 103–110.

¹³ „Babiloni nyomok az Újtestamentumban” In: *Erdélyi Protestáns Lap* 1907, 3–4, 11–12, 18–19, 27–29.

¹⁴ *Református Szemle* 1911, 202–205, 216–219.

¹⁵ *Protestáns Szemle* 1908, 580–587.

¹⁶ *Protestáns Szemle* 1915, 507–522, 599–614.

¹⁷ *Magyar Tudományos Szemle* 1910, 653–671.

¹⁸ *Magyar Tudományos Szemle* 1911, 705–720.

¹⁹ Ifj. Fekete Károly, *Makkai Sándor gyakorlati teológiai munkássága*, Debrecen 1997, 65.

²⁰ Makkai Sándor, „A lelkipásztor és a filozófia” In: Imre-Makkai-Révész-Vásárhelyi, *Jézus Krisztus jó vitéze*, Kolozsvár 1916, 58–78.

fogalmazza meg: „amit a vallásos tapasztalatban az emberi szív ősi ösztöneivel megragadott, az a filozófiai világ- és életmagyarázat útján az emberi elmének öntudatos boldogító birtokává lesz, mint az élet tudományosan igazolt törvénye.”²¹ *Tanári székfoglaló beszédében*²² kifejti, hogy a vallás és a hit között nincs sajátos különbség, s vallástörténet, vallásfilozófia és bibliai tudományok, egyháztörténelem meg keresztyén hit- és erkölcsstan látszólag egy szinten mozognak. Ha a teológia ilyen nyitott a tudományok irányában, jogosan merül fel a kérdés: „Nem kell-e féltenuünk a tudománytól a hitet?” Az egykori kolozsvári professzor felelete így hangzik: „magának az anyaszentegyháznak legnagyobb érdeke az, hogy minden erejével biztosítsa a teológiai tudomány önértékűségét és önállóságát, mert csak így lehetséges egészséges kölcsönviszony a teológia és az egyház között, így lehet a vallásból kultúra.”

Vallástudományi szempontból a két legjelentősebb könyve a következő: *A vallás az emberiség életében* és *A vallás lényege és értéke*.²³ Az egy kötetben megjelent mű első fele vallástörténetnek, a második vallásfilozófiának tekinthető. A vallás történetének mibenlétét így fogalmazza meg: „A vallás története azért nem egyéb, mint a mindig ugyanazon vallásos élmény tükröződése az emberiség fejlődő világnézetében és erkölcsiségében.”²⁴

Történeti kép alatt nem egy fejlődési hosszsmetszetet kíván nyújtani, hanem azokat a vallási formákat akarta rendszerezni, melyekben a vallás sajátos módon megnyilvánul. A tárgyalás rendjén ezért szakít azzal a szokványos bemutatási móddal, mely a 19. században meghonosodott a vallástörténeti kompendiumokban. Makkai nem az „ősvallás”-ból indul ki, hogy a különböző korokban jelentkező pozitív vallásalakulatok leírása után eljusson Jézus vallásáig, mint a fejlődés csúcspontjára. A vallás életére nézve azonban elfogadja azt a klasszikus tételt, hogy „a vallásos fejlődés alaprétege egyetemes jellegű, faji, éghajlati eltérésekben áttörő azonos lelkületi egységben jelentkezik, minden nép, sőt minden egyén életében. Ezt az egyetemes ősréteget nevezzük ősvallásnak, amelyből eltérő földi, történeti viszonyok hatása alatt ez az egyetemesség különböző nemzeti vallásalakulatokká fejlődik széjjel, amelyekben az illető népfajok lelkülete tükröződik, az élmény azonosságába speciális vonásokat szöve bele. Ez a vallásos szétfejlődés, önállósulás, elkülönülés rétege a vallás életében. De éppen mivel a vallás egy és egyetemes, az egység a vallásnak nemcsak eredeti sajátossága és kiinduló pontja, hanem határozott tendenciája, célja is ... A vallás történeti életének alaptörvénye tehát abban áll, hogy a vallás az őseredeti egyetemességből, a primitív egységből a nemzeti vallás-

²¹ Makkai S., *I. m.*, 67.

²² Makkai S., *A mi fakultásunk, az Út*, 1918, 139.

²³ Makkai S., *A vallás az emberiség életében; A vallás lényege és értéke. Kiadja az Erdélyi református egyházi könyvtár* 2–3, Torda 1923.

²⁴ Makkai S., *I. m.*, 10.

alakulatokba való szétfejlődésen át, öntudatos, abszolútbecsű egyetemesség és egység felé törekszik.”²⁵

A történeti bemutatás alkalmával a Ed. Lehmann által alkalmazott fenomenológiai módszerrel vizsgálja a különböző vallási formák egyező jegyeit, kategóriáit (az isteni, a kultusz, Ige, ember, élet és világ). A szerző értékelése szerint történetileg a legfontosabb az „isteni” jelenségcsoport. Erre a valóságra irányul az ember hite. Az isteni valóságnak különböző megjelenési formái vannak a természetben (kő, növény, állat, elemek, égitestek) vagy istenképekben (fétis, bálvány, mágikus, művészi és szellemi szimbólum). Az isteni valóság fokozatai a polidemonizmustól a szellemi monotheizmusig terjedhetnek, melyre a vallástörténelem számos példát szolgáltat az egyes nemzeti vallások életéből. Ennek alapján alaptételként vonható le az a következtetés, hogy „a hit sohasem irányulhat az emberre, a vallás sohasem lehet emberimádás, s ha az akar lenni, keserű csalódás, tragikus csönd lesz a vége. Az ember hitében az emberfelettihez kapcsolódik, maga fölé emelkedik, mert ezáltal szabadulhat meg önmaga végességétől és bűnös voltától.”²⁶

A könyv bírálói elismeréssel üdvözik Makkai rendszerező kvalitásait: „Ez a száz és egynégy oldal-kötetekre felpuffadt vallástörténeteknél történetibb, mert annyira fölötte áll a dátumokkal fontoskodó empiriáknak, amennyire a tömörítő, a lényegyet kiemelő művészi vue d’ensemble szokott állni a mesterembség fölött.”²⁷ Ugyanakkor azt is megállapítják, hogy Makkai felfogásán még mindig a vallástörténeti iskola hatása érvényesül („a keresztyénség egy magasabb fajta, öntudatos synkretizmus gyümölcse”, Pál szellemi-erkölcsi értelemben tette Krisztust misztériumistenné, 1. köt., 165.), de már a kijelentett Ige abszolút tekintélye, a csodák kijelentésszerűsége s az, hogy a vallásosos élmény (hit) túlnő az egyéni projekción a végtelen és tökéletes életvalóság megragadása és erről való megbizonyosodása által, és “Isten a világban magáévá teszi azt, ami önmaga” (1. köt., 111, 117) — mindez hitéletének elmélyüléséről tesz bizonyosságot.²⁸

A vallás lényegéről szóló nagy részben kritikai módon elemzi a vallás történeti, lélektani és filozófiai valóságát, keresve a vallás értékét és jelentőségét egyéni és társadalmi szempontból. A vallás lényegéről a következőket mondja: „A vallás élmény s maga az az élmény, amelyben a véges és tökéletlen emberi lélek egy, vele szemben teljesen és leverően más, mert végtelen és tökéletes, — és magával mégis rokon, mert azonos lényegű a lélekkel: az isteni szellemmel való összekapcsolódását átéli, ez az élmény minden vallásos alakulat mélyén egy és ugyanaz, teljesen azonos lelki törvények szerint keletkezik, folyik le, ölt testet és valósul meg.”²⁹

²⁵ Makkai S., *I. m.*, 10–11.

²⁶ Makkai S., *Szolgálatom*, 82.

²⁷ Tankó Béla, *Protestáns Szemle* 1924, 460–61.

²⁸ Nagy Géza, *A kolozsvári Református Theológiai Fakultás története*, Kolozsvár 1995, 53.

²⁹ Makkai S., *i. m.*, 9.

A vallásfilozófiai tankönyvnek is nevezhető könyv első részében (*A vallás filozófiai vizsgálatának történeti típusa*) két csoportba tömöríti a fontosabb vallásfilozófiai elméleteket. Az első reálisnak (elsődlegesnek), a második irreálisnak (másodlagosnak) tekinti a vallásos jelenségeket.

Az ismertetést a második csoport felfogásával kezdi, mely szerint a vallás az ismerés egyik formája: primitív vagy magasabb rendű (ógörög racionalizmus, Tylor, Spencer Herbert, Comte, illetve Spinoza, Hegel, D. Fr. Strauss, Feuerbach). Emellett ismerős az tanítás, amelyik a vallást az érzelmek és indulatok származékának nevezi (Ebbinghaus: a türhetetlen félelem reakciója, S. Freud: a szexuális ösztön cenzurált megjelenési formája az öntudatban). A harmadik felfogás a vallást az erkölcsiség másodlagos formájának tekinti (az újkori racionalizmus, I. Kant, Fichte, Comte, Wundt, E. Durkheim). A negyedik csoportba azokat sorolja, akik elítélő véleményt formálnak a vallásról: tévedésnek, hazugságnak, csalásnak vagy csalódásnak minősítik (angol empirizmus, Schopenhauer, Nietzsche, Haeckel, Marx).

Ezután azt a felfogását mutatja be, amelyik a vallást elsődleges realitásnak tekinti. Ebbe a körbe tartoznak azok, akik a vallásban természetfeletti valóságot látnak (ókeresztényen gnoszticizmus, középkori skolasztika, ókori és középkori misztika, Descartes és követői). Ide sorolandók azok is, akik lélektanilag értelmezik a vallás realitását (Leibniz, Schleiermacher, W. James, T. Ribbot), valamint a modern vallásfilozófia képviselői is, akik a vallás dialektikus realitásáról beszélnek (E. Troeltsch, R. Eucken, G. Simmel). A sort Ritschl és követői zárják, akik a vallást mint értékrealitást magyarázzák (J. Cohn, W. Windelband, K. Dunkmann és Böhm Károly).

A vallás lényegéről szóló részben (II.) a vallást mint lelki élményt, mint jelentő tényét és mint értékelést teszi vizsgálat tárgyává. A vallás valóságának kérdésére történeti, lélektani, filozófiai úton keresi a választ, majd kritikai szempontból vizsgálja a vallás realitását. Felfogására jellemző a következő megállapítás: „A vallást mint lelki élményt reálisnak kell tartanunk akkor, ha lélektani eredetét, alkatát, célzatát tekintve önállónak bizonyul, s nem valamilyen más, ismeretes élmény latens formájának vagy származékának. Ennek az önállóságnak a titka a vallásos hiányérzet, pótlás és kielégülés sajátosságában rejlik, továbbá az élménynek tettbe való kicsattanásában, mely a valódi élményt mindig jellemzi az álélménnyel, az álpótlékkal való hamis kielégüléssel szemben.”³⁰

Makkai tanítása éppen ezen a ponton a legtámadhatóbb, ahol a vallás természetét értékeli. Egyik szakavatott bírálója helyesen mutat rá arra, hogy „a vallásban ... olyan élményekkel van dolgunk, melyek nem minőségük szerint különböznek a tapasztalat többi élményétől, hanem a bennük átélt realitás értéke szerint; nem az

³⁰ Makkai S., *Szolgálatom*, 85.

ismerő funkciónk elágazódása, hanem az értékelő tudás funkciójának irányában rejlik a vallás végső magyarázata”.³¹

Ifj. Bartók György egyik leghűségesebb követője az erdélyi születésű **Mátyás Ernő** volt.³² Mint a kolozsvári Református Theológiai Fakultás hallgatója mestertől nyert indítást az Újszövetség iratainak vallástörténeti elemzésére. Magántanári dolgozatában, *Pál apostol misztikája*,³³ Pál apostol leveleivel és személyiségével foglalkozott. A biblia-teológia tárgykörébe tartozó kérdést vallástudományi módszerrel közelíti meg, melyet kiegészít a pszichológiai analízissel és a szellemi élet tényeinek szintézisével. A vallástörténeti iskola módszerét azzal az egészséges bibliai látással veszi igénybe, hogy tisztában van ennek a vizsgálódási eljárásnak eszközi jellegével. Tudja azt, hogy a történet-kritikai elemzés csak segítséget nyújt az Írás magyarázójának abban a törekvésben, hogy meghallja a Szentírás egykori és időszerű mondanivalóját. Vizsgálódása rendjén „felismerte Pál apostol személyének rendkívül összetett jellegét, prófétai alkatát és pneumatikus mivoltát, és meglátta azt, hogy a misztikus jegyek mellett a missziói, cselekvő szándék határozza meg vallásos életét”.³⁴ A magántanári vizsgán ifj. Bartók György, tudományos irányítója elismeri kritikai érzékének fejlettségét, de számon kéri a jelölttől a misztika lényegének kifejtését.

Erre a feladatra vállalkozik Mátyás Ernő *A vallásos mystica. Vallásfilozófiai tanulmány*³⁵ című dolgozatában, melyet a Szegedi Tudományegyetem Filozófiai Tanszékére nyújtott be doktori disszertáció gyanánt ifj. Bartók György professzornak. A vallásfilozófia területére néző tanulmányban Böhm Károly és tanítványai nyomdokán halad, és arra a következtetésre jut, hogy a vallásos misztika a végtelen és az állandót nemcsak magában keresi, hanem maga fölött is, s benne életünk ősalapjával, Istennel jutunk egységre. A nagy misztikusok (Assisi Ferenc, Kempis Tamás, Boeme Jákob) nyilatkozatai alapján megállapítja, hogy a vallásos misztika a végtelen részéről kiinduló hatás közvetlen tapasztalata, és a szeretet, a megvilágosodás áldásában jelentkezik, s a személyiség kibontakozásának egyik kényszerű, az öntudatot kitágító, szabadságot, örömet adó életjelensége.

Megállapíthatjuk, hogy a vallástudomány erdélyi kibontakozása időben a 19. század utolsó negyedére és a 20. század első negyedére esett. Ezt a korszakot a liberális teológia antropocentrikus szelleme határozta meg. Ezt a szemléletmódot felváltotta a 20. század második negyedében az ún. dialektika teológia, melynek Barth Károly svájci teológus volt a fő kezdeményezője. Az Ige teológiájának is nevezett új irányzat kiindulópontja nem a vallásos ember volt, hanem Isten, aki Jézus

³¹ Tankó Béla, *Protestáns Szemle* 1924, 463; hivatkozás Fekete Károly, *I. m.*, 69. alapján.

³² Geréb Zsolt, „Mátyás Ernő erdélyi háttere” In *Mátyás Ernő emlékfüzet*, Sárospatak 2000, 69–79.

³³ Mátyás Ernő, *Pál apostol misztikája*, Kolozsvár 1921.

³⁴ Geréb Zsolt, *I. m.*, 76.

³⁵ Mátyás Ernő, *A vallásos mystika. Vallásfilozófiai tanulmány*, 1922.

Krisztusban jelentette ki üdvözítő akaratát. A vallás ily módon elvesztette központi szerepét. Helyére Isten kijelentése, a Szentírás került. A vallásra mint kifejezési formára tekintettek, mint Isten beszédének hordozójára. A vallástörténeti kutatások szintere Erdélyben is átkerült a bibliai tudományok világába. Az ó- és újszövetségi könyvek magyarázóit mint eszközt felhasználták a vallástörténeti iskola módszerét, így Kecskeméthy István (1864–1938), Maksay Albert (1897–1971), Nagy András (1899–1974). Figyelemmel követték a vallástörténeti jellegű kutatásokat, és felhasználták azok eredményeit. Ez hangsúlyozottan érvényes a második világháború után felfedezett Holt-tengeri tekercsek valamint az Nag-Hammadi gnoszikus leletek felfedezésére. A vallásfilozófiai, illetve vallástörténeti érdeklődést főleg az erdélyi unitárius teológusok folytatták, akik közül kiemelkedik a filozofus Vaga Béla és Erdő János professzor.

R E C E N Z I Ó K

Bowker, John (szerk.): *Vallások. A világ vallásainak története*. Ford. Barabás J. és Galántai D. Bp., 2004, Totem Kiadó

Napjainkban egyre gyakrabban esik szó a vallásról mind társadalmi és politikai, mind pedig kulturális vonatkozásban. Az érdeklődést (amennyiben nem csupán múltó divatjelenségről van szó) az is mutatja, hogy a vallástudomány/vallástörténet fokozatosan létjogosultságot nyer a magyar felsőoktatásban: szakirányok, intézmények, folyóiratok létesülnek. Ez alapján véve természetes folyamat, hiszen, ahogy John Bowker írja a bevezetőben, „a vallás minden ismert társadalomban szerepet játszott és játszik, méghozzá meghatározó és alkotó szerepet” (10). Kijelentése annyira igaz, hogy például maguknak a totalitárius rendszereknek (fasizmus, nemzeti-szocializmus, kommunizmus) a megismerése sem lehet teljes és kielégítő a vallások (gondolok itt elsősorban a judaizmusra és a kereszténységre) eszmevilágának és mechanizmusainak az ismerete nélkül.

A Bowker által szerkesztett és gazdagon illusztrált kötet tehát mindenekelőtt az egyes vallások világába igyekszik bevezetni az érdeklődő olvasót. Ehhez komoly segítséget nyújt az az áttekintő vallástörténeti bevezető, mely körvonalazza és perspektívába helyezi a kérdéskört. Egyben azt is érzékelteti, hogy az egyes megközelítések nem jelentenek ‘csalátkozhatatlan’ és ‘megkérdőjelezhetetlen’ mércéket. A tudományos élet csakis olyan elemeknek tekinthető, amelyek több-kevesebb részletességgel és sikerrel állják ki az idő próbáját. Hiszen a tudomány nem előre gyártott elemekből összeállított változatlan gondolatrendszer, hanem megtermékenyítő vitán, eszmecserén, megkérdőjelezésen alapuló és állandóan épülő dinamikus folyamat, amelyben megkerülhetetlen a nézőpont módszertani meghatározása: „A jelen könyv legnagyobb részét olyan nézőpontból írtuk — figyelmeztet a szerkesztő —, mely a történetírásnak az ókori Görögország és Róma világában kialakult és alkalmazott formáját tartja követendőnek. Ha ezzel szemben az Indiában, Afrikában, Kínában vagy Észak- és Dél-Amerikában kialakult és alkalmazott klasszikus történetírói perspektívából próbálnánk meg megírni a vallások történetét, akkor épp annyi könyvet kellene írunk, mint ahány különböző vallásos kultúra és történelem létezik a világon” (23).

A könyv szerkesztési szempontjai is újszerűnek mondható megközelítést sugallnak. Amennyiben a történelmi perspektíva hagyományosnak mondható, az ebből szinte egyértelműen következő ázsiai vallások ismertetésével történő kezdés már kevésbé tekinthető törvényszerűnek. Az Európa-központú tudomány ugyanis többnyire Mezopotámia és Egyiptom történetéből szokott kiindulni. Ebben a kötetben azonban a hangsúly a ma is élő és gyakorolt vallásokon van.

Elsőnek tehát az indiai vallások és a hindu hagyomány világába nyer betekintést az olvasó. Ezt követi a dzsainizmus és a szikh vallás ismertetése, majd pedig a buddhizmus következik, amelyet az egyes szerzők földrajzi és kulturális felosztásban tárgyalnak: India és Délkelet-Ázsia, Tibet, Kína, Japán és Korea. A távol-keleti vallások sorát Kína, Korea és Japán hagyományos, a buddhizmustól eltérő vallási rendszereinek, illetve a kulturális kölcsönhatásoknak köszönhető összefonódásoknak és szinkretizmusoknak a bemutatása zárja.

A Távol-Kelet után a Közel-Kelet kerül sorra, amelyet a judaizmus tárgyalása képvisel. „A judaizmus lényege elsősorban nem a személyes hit — írja Jonathan Magonet rabbi — hanem a törvények betartása; a hívő életmódja az, ami vallásosságát bizonyítja. A zsidó nép pedig részben ezeknek a törvényeknek köszönhetően tudta kétezer éves szétszórátása alatt is megőrizni kulturális identitását” (182).

Ugyancsak ezen közel-keleti földrajzi térséghez kapcsolódik Zarathustra és a párszik ismertetése is. Itt azonban komoly történeti és módszertani aggályokat vet fel a mediterráneum vallásainak a sorrendje (Görögország és Róma, illetve Egyiptom és Mezopotámia) és a társítása. Ezen fejezetben ugyanis már nem élő, hanem csakis történetileg megközelíthető vallásokról van szó, amelyek egyrészt a kereszténység, másrészt pedig a judaizmus fejlődése szempontjából fontosak. Ezen kapcsolatokra azonban semmiféle érdembeni utalás és rávilágítás nem történik. Arról nem is beszélve, hogy Egyiptom és Mezopotámia vallásai tárgyalásának mindenképpen meg kellett volna előznie a judaizmus bemutatását.

A kötet további fejezetei a kereszténységet és az iszlámot ismertetik, illetve szó esik az új vallásokról is, amelyek korunk megkerülhetetlen társadalmi jelenségei közé tartoznak. „A vallásosságra való emberi hajlam eredménye az új vallások folyamatos keletkezése — írja John Bowker —, amelyekről követők úgy érzik, hogy teljesítik szükségleteiket, és betöltik reményeiket. Ugyanez a biztosítéka az elismert vallások folyamatos fennállásának is” (309).

Az egyes vallásokat elsősorban történelmi szempontból bemutató, ellenben azok szer-tartásait, szent szövegeit és tanait sem elhanyagoló tanulmánykötet az angolszász világban közzismert (és közkedvelt) leíró jellegű és világosan érthető, tudományos igényű ismeret-terjesztő művek műfajába sorolható.

A kötet értékét emeli egy-egy kérdésnek a rövid kifejtése — mint például az indiai filozófia (32–33), Buddha első tanítása (78–79), nőies jegyek a kínai vallásban (126–127), Isten nevei (184), a zsidó naptár (204–205), Jézus szavai és tanítása (236), germán vallás és mitológia (246), amerikai keresztények (260–261), a Korán (276), mecsetek (298) —, amely a nyomdatechnikai kiemelésnek köszönhetően szinte önállóan is olvasható.

Ugyancsak említésre méltó a kiadvány végén található általános és az egyes vallásokat külön-külön is ismertető kronológia, valamint a bibliográfia és a tárgymutató, amely megkönnyíti a kötet használatát. Mindezeknek és kétségtelenül a tartalomnak köszönhetően a John Bowker szerkesztette tanulmánykötet oktatási segédkönyvként is használható, és haszonnal forgatható. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy kizárólagosan erre lehetne építeni, hanem csakis azt, hogy egy strukturált és kidolgozott előadássorozat keretében kiválóan hasznosítható. Annál is inkább, mivel a kiadó — ami az ő külön érdeme — hazai konzultánsokat is bevont a mű magyar változatának az elkészítésébe.

Jakab Attila

Delumeau, Jean: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje.* Ford. Sajó Tamás, Bp., 2004, Európa Könyvkiadó

A neves francia vallástörténész a paradicsom (vagy Édenkert) történetének szentelt trilógiája első kötetében tulajdonképpen egy időutazásra hívja az olvasót. Miután több munkában

feltárta a középkori nyugati társadalmak félelmeit, eljutott arra a felismerésre, hogy szükség lenne a boldogságról szőtt álmok felidézésére is. „A történész feladata — írja —, hogy a tőle telhető legalaposabb módon rekonstruálja az egykori világot. Márpedig ez a rekonstrukció rendkívül tökéletlen marad, ha nem terjed ki arra is, mit tartottak elődeink a boldogságról, s hogy erről folytatott töprengéseiket milyen képek táplálták” (6).

Jól bejárattott módszeréhez híven a szerző elsősorban az eredeti forrásokra épít, amelyek ugyanakkor bőven idéz. Így az olvasónak lehetősége nyílik az állítások, illetve az elemzések helyénvalóságának az ellenőrzésére; sőt maga is elmélyülhet az egyes szövegek elemzésében, amennyiben mélyebbre szeretne látni, vagy esetleg más összefüggéseket vél felfedezni. Az idézeteknek köszönhetően tehát az olvasó szinte mondhatni személyes kapcsolatba kerül a tárgyalt korról, és mintegy közvetlen betekintést nyer az akkor élt szerzők és emberek eszmevilágába. Mindezt a kötetben szereplő gazdag illusztrációs anyag is hathatósan segíti, hiszen vizuálisan jeleníti meg a régmúlt idők gondolatvilágát. Ugyanakkor az olvasó nyomon követheti a fejlődést és a szemléletváltást is. Ez pedig mindenképpen új megközelítést, új szemléletmódot jelent ahhoz az összehasonlító vallástudományhoz/vallástörténethez képest, amelyet hazai viszonylatban Mircea Eliade oly erőteljesen képvisel.

Delumeau elsőként azt vizsgálja, hogyan ötvöződött össze a földi paradicsom képzete, amelynek egyik legmeghatározóbb eleme a kert. Gyakorlatilag ez képezi a kollektív tudatalattiban mélyen élő nosztalgia tárgyát, ez alapozza meg az egykor elveszített valami (aranykor) utáni sóvárgást, illetve hosszú ideig ez volt a felkutatására irányuló erőfeszítések hajtómotorja. Ez csakis azzal magyarázható, hogy egészen a modern korig (és bizonyos körökben mind a mai napig) megtörtént, tényleges történelmi eseménynek tekintették a teremtetést, s ebből kifolyólag történelmi valóságként fogták fel a földi paradicsom létét. Sőt, erről olyan elképzelés is létezett, hogy az tulajdonképpen az a hely, „ahol haláluk után az igazak várakoznak a feltámadásra” (33). Ezt a tanítást 1240-ben a párizsi egyetem eretnekségnek nyilvánította, s így az fokozatosan elhalványult a keresztény köztudatban. „Jóval hosszabban tovább élt azonban az a meggyőződés, hogy az Éden kertje nem tűnt el a földről, még ha hozzáférhetetlenné vált is számunkra. A nagy felfedezések nyomán aztán újabb meggyőződés társult az előzőhöz: hogy ha a földi paradicsom örökre zárva marad is már előttünk, ám ennek közelében vagy valahol a messzeségben léteznek még olyan csodálatos és boldog vidékek, ahová a merész utazók eljuthatnak, s ahonnan mesés gazdagsággal térhetnek haza” (54). Ilyennek képzeltek például János pap legendás országát, vagy a paradicsomi szigeteket.

A földrajzi felfedezések, az európai ember horizontjának a kitágulása, illetve a Reformáció következtében lassan-lassan halványulni kezdett a fennmaradt földi paradicsomba vetett hit. Európa egyre realistább és pragmatikusabb lett. „Ez a realista fordulat azonban nem volt fájdalommentes. Soha azelőtt nem álmodtak annyit az aranykorról, a Boldog Szigetekről, a fiatalság forrásáról, az idilli pásztori tájról és a gazdagság földjéről”, mint a 16. és a 17. században (147). Ugyanakkor az sem elhanyagolható, hogy maga az egyre jobban fejlődő tudomány is bekapcsolódott a földi paradicsomra vonatkozó találgatásokba és spekulációkba. Megkezdődött a földrajzilag is meghatározható hely keresése (Örményország, Mezopotámia vagy a Szentföld?), ami maga után vonta a kronológiai meghatározás szükségességét is. Arról nem is beszélve, hogy a paradicsomi állapotokkal kapcsolatosan min-

duntalan újabb és újabb kérdések merültek fel: boldogság, halál és halhatatlanság, munka, tudás, házasság (s közvetve a szexualitás), illetve a tulajdon problémája. Mindezek fényében tehát mindenképpen új megvilágításba kerülnek „mindazok kommunista álmai, akik koronként a földi paradicsom újbóli megteremtésével próbálkoztak” (264).

Könyve utolsó fejezetét Delumeau a földi paradicsom eltűnése kérdésének szenteli. Ebben a felvilágosodás fontos szerepet játszott azáltal, hogy fokozatosan kétségbe vonta a teremtés történeti igazságát. Egyre inkább teret nyert tehát az értelem és a természet tudományos megközelítése (fejlődéelmélet). Ahogy az európai ember a jövőépítés felé fordult, és reményét a haladásba vetette, úgy halványodott el a múlt képzete, és töltődött fel szimbolikus jelentéssel a paradicsom története. Ez a paradigmaváltás pedig következetesen temeti maga alá azt az Agoston pesszimista antropológiáján nyugvó nyugati keresztény teológiát, amely nem vagy csak alig képes a görög hagyományokból merítve megújulni.

Ami a könyv magyar kiadását illeti, komoly és figyelemreméltó hiányosságok fedezhetők fel benne, amelyek egyértelműen a fordító számlájára írhatók. Egy szakkönyv fordításához ugyanis messzemenően nem elégséges a nyelv csupán nagyvonalú ismerete, amelyet tetőz a szakterületen való járatlanság. A *Rassurer et protéger* nem annyira „Nyugalom és biztonság”, hanem sokkal inkább *Megnyugtatni és védelmezni*; az „aveu” pedig nem gyónást (fr. confession), hanem vallomást vagy bevallást jelent (5). Amennyiben a fordító használja az Eckhardt Sándor összeállította nagyszótárt, bizonyosan nem követi el ezeket az elemi hibákat. Ugyanakkor az sem mellékes, hogy néhány ellenőrzött esetben az is nyilvánvalóvá vált, hogy a magyar szöveg csak hozzávetőlegesen tükrözi a francia eredetit: például „maga a kert” (10; fr.: *il s'agit... d'un jardin*), „hosszú időn át” (50; fr.: *durant toute une partie*), vagy az 53. és 288. oldal utolsó bekezdése. Egy szakmai mű esetében az árnyalatos fogalmazásnak megvan a maga súlya és jelentősége, s erről fordítás közben sem szabad megfeledkezni.

A fordító szakmai járatlanságának 'ordító' példája az a lábjegyzet, amelyben a francia ökumenikus bibliafordítást (TOB) összekeveri a Jeruzsálemi Bibliával (9); illetve a „millénariste” kifejezés „millennialista” fordítása (39) — a millenarista helyett.

Amennyiben a kiadó lektoráltatja a fordítást kétségtelen, hogy nagyon sok tévedést és következetlenséget — például Baszilioz és Bazileosz (21–22, 42), A. B. Giamatti különböző változatai (18, 21, 23), Attanáz és Athanáz (45), stb. — ki lehetett volna szűrni.

Delumeau könyvének magyar kiadása mindenképpen felvet egy sokkal általánosabb problémát, amely elsősorban a vallásra vonatkozó tudományos igényű ismeretterjesztő és szakkönyvek hazai kiadását érinti. Ez pedig nem más, mint a fordítások és a lektorálások kérdése. Mi értelme ugyanis olyan magyar fordításokat megjelentetni, amelyek megbízhatósága kérdéses, és ebből kifolyólag a szakmai hasznosíthatósága is kétséges?

Remélve, hogy a trilógia soron következő két kötete esetében a kiadó mindenképpen orvosolja a feltárt hiányosságokat, érdeklődéssel várjuk a folytatást, amely csakis gazdagíthatja a magyar nyelven hozzáférhető vallástörténeti szakirodalmat.

Jakab Attila

Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig 1–2. Válogatta, a bevezető tanulmányt írta és a más-képp meg nem jelölt szövegeket fordította Bugár István, Debrecen, 2005, Kairosz Kiadó

Bugár István, a Debreceni Egyetem oktatója rövid idő alatt második szöveggyűjteménye publikálásával hívja fel magára a figyelmet. Korábbi munkája, a kétkötetes *Szakraális képzőművészet a keresztény ókorban* című forrásgyűjteménye illetve fordítása a kereszténységnek az istenábrázoláshoz való viszonyát teszi a korábbiakhoz képest sokkal jobban tanulmányozhatóvá, hiszen nemcsak nagyon kiterjedt, s — úgy tűnik — minden fontos keresztény anyagot beválogatott és lefordított a gyűjtemény számára, de nagy gondossággal az isteni ábrázolhatóságának kérdésére vonatkozó görög és zsidó felfogást megjelenítő szövegeket is bevette kétkötetes munkájába. A szerző egyébként angol nyelvű tanulmányai és előadásai révén a görög filozófiatörténet és patrisztika nemzetközileg is ismert és elismert kutatója, emellett azonban — mint látható — szívügye a magyar fordításirodalom ápolása és gyarapítása, annak ellenére, hogy a szöveggyűjtemény készítése nem számít túlságosan hálás feladatnak. Több vele a gond, mint a dicsőség.

A fentebb említett szöveggyűjteményhez képest a *Kozmikus teológia* tematikája nagyon széles, hiszen nem pusztán a vallási magatartás egy, a kultuszhoz kötődő aspektusával kapcsolatos az anyaga, hanem fölöleli a természetes teológia, a *theologia naturalis* egész antikvitásbeli történetét a kereszténység kialakulásának idejéig. Ez a tény nyilvánvalóan rendkívül megnehezíti és ténylegesen nagy munkává teszi magát a válogatást. Az antik természetes teológia neoplatonizmus előtti teljes szöveggyűjteménye ugyanis egy sokkötetes *corpus* lenne, benne olyan klasszikus munkákkal, mint Platón *Timaiosza*, Arisztotelész *Metafizikája* vagy éppen Cicerónak *Az istenek természetéről* írott munkája. A magyar könyvkiadás természetesen nincs abban a helyzetben, hogy külön a szöveggyűjtemény számára mindez újra kiadható legyen, hanem praktikus szempontok, illetve a meglévő fordítások minőségét és elérhetőségét számba vevő megfontolások alapján kellett elvégezni a válogatást.

Már a kronológiai határok kitűzése és a válogatás során történő figyelembe vétele sem egyszerű dolog. Úgy vélem, a határvonás során Bugár azt a szempontot tarthatta szem előtt, hogy az újplatonista filozófiai irány teológiai szempontból releváns óriási irodalma lehetőleg már ne kerüljön bele ebbe a szöveggyűjteménybe azért, mert ez olyan hatalmas anyag, amelynek a lefordítása még várat magára, továbbá, mert e hatalmas anyag szétfeszítené a kötet, de még egy dupla kötet terjedelmét is, s azért is, mert a neoplatonikus teológia témában éppen a Kairosz Kiadó Bugár által szerkesztett „Logosz” című sorozatában — amely a jelen kötet sorozata is — már jelent meg egy fordításkötet olyan kiváló szakemberek magyarázataival, mint Lautner Péter és Buzási Gábor. A neoplatonizmust megelőző, teológiai szempontból releváns irodalomból a 2. századi Türoszi Maximosz helyet kapott a gyűjteményben, ami azt mutatja, hogy a kereszténység föllépése, mint kronológiai határ, némi nagyvonalúsággal kezelendő.

A szerkesztő és a szövegek döntő részét fordító Bugár István ebben a válogatásban is igyekezett minden lényeges forrást közreadni. Ennek eredményeképpen először találkozhat magyar olvasó a hellenisztikus és császárkori püthagoreus irodalom töredékeinek magyar

fordításával, illetve először olvashat görög eredetiből készült fordításban hermetikus anyagokat magyar nyelven. Ezen utóbbi irodalom kapcsán ismét fölvetődik a határ meghúzásának kényes kérdése: vajon a hermetikus irodalmat a természetes teológia örököséként kell-e számon tartanunk, avagy ez már a kinyilatkoztatáson alapuló istentan területe. A válasz nyilvánvalóan nem egyértelmű, s örvendetes az, hogy a platonista populárfilozófia számos elemét, s ezzel a *theologia naturalis* lényegi jegyeit magában foglaló hermetikus irodalommal találkozunk a kötetben. Összességében elmondható, hogy e témában a dolog természetéből adódóan nem lehet olyan egységes arculatú szöveggyűjteményt létrehozni, mint az isteni ábrázolhatóság és a szakrális művészet témájú kötet esetében. Ez azonban egyáltalán nem baj, és ha elfogadjuk a válogatási szempontok gyakorlatias megközelítését, igenis, ezen kötet fordítási anyaga s az egyéb meglévő jó minőségű fordítások együttese immár egy olyan kiindulópontot jelenthet az antik természetes teológia tanulmányozásához, amely korábban nyomaiban sem volt meg.

A munka bevezető szövegében Bugár kitér a *theologia naturalis* antikvitásbeli történetének minden lényeges elemére. Őrizkedik mindennemű leegyszerűsítéstől, és igyekszik az apró részletek kapcsán is pontos és egyértelmű választ adni. Lehetséges azonban, hogy ez a felfokozott szakmai igényesség, mely nagyon tömör megfogalmazásokkal társul, nehezen befogadhatóvá teszi bevezetőjét az átlagolvasó számára.

A fordítás jórészt Bugár műve. Arisztotelész *Metafizikájának* XII. könyvét és Türoszi Maximosz *Ötödik előadását* a sorozat első kötetének szerkesztője, Lautner Péter fordította, aki Bodnár M. István mellett társfordítója a theophrasztoszi *Metafizikának* is. A Xenophóntól való anyagokat Németh György, a *Corpus Hermeticum* három értekezését Hamvas Endre magyarította. Ezek a szövegek az 530 oldalas könyvnek kis töredékét képezik, tehát a fordítói munka dandárját Bugár készítette, aki alapos és jó fordító. Láthatóan igyekszik mindenütt a lehető legpontosabb magyar nyelvű változatot nyújtani. Egyes kifejezések fordítása során nem retten vissza az újszerű megoldásoktól sem. Lehetséges azonban, hogy nem minden olvasó békül ki az olyan megfogalmazásokkal, hogy a sztoikus isten „kreatív tűz” (102), mert a „kreatív” jelzőt inkább főntartaná az emberek bizonyos csoportja számára, s maradna az „alkotó tűz” változatnál. Nem szívesen mondunk Bugárral együtt olyat, hogy „minden bolygó alábbvaló, mint az állócsillagok” (109), mert ez nem annyira azt fejezi ki, hogy alacsonyabb rendű, mint inkább azt, hogy alávaló gazfickó. Ugyanez a probléma az Arkhütasz-féle *Peri arkhón*-töredékben található *kakopoion* kifejezés magyar fordításával. Ezt Bugár „gonosztevő”-nek fordítja, de a rossz princípiumát mégsem nevezhetjük „gonosztevő”-nek, hiszen az utóbbi a kriminalitás körében otthonos (321). Ennél még a pontatlanabb „rossz” is jobb megoldás. Nehezen fogadható el az olyan — egyébként pontos — megoldás, például Arisztotelész *A jóról* című munkája kapcsán, hogy „... Arisztotelész a *Jórolban* mondja”, mert torlódnak a toldalékok (157). Nem biztos, hogy egy tömör illetve rejtvényyszerű tanítás kifejtése, kibontása „artikulálás”-nak mondandó (158), és a „harmóniának megfelelő arány szerint tenyészik” fordulatban is oda nem illőnek tűnik a „tenyészik” szó, holott a *phüetai* tényleg ezt jelenti szoros, illetve etimológiai értelemben (323). Az, hogy a „... törvény, az emberek közt az istent ábrázolja ki” magyartalan fordulat, hiszen a „kiábrázol” igeikötős forma ismeretlen nyelvünkben (324). A királyi uralomról sem mondjuk azt, hogy „a tökéletesen megfelelően hozzá járulókhoz” „családi-as”, mert „családiás” inkább egy hangulat lehet, semmint a jó uralom (326). Bugár ragasz-

kodik a *koszmosz* következetesen „világrend” fordításához, holott az Ekphantosz-töredékben (330) Philolaosznál is (334) és Philónnál (415) nyilvánvalóan a világról mint objektumról van szó és nem elvont értelemben vett világrendről. A Türoszi Maximosz-féle beszédben a kontextusból világos, hogy a *pronoia* nyilvánvalóan „gondviselés” és nem „előrelátás”, amint a fordításban szerepel, hiszen a sors (*heimarmené*) kényszerének és a *pronoia* segítségének a viszonyáról van itt szó, s nyilván azért imádkozhatunk a *pronoiai*hoz, mert az gondunkat is viseli, s nemcsak előrelátja a jövőbeli dolgokat.

Súlyos aránytévesztés lenne e kritikai megjegyzéseknek a kelletténél nagyobb jelentőséget tulajdonítani. Nyelvi intuícióink változhatnak, el is avulhatnak. Sokkal lényegesebb számunkra az a tény, hogy egy nagyon fontos szöveggyűjtemény született meg, sok magyarul eddig nem olvasható anyaggal. Ez a kötet igen jó szolgálatot fog tenni mindazoknak, akik a teológia iránt érdeklődést mutatnak. A könyv használhatóságán némileg persze ront az, hogy elég sok sajtóhiba maradt benne, például az „ö” és „ü” betűkből gyakran kérdőjel lett, a tördelés illetve nyomdai szerkesztés során a szóelválasztásokban sok hiba maradt. Nehéz kivitelezni, mert pénzkerésés, de egy tökéletesebben szerkesztett változatot érdemes lenne kemény kötésben kiadni, mert e nagy és odaadó munkával elkészített szöveggyűjtemény igazából így töltené be hivatását.

Somos Róbert

Heidl György: *A keresztény és a szirének. Patrisztikus tanulmányok.* Bp., 2005, Kairosz Kiadó

Heidl György, a kiváló Augustinus-kutató válogatott tanulmányait adta közre újabb kötetében. A szerző ezúttal kirándulást tesz a tudománynépszerűsítő irodalom terén. Eddig ugyanis szoros értelemben vett tudományos és szakembereknek szánt munkáit ismerhettük meg, melyek közül elsőként említendő a Szent Ágoston megtéréssel foglalkozó monográfiája, amelynek angol nyelvű változatával nemzetközi szinten is igen jelentős elismerést vívott ki magának. A másik műfaj, amelyben folyamatosan és figyelemre méltó módon gyakorolja magát a szerző, a magyar patrisztikus fordítások. Heidl kiváló fordító, valóságos stílusművész, pontos és irodalmilag is kiérlelt magyarításai, s ezek száma — a lankadatlanul tevékeny évek során — imponálóra nőtt. Szent Ágoston, Órigenész vagy Erasmus tanulmányozása során ma már megkerülhetetlen Heidl fordítói tevékenysége. Az említett két műfaj sajátosságaiként is értelmezhető erények, a tudományos precizitás, az analitikus látásmód és a nyelvi megformáltság egyaránt lényegi jegyei az új tanulmánykötetnek is. A szerzőnek — e készségek birtokában — nem kell primitív leegyszerűsítések körében mozognia akkor sem, amikor nem szakmabeliekhez szól, hanem egyszerűen kiérlelt tudományos értekező prózáját könnyed, sallangmentes stílussal oldja.

Természetesen a kötetben szereplő dolgozatok jórészt tudományos alkotások, némelyikük magyar vagy idegen nyelven szakfolyóiratban jelent meg először. A szerző az előszóban jelzi, hogy az a tény, miszerint különböző, egymástól eltérő jellegű közönség volt a tanulmányok illetve előadások címzettje, esetleg nehézséget jelent az olvasónak. Ez az aggodalom véleményem szerint eltúlzott, hiszen éppen a példaszzerű nyelvi megformálás, az egyszerű eszközökkel történő megértetés és az idegen szakszavak tudatos kerülése és mindig találó helyettesítése magyar kifejezésekkel megeremti az egész kötet egységét.

Heidl címadó tanulmányának képe az árbochoz kötött Odüsszeusz alakját idézi fel. A szerző aktuális és programatikusan mondandója az, hogy a keresztény embernek ma különösen vigyáznia kell arra, hogy ne más tradíciókban keresse gyökereit, ne más életformákat és értékeket csodáljon. Az előszó sarkított megfogalmazása szerint: „... nem csupán a korai keresztények ismerhették fel Odüsszeusz és a szirének történetében az állandó megkísértettség jelképét. A keskeny ösvény, azaz bárkánk útja ma is szirénhangok kíséretében vezet el az eretnkségek, a dölyfös tudományosság, a pogány filozófia, az érzékiség, az ösztönvilág, a démoni sugallatok, a hatalom, a gög, a hiúság és egyéb veszedelmek között.” (6) E határozott kijelentés állásfoglalást jelent a modern keresztény világnézeti tartalmak illetve ezek önelégességével szemben. Formailag természetesen van néhány olyan eleme e kijelentésnek, ami nem fog mindenki számára elfogadhatónak tűnni. Ez az interpretáció ugyanis a szirénhangok között nem tesz érdemi különbséget: a pogány filozófia, amelyen érthetünk akár szókratészi és platóni bölceletet is, egy szintre kerül az erkölcsi hibákkal, mint a gög és a hiúság, és egy nívón jelenik meg az ösztönvilággal. Így az autentikus keresztény magatartás egy kicsit szűkre szabott öltözetben jelenik meg. Magának a sziréntörténetnek keresztény átértelmezése kapcsán Heidl pontosan látja, hogyan is alakul át az eredeti tartalom, s hogyan jelenik meg az ellentét a fikatív mítosz és a keresztény megváltástörténet történeti valósága között. Teljesen igaza van abban, hogy ez az Odüsszeusz-történet lényegét érintő és teljes átforgatása. Ez az interpretáció jelenik meg Maximusnak, Turin püspökének beszédében, amelyet Heidl „... a szirénmítosz keresztény értelmezéstörténete csúcspontjának” nevez (24), s tanulmánya végén le is fordít. Nyilván csúcspont ez annyiban, hogy ez a leg részletesebb taglalása Odüsszeusz szirén-kalandjának. Maximus beszédében e kaland fikció, s voltaképpen csak alkalom arra, hogy szembeállítsa vele a mózesi ércékgyójt mint határozó jelet s Jézus Krisztus valós megváltástörténetét. Heidl a tény és fikció ellentétére épít, bár lehetne még egyéb szempontokat is fölvetni, melyek közül talán a legérdekesebb az, hogy amíg a görög filozófiai allegorizálás számára Odüsszeusz minket, az embereket jelenti, addig a keresztény értelmezésekben fokozatosan veszi át Odüsszeusz szerepét Krisztus, — és mi, emberek, legjobb esetben is inkább csak a bedugaszolt fülű evezősökhöz vagyunk hasonlatosak. Elvész tehát a keresztény értelmezések során az a momentum, hogy minden veszély ellenére jó dolog meghallgatni a szirének énekét, azaz, a születő keresztény önértelmezés számára nincs helye az esztétikai dimenzióknak.

Ez a kissé szigorú keresztény világnézeti álláspont megjelenik az eretnkség kérdésének tárgyalásakor is. Heidl egyértelműen pozitíve hivatkozik Szent Ágoston eretnkség-konceptiójára, mint olyanra, amely „... a jelenségek gyökerét kutatva és lényegét megragadva” vizsgálja a kérdést (128). Az az ágostoni megoldás, amit idéz, miszerint hiúságból és kíváncsiságból eredő kutatás, illetve ármánykodás szándékával történő kérdegetés az eretnkség forrása, amit Ágoston a manicheusok példáján mutat ki, nem tűnik többnek, mint személyes érvnek. Arra ugyanis még Ágoston sem képes, hogy belelásson a manicheusok fejébe, és föltárja a szándékos ármánykodás tényét. Jellemző módon önmaga manicheus voltát ugyan ostromozza a *Vallomásokban*, de saját istenkeresését soha nem tekinti ármánykodás szándékával történő kutatásnak. Mint minden eretnekkeresés, az ágostoni felfogás is bizonyos mértékig lapos. Nyilvánvalóan nem igaz ugyanis az, hogy nem létezik olyan köztes felfogás bizonyos kérdések kapcsán, amit nem sorozhatunk sem az ortodoxiához, sem pedig az ármánykodás szándékával definiált eretnkséghez. Erre jó példa Órigenész, aki

ugyan ténylegesen vallott heterodox nézeteket, például a lélek preegzisztenciájának tana ilyen, ennek elfogadására azonban láthatóan — többek között — olyan, a kereszténység szempontjából is fontos elv vezette, mint az isteni igazságosság teóriája. Személyes elkárhozásának gondolatát éleselméjűen igyekezett cáfolni mind Giovanni Pico della Mirandola, mind Henri Crouzel, az Órigenész-kutatás közelmúltban elhunyt doyenje.

Egy harmadik — ám mindezzel összefüggő — kérdést vet fel „A világlelek kilakoltatása” című tanulmány, amelynek tézise az, hogy Ágoston már a kezdet kezdetétől elvetette a neoplatonikus világlelek koncepcióját, és nem azt alakította át keresztény tanná, hanem már a *De immortalitate animae* szövegéhez is hozzá kell gondolnunk a Fiút, mint testetlen erőt, aki megalkotta a testi világot és igazgatja azt. Nem biztos azonban, hogy a szóbanforgó mű tényleg csak egy váz, amelyet Ágoston később szentírásai helyekkel kívánt kiegészíteni. Lehet, hogy jegyzetszerű, de teljesen nyilvánvalóan neoplatonikus ihletettséggű munka, amelyben talán nem csak a világlelket és az individuális lelket lehetjük fel, hanem az általános értelemben vett Lelket, mint hiposztázist is. Ugyanakkor ebben a munkában nem látszik az a Heidl számára fontos megkülönböztetés, ami a létrehozó és fenntartó erő között van. Utóbbit az angyali teremtményekkel azonosítja, illetve a bennük működő testetlen isteni erővel. Heidl fölvetése érdekes és új megvilágításba helyezi a kérdést, ám nyilván fennmaradnak olyan kételyek, amelyek arra hívják fel a figyelmet, hogy az újplatonista emanációs és megmaradás koncepció az általános Lélek szintjén épp eléggé megalapozza a világlelek létezését is Ágostonnál. Nem kell ennek az univerzális Léleknek feltétlenül immanens léleknek lennie, mint azt Heidl várja, hiszen a neoplatonikus emanációs elv és a visszafordulás (*episztrophé*) igenis tartalmazza a létszintek különbségét is, és nemcsak egymásba ágyazottságukat.

Heidl György egyik legnagyobb érdeme az, hogy képes volt a — részben platonizáló — keresztény teológiai hagyományban is olyan összefüggésekre és forrásokra lelteni, amelyek azt igazolják, nem kellett Augustinusnak kizárólag a nem-keresztény neoplatonizmus felé orientálódnia. Az órigenészi hagyomány elemeinek fölmutatásával új nézőpontot teremtett az Ágoston-kutatásban. Nagyon értékesek az ilyen irányú megfigyelései Szent Antal levelei és a szerzetesi mozgalom viszonylatában is. Nem biztos azonban, hogy a *De immortalitate animae* szövegének értelmezésekor is ez az egyetlen járható út.

Heidl tanulmányainak értékes hozadéka az is, hogy az olvasó számára megelevenedik egy észak-kelet mediterráneumi geográfiai s egyben szellemi térkép. Aquileia, Rufinus városa és Chromatius püspöki székhelye, annak katedrálisa, Poetovioi Victorinus, a Dráva-parti exegéta, a pécsi ókeresztény sírkamrák falfestményei és ezek motívumrendszere Heidl számára nem egymástól elszigetelt jelenségek, hanem egy egységes keresztény kultúra elemei. Nyilván nagyon kevesen képesek itt meglátni azokat az összefüggéseket, amelyek közös szellemi hátteret képeznek Jeromos, Chromatius, Rufinus, Victorinus és a sírkamrák festői számára, s a mai túlméretezett specializálódás nem is kedvez ennek. Heidl azonban alapos és széleskörű szövegismerete és a tárgyi emlékek beható vizsgálata során képes volt könyvében erre a szintre fölemelkedni.

A szerző időnként kilép a szaktudomány közegéből, és aktuális keresztény világnézeti igényeket is megfogalmaz. Ezt azonban mindig szolid tudás és finom érvelés révén teszi, s így nem csupán szaktudósi tevékenységét értékelhetjük nagyra, de azt is, hogy ezt a keresztény, sőt katolikus világnézetet magas szellemi színvonalon szólaltatja meg.

Végezetül meg kell említeni, hogy könyvészeti szempontból is egy értékes publikációval gazdagodtunk. A Kairosz Kiadó egyéb kiadványai között időnként fölbukkannak kivitelüket és nyomdai szerkesztői teljesítményüket illetően sikertelen darabok. Az összes ilyen hibától mentes *A keresztény és a szírének*.

Somos Róbert

Mezei Balázs: *Vallásbölcselet 1–2. Máriabesenyő–Gödöllő, 2004, Attraktor Kiadó*

Amikor az olvasó először kézbe veszi Mezei Balázs új művének két vaskos kötetét (619 + 458 sűrűn nyomott oldal), az első reakciója valószínűleg az őszinte respektussal társult meghökkenés. Nem divat manapság ekkora terjedelmű munka készítése, különösképpen nem megszokott Magyarországon. Egy ilyen volumenű alkotás igencsak próbára teszi az olvasó türelmét; napjainkban pedig talán éppen ez a fajta türelem az, amelynek hiányát tapasztaljuk még a filozófiai szakmai közéletben is. Ugyanakkor egy ilyen terjedelmű munka közreadása nem csekély önbizalomra is vall. Az a magabiztossággal társult türelem és alázat, amellyel Mezei kezeli tárgyát, amilyen kidolgozottságot sikerült elérnie ebben a munkájában, feltehetően eleve az igényesség irányába terelgeti olvasóját. A több mint ezer nyomtatott oldalon alig található sajtóhiba, pongyola megfogalmazást vagy stilisztikai hibát nem talál a könyvben az olvasó, Mezei az álláspontját alátámasztani hivatott nagyszámú filozófiatörténeti szöveget eredetiben és pontosan idézi, s immár végérvényesen reá jellemzőnek és sajátosnak nevezhető nyelve irodalmi értékei ebben a munkájában is föllelhetők. A filozófia igazi elhivatott művelője adta közre tehát elgondolásait.

Mezei *Vallásbölcselete* egy teljes filozófiai rendszer. Nem egy bizonyos filozófiai diszciplína, a hagyományosan „vallásfilozófia” néven ismert bölcseleti szakág összefoglalója, hanem teljes filozófiai rendszer, amelynek magját képezi a vallásbölcseleti perspektíva. Ebben az értelemben is provokatív Mezei munkája, hiszen manapság már az is fölöttébb merész állításnak tűnhet, hogy van olyan filozófiai diszciplína, amely prioritást élvez a többivel szemben, amint azt a múlt század első felében az ontológiáról vallották sokan a heideggeri filozófia előretörésével párhuzamosan. Ma már a nyelvi fordulat radikális újszerűsége is megkopott kissé, s a tudatfilozófiai alapbeállítódás majdnem visszanyerte a nyelvi fordulat előtti státuszát. Sőt, a diszciplináris összefoglalókat manapság hajlamosak vagyunk pedagógiai célzatú kényszerű összegzéseként kezelni, s a bennük testet ölt rendszert félrevezetőnek tartani. Számos filozófiai munka kifejezetten és elvi megfontolásokból rendszerellenes, épp a rendszer formában meglévő nagy történetek lebontását és dekonstruálását tekinti fő hivatásának. Ennek során a rendszeralkotást célként tételező elgondolások sokszor jogos kritikában részesülnek ugyanúgy, ahogyan a rendszer diszfunkcionális momentumai napfényre kerülhetnek, mindez azonban nem feledteti azt a tényt, hogy a rendszerszerű gondolati építkezést lebontó törekvések alapvetően kérdőjelezik meg önmaguk létjogosultságát; hiszen ha oly nyilvánvaló a rendszerszerű filozofálás hibás volta, akkor miért is kell ennek fölmutatására filozófiai életprogramokat fecsérelni. Nyilván értelmes érvek alapján lehet megkérdőjelezni a logikum, a jelentés és egyéb olyan filozófiai fogalom létjogosultságát, amely nélkül nem is igen lehet bölcseleti problémákról beszélni. Ez a fajta ténykedés azonban mégiscsak ahhoz a relativizmushoz vezet, amelynek vallóját Arisztotelész arra biztatta, hogy a továbbiakban csak a növényi élet megnyilvánulásait mutassa.

Mezei határozottan kiáll a rendszerszerű filozofálás mellett. Ugyan a bölcelet alá rendeli a rendszerfilozófiát — ennyiben nyilván saját próbálkozását rendszeres bölceletnek tekinti — de egyértelműen fölébe helyezi a rendszerfilozófiát a rendszertelen filozófiának, mely szerinte lehet átfogó, s ebben az összefüggésben a naturalizmust és a historizmust elveti.¹ Azt hiszem, az elmúlt évtizedek filozófiai történései a rendszerszerű illetve rendszeres jellegű filozofálás értelmességét igazolták. Michael Dummett vagy Richard Kirkham joggal emelik ki, hogy a fölvetődő kérdésekkel szisztematikusan és tervszerűen foglalkozó megközelítésből kiformálандó „átfogó kép”,² illetve alulról fölfelé építkező jelentésemélet³ — azaz egy rendszeresnek tekinthető pozitív teória léphet csak túl a modern bölcelet negativitására. Természetesen ez a fajta rendszeresség nem teljesen ugyanazt takarja, mint amit Mezei Balázs rendszerességnek tekint, de ez nem jelenti azt, hogy Mezei törekvését ne kellene üdvözlönnünk.⁴ Mezei az empirizmust, naturalizmust és historizmust mélységesen filozófiaellenes beállítódásként jellemzi. Ebbéli pozíciója a magyar filozófiai szakmai közélet általános felfogásától — ha beszélhetünk ilyen általános felfogásról — gyökeresen eltér, s ez a műve mondandójával való azonosulást nehezíti. Jelenti-e ez az empirizmusellenes beállítódás azt is, hogy Mezei valamiféle, a logikumra, a racionalitásra vonatkozó belátások nyomán hajlik apriorisztikus nézetekre, s hogy nyilvánvaló filozófiai idealizmusa egy részletesen argumentált és a hagyományos teisztikus metafizikák gondolköreiből idéző racionalitásfogalomban gyökerezik? Ez számomra legalábbis kétséges. Mezei újszerű filozófiája nem egy hagyományos és bizonyos körökben jórészt elfogadott érveléstechnika alkalmazásának gyümölcse, hanem főleg abból a törekvésből fakad, hogy a valóságot mind fizikai, mind mentális értelemben a legkisebb számú princípiumra vezesse vissza, és ezt egy fenomenológiai mondható argumentációval tegye meg úgy, hogy közben filozófiatörténeti előzményekre építsen. Ennek az elfogadott és sajátosan interpretált tradíciónak az ősfarmája pedig a platonista metafizika. Ontológiai nézőpontból ez a metafizika a platonikus Egy, illetve a Jó egyetlen princípiumából építkezik. Mezei ugyanis az általa elfogadott teóriának megfelelően, amely Platón legalapvetőbb tanait leíratlan tanításként (*agrapha dogmata*) kezeli, az egy és sok metafizikáját a szellemi és érzékelhető valóságokkal rokonítja, jóllehet a sokaság illetve kettősség az ideák szintjén is föllelhető. A lényeg itt Mezei számára mégiscsak az, hogy Platón a Jót a létezés és a megismerés fölé utalja, s ennek megfelelően a valóság kibontakozása az Egyből a Jó kiáradásával esik egybe, s a mi megismerő tevékenységünk pedig a Jó felé kell hogy tartson. Ezt az utat szerinte a „közlő filozófia” mutatja meg igazában, pontosabban a közlő és kereső filozófia mantikus egysége. Ezen — úgy tűnik — azt érti a szerző, hogy a közlés képes érvényesíteni a valóságértelmezés egységét, a közlés alapvetően a Jóról illetve az Egyről számol be, mégpedig a tudás – nem tudás feszültséggel teljes gondolati erőterében. Azért mantikus ez a bölcelet, mert a létező

¹ 1. köt., 332.

² Kirkham, R. L., *Theories of truth*, Cambridge, Mass. – London 1992 MIT Press, ix, „big picture”.

³ Dummett, *A metafizika logikai alapjai*, ford. Szalai M. et al., Bp. 2000 Osiris Kiadó, 33.

⁴ Mezei Balázs könyve átfogó ontológiai rendszerként is fölfogható, ami nem mondható el az említett két könyvről, hiszen Dummett programja itt egy prolegomena a jelentés elméletéhez, Kirkham pedig kizárólag az igazság fogalmához kapcsolódó teóriákkal foglalkozik. Célkitűzéseik tehát tematikusan korlátozottabbak, ám — véleményem szerint az ontológiai elmélethez képest elsődlegesebbek — s következményeiket tekintve a teoretikus filozófia számos problémáját új megvilágításba helyezik.

fölköttről szóló mindennemű közlés illetve beszámoló egy az emberinél magasabb létrendbe tartozó valóság segítségére szorul, s a platóni *daimonion* nyújtja ezt a segítséget. Ez a kép — úgy vélem — Mezei konstrukciója, hiszen egyáltalán nem egyértelmű, hogy kereső és közlő filozófia valóban elkülönül egymástól Platón felfogásában. Számos konkrét eredmény nélkül záródó dialógus található mind a korai, mind a kései művek között, ezek tehát kereső jellegűek lennének Mezei terminológiája szerint, márpedig a szerző szerint a közlő filozófia dominanciája a kereső fölött kifejezetten platóni vonás. Az sincs összhangban a platóni dialógusok tartalmával, hogy a *daimonion* funkciója a Jóról való közlés lenne, hiszen azt tapasztaljuk, a *daimonion* Platónnál jórészt etikai összefüggésben bukkan föl, s valamely cselekedet végrehajtását vagy beszéd elmondását tiltja meg, tehát nem annyira a közlés, mint inkább épp a cenzúra feladata hárul rá. Egyáltalában, a közlő és kereső filozófia mantikus egységének koncepciója, amely jórészt a platóni leíratlan tanítás interpretációjaként jelenik meg, gyanús módon hasonlít az olyan filozófia-értelmezésekre, mint Heidegger azon elgondolása, mely szerint már a platóni filozófia tévút a korábbi, a lét megragadását célzó bölcelethez képest, vagy az információtechnológiai determinizmus egyik tételére, miszerint már Platón műve kusza egyvelege az orális bölcselkedés nemes hagyományának s a kezdődő bajnak, az írásbeliségnek. Ezek az értelmezések nem képesek leküzdeni bizonyos irracionalista vonásokat, hiszen hogyan lehetne komolyan érvelve, azaz források tanúbizonyosságával alátámasztani azt az elképzelést, hogy az, amire vonatkozóan csak egészen csekély és zavaros forrásunk van, bármilyen szempontból is intellektuálisan érettebb, illetve magasabb rendű annál, ami történetileg azt követi és forrásokkal dokumentálható. A le nem írt platóni tanítással szemben hasonlóképpen rosszul jár a dialógusok Platónja, főleg azon dialógusok Platónja, amelyek Mezei értelmezésében nem kapnak helyet, s különösképpen rosszul jár Arisztotelész, aki sok szempontból a kárhóztatott széteső empirizmus első képviselőjeként bukkan föl. Mezei saját szempontjai alapján interpretálja a filozófiatörténet jeles alakjait, s bár erudíciója bámulatos, elemzése nem mindig fogadhatók el történetileg helyes értelmezésként. Időnként a történeti anyagot illetően botlásokkal is találkozunk, például amikor Platón *Államának* osztott vonala kapcsán *hüposztáziszt* ír *hüpotheszisz* helyett,⁵ vagy amikor Nazianzoszi Gergelynek tulajdonítja az *Eunomiosz ellen* szerzőségét Nüsszai Gergely helyett, és ennek kapcsán azt bizonygatja, hogy nem patrisztikus eredetű az isteni végtelenség pozitív attribútumként való kezelése.⁶ Alexandriai Kelemen nem volt Szent, szemben a szerző állításával.⁷

Nem biztos, hogy az az alap gondolat, amelyet Mezei kibont, nevezetesen a Jó kiáradásaként konstituálódó valóság és megismerés teóriája, valóban rászorul a közlő és kereső filozófia mantikus egységének doktrínájára, s hogy ezt okvetlenül föl kellene lelni Platónnál. Egyáltalában véve, a közlő és kereső filozófia mantikus egységének doktrínája — szerintem — nem rendelkezik olyan teherbíró képességgel, amelyet Mezei szán neki, lévén ezek alapján véve pragmatikai szempontok.

Tartalmi vonatkozásban Mezei Balázs egész műve a plótinuszi platonizmushoz áll közel. Ezt mutatja az Egy és Jó mint kiindulópont, az emanációs és remanációs struktúra, a

⁵ 2. köt., 43.

⁶ 2. köt., 409, 736. jegyz.

⁷ 1. köt., 214.

monista megközelítés és a metaforikus beszédmód, amelyet alkalmaz, s amely az érzékelés, különösen a látás fenomenológiai elemzése kíván lenni. Számomra a legjelentősebb hozadéka a műnek éppen az, hogy képes megújítani a plótinuszi filozófiát, amennyiben egy hallatlanul egységes, zárt, egyetlen princípiumból építkező bölcseleti víziót épít ki.

Ez természetesen azt is jelenti, hogy a neoplatonizmust agyérmennek vagy ócska régi bútordarabnak tartó modern filozófusok egynémelyike számára Mezei egész kísérlete egy nagyszabású *petitio principii* alakját ölti, azaz olyan kísérletnek, amely eleve föltételezi a bizonyítandó téziseinek igazságát. Általános fölvetés ez a fenomenológiai iránnyal kapcsolatban is, amelynek Mezei egyértelműen híve. Az is fölvethető, hogy e fenomenológiai orientáció empirizmusellenessége és az érzékelés fenomenológiai analízisébe vetett bizalma önellentmondást takar; amit az empiria terén partikulárisként és szubjektívként vet el, azt általánosként és objektívként tünteti fel a fenomenológiai elemzés keretében. Véleményem szerint ez az ellenvetés Mezei felfogásával kapcsolatban is megfogalmazható. Azt az olvasót ugyanis, akiben nincsen meg egy eredendő ráhangoltság Mezei mondandójával kapcsolatban, e két hatalmas kötet sem fogja meggyőzni. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy a szerző ne használná a szélesebb körben használatos, hagyományosabb argumentációt, ám ezek keretei nem tűnnek teljesen tisztázottnak. Mezei ugyanis alkalmazza például „a végtelen regresszus lehetetlenségének elvét” (1. köt., 323–324.), ezzel kapcsolatos érvelése azonban rövid, és nem vet számot bizonyos intuicionista fölvetésekkel, amelyek nem engedik meg a végtelennel kapcsolatban a *reductio ad absurdum* típusú argumentációs formát, amelyet a szerző alkalmaz. Mezei természetesen az iménti érvet a teisztikus felfogás argumentumaként kezeli, mégis árulkodóbban vall a bizonyíthatóság és argumentálhatóság kérdésében a 2. kötet 253. oldalán: „A vallásbölcseleti igazság a tévedéssel összevethetetlen, azt meghaladó, azzal nem komplementarizálódó igazság. Amiképpen a vallás végeredményben és eredendően vallhatatlanság, úgy a vallásbölcseleti igazság végeredményben és eredendően túl van a tévedéssel való összevethetőségen. Az igazság ragyogó fénye, ha szabad így fogalmaznunk, minden árnyékon túl, minden árnyékot megelőzően és meghaladva ragyog. Ahogyan a szemünk előtt felnyíló tájat szemléljük — a korábban már többször idézett hasonlatot véve —, látjuk, hogy a világosság a tárgyak sokaságát áthatva ezek vonatkozásaival, tényleges és lehetséges, dinamikusan változó árnyékoltóságával együttáll. S tekintetünket feljebb emelve azt is látjuk, hogy a világosság kiemelkedik ebből a komplexitásból, és egyre inkább úgy tárul fel, ahogyan önmagában van.” E fénymetafizika egy antik ember számára, aki kinyitotta szemét, és akinek a számára a fiziko-teleológiai érv magától értetődő volt, egyértelmű útmutatás lenne, a mai ember számára azonban homályos marad. Mezei Balázs egy hosszú úton nagyon messzire jutott el, s talán megkockáztatható az is, hogy bizonyos vonatkozásban a teisztikus bölcselet intellektuális lehetőségeinek határaihoz ért el, értékes mondandóját azonban — s ez megjósolható — kevesek fogják megérteni, s még kevesebben fogják azt megértve elfogadni.

Somos Róbert

A vallási antropológia, mint a vallástudományok kiindulópontja. A szent antropológiája. A Homo religiosus eredete és problémája. Szerk. Julien Ries. (Homo Religiosus 1), Bp., 2003, Typotext Kiadó, 352 o.

Az utóbbi másfél évtized hazai könyvkiadásában — régi adósságok törlesztéseképpen — szép számban találunk a vallás, a vallások világáról szóló munkákat. Ugyanakkor már első pillantásra is szembetűnő, hogy a témába vágó írások között — a teológiai, hitbuzgalmi, felekezeti-hitvallásos kötetek mellett — zömében vallástörténeti összefoglalásokat, kézikönyveket és albumokat találunk. Sokkal szolidabb kínálattal szerepelnek ebben a választékban a vallásbölcseleti és a vallásnéprajzi művek, vallásszociológiai és valláslélektani könyveket pedig csak elvétve találunk. Ám ez utóbbiak gyér számánál is szembeszökőbb, a hazai vallástudományok állapotát is jól tükröző jelenség azoknak az alapvető valláselméleti, vallástudományi köteteknek a szerény választéka, amelyek az összehasonlító vallástörténet és vallásetnológia vagy a vallásfenomenológia eszközeit felvonultatva magának a vallás teljes jelenségvilágának komplex gazdagságával és sokféleségével vetnének számot. Ez utóbbit, a *Religionswissenschaften* alapirodalmát szinte csak R. Otto és G. van der Leeuw klasszikus fenomenológiai szintézisei és M. Eliade kötetei képviselik a hazai olvasók könyvespolcán, pedig éppen az általános vallástudomány klasszikus és modern szintézisei lehetnének azok a kézvezetők, amelyek eligazodni segíthetnének a változó tárgyú és színvonalú, vallási jelenségeket és kérdéseket tárgyaló olvasnivalók tarka kavalkádjában.

Egy ilyen helyzetben számít valódi szellemi eseménynek, hogy a közelmúltban napvilágot látott J. Ries professzor nemzetközi kutatócsoportjának a vallás és a vallástudomány alapfogalmait tárgyaló alapvető kézikönyve, pontosabban egy többrészes tanulmánygyűjtemény első, a vallás jelenségeit és az ember vallásosságát antropológiai dimenzióban vizsgáló kötete. E mű szerzői a klasszikus vallástudomány nagy hagyományának tudatos folytatását és szemléletének, módszertanának megújítását tűzték ki célként. Ries bevezető írásában világosan ki is jelöli a forrásokat és a szemléleti kereteket, amelyek munkájuk támpontjai. Így R. Otto alapvető felfedezéséből, a szent valóságának fenomenológiájából indul ki elemzésük, amelynek folyamatában azután a főképpen R. Pettazzoni, G. Dumézil és M. Eliade által felvonultatott történeti anyagra, módszertanra és elméleti felismerésekre igyekeznek reflektálni. A szerkesztő és a szerzők által hat részesre tervezett vállalkozás, amelynek mi most bevezető kötetét olvashatjuk magyarul is, az ember eredendő vallásosságából, a *homo religiosus* létezésének elemi tényéből indul ki, és az embernek a szent valósággal való eredendő és első találkozását vizsgálja. Ries és szerzőtársai bevallott célja, hogy a *homo religiosus* létét és mibenlétét eredendő antropológiai adottságként tekintsék és a modern kultúrantropológia által megtermékenyített vallásbölcseleti és vallásfenomenológiai eszközökkel adjanak választ az emberi vallásosság és a vallás eredetének kérdésére, bizonyító anyagként pedig érvelésüket Afrika természeti népeinek világából merítő tényekkel, adatokkal támasszák alá. Ugyanakkor már Ries bevezetőjéből kibontakozik a teljes szintézis körvonala is: az elmúlt évtizedben Milánóban már megjelent vállalkozás második része az indoeurópai hagyományt, a harmadik a mediterrán-antik világot, a negyedik pedig a távoli, archaikus kultúrákat elemzi. A sorozat ötödik — és a magyar kiadó által másodikként megjelentetni tervezett — részének a zsidó, a keresztény és a muszlim hit mint a szent valóságára adott emberi felelet a tárgya, a záró kötetben pedig a szerzők a vallási rendszerek

fejlődésének és kölcsönhatásának jelenségeivel, a modern ember vallási antropológiájának újdonságaival vetnek számot.

Ries fogalmi bevezetőjét áttekintve talán vitatkozhatunk azon, hogy szerencsés-e a vallási antropológia terminus megválasztása, hiszen abban a pillanatban, amikor a munkacsoport tagjai elhatárolódnak a klasszikus vallásétnológia pusztá művelésétől, már csak szóhasználat kérdése, hogy nem empirikus vallásbölcseletnek vagy éppen vallásfenomenológiának vagy analitikus vallásmorfológiának nevezzük eljárásukat, ám azzal mindenképpen egyetérthetünk, hogy a vallási valóság megragadásának valóban alapvető két mozzanatát, a vallásosság szubjektumának és megteremtőjének tekintett embert, a *homo religiosus* és a vallás objektumaként megmutatkozó szentet tekintik kiindulópontjuknak. Ries — R. Otto felfogására joggal hivatkozó — nézete szerint az ember, mint eredendően a *homo religiosus*, a teljes valóságra nyitott és azt szimbolikus valóságként befogadni, arra reflektálni képes lény teremti meg ösidőktől fogva azt a sokrétű jelenségvilágot, amit vallásnak, vallásinak nevezünk. Elméleti vezérfonalként Ries egész megközelítésében ott van a vallás létezése belső dinamikájának R. Otto által már felismert négy eleme. Ezek sorában az első maga a *homo religiosus* alapadottsága, az, hogy az ember eleve nyitott és befogadó, kereső lény, akit — W. Pannenberg teológiai antropológiájának kulcsfogalma ötlük itt az eszünkbe — egyfajta metafizikai-antropológiai Weltoffenheit, az önmagán kívül való valóságra rácsodálkozás jellemez. Erre következik Ries modelljében is a hierofánia, a szentnek mint érzelmi és szimbolikus valóságnak a *homo religiosus* számára való tételezése; lényegében ez a vallás mint élmény valósága, a *mysterium tremendum* körvonalazódása. A szent megtapasztalásából a klasszikus valláselméleti hagyomány elemzése után két további lépés adódik. A vallási alaptapasztalat elemi döbbenetén való túllépés eszköze a *homo religiosus* szimbolikus megértésének képessége, az az antropológiai adottság, amelynek lényegét a modern vallástudomány alighanem nem pusztán a neokantiánusok szimbólumértelmezéséből és a modern nyelvbölcseletből, hanem döntően — Ries nem említi — Schleiermacher vallásfilozófiájának divinatorikus megértés fogalmából eredezteti. A *homo religiosus* harmadik létmódja tehát a *homo symbolicus* valósága, hozadéka pedig a vallásos gondolkodás és beszéd, a szentről való narratív tudás, a mítosz és a teológia. A *homo religiosus* létezésének záróelemeként erre következik a szent világra adott aktív és cselekvő felelet, a vallásos viselkedés, a vallásgyakorlat, a rítusok rendje, a *homo religiosus* vallásos képességeinek és a vallási jelenségek kiteljesedésének utolsó állomása, amely a vallástörténész számára is tanulmányozható módon zárja rövidre az ember és a szent találkozásának gazdag sokféleségét.

Ries elvi bevezetőjét a kötetben olyan írások követik, amelyek a vallási antropológia előbb tárgyalt téziseit világítják meg egy-egy szűkebb téma elemzése révén. Így R. Boyer a szent egyedüli modális létmódjából, a *homo religiosus* általi megtapasztalásából indul ki. Bizonyító példái az ember magánya, a halál és a múlt idő érzékelése, észlelése, G. Durand pedig a szimbolumok univerzumát, mint a *homo religiosus* és a szent közötti közvetítést, a szent megélésének a mítoszban, a kultuszban kibontakozó rendszerét kínálja adalékként Ries elvi bevezetőjéhez. Két terjedelmes tanulmányban F. Facchini és L.-V. Thomas a halált, mint a szent megtapasztalásának alapélményét veszi szemügyre; az előbbi a paleontológus szemével, az utóbbi a halál szentségének teológiáját áttekintve jut arra a belátásra, hogy a személyes lét határának megtapasztalása a szent felismerésének, a halál tényének

relativizálása és bagatellizálása pedig a szent elvesztésének folyamatával jár. A kötet utolsó harmadát az eddigi elméleti anyag empirikus alátámasztására szánt, az afrikai népek életéből merítő esettanulmányok adják, amelyek a törzsi világ archaikus viszonyai között elemzik a szent fogalmának értelmét, a *homo religiosus* szimbolikus gondolkodását, a mítosz és a rítus szerepét a fekete ember vallási tapasztalatában. Az így felsorakozó anyagot végül Ries rövid zárszavában értékeli, amelyben a korábbi elméleti és empirikus anyagot az Ősidőtől a Végidőig ívelő történelembe emeli át. Következtetése szerint az Ősidő a *homo sapiens* időben meg sem ragadható fejlődésében az emberi lét kezdeteire utal, a Végidő szent élményét viszont az ember mindenkori, egyéni halála mint napi tapasztalat emeli közelebb hozzánk az eszkatológikus jövő biztos, de homályos végtelenjénél.

Mindent egybevetve Ries és munkatársai jóvoltából *A szent antropológiája* bevezető, fogalomtisztázó kötete annak a termékeny találkozásnak a példája, amikor az általános vallástudomány nagy hagyománya és a modern kultúr- és vallási antropológia szintézise a vallási jelenségek szemlélésének új távlatait villantja fel a vallási világot értelmezni akaró olvasó előtt. A Typotex Kiadó által tető alá hozott magyar kiadás így — néhány szomorú fordítói baklövés ellenére is — értékes hozzájárulás a hazai vallástudományi irodalom gyarapodásához. Különösen így van ez, ha számításba vesszük, hogy a kiadó nem egyedi vállalkozásnak szánta ennek a munkának a megjelentetését, hanem *Homo religiosus* címmel egy egész sorozatot álmodott meg. Igaz ugyan, hogy az anyagi támogatás szűkössége miatt az *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana* című következő kötet, Ries kézikönyvének ötödik része talán még a fordítóhoz sem jutott el, ám elkészült egy olyan sorozatterv, amely megvalósulása esetén a hazai vallástudomány igazi létrejöttének vagy tudományként való emancipációjának is eszköze lehetne. Talán ennek igazolására annyi is elegendő, hogy a sorozat remélt jövőjében olyan munkák magyar kiadása szerepel, mint G. Widengren műve, a *Religionsphenomänologie*, E. E. Evans-Pritchard írása, a *Theories of Primitive Religion*, R. Pettazzoni klasszikus alkotása, a *Storia delle religioni e mitologia* és F. Heiler munkája, az *Erscheinungsformen und Wesen der Religionen*, és aligha kétséges, ha jobb idők járnak majd a hazai vallástudományra, bőven lelhető még olyan klasszikus és modern mű, amely közelebb hozhatja számunkra a *homo religiosus* világát.

Horváth Pál
MTA Filozófiai Kutatóintézet

József és Aszeneth. Ókori regény József pátriárkáról és feleségéről, az egyiptomi Aszenethről. Görögből ford. Bolyki János. Kolozsvár, 2005, Koinónia

József pátriárka és Aszeneth történetéről a Szentírás rendkívül szűkszavúan emlékezik meg, mindössze annyit tudunk meg, hogy a fáraó, miután felemelte Józsefet, „feleségül adta neki Ászenetet, Putifárnak, a hélopoliszi papnak a leányát” (Ter 41,45), később pedig Aszeneth Manasszét és Efraimot szülte neki (vö. Ter 41,50–52). A későbbi olvasó számára a legsúlyosabb kérdést az jelentehette, hogyan történhetett, hogy a tizenkét pátriárka egyike nem csak pogány nőt vesz el, hanem éppen egy pogány papnak a leányát, de el lehetett gondolkozni azon is, vajon hogyan ismerkedett meg egymással József és Aszeneth, továbbá mit szoltak Jákob és József fivérei egyiptomi menyükhöz, illetve sógornőjükhöz, hiszen levonulásukkor nyilván vele is találkozniuk kellett. A kis regény ezeket a kérdéseket igyekszik tisztázni a maga módján.

József és Aszeneth regénye (továbbiakban: *JosAs*) görögül íródott, és bár sok nyelvre lefordították, magyarul most jelenik meg először. Fordítója, Bolyki János, a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Karának nyugalmazott professzora, már jó pár éve foglalkozik a furcsa kis írás értelmezésével, műfajának és jellegének meghatározásával, időbeli és földrajzi elhelyezésével. Így az olvasó nem csak a regény szép és gördülékeny fordítását kapja kézhez, hanem az eredetére és értelmezésére vonatkozó elgondolások nagy hozzáértéssel, de egyben közérthetően megírt áttekintését is. Bolyki János azonban nem áll meg a korábbi kutatók eredményeinek ismertetésénél, hanem új érvekkel és meglátásokkal gazdagítja a kutatást.

JosAs két részből áll. Az első, mely terjedelmre is nagyobb és tartalmilag is jelentősebb a hős és hősnő megismerkedését, szerelmét és házasságát meséli el. József gabanagyűjtő útja során betér a héliopoliszi pap, Pentefrész házába. Mindenki nagy örömmel fogadja, kivéve Aszenethet, a pap gyönyörű és gögös szűz leányát, aki megveti őt idegen volta és alacsony származása miatt. Amikor azonban ablakából megpillantja, nyomban heves szerelemre lobban iránta. Immáron megforul a helyzet: amikor Aszeneth, apja felszólítására testvéri csókkal akarja üdvözölni Józsefet, az elutasítja, mondván, hogy nem érintkezhet pogány nővel. Aszeneth teljesen megrendülten megy vissza szobájába, kidobálja az ablakon bálványait, díszes ruháit és ékszereit, a finom étkeket, hamuban ülve és böjtölve tart bűnbánatot hét napon át, közben József Istenéhez könyörög. Imája végülis meghallgatásra talál: a nyolcadik napon megjelenik nála egy angyalfejedelem, aki valamiféle különös beavatási szertartásban részesíti, ahol lépesmész és méhek játsszák a főszerepet. Aszeneth most már méltó párja Józsefnek: egybekelnek, majd megszületik Manasszé és Efraim.

A második rész Aszeneth és Jákob találkozását beszéli el, valamint beszámol egy cselzövésről, melyet a Fáraó fia és Józsefnek a szolgálóktól származó féltestvérei terveznek József és Aszeneth ellen. A gonosz terv a többi Jákob-fiú, elsősorban Benjamin hősiességén meghiúsul, némi *deus-ex-machina* közrejátszásával. A fáraó fia meghal, majd nemsokkal utána a fáraó is, Egyiptom trónján pedig József uralkodik 48 évig.

A kis írással kapcsolatban rengeteg a tisztázatlan kérdés. Mi a műfaja? Mikor és hol keletkezett? És milyen céllal, valamint milyen vallási közösség áll mögötte?

Bolyki János az írás műfaját tekintve a Bevezetésben három lehetőséget mutat be: zsidó haggada, késő ószövetségi vagy deuterokanonikus biblikus elbeszélés (amilyen Rút, Eszter, Judit és Tobiás könyve, valamint Dániel könyvének betoldásai) vagy pedig regény. A kutatók nagy többsége, és így Bolyki János is, ez utóbbit fogadja el, kérdés azonban, ezen belül *JosAs* milyen kategóriába sorolható be, hiszen az antik szerelmi regény több kelleke hiányzik belőle, és a szerelmi motívum szinte csak másodlagos a vallási mellett. Bolyki János Szepessy Tibor eredményeit felhasználva missziói regénynek nevezi (20), melynek célja a szórakoztatás mellett (vagy előtt) valamilyen vallás propagálása. Ezzel egyben elérkeztünk a mű által felvetett legnehezebb kérdéshez: vajon zsidó vagy keresztény írással van dolgunk, vagy esetleg egy zsidó írás keresztény átdolgozásával. A mű datálása ugyan segítségünkre lehetne ennek eldöntésében, de mivel a teljes szövegére vonatkozó első egyértelmű utalás Kr. u. 569-ből származik, sok támpontunk itt sincs. A kutatók által javasolt keletkezési időpontok a Kr. e. 2. sz. közepe és a Kr. u. 3–4. sz. között mozognak. Bolyki János nem tartja valószínűnek, hogy a regényt valamilyen konkrét politikai eseményhez lehetne

kötni, amint ezt többen próbálták, és a keletkezés időpontját a Kr. e. 100 és a Kr. u. 100 között időszakra teszi (33).

Az írás vallási jellegét tekintve Bolyki János a zsidó eredet mellett száll síkra, méghozzá teljesen új érv alapján. Az írás második részének fő mondanivalója az, hogy „ne fizessetek rosszal a rosszért” (ez négyszer hangzik el a rövid részletben, ebből négyszer Aszeneth szájából). A kutatók nagy többsége, így Szepessy Tibor, az antik regény egyik legjobb magyar szakértője is, ebben az erkölcsi normában a keresztény eredet biztosítékát látják. Bolyki János azonban kimutatta, hogy az Újszövetségben ez a formula mindig valamilyen „...hanem törekedjete a jóra” intelemmel egészül ki, ami azonban *JosAs*-ben sehol sem jelenik meg. Itt tehát még egy Újszövetség előtti etikával van dolgunk: „nem akar rosszal fizetni ellenfeleinek a tőlük elszenvedett rosszért, de nem ismeri a jézusi-újszövetségi normát (Mt 5,24.44), mely szerint a gonoszt jóval kell legyőzni” (35–36).¹

A keletkezés helyéül Bolyki János, akárcsak a legtöbb kutató, Egyiptomot fogadja el, a mű célját pedig így határozza meg: „... a késő hellenizmus — kora császárság idején Egyiptomban élő zsidó emigráció létjogosultsága bizonyítására szolgált” (36). A kötetet Utószó zárja, mely a további kutatáshoz ad néhány szempontot. Ilyenek: hatástörténet; *JosAs* meg az Újszövetség; a megszemélyesített Megtérés; Aszeneth és a biblikus irodalom más nőalakjai; messiási vagy krisztológiai motívumok. Ezekhez kapcsolódóan szeretnék még egy szempontot felvetni, talán a recenzió kereteiből egy kicsit kilépve, de mentségemre szolgáljon, hogy a kiindulópont itt is Bolyki János *JosAs*-tel kapcsolatos egyik, szerintem rendkívül szellemes ötlete szolgáltatta. Az utóbbi évtizedek kutatása rávilágított az apokrifek és az antik regény kapcsolatára, és az is köztudott, hogy *JosAs* sok hasonlóságot mutat az apokrif apostolaktákkal.² Bolyki János azonban továbbmegy: egyik külföldön megjelent tanulmányában a *JosAs* és a *Tamás-akta* Gyöngyhimnusz közötti párhuzamokra mutat rá, és ennek alapján érvel amellett, hogy *JosAs*-nek Egyiptomban kellett keletkeznie. Bolyki János a hasonlóságokat nem akarja egyik szövegnek a másikra gyakorolt hatásával magyarázni, hanem az egyéni és kollektív tudattalan archetípusaira vezeti vissza, melyeket *JosAs* szerzője céljainak megfelelően alkalmazott hőseire.³

Az ötletet továbbgondolva azonban számos egyéb hasonlóságot fedezhetünk fel *JosAs* és a *Tamás-akta* között. Az egyik ilyen például Aszeneth és Mügdonia megtérése: mindkét hölgy főúri származású, gyönyörű és gazdag; mindkettő gögösen viselkedik az új vallás hirdetőjével szemben, és csak kíváncsiságból nézi, illetve hallgatja meg; a férfi elutasító vagy feddő szavai mindkettőt mélységesen megrendítik; a férfi értük mondott imája mindkettőt megindítja a megtérés útján; ezután mindketten bűnbánatot gyakorolnak, rendkívül hasonló módon (földön fekvé zsákban és hamuban), és természetesen mindketten részesülnek beavatásban. A legérdekesebb párhuzam azonban József és Aszeneth menyegzője és a

¹ Erről részletesen ld.: Bolyki, J., „Never repay evil with evil” In Martínez, F. G. – Luttikhuisen, G. P. (eds.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in ancient cultural interaction in honour of A. Hilhorst*, Leiden–Boston 2003, 41–53.

² Erre Bolyki János is utal (20), Szepessy Tibor pedig több ilyen közös vonást is összegyűjt, amit még újabbakkal lehetne kiegészíteni, vö. Szepessy T., *Héliodoros és a görög szerelmi regény (fejezet az antik regény történetéből)*, (Apollo könyvtár 16) Bp. 1987, 50.

³ Bolyki, J., „Egypt as the setting for Joseph and Aseneth: accidental or deliberate?” In Hilhorst, A. – van Kooten, G. H. (eds.), *The wisdom of Egypt: Jewish, early Christian, and gnostic essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*, (Ancient Judaism and early Christianity 59) Leiden – Boston 2005, 81–96.

Tamás-akta első cselekedetében leírt esküvői jelenet között mutatkozik: mindkettő királyi menyegzőként van ábrázolva (József és Aszenethé is, annak ellenére, hogy nem az), mindkettőben erősen jelen van az asztrális szimbolika (7-es és 12-es szám), a lakodalomban az ország összes főembere részt vesz, mindkét nász „örökre” szól. A kettő között azonban van bizonyos ellentét is, mely mintha tudatos lenne: a *Tamás-akta* jegyespárja előzőleg egyáltalán nem fogadott szüzességet, és valódi házasságra készültek, Tamás hatására azonban nászéjszakájukon a „tisztá” élet mellett döntenek; József és Aszeneth viszont korábban annyira védte szüzességét, hogy találkozni sem volt hajlandó ellentétes nemű személlyel, esküvőjükkel pedig erről mondanak le.

Mindezek kapcsán újabb kérdéseket tehetünk fel: vajon itt is csak archetípusokról (vagy esetleg irodalmi *toposzokról*) van szó? Vagy valóban lehet valami összefüggés a két mű között? Segíthetnek-e ezek a párhuzamok *JosAs* értelmezésénél? Hogyan lehetséges, hogy zsidó ószövetségi apokrif egyáltalán nem hasonlít egyetlen hasonló jellegű műhöz sem, a keresztény apokrif apostolaktákhoz viszont annál inkább? És még folytathatnánk, célunk azonban mindössze a probléma felvetése volt.

Az elmondottakkal talán sikerült az olvasó érdeklődését felkelteni a kis könyv iránt: a nem szakemberét, hogy elovasson egy érdekes történetet, és bepillantást nyerjen az apokrif irodalom tarka és kicsit furcsa világába; a szakemberét azért, hogy továbbgondolja a mű által felvetett problémákat.

Pesthy Monika

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

