Vallástudományi Szemle

AKTUÁLIS
VALLÁS ÉS TÁRSADALOM

Egyházpolitikai gondolatok
Poszt-szekularizmus Magyarországon
Egy új baloldali egyházpolitika elméleti alapvetése felé

TANULMÁNYOK
IKONOGRÁFIA

Luft Ulrich
Gátas József
Kriza Ágnes
Bugár István
Rónay Péter
Banyár Magdolna
Birtalan Ágnes
Kósa Gábor

FORRÁS

Idősebb Plinius: A rómaiak vallási szokásairól

DISPUTA

Adamik Tamás
Pesthy Monika
Jakab Attila

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

Pecsuk Ottó

HÍREK
RECENZIÓK

TARTALOM

AKTUÁLIS – VALLÁS ÉS TÁRSADALOM

Egyházpolitikai gondolatok 5
Poszt-szekularizmus Magyarországon 9
Egy új baloldali egyházpolitika elméleti alapvetése felé 21

IKONOGRÁFIA – TANULMÁNYOK

Luft Ulrich: Szimbólum az egyiptomi írásban 55
Gátas József: Az örök visszatérés madara 63
Kriza Ágnes: A szimbólum a középkori orosz képteológiában 77
Bugár István: Képtisztelet a nem-kalkhédóni (kopt, etióp, szír, örmény) egyházakban 93
Rónay Péter: Hogyan lett a sárkány császárrá? 111
Banyár Magdolna: Istenszobrok a vaisnava liturgiában 137
Birtalan Ágnes: A mongol sámánok szakrális tárgyi világa 157
Kósa Gábor: Creatio ex gigante 173

FORRÁS

Idősebb Plinius: A rómaiak vallási szokásairól 209

DISPUTA

Adamik Tamás: A vallás az antik regényben 227
Pesthy Monika: Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül 235
Jakab Attila: Egy recenzió margójára 246

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

Pecsuk Ottó: A modern kori Pál-kutatás útja a „New Perspective"-ig. Interpretációtörténeti összefoglalás 257

HÍREK 269

RECENZIÓK 289

A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat jellegéről és céljairól 295

Útmutató szerzőknek és szerkesztőknek 297

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE KÉTSZER
Harmadik évfolyam, 2007/2. szám

A folyóirat megjelenését a Nemzeti Kulturális Alapprogram támogatja.

nka
Nemzeti Kulturális Alapprogram

Kiadja: Zsigmond Király Főiskola, Budapest
Főszerkesztő: Bencze Lóránt

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

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

A tipográfiai terv Pintér Zoltán,
a nyomdai előkészítés Csernák Krisztina munkája.
A nyomdai munkákat a Robinco Kft. végezte.
Felelős vezető: Kecskeméthy Péter

AKTUÁLIS

VALLÁS ÉS TÁRSADALOM

VALLÁSPOLITIKAI FÓRUM A ZSIGMOND KIRÁLY FŐISKOLÁN

EGYHÁZPOLITIKAI GONDOLATOK

Az alábbiakban közreadott írások egy tanácskozás, egy fórum anyagát tartalmazzák, mely fórumra 2007. március 27-én került sor „Vallás és társadalom" címmel a budapesti Zsigmond Király Főiskolán, az Apostoli Szentszék és a Magyar Köztársaság közötti megállapodás megkötése 10. évfordulója alkalmából. A rendezők a főiskola „Vallás, társadalom, politika" Kutató Központja és a Civil Akadémia Alapítvány.[1]

E szikár adatok ismertetése mellett fontos jelezni azt a szándékot is, mely szerint a rendezvény nem egyszeri alkalom megrendezéseként, hanem folyamatos kutató, elemző és oktató tevékenység nyitányaként szerveződött. Mint azt Dr. Bayer József akadémikus, a főiskola rektora köszöntőjében kiemelte, a ZSKF magánfőiskola, s mint ilyen természeténél fogva jó helyszín a vallással kapcsolatos elméleti, politikai kérdések elfogulatlan, messzemenően toleráns megvitatásához, kutatásához és oktatásához, hisz nem kötődik kizárólagosan egyfajta nézetrendszerhez, elmélethez, ideológiához, nyitott minden politika kutatása és oktatása iránt. Ezért a Kutató Központ szívesen helyt ad a továbbiakban is ilyen természetű eszmecseréknek, és szívesen részt vesz mások kezdeményezéseiben. Annál is inkább, mert – mint ezt a vatikáni megállapodás eredményeit és hatását elemző bizottság anyaga megfogalmazza –, az általa taglalt tartalmak további „árnyalt vitákat igényelnek, amelyek a jelentés elkészítésének időtávján túli eszmecseréket tesznek szükségessé".

Tehát egy folyamatosnak tervezett kutató és oktatómunka első, bevezető mozzanata volt a fent jellemzett fórum. Az elhangzottaknak is jellemzője a töprengés, útkeresés. Csepregi András előadása egy új baloldali karakterű egyházpolitika alapgondolatai körvonalazása szándékával készült, hangsúlyozottan nem lezárt, végérvényes formába öntve, hanem további vélemények várásának, a megvitatásnak szándékával. Tamás Pál előadása sem szorítkozott pusztán az általa vezetett bizottság jelentésének ismertetésére, hisz az elolvasható, ő is továbbgondolta az elemzett kérdéseket. Az egyházak képviselői hozzászólásai is tükrözik azt a szándékot, hogy a társadalomra és egymásra figyelve kívánják megválaszolni a kor

[1] A fórumról már előző számunk „Hírek" rovatában röviden hírt adtunk.

kérdéseit, konstruktívan, toleránsan, az együttműködés szándékával, alapvető értékeik képviselete mellett.

Az itt közölt tartalmak továbbgondolásának igényéhez a Vallástudományi Szemle is csatlakozik. Tovább folytatva a fórum rendezői és a benne megszólalók szándékát, szívesen helyt ad az itt közöltekhez kapcsolódó, azokat árnyaló, vagy azokkal vitatkozó véleményeknek. Teszi ezt azzal a reménnyel és várakozással, hogy az „Aktuális" rovat, nevéhez méltóan, valóban a vallás, a társadalom és a politika lényeges, érdekes és izgalmas kapcsolódási kérdései megvitatásának eleven fórumává fejlődik.

S. Szabó Péter

SZILI KATALIN

Mélyen Tisztelt Bíboros Úr, Püspök Úr, Elnök Úr, Tisztelt Rektor Úr, Suchmann Tamás Képviselőtársam! Tisztelt konferencia!

Számomra rendkívül megtisztelő a felkérés, hogy a mai konferenciát megnyithatom. Azért is, mert Önök előtt egy hívő baloldali politikus áll. Hogy ezt miért mondtam, majd beszédem végén szeretném Önöknek megvilágítani. A konferencia témakörét tekintve jobbára magam is kérdéseket fogalmazhatok meg. A világ ma olyan, amikor többször úgy érzi az ember, hogy sokaknak itt a kinyilatkoztatások ideje. Mégis úgy gondolom, hogy legfeljebb dilemmáink és kérdéseink lehetnek, amelyekre közösen kell megkeresnünk és – reményeim szerint – megtalálnunk is a válaszokat. Németh László gondolatát vettem magamnak mottóul erre a mai konferenciára. Így szól: „A világ nekem nem istenlátás, hanem üdvösségügy. A világképtől megtisztított religió minél erősebb, annál némább".

Ha politikusként visszatekinthetek az elmúlt tizenhét esztendőre, akkor elmondhatom, hogy a tagadás és az elhallgatás időszakát követően talán ezen a területen, a vallás és politika viszonylatában jártuk be a legnagyobb utat. Főleg azért is van miről beszélni, mert – ahogy a Rektor úr is elmondta – idén több okból akár tíz évet is átfogó évfordulókat ünnepelünk. Hiszen tíz éve annak, hogy aláírásra került a Szentszék és a magyar állam között a megállapodás. De ugyancsak tetemes időszak az a tizenhét esztendő, ami eltelt a rendszerváltás óta, és az Európai Unióba történt belépésünk óta eltelt három esztendő sem kevés. Így ma már van okunk visszapillantásra, hogy áttekintsük, hova jutottunk. Figyelembe véve, hogy a rendszerváltás óta – az országgyűlési jogalkotást tekintve – hat törvényünk és egy határozatunk megalkotására került sor, akkor feltehetjük magunknak a kérdést, hogy most már minden rendben van-e az egyház és az állam viszonyában? Elegendő-e, hogy ha

csak és kizárólag azokat a napi problémákat kezdjük el rendbe tenni, amelyek akár az oktatás, az egészségügy finanszírozás és egyéb kérdésekben merülnek fel, vagy kell-e ennél többet tennünk? Feltehető az a kérdés is, hogy kell-e a párbeszéd? Ha igen, akkor ez egy intézményesített párbeszéd legyen? Hogyan kell továbblépnünk a tizenhét esztendő után? Politizálhat-e az egyház?

Azt hiszem minél több kérdés merül fel, minél többször ülünk le és beszélünk ezekről, annál inkább előre visszük egy közösségnek, a társadalomnak az életét. Néhány kérdésre igyekszem magam is megadni a választ. Hiszen most önök azt mondhatnák, hogy na jó, Elnök asszony, önnek mi ezekről a kérdésekről a véleménye, van-e válasza?

Szeretném azzal kezdeni, hogy politizálhatnak-e az egyházak? Igen! Hiszen eredeti tiszta értelemben a politika tulajdonképpen a közösségi léttel, a közösséggel történő foglalkozás. Ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy pártpolitizálhatnak-e az egyházak, akkor erre azt válaszolom, hogy nem szerencsés, sőt egyszerűen azt is, hogy nem. Nem jó kétféle lelkiismereti kérdést egymással ütköztetni. Reményeim szerint ebben sikerül vitát is indukálnom!

Másik kérdés az, hogy kell-e a párbeszéd? Igen, kell! Ha úgy gondoljuk, hogy intézményesíteni kell a párbeszédet, akkor praktikusnak tartom azt is, hogy ezt törvénybe iktassuk. Beadtam az egyházi törvényünkkel kapcsolatosan egy módosító indítványt. Megfelel annak, ahogyan az Európai Unió Alkotmánya az Európai Unió szervezetei és az egyház közötti párbeszédnek az intézményesítését tette szükségessé. Úgy gondoltam, hogy ennek a beemelése a magyar egyházügyi törvénybe igenis szükséges. Készen kell állnunk arra, hogy egy intézményesített párbeszéd alakuljon ki, úgy, ahogy ez egyébként is méltányos. Mi egy Európai Uniós tagország vagyunk, és európai módon kívánjuk ezeket a kérdéseket rendezni.

Kell-e változtatnunk bármilyen szabályon? Igen, pontosan a napi viták elkerülése érdekében. Az egyház közösségszervező tevékenységét, az egészségügyben, az oktatásban és a szociális tevékenységben elvégzett munkáját az államnak nemcsak elismernie, hanem támogatnia is kell. Hiszen ez a társadalom szervezése szempontjából is rendkívül fontos és szükséges kérdés és feladat. Ha tíz év távlatában szükség van arra, hogy a fundamentális megállapodásokon csiszoljunk, ezt is meg kell tenni. Ez csak a kölcsönösség és a párbeszéd alapján történhet. Rendkívül fontosnak tartom, hogy a párbeszéd menetrendje és terepei megfogalmazásra kerüljenek. Ez ne attól függjön, hogy éppen milyen színű kormányzat van, hanem előre tervezetten legyen rendszeres és folyamatos.

Szeretnék abban is hitet tenni, hogy az egyházak között, de egy-egy egyházon belül vagy egyházon kívül is megtaláljuk az utat egymás felé. Közösen kell tennünk azért is, hogy a vallás és a hit mögé vagy köntösébe bújt csoportosulásokkal szemben is keressük azokat az ellenszereket, ami közös érdekünk. Pontosan azért, hogy az egyének védelmét a közösségek biztosítani tudják.

Végül, szeretnék az egyházaknak köszönetet is mondani. Azért, hogy a történelem bizonyos nehéz és válságos pillanataiban – határon innen és túl – a nemzet megmaradásáért helytálltak. Tették ezt a nyelv, a kultúra, a hagyományaink megőrzése ügyéért. Hiszen voltak időszakok, amikor nemzeti ügyekben az egyetlen támpontot biztosították. Van egy saját hitvallásom is. Szeretném elérni, hogy Magyarországon ne kelljen különbséget tenni hívők és nem hívők között. Legyen természetes, hogy van, akinek hite van, és van, aki anélkül is tud élni. Bár valamilyen hite kell, hogy mindenkinek legyen.

Egy személyes hitvallással fejezném be. A nem távoli múltban egy barátomat súlyos baleset érte. Amikor kihozták a műtőből, egy képviselőtársammal beszéltem telefonon. Azt mondta: neked könnyű Kati, mert te tudsz imádkozni! Olyan országban szeretnék élni, ahol az a természetes, hogy ha valaki hívő, attól még lehet baloldali politikus. Ha valaki baloldali politikus, az nem jelenti egyértelműen azt, hogy ő egyben ateista is. A konferenciát megnyitom. Kívánok önöknek kellemes vitát. Rektor úr, kezdeményezésük találjon olyan talajra, ahol a tartós párbeszéd elkezdődhet.

POSZT-SZEKULARIZMUS MAGYARORSZÁGON

Az egyházak és a politika kapcsolatának új erőteréről (tézisek)

TAMÁS PÁL

1.
SZEKULARIZÁCIÓS FORGATÓKÖNYVEK

Mostanra elég világossá vált, hogy a szekularizáció nem ellentéte a vallásnak és önmagában nem is váltotta ki azt. Az utolsó kétszáz évben a materialista értékek Európában mindenütt vitathatatlanul terjedtek, és az ipari civilizáció megerősítette az ember ellenőrzését a természet felett, azonban ebből következően a vallás iránti igény láthatóan igazán nem csökkent, sőt a megoldandó morális, társadalmi és egzisztenciális problémák szaporodásával együtt lehet, hogy még növekedett is. Természetesen, további gondolatmenetünkhöz kiinduló meghatározásokat kell választanunk.

Mit jelent ma „vallásosnak" lenni, és hogyan határozhatjuk meg a „szekularistákat"? A „szekuláris" kifejezést sokan, sokfelé használják, azonban a legkülönfélébb csoportok más- és másként. S ezen túl különös nehézségekkel találjuk magunkat szemben, ha azt pozitív kifejtésben, vagyis nem a „nem ez, vagy az" típusú meghatározásokon keresztül kívánjuk leírni. Végül is vannak meghatározásaink az alapvető, fundamentális vagy ortodox vallásosságra, és a vallásosságnak létezik képe a szekularisták között is – bár az ő ilyen képük a magukat vallásosnak vallók önképével általában nem esik egybe.[1] Vajon a „nem vallásos" automatikusan „szekuláris" is, és fordítva, biztos, hogy a „vallásos" „nem szekuláris"? Válaszaink nem lesznek automatikusan igenlőek.

Amennyiben azonban e két jelenség egymás mellett létezik, kölcsönös viszonyuk elsődleges hatalmi kérdéssé (is) válik. Olyan országokban, amelyekben nagyon erős fundamentalista vallási közösségek a nyilvános terekben és a közpolitikában is magukat egyértelműen meghatározzák, viszonylag egyszerű a magukat „szekulárisnak" vallók helyzete. Hiszen ezekkel szemben nevezhetik magukat a szekuláris világ részeinek (például Izraelben, az USA déli államaiban vagy Iránban). Mi történik azonban ott, ahol ennek a fundamentalizmusnak a jelenléte szerényebb, vagy a

[1] Schweid 2000.

nyilvános terekben elhanyagolható? Ott, ahol az egyházakhoz és a hit különböző alakzataihoz igen sokfajta módon lehet nyilvánosan is viszonyulni? Ezekben az esetekben már sokkal nehezebbek a meghatározások, induljunk akár a vallásosság felől, akár pedig a modern élet szekuláris szervezeteiből.

2.

Ugyanennyire problematikus a vallásos és a szekuláris közötti hatalmi egyensúlyok kérdése. Miután Magyarországon a nyilvános terekben lényegében nincsenek jelen markáns fundamentalista csoportok, és a hagyományos egyházakhoz kötött vallásosság maradéktalan követői is erős kisebbségben vannak, nehéz a többségi társadalmat velük szemben „szekulárisnak" nevezni. És elsősorban nem azért, mert a többség magát így vagy úgy hívőnek vallja, hanem mert ugyan egyértelműen és meghatározó módon használja a modernitás olyan szervezeteit és intézményeit, amelyek az egyházi ellenőrzés alól felszabadulva, történelmi utat bejárva jutottak el máig, de ugyanakkor nem tudatosítja magában ezek eredetét és belső logikáját explicit módon.

Egyébként a „hit" egyfajta absztrakt deklarációja különösen a rendszerváltás első időszakában tűnt fontosnak. Az államszocializmus utolsó éveiben, a 80-as évek második felében a magyar társadalom fele vallja magát hívőnek. A 90-es évek elejére a hívők arányszáma hirtelen 70%-ra ugrik, és azóta nagyságrendjében lényegében nem változik. A rendszerváltás idején még sokan hihették, hogy ahogy az 1989 előtti világ megkövetelte valamilyen ideológiai gomblyukjelvény viselését, úgy ezt elvárja majd az 1989 utáni is. S ahogy magát vallhatta párttagnak a 80-as években különösebb mély ideológiai azonosulás nélkül bárki, úgy ugyanezt a szerepjátékot most majd az egyházzal és a hittel is elő lehet, sőt talán elő is kell adni. A 90-es évek második felétől ez az elképzelés bizonyára nagyobbrészt eltűnt, de az országos felvételekben a magukat hívőknek vallók száma így is nagyjából konstansnak tűnik. Magát e tényt kétfajta módon is értékelhetjük. Egyfelől mondhatjuk, hogy másfél évtizednyi evangelizációs erőfeszítések ellenére formális szempontból az elmozdulás alig látható, hiszen a magukat hívőként felmutatók száma nagyjából állandó maradt. De természetesen az átigazolási kényszer eloszlásával bizonyára nem kevesen a 90-es évek hívői közül mára már ebből a kategóriából kiiratkoztak. De az egyházak intenzívebb társadalmi és médiajelenlétéből következően bizonyára az utolsó időkben új híveket is megnyertek. S formálisan ezek száma nagyjából pótolja a 90-es évek elején egy rövid időre a „hívő táborba" beiratkozottak, s az azóta onnan továbblépők csoportjait.

3.

A vallásos és a szekuláris metszeteknek vannak természetesen hatalmi vonatkozásai is. Ezekkel önmagukban is külön-külön érdemes foglalkozni, mert az érintett oldalak felfogásunk szempontjából nem egyszerűen egymással szemben, vagy egymást kizárva definiálják magukat, és így politikai konnotációjuk is eltér. Azt mindenesetre érdemes a továbbiak kifejtése előtt aláhúzni, hogy a mai Magyarországon akármennyit beszélünk általában és e tanácskozáson is egyház és politika, a hívők a politikában, vagy a vallás és a hatalom kapcsolatáról, három típusú ilyen kapcsolat most és itt nincs jelen:

a) Nem épülnek be egyházak vagy nagyobb vallásos közösségek egyértelműen a pártrendszerbe. Hívőiknek, közösségeiknek lehetnek valamilyen irányban jobban elkötelezett, aszimmetrikus választásai. De az egyházak a történelmi jobboldalon sem épülnek úgy be a politikába, mint teszik azt például az erdélyi magyar egyházak az RMDSZ szerkezetébe, illetve a romániai magyar közpolitikába. Ez egyébként érthető, hiszen ott a kisebbségi egyházak intézményhálózata egyik legfontosabb eleme volt és maradt máig is az ottani magyar identitásépítésnek. A hazaiaknak ilyen funkciójuk nyilvánvalóan nem volt.

b) Nem léteznek a magyar közéletben megjelenő olyan vallási fundamentalizmusok, amelyek programjaikkal, követeléseikkel radikálisan megosztanák a társadalmat, s amelyek így nem vallásos vagy szekuláris csoportok szemében különlegesen kihívóknak tűnnének. A radikális jobboldal hitéleti vagy hitbuzgalmi követelései nem léteznek, marginalizáltak, vagy ha elemeiben elő is bukkannak, nem állnak össze rendszerbe.

c) A Magyarországon születő vagy itt nagyobb támogatóra lelő új vallási mozgalmaknak nincsenek markáns politikai üzenetei vagy leágazásai (egy-egy ellenpéldát kivéve), és radikális evangelizációt a történelmi egyházak a nyilvánosság előtt nem fontolgatnak. Ezek hiányában szekuláris ellenmozgalmak sem léteznek. Persze vannak az egyházakon belül vagy azokra hivatkozva „nyomulósabb" csoportok, és vannak olyan politikusok vagy kisebb pártok, akik az egyházkritikát vagy az egyháztámogatást politikai profiljuk részévé tették. De a mögöttük felállt mozgalmak és közösségek hiányából következően szükségszerűen vissza kell, hogy fogják magukat mindkét oldalon.

4.

De akkor mit jelent ilyen környezetben a szekularizmus? Nyilvánvalóan nincs szó olyan befejezett, összerendezett ideológiai csomagról, amelyet valakik vagy valamilyen szervezetek most szisztematikusan meg akarnának valósítani, vagy be akarnának vezetni. Ugyanakkor a szekularizmus olyan valósággá vált, amely

átszövi Magyarország politikai rendjét, médiáját, társadalmi valóságát vagy kulturális trendjeit. Nagyjából éppen úgy, mint ahogyan azt egyébként sok más európai társadalomban is megfigyelhetjük. A későmodern társadalom napi kapcsolataiban, gazdasági döntések sokaságában és az államszerkezetben az emberek akkor is szekuláris alapokon összeálló színpadokon és díszletek között mozognak, amikor egyébként világképüket maguk vallásosnak nevezik(hetnék). Ebben az értelemben egy ilyen társadalomban az élet legtöbb vagy szinte minden színterén az aktorok automatikusan szekuláris rendszerek elemeivé váltak. Ugyanakkor a vallás és a hit különböző formákban, s nemcsak a szorosabban vett privát szférában, velük maradt, meghatározza kulturális választásaikat, és ily módon azok világában is jelen van, akik esetleg magukat nem hívőnek, vagy akár vallástalannak vallják. Így a legmélyebb vallásosoknak is meg kellett tanulniuk nagyobb konfliktusok nélkül működni ebben a szekuláris világban, és számos erkölcsi vagy egzisztenciális probléma vizsgálatánál vagy kezelésénél a transzcendens elemek ott is előbukkannak, ahol a klasszikus racionalizmus őket már elillantnak vagy szétoszlottnak vélte. E rendszer értelmezéséhez azonban mégiscsak tennünk kell egy rövid történeti kitérőt.

5.

TÖRTÉNETI KITÉRŐ

A mai értelemben felfogott szekularizáció nem új jelenség (nálunk sem), nem az utolsó évtizedek váratlan fejleménye.

A kereszténység igazán Európa és a Földközi tenger első nagy integrációs projektjében a Római Birodalom létezésének utolsó századaiban vált állam- vagy birodalmi vallássá. Ebben az ideológiai konstrukcióban – korábbi római politikai kultuszok mintáit követve – persze, a kereszténység fokozatosan vált a politikai ellenőrzés részévé és fedte le, vagy egyes esetekben integrálta egyenesen magába az akkor még nem, vagy csak csíráikban elkülönült társadalmi alrendszereket – tudományt, művészetet, oktatást, politikát stb. Róma bomlásával azután, legalábbis a politikai hatalom az új államokban kezdett fokozatosan kiszabadulni az egyházi ideológiai ellenőrzés alól. Miközben magával a vallással szemben nem fogalmazódtak meg azt markánsan elutasító programok. Ha úgy tetszik, az új Európa első nagy egyház-politika konfliktusa épp ebben az irányban a Pápaság és a (Német-Római) Császárság évszázadokon át húzódó primátus-vitája volt. Mindeközben a kulturális és spirituális rendszerekben: a művészetekben, a filozófiában és a tudományban az Egyház primátusát senki sem kérdőjelezte meg. A teológiai ellenőrzés konkrét rendszerei e szférákat szinte teljesen átfogták. Ugyanakkor nőtt a távolság a spirituális vagy a szent szférája és a hétköznapok világa között. Az utóbbi tökéletlen, de fizikailag megragadható világával szemben ott volt az

örökkévalóság és az igazság világa. Igazán e kettő szembenállásából vagy legalább is szétválásából bomlik ki később a szekularizáció mint olyan is. A független kormányzás és az elitek autonómiájának programja azonban hamar átnőtt az emberi lét különböző szférái ellenőrzésének kérdésébe. A 15-16. századtól a fent említett módon az egyes szellemi szférák autonómiájáért küzdők is egyre inkább szembe találják magukat az egyházak társadalom-ellenőrzési programjaival. Számukra az egyház olyan felesleges és programjaikat korlátozó intézménnyé válik, amellyel akkor tudnak politikailag sikeresen küzdeni, ha ideológiai üzenetét is legalább részben delegitimálják.

Tulajdonképpen az olasz reneszánsz és a német reformáció jelentettek e tekintetben egyfajta fordulópontot, és mindkét nagy korszak szellemi irányai akkor lényegében szinkronban, néhány évtizeden belül megjelentek az akkori Magyarországon is.

Ily módon megindul a hit rendszeres kritikája is (ez utóbbiról a középkor pápaságellenes küzdelmeiben még nem volt szó). És különböző formákban, kompromisszumokkal vagy anélkül, de a nyugati világban megindult a különböző területek vagy társadalmi alrendszerek egyre kiteljesedőbb kiszabadulása az egyház(ak) ideológiai ellenőrzése alól. Ez hol összekapcsolódott valláskritikával is, hol nem. A szekuláris mozgalmak ebben az értelemben az egyházak ellenőrző szerepét és nem automatikusan a spiritualitás világát támadták vagy szorították valamiképpen vissza. És az egyházzal szembeni kritika sem hitbéli kérdéseket, hanem az elkülönülő társadalmi alrendszerek (kultúra, tudomány, gazdaság stb.) korábbi belső hatalmi viszonyait érintettek. Mindez járt természetesen világnézeti átrendeződéssel is, de ezt történetünk szempontjából leegyszerűsítve, az idődimenzió újrafogalmazódásának neveznénk. Míg a szakrálishoz az örökkévalóság kapcsolódott, addig ezek az új autonómiák szükségszerűen időérzékenyek lettek. Az időben korlátozottság, a belátható időn belüli befejezettség, a változás, sőt a változás mint szinte legfontosabb érték, a szekularitás felfogások középpontjába került.

6.

A későbbi fázisokban azonban a színre lépő szekuláris mozgalmak szembekerültek az egyházak által forgalmazott spiritualitás, illetve istenkoncepciókkal is (hogy csak néhányat említsünk – Spinoza racionalizmusa, a marxizmus számos változata, vagy Nietzsche romanticizmusa). Mindennek egyfajta történelmi feloldásaként, persze az utolsó évtizedekben megjelennek a „progresszív" vallásosság különböző mozgalmai is. Ezek egyfelől elismerik az állam szupremáciáját betagoló, összerendező erőként, de ugyanakkor azt hangsúlyozzák, hogy az oktatáson és a kultúrán keresztül az egyháznak megmaradt a szerepe az ember erkölcsi és lelki tökéletesítésében.

Ily módon a szekularizáció különböző formáit figyelhettük meg Közép-Európában, s így Magyarországon is, még a pártállam 1948-49-es színre lépése előtt, és azóta lényegében az állami politika különböző formáitól függetlenül is. Részletesen nem térhetünk ki rá, de jelezzük, hogy azokban az országokban, ahol a társadalom jelentős része hívő volt és maradt, a „vallás és az egyház szétválasztása" nem jelentette a vallási formák kizárását a társadalmi és szellemi életből. Itt nem egyszerűen arról a nálunk késői államszocialistának hitt és a mai egyházak által elutasított politikáról van szó, amely az egyházakat a magánszférába próbálta visszaszorítani. Ebben az értelmezésben az egyházak a közszférában maradhatnak, de ott elsősorban közösségépítő, kulturális identitásokat kialakító szerepük van. A szélesebben vett társadalmi értékek mint morális szabályzók és indikátorok e felfogások szerint is a vallási világ által meghatározó módon befolyásoltak maradhatnak. Ennek a modellnek a legtisztább változata az USA-ban alakult ki, ahol a nemzet kilenc tizede magát „vallásosnak" vallja, s ahol ugyanakkor a „szétválasztás" a fenti értelemben végbement. Az ily módon elkülönült állam azonban támogatja az egyházakat és vallási csoportokat a közösségépítésben és a szolidarisztikus hálózatok fejlesztésében, és használ vallási szimbólumokat az állami intézmények erősítésére vagy legitimitásának karbantartására is.

7.

Végül ezt a számos ágra bomló, előretörő, majd visszaforduló, egyes konzervatív zárványokat megőrző, másokat elsorvasztó parciális társadalmi autonómiaépítést nevezzük mindebből következően szekularitásnak. Világképekből, eltérő ideológiai ízlésalakzatokból következően nevezhetik valakik a folyamatot túlzottan előrehaladtnak, megtorpantnak, sikeresnek vagy zsákutcának. A magunk részéről ilyen értékeléseket el szeretnénk kerülni. Mindenesetre a különböző ellenőrzési mechanizmusok ugyan mindkét oldalról fragmentumokként vagy részrendszerekként, de hosszú időn át, tulajdonképpen folyamatosan egymás mellett léteznek. Ebből következően kölcsönösen hatnak egymás belső működésére. S mindebből egyáltalán nem következik, hogy a szekularizált világban az egyházak közszerepei eltűnnének. De az egyensúlyok közöttük és a világi alrendszerek, mindenekelőtt az állami intézmények között egy kialakult határon belül dinamikusak. Hol az egyik, hol a másik oldal juthat néhány pontos előnyhöz, miközben jól elkülönülő, korábbi szekularizálódási szakaszokba való visszatérés aligha elképzelhető. A magam részéről nehezen valószínűsíteném, hogy a kultúra, a tudomány, de akár intim életszférák egészének szabályozása meghatározó módon tartósan a többségi társadalomban, Európában tartósan visszakerülhet az egyházakhoz. Vagyis hogy kulcsterületeken a modernitás leépül vagy leépíthető.

8.

A II. Világháború után mindezeken a kereteken belül a közép-európai szekularizációnak három új eleme tűnik fel:

a) Számos területen, mindenekelőtt a termelési kultúrákban, az állam szervezésében, a fogyasztásban és a tömegtájékoztatásban technológiai meghatározottságú forradalmi változások zajlottak le az ipari világban. A technológiai forradalomból következően, az intézményi világban is meghatározóvá váltak a szakadások. Kevesebb a folyamatosság, mint ahogy azt sokan először hinni vélték. Ez a trend az ipari világban mindenütt kitapintható.

b) A globalizálódás olyan területeken is – bevándorlással, új vallási mozgalmak kialakulásával, egyházalapításokkal – plurálissá tette a vallási életet, ahol eddig ilyesmit nehezen tudtak volna elképzelni. Az egyházak és vallási közösségek energiáinak egyre nagyobb részét a különböző irányzatok és egyházak egy társadalmi térben zajló életének koordinálása, a különböző világképi elemek közötti párbeszéd és az evangelizációs verseny határozza meg. Ha úgy tetszik, a vallási szférában is piacok jöttek létre. Ezek persze nem a gazdasági racionalitás alapján működnek, de aktoraik között folyik a verseny, köttetnek szövetségek, próbálnak valakiket eltávolítani az evangelizációs piacról. Felbukkan a monopóliumok és az oligopóliumok problémája, és mindebből következően megnő azon külső aktorok szerepe, amelyeket egyik vagy másik vallási közösség a saját szövetségeseként megpróbál játékba hozni valamilyen ideiglenes ellenfelével vagy versenytársával szemben. Korábban ilyen kapcsolatokat jeleztek az államegyházi státuszok, jogosítványok. De a legújabbkori Közép-Európában, a 90-es években ennek jegyében jöttek létre maguk a „történelmi egyházak" kategóriái, védi néhány évtizede szerzett ingatlanjait az egykori görög-katolikus tulajdonosoktól a román ortodox egyház, vagy szorítja vissza az újabban Keleten intenzívebben terjeszkedő katolicizmust az orosz pravoszlávia. Vannak, akik ezt a politika „klerikalizálódásaként" élik meg, mint például a magyar szabadelvű párt, vagy azok az orosz Nobel-díjas tudósok, akik most a pravoszlávia visszaszorítását kérik Putyintól. Számomra azonban éppen ellenkező folyamatról van szó. Hiszen az állami szövetségest, szervezeti vagy pénzügyi mankót tulajdonképpen egyik vagy másik egyház vagy közösség egy hitéleti belső versenybeli pozíciószerzésre használja hozzá hasonlóan spirituális programokat hirdető szervezetekkel szemben. Tehát tulajdonképpen deklerikalizálódásról van szó. A versenyben legyengült vallási szervezet szekularitált erőforrásokat mozgat más vallási szervezetek visszaszorítására. Ha úgy tetszik, ez a jelenség nem a vallási szervezetek erejét, hanem viszonylagos gyengülését vagy legalább is korlátozott felkészültségét jelenti arra, hogy versenyhelyzetekben „piackonformul" működjön.

c) Mindezt bonyolítja egy sajátságos poszt-államszocializmusbeli nehézség is. A pártállam nyilvánvalóan szinte minden területen valamiként nemcsak az egyházak működését korlátozta, hanem gyakorlatilag egy csapásra megszüntette azoknak a korábbi időszakokból még megmaradt ellenőrzési, szabályozási funkcióit is a társadalmi élet más területein. Ha úgy tetszik, felgyorsította vagy erőszakosan befejezetté akarta tenni a szekularizációt. 1989 után az egyházak mindebből következően nehéz tartalmi dilemmával találták magukat szembe. Ennek két elemét emelném ki. Egyfelől nyilvánvalóan úgy vélhették, hogy a pártállam bukása után annak szekularizációs lépései is automatikusan lenullázódtak, vagy legalább is nagyobb nehézségek nélkül semmissé tehetőek. Ily módon a hitélet kiterjedtségét és az egyházak társadalmi jelenlétét valamiképpen vissza lehet pozicionálni az 1945-47-ben tapasztaltak szintjére. De nem vették, nem tudták figyelembe venni, hogy a c.) pontban leírt erőszakos mozgások mellett végbementek az a.) és a b.) pontban is leírt szekularizációs folyamatok. Mégpedig minden államszocializmustól függetlenül. Ily módon egyszerűen nem érezték (talán nem is lehetett tudni), hogy a 90-es évek világnézeti konfliktustérképén melyek a posztszocialista zárványok, és melyek az a–b. pontokból következő, szervesebb és éppen ezért könnyen egyáltalán nem visszaforgatható mozgási irányok.

9.

Ebből nyilvánvaló frusztráció következett fontos egyházi elitcsoportokban vagy vallásközeli politikai irányzatok környezetében. Mindebből következően az egyházak talán eredeti intenciójuktól eltérően hirtelen észrevették, hogy belekeveredtek a napi politikába, és abból csak igen nehezen tudtak – ha egyáltalán tudtak – a 2000-es évekre kijutni. Másfelől jelentkezett egy szabályozástechnikai probléma is. Az államszocialista „kényszerszekularizáció" fontos kulturális és identitásépítő területekről valóban eltávolította az egyházakat. De e szférákban ideológiai vákuum nyilvánvalóan nincsen. A 70-80-as évekre e területeken nem pártállami, hanem a helyi alrendszerek (kultúra, identitásépítés, intimszférabeli viselkedési szabályok) autonómiáinak megfelelő önszabályozás jött létre. S az önszabályozás soha nem adja át önként a helyét bármiféle külső értékvilágra hivatkozó beavatkozási próbálkozásnak – legyen az világi vagy vallási.

Így hosszú és bonyolult tanulási folyamatban – amelynek még nem látszik a vége – tapogathatják csak ki az egyházak, hova térhetnek vissza, vagy hol építhetnek új állásokat, és mely területek maradnak előttük belátható ideig zárva. E program felől vizsgálhatjuk a poszt-szekuláris helyzetet is.

10.
POSZT-SZEKULARITÁS

Ezen előzmények után értünk el az újabban poszt-szekulárisnak nevezett helyzetekhez. A dolgozatok nagy része a nemzetközi irodalomban a fesztivál jellegű vallási nagyrendezvények javuló ifjúsági látogatottságát, a pápával kapcsolatos újabb médiapraktikákat és közéleti kérdésekben az egyházak egyre gyakrabban megércesedő hangját sorolná ezek ismérvei közé. Ezen előadás keretein belül aligha fejthető ki alaposabban, hogy e kétségtelen tények mennyiben következnek az új eseménykultúrából, a politikai nyilvánosság mediatizáltságából és mennyiben az újabb esetleges spirituális érzékenységekből. Azt is empirikusan kellene kutatni – és ezt nem tettük meg –, hogy a spirituális vagy a misztikus iránti újabb érdeklődés nagyvárosi fiatalabb csoportokban kapcsolódik-e hagyományos vallási praktikákhoz és egyházakhoz, avagy azoktól független? Illetve, hogy akár időben is eltolva, e két elem hogyan viszonyul egymáshoz? Vagyis a hagyományos vallási közösségekhez tartozók között más csoportokhoz képest erősebbek ezek az érzékenységek, és sokan éppen ezek mentén készek arra, hogy a hagyományos egyházakból kiváljanak, vagy legalábbis azok mellett újabb spirituális kapcsolatokat vállaljanak. Illetve fordítva, ilyen fogékonyságú mozgalmakból végül akár a keresés folyamata, akár a felkínált rituálék, de átvezetik őket a hagyományos egyházakhoz.

Akárhogy is van, számunkra a poszt-szekuláris nem jelenti önmagában a vissza-egyháziasodót. Jelenti viszont azt a növekvő kulturális sokszínűséget, amely – más elemekkel egyenrangúan – elfogadja a spirituális magyarázatokat vagy megoldási módokat is. De ide tartozhatnak azok az új tudományok (kvantummechanika, káoszkutatás, komplexitáselmélet), amelyek megkérdőjelezik, kihívják vagy megsemmisítik a mechanisztikus, determinisztikus és redukciókon alapuló korábbi világképeket. Ebbe a világba sorolnám példaképpen azokat az új filozófiákat, amelyek Heidegger vagy Levinas által vágott ösvényeken mozdultak meg. Vagy a posztmodernista teológiát, például a „radikális ortodoxia" irányzatait, illetve az újabban jól látható misztikus természetfelfogásokat a zöld gondolkodás peremén. Ezek szervezeti vagy policy értelemben bizonyára nem az intézményesedett egyházakat erősítik. Kérdés azonban, hogy az egyházaktól független parciális felvilágosodáskritikájuk végül is mennyire, illetve miként kezdi ki azokat az egyházi szerepekkel és még megmaradt kiterjedt egyházi ellenőrzési szegmensekkel összekapcsolódó szervezeti korlátokat, amelyek gyökereit mégiscsak a felvilágosodás különböző modelljeiben kereshetjük. Az egyházak peremén vannak olyan értelmiségi csoportok, amelyek e lehetőségekre figyelnének, ugyanakkor többnyire saját kulturális stílusukból és hagyományvilágukból következően ezektől a potenciális új szövetségesektől mélyen idegenkednek.

Egyébként lehet, hogy a Jó és a Rossz visszatérése a nyilvános vitákba nem a militáns vallási vetélytársak megjelenéséből következik, hanem posztmodern hatás. Kritikai válasz a „minden úgyis csak egyféle relativizált diskurzus" felfogásra, a „valóságok" egyenrangú egymásmellettiségére, a különböző kulturális törzsek közötti kommunikáció leépülésére vagy megszűnésére.

A szellemi mozgásokon túl a poszt-szekuláris hangulatok hangsúlyosabb színre lépése talán részben levezethető népességszerkezeti változásokból is. Az agnosztikus csoportok általában nagyvárosiak, hierarchiákban foglalkoztatottak, magasabb iskolai végzettségűek, s mindebből következően is általában viszonylag kevesebb gyermekük van. A hozzájuk képest erősen vallásos családokban, illetve csoportokban általában sokkal több gyermek születik. Európa demográfiai átrétegződése a klasszikus modernizáció előre haladtával is ily módon elvben bővítetten reprodukál vallásos csoportokat. Hívő családokban felnövők automatikusan persze nem lesznek anti-szekuláristák, de legalább is elvben annak bizonyos sok elemével inkább kritikusak lehetnek, mint azok, akiket az intenzív vallásos miliő soha nem érintett meg.

11.

Ebből az ambivalenciából következik az egyházak és a vallási környezetek tekintetében a bal-jobboldali politikai metszetek újragondolása is.

1989-91-ig az európai egyházak (meghatározó többségének) társadalompolitikai frontvonala szinte szükségszerűen követte a bal-jobboldal metszeteit. Közép- és Kelet-Európában az ismert okokból, a pártállambeli korlátozott mozgásterekre adott válaszként ez a törésvonal az egyházak oldalán is még erősebbnek bizonyult. A szociáldemokrácia és a nagy egyházak szembenállása Németországban és Franciaországban is már adott volt a 19. század utolsó harmadában. Azonban az oldalak közötti hagyományos bizalmatlanságot és rossz érzést ily módon különösen erősítették a hidegháború ideológiai frontvonalai. Mindezek a hatások együtt az egyházakat Közép-Európában szinte automatikusan jobbra tolták, s ha nem is ilyen drámaisággal, de valami hasonlót azért a „régi Európa" politikai kultúrájából is kivehetünk. De a késő modernitás e konfrontációs formája újabban mégiscsak leértékelődik. Hiszen máshová kerültek a törésvonalak is. Ezek a reakciók azonban nem meglepőek. Végül a generálisok mindig is a következő háborúkra készülve az előző háború (megnyert, de gyakrabban) elvesztett csatáiból próbáltak tanulni. S azután kiderült, hogy a munka felesleges volt. A II. világháború francia tábornokait pedig kifejezetten félrevezették az 1915-17-es verduni tanulságok. Hiszen az egyházak és a hagyományos európai vallásosság számára új kihívást az európai vallási piacokon új markáns hiteket forgalmazók jelentenek. Például, de nem csak az európai iszlám, pontosabban annak a másságot nehezen kezelő csoportjai.

Az utolsó ötven évben az egyházak „nem-barátai" általában kevésbé vallásos miliőkből kerültek ki. A keresztény egyházak ezekben az években úgy-ahogy megtanulták, hogy miként folytatható velük valamilyen párbeszéd, avagy miként lehet elszakadni egy olyan nyilvánosságtól, amely kevéssé vallásos, vagy bizonyos egyházi szerepekkel kapcsolatban akár kritikus is. De nem tanulták meg, hogy milyen lehet az esetleges kiegyenlített dialógus európai helyszíneken a másságot képviselő radikális fundamentalizmusokkal (amelyekből esetleg még politikai agresszivitás is levezetődik). Egy ilyen erőtérben szükségszerűen másmilyen a mozgósítás, és a korábbi bal-jobboldali frontvonalakkal nagyon nem is lehet mit kezdeni. A hagyományos európai egyházaknak és vallási közösségeknek ebben az új párbeszédben nyilvánvalóan szövetségesekre is szükségük lehet. S ezek olyan kulturális és politikai formációk is lehetnek, amelyeknek nincs vallási kötődésük, vagy amelyeknél ez a kötődés viszonylagos. A pártközi frontvonalak ebben az összefüggésrendszerben feltehetően relativizálódnak. Európa különböző részein természetesen eltérő időpontokban kerülnek be ebbe az új dialógushelyzetbe. Nyugat-Európa leginkább bevándorló társadalmai (Franciaország, Németország, Nagy-Britannia, Hollandia stb.) már ma is e helyzet által meghatározottak. Kelet-Közép-Európában ez a kihívás feltevésünk szerint a 2020-as években válik akuttá. E tekintetben akkor Európa különböző részeinek egyházai és vallási mozgalmai ismét szinkronizálódhatnak. De mi történik addig, hiszen miközben az EU tagországaiban már „az új népvándorlási teológia" szerepel a napirenden, a mi térfelünkön még mindig nagyon lassan épülnek le azok a poszt-hidegháborús reflexek, amelyek az egyházak nyilvános szerepléseit gyakran még meghatározzák. Hogyan alakul nakmajd az ilyen eltérő kötődésű és programú (ez jelenthet pasztorálteológiai és más evangelizációs próbálkozásokat is) egyházak kapcsolatai más európai testvérszervezeteikkel? Nem álltak máris elő új aszinkronitások az európai egyházcsaládokon belül? A következő 15 év a közép-európai egyházak lehetséges működésmódjainak változásai szempontjából ebben a metszetben is sorsdöntő lehet.

De az Európán belüli újabb kelet-nyugati különbségek mélyebbek, mint a szövetségkeresés stílusa lenne. Az egyházak a legfrissebb időkig fontos szereplői voltak a társadalmi integrációnak. Ennek az integrációnak a hagyományos formái különböző módokon és formákban, de egész Európában megroppantak. Az e tekintetben Magyarországon érezhető válság nem egyedülálló, legfeljebb formái ország-, vagy régió-specifikusok. Szociálpolitikai megoldások persze másolhatók nyugat-európai egyházaktól és hazai világi szervezetektől egyaránt. Ezek között lehetnek és vannak is bizonyára igen sikeresek. De megoldódnak-e így azok a stratégiai feladatok, amelyek az egyházak integrációs, szolidaritásgerjesztő misszióját szükségszerűen meghatározzák?

12.

Összefoglalva mindebből következően a diskurzusképesség meghatározó módon demokráciaképességet jelent és fordítva. A történeti egyházak számos vezetője az elmúlt évtizedekben e vonatkozásban is igen hatékonyan tanult, a demokratikus szerepeket jól elsajátította. Mi fog történni akkor, ha Európán belüli újabb párbeszéd partnereik (ezek most inkább iszlám csoportoknak tűnnek, de lehetnek mások is) sikeresek lesznek abban az értelemben, hogy akár európai kisebbségként is, de hátuk mögött az iszlám világgal, megszólalási stílusukat rá tudják erőszakolni keresztény egyházakon belüli, illetve világi partnereikre? A tavalyi dániai karikatúra-vita kapcsán mintha ennek már láthattuk volna óvatos előképeit. Hogyan hat majd ez a hagyományos európai egyházi intézményekre? De-szekularizációs hullámmal, re-fundamentalizációval válaszolnak? Vagy ellenkezőleg, vitapartnerüktől/versenytársuktól elszakadva belső kultúrájukban a világi Európához közelednek?

Nem hogy válaszaink nincsenek, egyelőre még a kérdések megfogalmazásában is ügyetlenek vagyunk.

Források

(nem igazi bibliográfia, inkabb csak néhány pozíció, amely e szöveget befolyásolta)

Bellah, Robert, *The broken covenant. American civil religion in time of trial,* Chicago 1992, University of Chicago Press.

Blond, Phillip (ed.), *Post-secular philosophy – between philosophie and theology,* London 1998, Routledge.

Bosetti, Giancario – Eder, Klaus, *Post-secularism – a return to the public sphere,* www.eurozine.com 2006. 8. 17

Diamons, James S., The post-secular. „A Jewish perspective." In: *Crosscurrents,* 53/4 (Winter 2004) www.crosscurrents.org

Eder, Klaus, *Europaische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?* www.eurozine.org 2006. 7. 7.

Eisenstadt, Shmuel N., „The Axial Age. The emergence of transcendental visions and the rise of clerics." In: *Archives européennes de Sociologie,* 23 (1982), 294-314.

Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels,* Frankfurt 2001, Suhrkamp.

Hervieu-Leger, Daniele, *Religion as a chain of memory,* Cambridge 2000, Polity Press.

Lehrer, Evelyn L., *Religion as a determinant of economic and demographic behaviour in the United States,* (IZA Working Papers DP 1390) Bonn 2004.

Luhmann, Niklas, *Die Religion in der Gesellschaft,* Frankfurt 2000, Suhrkamp.

Schweid, Elizeir, *The post-secular era,* (Jerusalem Center for Public Affairs. Jerusalem Letters) 2000. 10.15 www.jcpa.org/vp-440

Wolin, Richard, Jürgen Habermas and Post-secular societies, Habermasians.blogspot.com 2003.10.13.

EGY ÚJ BALOLDALI EGYHÁZPOLITIKA ELMÉLETI ALAPVETÉSE FELÉ

CSEPREGI ANDRÁS

Alapvetésem első változatát januárban készítettem el, egy lehetséges elvi kiindulópontként a Kormány leendő egyház-politikai stratégiája számára. Eleinte szűk körből kaptam visszajelzéseket, gondolatmenetem egy későbbi változata szélesebb nyilvánosságot a Zsigmond Király Főiskolán rendezett március 27-i konferencián kapott. Írásom nem kormányprogram, hanem vitaanyag, megvitatásra, továbbgondolásra szánom mindazok számára, akik érdemben formálhatják a szocialista-liberális koalíció egyházpolitikáját, valamint tájékoztatásul azoknak, akik az ügy iránt érdeklődnek. Várom a kritikát és a reflexiót.

Elvi alapvetésre vállalkoztam, ebben az írásban nem foglalkozom tehát az egyház és az állam kapcsolata sokat vitatott gyakorlati kérdéseinek részleteivel, az egyház-finanszírozással, az egyházaknak a közfeladatokban való részvételével, az egyházi tulajdonban álló műemlékek rekonstrukciójával vagy az ingatlanrendezéssel. Egy programnak részletesen ki kell térnie ezekre a területekre is, most viszont még az első lépésnél tartunk: olyan perspektívára teszek javaslatot, amelyen belül sok aprómunkával, egyeztetéssel, ha kell, praktikus kompromisszumokkal elhelyezhetők a gyakorlati részletek is.

Munkám kontextusához természetesen hozzá tartozik a vatikáni megállapodás eredményeit és hatásait elemző bizottság múlt év novemberében közzé tett jelentése is. A jelentés alkotmányjogi szempontból, valamint adatok, felmérések értelmezése révén közelített az egyházpolitika dilemmáihoz, én más utat választottam. Mindazonáltal remélem, hogy figyelmes olvasóm fel fogja fedezni, hogy a jelentés által sugallt irány és az általam ajánlott perspektíva fontos pontokon összetart, ahol pedig különbözik, ott helye lehet a további, tisztázó és elmélyítő beszélgetésnek.

KIINDULÓPONT ÉS FOGALMI KERETEK

Az Alkotmány 60. § (3) bekezdése szerint a Magyar Köztársaságban az egyház és az állam egymástól elválasztva működik. Az egyház és az állam szétválasztása szabadságot biztosít mind az állam, mind az egyház számára. Ez az alkotmányos

szempont érvényesül a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról rendelkező 1990. évi IV. (alkotmányerejű) törvényben. Érdemes a törvény deklarált célját pontosan idézni: az Országgyűlés a törvényt „a lelkiismereti és vallásszabadság érvényre juttatása, a mások meggyőződését tiszteletben tartó, a tolerancia elvét megvalósító magatartás elősegítése érdekében" alkotta, ennek garanciájaként biztosítja az egyházak önállóságát, és – összhangban az Alkotmánnyal, illetve a Magyar Köztársaság nemzetközi kötelezettségvállalásaival – szabályozza az egyházaknak az állammal fennálló kapcsolatait.

A lelkiismereti és vallásszabadság értelmezésére háromféle fogalmi keretben, három fogalompár segítségével teszek kísérletet. Az első a politikai filozófia klasszikusa, Isaiah Berlin „negatív szabadsága" és „pozitív szabadsága". A második az egyház és az állam kapcsolatát leíró hagyományos teológiai szociáletika szóhasználata, amely megkülönbözteti a „klerikalizmust" és a „cezaropapizmust". A harmadik pedig a kortárs angolszász kultúrantropológiában modellezett „patrónus-kliens" kapcsolat. Gondolatmenetemben az egyház szót egyes számban használom. Természetesen számon tartom a magyarországi egyházak, felekezetek és vallási közösségek közötti sokféle különbséget, de ebben az elvi alapvetésben ennek nincs jelentősége.

1.

Az egyház és az állam egymással szemben érvényesülő negatív szabadsága azt jelenti, hogy egymástól független intézményekként működnek, valamint nem írhatnak elő egymás számára kötelezően követendő filozófiai vagy teológiai elveket, röviden, tiszteletben tartják egymás autonómiáját. Az állam és az egyház egymással szembeni negatív szabadságának (szabad vagyok valamitől) alapján valósulhat meg mindkettőjük pozitív szabadsága (szabad vagyok valamire). Berlin hangsúlyozza, hogy a politikum számára értelmezhető szabadság gyökere és feltétele mindig a negatív szabadság, ebből fakadhat a pozitív szabadság, a kettő pedig együtt alapozhat meg egy szabad és értelmes közéletet. Ez az út fordítva nem járható: a pozitív szabadság felől elindulva nem integrálható a közéletbe a negatív szabadság. Ha a kiindulópontunk a pozitív szabadság, legyen az általa érintett ügy bármily emelkedett is, akkor tekintélyelvű rendszerhez jutunk. (Fontos lehet számunkra, hogy Bibó István ugyanebben a szerkezetben gondolkodik a szabadságról: politikai filozófiája, kialakulásától fogva az érett összegzésig, összhangban van a híres „demokratának lenni azt jelenti, hogy nem félni" hangsúlyával, ami a negatív szabadság karakteres kifejezése.)

Amennyiben tehát az állam és az egyház egymástól valóban szabad, akkor, és csak akkor, az állam, élve pozitív szabadságával, jó törvényeket alkothat, amelyekkel lehetőséget biztosíthat az egyház számára, hogy betöltse küldetését. A világ-

nézetileg semleges állam ekkor ugyanúgy él pozitív szabadságával az egyház javára, mintha a kultúra, a sportélet, vagy a média számára alkotna azok kiteljesedését segítő törvényt. A szabad egyház pedig elfogadhatja, és legjobb belátása szerint építő tartalommal töltheti meg a törvényi kereteket. Pozitív szabadságuk kölcsönösségben is megnyilvánulhat: akár az egyház, akár az állam nagy közösségi célokat fogalmazhat meg, a másik pedig segíthet a célok elérésében. A pozitív szabadság megélésének talán legnehezebb, de mindenképpen legértékesebb lehetősége a kölcsönösen gyakorolt, elszenvedett és elfogadott kritika, a kritika forrásaként és céljaként pedig a kölcsönös szolidaritás.

2.

Ennek az egyszerű elvnek a megvalósítása Magyarországon komoly nehézségekbe ütközik. Sem az államnak, sem az egyháznak nincs hozzá kiérlelt gyakorlata. Az állam és az egyház negatív értelemben sokáig nem volt egymástól szabad, ezért ami a pozitív szabadság alapján valósulhatott volna meg, azt vagy az éppen erősebb fél kényszerítette ki, vagy alku tárgyaként jött létre. Történelmünk során egészen a rendszerváltásig érvényesült a trón és az oltár (sohasem egyenrangú) szövetsége, különböző szerkezetű intézményekben, a különböző státuszú egyházakra nézve differenciált módon, változó ideológiai alapokon. Ha ebben a szövetségben az oltár diktál, klerikalizmusról beszélünk, ha pedig a trón, akkor cezaropapizmussal állunk szemben.

Nagyon általánosan azt mondhatjuk, hogy a Római Birodalom bukása után Nyugaton, ahol az újjáépítésben nagyobb szerepe volt a klerikus értelmiségnek, a középkor virágkoráig jellemzőbb volt (de nem egyeduralkodó) a klerikalizmus, Keleten pedig, ahol a régi Birodalom adminisztrációja jobban megmaradt, a keresztény társadalomszervezés pedig nem lehetett olyan mély, máig jellemzőbb minta a cezaropapizmus. Nyugaton a reneszánsz, a reformáció majd a felvilágosodás fokozatosan visszaszorította az oltár egykor meghatározóan építő, később viszont, a többi kreatív társadalmi alrendszer belépésével egyre inkább intézményes funkcióját veszített hatalmát, tipikus cezaropapizmussal viszont – egészen rövid közjátékok után – itt csak jóval később találkozunk. A cezaropapizmus tipikusan nyugati alváltozatainak tekinthetjük a jakobinizmust és a jozefinizmust, globális kitekintésben pedig azt mondhatjuk, hogy a klerikalizmus ma kifejezetten a muzulmán világ jellemzője.

Magyarországon a cezaropapizmus nagy korszakai az első világháború után következtek, először a Trianon által sokkolt, hirtelen összezsugorodott nemzetállam érzett késztetést arra, hogy hatalmába kerítse az egyházat, később pedig a kommunista hatalom alkalmazott erőteljes kontrollt. Talán furcsának tűnik, hogy a két világháború közötti keresztény kurzusnak nevezett időszakot is a trón túlhatalmával

jellemzem. Úgy vélem, hogy az egyház jelentős anyagi és politikai támogatása az állam részéről az egyház kontrollját szolgálta, a radikálisan megváltozott körülmények között identitását kereső és hisztérikus közpolitika (a politikai hisztéria gyökereiről és tüneteiről máig érvényes módon Bibó István beszélt először) rászorult arra, hogy hatalmi körébe vonja az egyházat. 1944-45 tragikus végjátéka napnál világosabbá tette, hogy mi az ára a támogatásnak. A politikai hisztériát később az államszocialista hatalom testesítette meg, elődjéhez hasonlóan ellenőrzése alá vonta az egyházat (ahogyan, szintén elődjéhez hasonlóan, a társadalom többi szereplőjét is), csak az eszköz különbözött: az utóbbi nem támogatás, hanem korlátozás révén gyakorolta a hatalmát. Így adódott, hogy bár az Alkotmány 1949-től fogva az állam és az egyház elválasztását írta elő, annak következetes végiggondolása és „begyakorlása" csak 1990 után kezdődhetett meg.

3.

A politikai filozófia és a teológiai szociáletika után forduljunk most a kultúrantropológiához, amely emberi habitusunknak az előzőeknél mélyebb, gyökeresebb meghatározottságáról beszél. A kilencvenes évek eleje óta folyik, főleg az angolszász társadalomtudomány világában, az úgynevezett mediterrán társadalom szerkezetének kutatása, amely megújította a bibliaértelmezést is, hiszen lehetővé teszi, hogy közvetlen kapcsolatba hozzuk a Biblia világát a mi világunkkal. A Római Birodalom életvilágának kutatása olyan ősi közösségi mintákat tár fel, amelyek – talán különböző mértékben, de – mindenütt és ma is érvényesülnek. Ebben a körben modellezték a kutatók a patrónus-kliens kapcsolatot, amely egészen alapvető szinten tárja fel az egyház és az állam szétválasztása érdemi megvalósulásának akadályait is.

A patrónus-kliens kapcsolat lényege, hogy nem ismeri a negatív szabadság tapasztalatát (és ennek pszichikai vetületét, a spontaneitást), nem ismeri a kölcsönös, mellérendelő kapcsolatot sem, hanem a társadalmat egy soklépcsős, gyakran kínos részletességgel szabályozott alá-fölé rendelő láncolatban szervezi meg. A szintek között jellegzetesen uralmi jellegű kapcsolat működik, ebbe ágyazódik bele az adományok és a viszontszolgálatok rendje, de rafinált módon, nem csak a kliens függ a patrónustól, hanem a patrónus is rá van utalva a kliensre – csak ez a kapcsolat nyilvános kommunikációjában nem jelenhet meg. Személyes életünk szűkebb és tágabb kapcsolatrendszere, kevés üdítő kivétellel, a patrónus-kliens modell szerint szerveződik. Legtöbbünk mindkét szerepet jól ismeri, hiszen egyes kapcsolatainkban patrónusok vagyunk, más kapcsolatainkban pedig kliensek, kellően bonyolult helyzetben még az is előfordulhat, hogy ugyanahhoz a másik emberhez egyszer patrónusként, máskor kliensként viszonyulunk. Jól tudjuk tehát, hogy milyen nehéz kívül maradni, és a jól elsajátított uralmi szerepeket félretéve

kölcsönösen mellérendelő módon kapcsolódni a másikhoz. Innen nézve az volna rendkívüli, ha az állam és az egyház nem e szerint a teljes életvilágot meghatározó modell szerint kapcsolódna egymáshoz.

Nem meglepő tehát, ha visszatekintve azt látjuk, hogy Magyarországon – már ebbe az irányba mutató előzmények után – a huszadik század különféle színű és fokozatú tekintélyelvű rezsimjei az állam és az egyház kapcsolatát az ősi patrónus-kliens modell szerint gondolták el és működtették. A patrónus viselkedése a – természetesen nem érdek nélküli – támogatástól kezdve a tűrésen keresztül a tiltásig terjedhetett, a kliensé pedig, ennek megfelelően, a hálás és konstruktív együttműködéstől az óvatos, alkudozó kiváráson és a passzív ellenálláson keresztül a nyílt tiltakozásig. Az elmúlt tizenhat év pedig azt tükrözi, hogy sem az állam, sem az egyház nem szánta el magát arra, hogy elszakadjon egykori szerepétől, de mind a patrónus állam, mind a kliens egyház krónikus szerepzavarral küzd.

A RENDSZERVÁLTÁS UTÁNI EGYHÁZPOLITIKÁK TAPASZTALATAI

Bár az állam és az egyház pusztán alkotmányjogi szinten megragadott kapcsolatában világnézetileg semleges államról beszélünk, a rendszerváltás után elinduló politikai váltógazdálkodás, az egyre inkább polarizálódó közélet és az éles ideológiai harc az állam és az egyház kapcsolatát is elvek és világnézetek küzdőterévé tette. A jobboldali és baloldali kormányok sajátos körülményeik között más gondolati alapokon, más hagyományok szellemében és más eszközökkel igyekeztek eleget tenni az egyház és az állam elválasztása alkotmányos követelményének, s egyszersmind fenntartani a régi patrónus-kliens viszonyt. Nem meglepő, hogy a zsigerekben gyökerező ősi függőség erősebbnek bizonyult a szabadság puszta deklarációjánál mind a jobboldal, mind a baloldal kormányzásának idején.

1.

A jobboldali kormányok az egyház (negatív) szabadságának hangsúlyozása mellett erőteljes pozitív diszkriminációval igyekeztek kárpótolni az egyházat az államszocializmus évtizedei során elszenvedett veszteségeiért, anyagi téren és a társadalmi presztízs területén egyaránt. A kárpótlásnak, ha nem is a mértéke, de mindenképpen viszonyítási pontja volt a két világháború között kialakított helyzet. Az Antall-Boross kormány idején még jobbára spontán folyamat az Orbán kormány négy éve alatt szinte intézményesült, megszületett az egyházpolitika „magyar modellje". A modell alapja egy sajátos, egyben árulkodó gondolatkísérlet, amely ugyan az állam és az egyház „legszigorúbb mellérendeltségétől" indul el,

de később úgy rendeli alá a „transzcendens" egyháznak az „immanens" államot, s úgy alkalmazza ezt a különbséget a közéletre, hogy az államnak az egyházzal szembeni negatív szabadságát gyakorlatilag felfüggeszti. Az itt felvonultatott érvek máig szerepet kapnak az egyház és az állam kapcsolatát érintő vitákban, érdemes tehát őket közelebbről megvizsgálnunk.

Elfogadom a „magyar modell" első „bölcseleti" alapelvét, hogy az egyház „*sui generis* valóság", azaz „nem az állami intézményrendszer valamely alrendszere, hanem az állammal egyenrangú valóság". Nem fogadom viszont el azt, az előzővel szöges ellentétben álló kijelentést, hogy míg „az egyház lényege a transzcendenciára irányultság" addig „az immanens állam feladata a vallásszabadság biztosítása a maga teljességében". A transzcendens, végtelenre nyitott egyház és az immanens, kizárólag az evilági dimenzióra szűkített állam nem lehetnek egymással egyenrangú valóságok, ebben a relációban az egyház végtelenül felülmúlná az államot. A „magyar modell" végül a bibliai kinyilatkoztatásban gyökerezteti magát, helyénvaló tehát, ha ezt a veszélyes aszimmetriát bibliai alapon kérdőjelezzük meg. „Az Úré a föld és ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók" – olvassuk a 24. zsoltárban, a teljességre való nyitottság tehát nem az egyház kizárólagos birtoka, hanem jellemző az egész teremtett világra, benne az államra is. Pál apostol pedig – többek között – az állam hatalmára is utalva mondja, hogy „nincs hatalom mástól, mint Istentől, ami hatalom pedig van, az az Istentől rendeltetett" (Róm 13,1). Szó sincs tehát arról, hogy a transzcendens egyház mellett az államot pusztán immanens, alacsonyabb rendű valóságként le lehetne értékelni.

A „magyar modell" érvelésének a másik vitatandó pontja, hogy az egyháznak a világban megélt transzcendentális küldetéséből az következik, hogy „az élet minden területét érintően közfeladatot vállal át". A transzcendens küldetés efféle intézménybe konvertált értelmezése már teológiai és filozófiai szinten is kérdéses, konkrét alkalmazása pedig súlyos államszervezési problémává lesz: az állampolgároknak a lelkiismereti és vallásszabadság alapján meghozott döntése alapján az egyház bármely közfeladatot átvehet az államtól, amelynek azután az állam köteles a teljes finanszírozását biztosítani. Bármely, intézményeket érintő állampolgári igény jelentkezésekor az államhatalom tárgyal az állampolgárokkal, ebben az esetben viszont, az egyház transzcendens küldetésére való hivatkozással az államnak nincs érdemi tárgyalási lehetősége. Az az egyház, amelyről a gondolatmenet elején megállapítjuk, hogy „nem az állami intézményrendszer valamely alrendszere", úgy jelenik meg az állami intézményrendszer alrendszerei között, hogy nem követi az intézményekre vonatkozó általános szabályokat, ezáltal kezelhetetlen feszültséget plántál az állami intézményrendszer világába.

A Balog Zoltán és Semjén Zsolt által jegyzett „magyar modell" ezzel, a jogi szerkezet szintjén, az államszocializmus idején elkövetett hiba tükörképét hozta létre: annak idején az állam fosztotta meg az egyházat negatív szabadságától, a

„magyar modell" pedig az állam szuverenitását korlátozta volna az egyház intézményesített közéleti szerepének határtalan kiterjesztése révén. Ha ez a modell megvalósult volna, akkor újonnan születhetett volna Európa közepén a kontinensen már régen meghaladott klerikalizmus, amelynek kortárs párhuzamait ma csak az iszlám fundamentalizmus által uralt államokban találhatjuk meg.

A „magyar modell" ugyanakkor korántsem azt jelentette volna, hogy a kormányzó jobboldal az állam negatív szabadságának felfüggesztésével lemondott volna patrónusi szerepéről. Ellenkezőleg: még inkább meg szerette volna erősíteni azt az egyházzal szemben, éppen az állam alkotmányos szuverenitásának korlátozása mint a kliensnek felkínált ajándék révén. Ebben a gesztusban már megjelent az a 2002 óta széles körben nyilvánvaló törekvés, hogy a jobboldal a demokrácia intézményei, az állam vagy a parlament fölé helyezi magát, utóbbiak nem a hatalma gyakorlásának keretei, hanem eszközei. (Ebben is az 1989-ig regnáló állampárt ambíciói köszönnek vissza, melynek, sajátos módon, a jobboldal az igazi örököse.) Ehhez a programhoz pedig szövetségest talál az egyházban, amely a huszadik századi tekintélyelvű rezsimek árnyékában ugyanúgy, mint a társadalom egésze, felemás módon polgárosult közösség maradt, és ambivalensen viszonyul a parlamentáris demokrácia alapelveihez. A jobboldal és az egyház politikai szövetsége tehát mélyen gyökerező érdekazonosságon alapul: a patrónus politikai elit törvényi kereteket és anyagi támogatást biztosítana az egyház számára ahhoz, hogy megőrizhesse, sőt régi szerepe szerint újjáépíthesse önmagát, a kliens egyház pedig viszonzásul vallási, erkölcsi és kulturális megerősítéssel szolgálna a patrónus elit számára. S bár írásom elején megígértem, hogy ebben a vitairatban az egyház-finanszírozás kérdésével nem foglalkozom, most mégis rövid megjegyzést teszek. Ha az Orbán-kormány valóban az egyház anyagi függetlenségét és ezáltal az egyháznak a saját politikai elitjétől való függetlenségét is munkálta volna, akkor létrehozta volna azt a vagyonalapot vagy induló tőkét, amelyre támaszkodva az egyház fokozatosan képessé lett volna arra, hogy józan keretek között kialakított intézményrendszerét a saját erejéből fenntartsa. Ehelyett az egyház bőséges költségvetési támogatást kapott, amely abban tette érdekeltté, hogy minél több intézményt vegyen át az államtól (a minél nagyobb költségvetési támogatás fejében is), ezért egyre erősebb anyagi kényszer fűzi ahhoz az államhoz, amely évről-évre biztosítja intézményei fenntartásának költségvetési fedezetét.

2.

A jobboldali kormányok célratörő stratégiájával szemben a baloldali kormányok egyházpolitikáját inkább a védekezés, a megfelelési- és jóvátételi vágy és a sodródás jellemezte. Ennek a magatartásnak sokféle oka lehet. Mindenekelőtt a patrónusi ambíció, amely a jobboldalhoz hasonlóan a baloldalt is kísérti, de a jobboldalhoz

képest a baloldalnak a patrónusi szerep gyakorlásához jóval szerényebb eszköztára van, egyszersmind a baloldali szavazótábor erősen megosztott is arra nézve, hogy szeretné-e kormányát jó patrónusi szerepben látni. A baloldali szavazók között is vannak olyanok, akik szerint az egyház a társadalom fontos intézménye, bőkezű támogatása a mindenkori kormány elemi érdeke és kötelessége. A patrónusi szerepvállalást ezen túl motiválhatja a jobboldal és az egyház erősödő szövetségétől való félelem is, amit színezhet még az egykori egyházellenes gyakorlat jóvátételének óvatos vágya. A „jó patrónus" szerepére való törekvést ugyanakkor ellensúlyozza a baloldali szavazók egy részének antiklerikalizmusa, azoké, akik ismerik az istenhit értékét és erejét, de az egyházat nem tartják a hit ügye hiteles képviselőjének, valamint a vallást eleve elutasítóké, akiknek az egymást kölcsönösen erősítő világnézete és személyes tapasztalatai szerint a vallás veszélyes babona, az egyház pedig túlhaladott, minél szűkebb területre szorítandó intézmény. A magyar baloldal nyilvánvalóan hosszú ideig együtt fog élni azzal, hogy szavazói ebben a tekintetben megosztottak, s már csak azért sem törekedhet az álláspontok egységesítésére, mert mögöttük a politikumon túli, személyesen megharcolt-megszenvedett, érzelmekben is mélyen gyökerező meggyőződések vannak. (Antiklerikális és a vallást elutasító meggyőződéssel természetesen a jobboldali szavazók között is találkozunk, de a jobboldali szavazó, úgy tűnik, ezt hajlandó alárendelni annak a taktikai célnak, hogy „keresztény-nemzeti" eszmerendszert valló pártja az egyház elkötelezett és bőkezű patrónusaként jelenjen meg). Az adott körülmények között a baloldalon csak bizonytalan stratégia épülhetett, ebből nőtt ki végül a vatikáni megállapodás, s született meg számos, a népfrontos időkre emlékeztető gesztus, amelyek végül nem álltak össze konzekvens programmá.

A baloldali egyházpolitika értékelése során nyugodtan és tárgyilagosan számba kell vennünk néhány tényt és történést. Az egykori államszocializmus ideje az egyház számára az ellenséges szándékú állami beavatkozás és az egyházi élet korlátozásának, ellehetetlenítési kísérletének emlékeit idézi fel. A negyven éven felüliek személyes emlékként, a fiatalabbak a családban vagy az egyházi közösségben hagyományozott emlékként őrzik ezt – a fiatalabbak éppen azért, mert nem élték át, sokkal inkább fekete-fehér képet ismernek erről a korszakról. (Ne tévesszen meg bennünket az a gyakran hivatkozott látszat, hogy bizonyos egyházi vezetők annak idején kölcsönösen előnyös kapcsolatokat ápoltak az állami szervekkel. Az egyház szélesebb közösségének ebből vajmi kevés haszna volt, s pontosan érzékelte, hogy az együttműködés a kapcsolatok érdemi erősítése helyett egyéni érdekeket szolgált, legfeljebb a kijáró mechanizmusokat konzerválta, illetve a – főleg külföldre irányuló – propagandát támogatta). Szűk két évtized nem halványíthatta el ezeket az emlékeket.

A rendszerváltás utáni baloldali kormányok komoly eredményeket értek el az egyházi élet anyagi feltételeinek javítása terén (ingatlanrendezés, a személyi

jövedelemadó egy százaléka felajánlásának lehetősége és ennek jelentős állami kiegészítése), ezt az érdemet mégis beárnyékolja, hogy a kormányok tárgyalási stratégiája az egyház szemében az államszocialista múlt meghosszabbításának tűnhetett. Az egyház tükre, meglehet, görbe tükör, de amit mutat, mindenképpen informatív. Már a Horn kormány idején megszületett az az egyházi vélemény, hogy a kormányzat kettős utasítási rendszerrel él: az egyházzal tárgyaló kormánytisztviselők jó szándékot tanúsítanak, és ígéreteket tesznek, a kívülről nem látható kormányzati apparátus viszont egy másik utasítás szerint szabotálja az ígéretek teljesülését. Ebben a képletben kapott egyházi értelmezést a vatikáni megállapodás is: a kormány megkötötte, de nem tartotta be. 2002 és 2006 között ugyanez a vád az Egyházi Kapcsolatok Államtitkársága és a kormányzati tanácsadók üzeneteinek jól érzékelhető különbségei által kapott új táplálékot. Ez a probléma a határon túli egyházi vezetők oldaláról abban a formában kapott reflexiót, hogy a kormány megbízottjai „tele szívvel de üres zsebbel" látogatták meg őket. A 2006. őszi zárszámadással és költségvetéssel kapcsolatos viták során pedig az egyház számára az derült ki, hogy az egyeztetések lefolytatására kijelölt kormányszerv nem rendelkezett mozgástérrel, sőt, a kormányzat számításainak részleteiről sem volt képes érdemi információkkal szolgálni.

A rendszerváltás utáni baloldali egyházpolitika értékelésekor tudatosítanunk kell azt is, hogy a huszadik század során olyan történelmi és társadalmi feltételek között éltünk, amelyek a lehetségesnél jóval szűkebb kereteket biztosítottak a baloldal és az egyház érdemi együttműködése számára. Kihívóan, de a lényeget keresve úgy is fogalmazhatunk, hogy – az egymást követő autoriter rezsimek idején, szembeálló, háborúra készülő vagy éppen háborúzó nagyhatalmak ütközőzónájában – nem jöttek, nem jöhettek létre azok a közös terek, amelyek lehetőséget adtak volna a rossz hatalmi ambícióktól szabad baloldal és a rossz hatalmi ambícióktól szabad egyház találkozására. Sokat mondó lehet néhány párhuzamos külföldi példa felvillantása. Angliában a tizenkilencedik század elején metodista gyülekezetek hozták létre az első szakszervezeteket, melyek azután vezetőket neveltek a Munkáspárt számára. Az Egyesült Államokban a huszadik század elejének egyik legjelentősebb teológiai irányzata volt a „Social Gospel", ami máig fontos mozgalmakat táplál. A jóléti állam első sikeres kísérlete az első világháború után a lutheránus államegyházáról és az erős szociáldemokráciájáról híres Svédországhoz kötődik, s hasonló körülmények között hasonló szellemű építkezés ment végbe a második világháború után Finnországban is. Az előbbieknél sokkal zártabb társadalmú Németország második világháború utáni konszolidációja is magával hozta a korábban élesen szembeálló szociáldemokrácia és egyház közeledését – másképp Keleten, és másképp Nyugaton. Az olasz kommunizmust távolról sem jellemezte a harcos ateizmus (a hetvenes években útlevél sem kellett ahhoz, hogy valaki erről mély benyomást szerezzen, elég volt elmenni a Filmmúzeumba, és

megnézni Pasolini Máté evangéliuma feldolgozását). Még a hangsúlyosan antiklerikális tradíciójú Franciaországban is megszületett a munkáspapok mozgalma. Ezek a tapasztalatok nálunk ma még csak kis körökben, közösségekben ismertek, a külföldi példák mégis fontosak számunkra, hiszen azok nem csak arról beszélnek, hogy a baloldal és az egyház „genetikusan" nem idegenek egymás számára (sőt!), hanem arról is, hogy hosszú ellenségeskedést is legyőzhet a kölcsönös érdeklődés és a lényegi közösség felismerése.

A BALOLDALI EGYHÁZPOLITIKA LEHETŐSÉGEI A XXI. SZÁZADI MAGYARORSZÁGON

Magyarország Közép-Európa más országaival együtt hosszú és nehéz átmeneti időszakban él, aminek a lényegét sokféleképpen ragadhatjuk meg. Ha a gyakran hivatkozott modernizációról beszélünk, amin azt értjük, hogy a huszadik századi tekintélyelvű rezsimek által konzervált feudális maradványokat az érett nyugati demokráciákhoz való felzárkózás során fokozatosan meg kell haladnunk, már kijelöltük az irányt. Bibó István nagyívű gondolatmenetének a szóhasználatával ugyanezt a folyamatot az uralmi jellegű kapcsolatoknak a kölcsönös szolgáltatások szellemében működő kapcsolatok által történő fokozatos felváltásával jellemezhetjük. Mindkét szóhasználat világában egyaránt fontos az irány és a fokozatosság.

1.

A társadalom és benne az egyház átmeneti helyzetének a leírásakor megvilágító erejű lehet a premodern, a modern és a posztmodern kategóriáinak jól definiált tartalom szerinti alkalmazása. Meggyőződésem, hogy az átmenet nem jelenti azt, hogy az egyik korszakból a másikba való átlépés során a korábbit egyszerűen magunk mögött hagyjuk, hanem a változás során is sok mindent magunkkal viszünk a korábbi korszakból. A társadalom sok területén, s így az egyház életében is, egymásra épülve és egymást át-meg átjárva találkozunk premodern, modern és posztmodern beidegződésekkel.

Az egyház életében premodern tartalomnak nevezem a hagyományos, a mindenhatóságot hangsúlyozó istenképet, az ebből fakadó tekintélyelvű közösségi életet, a mindenkori adott helyzet szinte kérdések nélküli tiszteletét, a szent szövegek kritika előtti olvasásának kultúráját. Széles körben ezt tükrözi az istentiszteleti élet, a liturgia, az énekek és az imádságok szóhasználata. Ebbe a kultúrába ágyazódnak bele a vallásos embernek az élet határhelyzeteiben átélt érzelmei, a születésre és a halálra, az örömre vagy a veszteségre reagáló magatartása. Sokak szerint ezekben

az érzelmekben és lelki folyamatokban rejtőzik a vallás lényege, ezek híján az emberi lét a gyökerét veszítené el.

Modern tartalomnak nevezem azt a kifejezetten a nyugati kultúrkörhöz tartozó törekvést, amely a gyökerében tekintélyelvű vallásosságot szerves kapcsolatban igyekszik tartani a polgárosuló világgal, amelyben a rendi és születési előjogok által szervezett életet felváltja a munkával megalapozott teljesítmények által szervezett élet, az uralkodó korlátlan hatalmát a fékekkel és ellensúlyokkal szabályozott demokratikus rend. A modern vallásosság nem tekinti eleve idegennek, ellenségesnek a változó világot, hanem a régmúltban megismert Isten által otthonossá tett világként fogadja el. A változásokra figyelve, és nem utolsó sorban a régi szent szövegek kritikus, jövőre orientált olvasása révén, az istenkép új tartalmait fedezi fel. A változó világ iránti nyitottság viszont együtt járhat a premodern tartalommal való kapcsolat meglazulásával – ezt a folyamatot nevezhette Max Weber a világ „varázstalanodásának".

Bár a fenti értelemben vett modernizáció Nyugat-Európában is csak részlegesen ment végbe, Közép- és Kelet-Európában pedig éppen csak elkezdődött, szinte egyszerre jelentkeznek az egész kontinensen a modern paradigmát felváltani igyekvő posztmodern hatások. A posztmodern színes világában szinte szétválaszthatatlanul vegyül az európai hagyománnyal a vallási szempontból más utat bejárt Amerika és a mi világunkhoz képest szinte érintetlenül premodern Ázsia és Afrika világa. A modernnel szemben a posztmodern, nagyon leegyszerűsítve, kétféle pozíciót vehet fel: lehet anti-modern, vagy törekedhet arra, hogy „felemelje", más szóhasználat szerint „elmélyítse" a modernizmus tartalmait.

Az anti-modern posztmodern szerint a modernizmus kísérlete eleve tévút, Nyugat-Európa különc külön útja a világgal szemben, amelyet meg kell bánni és fel kell adni. Bizonyítékul szolgál számára a modern társadalmak sokféle válsága és az egyéni élet – sokak által megtapasztalt – megrendülése. Szinte kimeríthetetlen táplálékot szolgáltat számára azoknak a frusztrációja, akik a modern világ összetettségével nem tudnak vagy nem akarnak együtt élni, egyszerű helyzeteket keresnek, vagy próbálnak megteremteni, amelyben szinte evidens módon adódik, hogy hol van az ő helyük – és hol van mások helye. Az anti-modern posztmodern ennél fogva arra törekszik, hogy a premodern tartalmak ne csak az egyéni és kiskközösségi életben maradjanak fenn, hanem a szélesebb társadalmi kapcsolatrendszer is a premodern minták szerint formálódjék újra.

A modernt felemelő vagy elmélyítő posztmodern ezzel szemben a modernizmus kísérletét, ha nem is hibátlan, de értékes fejleménynek tartja, amely nem csupán a nyugat-európai iparosodással együtt járó kényszerű társadalmi változásokra reagált, hanem az elemi emberi önismeret és együttélés számára is olyan értékeket hozott létre, amelyek korábban jobbára csak rejtett lehetőségek voltak. A továbblépést tehát nem a modern felszámolása útján képzeli el, hanem részint a modernben rejlő

lehetőségek további és tudatosabb feltárása, részint pedig a premodern maradandó örökségének érzékenyebb figyelembe vétele, a modern társadalmi szerkezetbe történő gondosabb szervesítése révén igyekszik elérni.

A korszerű szociáldemokráciának – az érett liberalizmussal és konzervativizmussal együtt – a fenti térképen a modernt felemelő posztmodern törekvések között van a helye. A szociáldemokrata és liberális pártok alkotta koalíció egyházpolitikája végiggondolása során többféle módon pozicionált egyházi közösséggel találkozik. A mai Magyarországon élnek szinte tisztán premodern egyházi közösségek (ahogyan más premodern szubkultúrák is), amelyeket a modernizáció vagy elkerült, vagy ők maguk tartják magukat távol a modernizációtól. Élnek továbbá spontán vagy tudatos, esetleg militáns módon anti-modern közösségek és olyan közösségek is, amelyek hitük és világértelmezésük alapján a modernt felemelő-elmélyítő utat járják. Annak a koalíciónak, amely támogatói között megtalálhatóak a hívő és a nem hívő, az egyházat támogató és az egyházat elutasító választók egyaránt, végig kell gondolnia a kapcsolatát mindhárom lehetséges önértelmezéssel.

2.

A premodern egyházi közösség belső élete a közösség tagjainak legszemélyesebb magánügye, hozzá viszonyulni csak úgy lehet, ahogyan egy vendég viszonyulhat egy vendéglátó család életéhez. Éppen ennyire lehet az ilyen közösség fontos és gazdagító a meghívott kívülálló számára, illetve éppen ennyire maradhat közömbös, vagy kerülhet a sürgősen törlendő emlékek közé.

Az anti-modern egyházi közösség a szocialista-liberális koalíció számára politikai ellenfél annyira, amennyire – az utóbbi évek tapasztalatai szerint – az ilyen közösség ellenfélnek tartja a modernizmus értékeihez ragaszkodó szocialista-liberális koalíciót. Az anti-modern egyházi közösséget a világnézetileg semleges állam részéről megilleti a minden egyháznak járó törvényi védelem, élvezi az állammal szembeni negatív szabadságot ugyanúgy, mint az állammal összekapcsoló pozitív szabadságot, de a szocialista-liberális koalíció nem kerülheti el, hogy ne vitassa azokat a nyilvános nézeteit, amelyek a parlamenti demokrácia alapelveivel ellentétesek.

Ezen a ponton kell érintenünk a „politizáljon-e az egyház" érzékeny kérdését. Mind egyházi, mind baloldali körök évek óta azzal a formulával igyekeznek szabályozni ezt a kérdést, hogy az egyház vegyen részt a közéletben, de ne vegyen részt a pártpolitikában. Jobboldali körök ezzel szemben, e nélkül a különbségtétel nélkül, a közéletben való fokozottabb részvételre buzdítják az egyházat. A jobboldal pozíciója világos, az aktív egyháztagok között többségben lévő jobboldali szavazókat igyekszik az egyházi intézményrendszeren belül mozgósítani, egyszersmind nyomást akar gyakorolni azokra az egyházi vezetőkre, akik még idegenkednek a

nyílt pártpolitikától. Egyházi oldalon a formula részint a pártpolitikától való távolságtartást szolgálja, részint arra is alkalmat ad, hogy – kihasználva a fogalmak folyékony voltát – nyilvánvalóan pártpolitikai megnyilvánulásokat a közéletben való részvételként tüntessenek fel. A baloldal pedig egyszerűen távol akarja tartani az egyházat a pártok küzdelmétől, amelyben tapasztalatai szerint az egyház a jobboldalt támogatja.

A formula, amely egy érett demokráciában, ahol a közélet és a pártpolitika többkevesebb biztonsággal megkülönböztethető egymástól, jó szolgálatot tehet, a mi átmeneti társadalmunk körülményei között inkább zavart okoz. A rendszerváltás utáni Magyarországon a civil társadalom még mindig igen gyenge, a közéletet a pártok uralják és tematizálják. A közéleti kezdeményezések többnyire valamelyik párttól származnak, gyakran civil kezdeményezések áttetsző öltözékébe bújtatva, ha pedig mégsem párt volna a kezdeményező, de az ügy pártérdeket szolgálhat, egy párt hamar mögé áll. Ha tehát a közéleti küldetését gyakorló egyház megszólal, könnyen fedésbe kerül egyik vagy másik párttal, s véleményével része lesz a pártpolitikának.

A szocialista-liberális koalíció eddig többnyire érzékenyen reagált arra, ha egyházi vezetők pártpolitikailag azonosítható kijelentéseket tettek, az egyházi vezetők pedig visszautasították a pártpolitikai érintettséget. Ezzel a meddő vitával párhuzamosan egy másik, ugyancsak meddő vita arról folyik, hogy az egyházi vezetők, ha nyilvános véleményt mondanak, magánemberek, civilek-e, vagy pedig a közélet résztvevői. Ez a két üres vita szinte minden energiát leköt, s alig fordul figyelem arra, hogy a nyilatkozatok tartalmáról folyjék érdemi beszélgetés. Véleményem szerint eddig mind a koalíció, mind a véleményt mondó egyház érdekelt volt abban, hogy fennálljon ez a bizonytalan helyzet, a koalíció viszont, ha egy kicsit elszánt, hozzájárulhat ahhoz, hogy ez a szürke terület kifehéredjék.

A koalíciónak meg kell tanulnia kezelni azt a – távolról sem alaptalan – aggodalmát, hogy az egyházi nyilatkozatok többnyire a jobboldalt támogatják. 2007-ben az egyházellenes Kádár-korszak túl közel, az egyházat támogatással magához kötő Horthy-korszak pedig túl messze van ahhoz, hogy ez másképp lehessen: csak kevesen látnak át ezen a szitán, az ő hangjuk pedig a legritkábban hallható ki az egyházvezetői nyilatkozatokból. Az egyház, legelemibb küldetésénél fogva, nem tud nem részt venni a közéletben, ami a mi körülményeink szerint azt is jelenti, hogy ha mond valamit, szinte elkerülhetetlenül pártpolitikai kijelentéseket tesz. Ez az egyház magára találásának az útja, a szocialista-liberális koalíció és a baloldali értelmiség pedig akkor talál magára, ha felveszi a kihívást, és fesztelenül elmondja a véleményét az egyházi nyilatkozatokról. Ennek során ne zavarja az, ha a jobboldali sajtó a „magánemberként" nyilatkozó egyházvezető véleményének vitatásakor „egyházellenességről" beszél, ki kell tartani ebben a jó törekvésben. A nyilatkozó egyházi vezető a véleményét megtisztelő ellenvélemény által értékes segítséget kap

ahhoz, hogy hangja egyre tisztább legyen, s arról is egyre erősödő tapasztalatot szerezhet, hogy hangját mások a közéleti szereplő hangjaként hallgatják. S ha végre valóban tartalmi kérdésekről esik szó, megszűnhet a kettős könyvelés is: az egyházi vezető nem magánemberként, hanem felelős közéleti személyiségként fogja elmondani – szűkebb egyházi közössége és az egész társadalom javára szolgáló – felelős véleményét.

A szocialista-liberális koalíciót tehát a premodern közösség iránt a figyelmes érdeklődés, az anti-modern közösséggel szemben pedig az intellektuális eszközökkel vívott harc jellemezheti. Ez sem volna kevés, de itt még távolról sem merülnek ki az egyházpolitika lehetőségei. Az az egyházi közösség ugyanis, amely a modern felemelése jegyében gondolja végig hitét és szolgálatát, fontos partnere lehet annak a helyét és jövőjét kereső baloldalnak, amely szintén a modernizmus elmélyítésének lehetőségében hisz.

Mindenek előtt a modernt felemelő egyháznak és politikának fel kell ismernie, hogy milyen új lehetőségeket kínál mindkettőjük számára a premodern társadalmat lebontó szekularizációs folyamat. A zsidó-keresztyén vallás minden ízében közéleti, politikai töltésű világszemlélet és gyakorlat, s az ebben a hagyományban élő egyház, hacsak nem deformálja külső kényszer vagy önfeladás, nem tud nem politizálni. A premodern társadalom világában ez azt jelentette, hogy az egyház számtalan szinten és intézményes módon is összefonódott a politikával, s az összefonódás eredményeként az adott premodern világ szemlélete minden esetlegességével együtt megjelent az egyház tanításában és gyakorlatában. A modernitás felé vezető szekularizáció ebben több változást hozott. Az egykor egy tömbű társadalom részterületeinek önállósulásával megszűnt az autonómmá vált területeken az egyház közvetlen, intézményi befolyása, ugyanakkor az egyház központi értékei önálló életet kezdtek élni ezeken a területeken – alkalmanként úgy, hogy a vallási gyökér feledésbe is merült. A szekularizáció így szemlélve nem a vallásos értékek visszaszorulását, hanem szétszóródását, globalizációját hozza magával, s ez vallási szempontból is pozitív, amennyiben az értékek terjedését előnyben részesítjük az értékek kizárólagos birtoklásával szemben. Az a tény, hogy az egyház fokozatosan megszabadul egykori intézményes beágyazottságától, magával hozza annak lehetőségét is, hogy megkülönböztethesse lényegi értékeit a régi intézményes kényszerek nyomaitól, s jobban meríthessen a saját tiszta forrásaiból. Ha az egyház képes elfogadni ezt a szituációt, akkor elkerülheti azt a veszélyt, hogy önmagába záruljon, különálló vallási szférát képezzen, és régi korokban magába szívott emberi esetlegességeket feltétlen, Istentől adott valóságként szakralizáljon.

A premodern intézményi kötelékek lebomlása viszont semmiképpen nem jelenti azt, hogy az egyház megszűnik jelen lenni a társadalom minden szegletében, hogy megszűnik az egész társadalmat megszólító igénnyel politizálni. Azzal, hogy csökkent az egyház közvetlen intézményes hatalma, nem szűnik meg kultúraépítő

szerepe. Erre a kultúraépítő egyházra pedig nagy szüksége van általában a modern közéletnek, s benne a maga értékeit elmélyíteni kívánó baloldalnak is. A modernitás mára széles körben elfogadott felismerése lett, hogy pusztán empirikus tényekből nem lehet normákat levezetni. A norma viszont nem vezethető le kizárólag a múltból sem, nem jelentheti csupán a régebbi korok közmegegyezéséhez való visszatérést; a norma abból vezethető le, hogy milyennek gondoljuk el az ideális világot, közösséget, társadalmat, benne önmagunkat – nevezzük ezt jövőképnek, (szociális) utópiának, vagy társadalmi víziónak. Az a politika, amely lemond a közvetlen tapasztalatokból le nem vezethető normáról, nihilizálódik vagy önmagába fordul (szoktuk ezt démonizálódásnak is nevezni). Éppen ettől a veszélytől óvhatja meg az az egyház, amely szabad és képes arra, hogy a társadalmi nyilvánosság terében, ahol csak az érvek és az üzenetek meggyőző ereje számít, minél szélesebb körben érthető módon megossza a maga üzenetét.

3.

A lehetőségek felvázolása után néhány egyszerű mondattal a teendőket is megfogalmazhatjuk. A szocialista-liberális koalíciónak az állam és az egyház elválasztása elvének szellemében következetesen érvényesítenie kell az egyház és az állam egymással szembeni negatív szabadságát, hogy megalapozza egymásért való pozitív szabadságuk lehetőségét, egészséges partneri viszonyukat. A pozitív szabadság alapja és garanciája a negatív szabadság, bármilyen csekély engedmény a negatív szabadság követelményével szemben megmérgezheti, deformálhatja a pozitív szabadságot. Ezzel párhuzamosan: fel kell mondania a patrónus-kliens viszonyt, mégpedig saját magán kezdve, a patrónus szerepének leépítésével. El kell utasítania azt a patrónusi kísértést, hogy az egyházat ilyen vagy olyan ellenszolgáltatás felajánlásával megvegye vagy valamire rávegye, akkor is, ha az egyház mint kísérthető kliens erre hajlandó volna, s annak fenyegetésével szemben is, hogy a rivális jobboldali politikai elit változatlanul vonzó patrónusi ajánlatokat tesz. Ha a baloldal a patrónus-kliens viszony leépítésével vákuumot teremt, kiderülhet, hogy az egyházban is vannak erők, akik ehelyett szívesebben építenének – és képesek is építeni! – partneri kapcsolatokat; ha viszont a politika nem kezdeményez, akkor lehet, hogy ez sosem derül ki.

Ha a negatív szabadságra épülő partneri viszony megszilárdul, akkor, másodszor, számba lehet venni azokat az értékeket, amelyeket a baloldal a zsidó-keresztyén hagyományból merít: a gyengébbek támogatása, a hátrányos helyzetűek javára az egyenlő esélyek biztosítása, a társadalmi igazságosság érvényesítése, a nagyvonalúság szellemének ápolása, a bizalom, mégpedig az előlegezett bizalom kultúrájának elmélyítése. (Bár a „származás" rendjében a szociáldemokrácia közvetlenül a zsidó-keresztyén kultúrával áll kapcsolatban, fontos lehet felismerni ezeket az

értékeket más vallások világában is.) Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk az államszocialista múlt figyelmeztetését: a közös gyökerekre való rámutatásnak csak akkor van ereje, ha a fent részletezett keretben, tehát az állam és az egyház érdemi elválasztása mellett történik, egyébként a bármily nemes közös értékek emlegetése is a patrónus-kliens viszony (civilizáltabb) erősítése lesz – ilyen volt a néhai „marxista-keresztény dialógus".

Gondolatmenetünkben vezérmotívumként emelkedik ki a patrónus-kliens kapcsolat feloldása és a partneri kapcsolat felépítése, hadd fogalmazódjék meg végül még ezzel kapcsolatban két megjegyzés. Az első: a változásnak fokozatosnak és kíméletesnek kell lennie. Ez a minta annyira mélyen meghatározza kapcsolataink világát, és olyan sok, nem ritkán életfontosságú feltétel működik e szerint a minta szerint, hogy a régi lebontása és az új felépítése, ha nem akar komoly sérüléseket okozni, csak nagy odafigyeléssel megtervezett lehet. Ebben a folyamatban döntő jelentőségű az a mentális pozíció, amit a kezdeményező szocialista-liberális koalíció felvehet. Úgy kell konkrét ügyekben hagyományos patrónusi szerepet vállalnia, hogy közben lélekben eltávolodik a szereptől, egyre kevésbé tekinti magát patrónusnak, s tudatosan készül arra, hogy patrónusként egyre inkább feleslegessé tegye magát. Könnyebb ez annak, akinek van némi humorérzéke, és képes arra, hogy mintegy kívülről, önkritikával és öniróniával szemlélje önmagát.

A patrónusi szerep letételére, másodszor, az lehet igazán képes, akiben kialakul az a meggyőződés, hogy neki magának sem patrónusra, sem patrónusi szerepre nincsen szüksége. Átütő példát erre az első keresztények gyakorlata ad, akik megőrizték számunkra a Názáreti Jézus szavait, amelyekkel arra bíztatja tanítványait, hogy ne nevezzenek senkit atyjuknak a földön, „mert egy a ti Atyátok, aki a mennyben van" (Mt 23,9). Annak, aki számon tartja és mélyen át tudja élni ezt az egyetlen függőséget, könnyebb megszabadulnia relatív függőségeinek hálójából. Aki pedig szabad, képes lehet a szabadság küszöbéhez vezetni másokat is.

ERDŐ PÉTER

Köszönöm szépen a szót! Nehéz helyzetben vagyok, hiszen több előadónak különböző szempontból megfogalmazott gondolatára kellene reflektálnom. Mindenesetre nagyon fontosnak tartom azt, hogy az utóbbi tizenhét évnek a vallásgyakorlási, vallásossági mutatóiról kaptunk egy reális képet, ami a saját tapasztalatainknak is megfelel.[1] Tehát bővíthetnénk még ezt a templomlátogatáson kívül például a papnövendékek számával vagy sok egyéb sajátosan hitéleti szemponttal, nemzet-

[1] Utalás Tamás Pálnak a fórumon elhangzott előadására, ezek a statisztikák az írott változatba nem kerültek be (a szerk.).

közi találkozókon mindig megfogalmazom, hogy jelenleg ma Magyarországon a hitéletnek az intenzitása a katolikus egyházban körülbelül olyan, mint az 1980-as évek középen volt. Tehát ez, azt hiszem, hogy egy kicsit válasz arra is, hogy melyik a magyarázata, vagy talán melyik inkább a magyarázata a kettő közül annak, hogy visszaállt arra a szintre, tehát valószínűleg mély folyamatról van szó, amelynek lehetett a rendszerváltozás után egyfajta divathullám jellege, de az a hullám levonult. Tehát ma senki nem gondolja azt, hogy kellemetlensége lesz a munkahelyén abból, hogy nem íratja be hittanra a gyerekét. Inkább újra az ellenkezője jut többeknek az eszébe.

A másik kérdés egy örök téma, hogy politizálhat-e, politizáljon-e az egyház. Tudjuk, hogy a politizálás szó ezerfélét jelenthet, és ennek megfelelően lesz, aki azt mondja, hogy szükségképpen politizál, akár akar, akár nem, hiszen, ha már erkölcsi elveket hirdet, akkor ez nyilván a politikát is érinti, hiszen a politikával foglalkozó ember is ember, a tettei emberi cselekedetek, az emberi cselekedetek pedig akaratlagosak, tehát megszólítják az embernek a szabadságát is, vagyis az erkölcsnek a területére is odatartoznak, tehát van ilyen olvasata a kérdésnek. Természetes dolog, hogy a pártpolitika, illetőleg az államhatalom gyakorlásával járó politikai tevékenység azért az egyházaknak mint intézményeknek az életében az utóbbi 100 évben jelentős változáson ment keresztül. Katolikus szempontból ezt úgy mondhatnánk, hogy az 1917-es Egyházi Törvénykönyvig nem volt akadálya annak, hogy egy pap vagy egy püspök mondjuk parlamenti képviselő legyen, vagy akár miniszter legyen, vagy akár állami delegációban nemzetközi tárgyalásokat folytasson, például az 1855-ös osztrák Konkordátumot a császár nevében Ottmar von Rauscher bíboros, bécsi érsek írta alá. A pápa nevében a nuncius. Tehát ilyen mértékig természetesnek tartották. 1917-ben az akkor újnak számító egyházi törvénykönyv azt mondta, hogy az államhatalom gyakorlásával járó funkciók vállalásához a papoknak engedélyre van szükségük az egyházi elöljáróiktól, ámde ez az engedély lehetett általános is. Magyarországon elég általános volt az engedély, így aztán sokan indultak a különböző választásokon, különböző pártok színeiben, tudjuk azt, hogy néha ugyanabban a választókerületben egymással rivális pártok jelöltjeként több katolikus pap is indult. Ugyancsak tudjuk, hogy a 20-as évek végére, amikor ismét visszaállították a Felsőházat, immár nem főrendi ház néven, akkor annak újra csak a püspökök is és más egyházak vezetői is a tagjai lettek, mégpedig egy bizonyos automatizmussal. Tehát látjuk azt, hogy az állam részéről is egyfajta elvárás volt ebben a tekintetben. A két háború után, a szocialista időszakban, akkor is egyes papok ezt a hagyományt követve vállalkoztak rá, persze nem mindnyájan teljesen önként, hogy ugyancsak képviselők legyenek, vagy más magas állami hivatalt töltsenek be. Balogh páter a végrehajtó hatalom területén is működött egy darabig, illetőleg voltak, akik az Elnöki Tanácsban vettek részt. De legutóbb Bíró Imre kanonok úr volt az Elnöki Tanács tagja. A képviselőség enge-

délyezését a kommunista országokra és így Magyarországra nézve az Apostoli Szentszék fönntartotta magának, tehát különleges szabályozást vezetett be ezekre az országokra nézve, hogy ne adhassanak általános engedélyt a püspökök. Miért tették ezt? Azért, mert úgy gondolták, hogy az akkori kommunista rezsim színeiben való politizálás jobban ellenkezik a klerikusi állapotnak a kötelességeivel, mint általában a világ többi részén, tehát akkora felelősség ezt megengedni, hogy ezt a Szentszék magához vonja. Ezért amikor 56 után néhány pap mégis képviselőséget vállalt, kiközösítésbe esett. Magyarországon az állam megakadályozta, hogy ezt kihirdessék, de azért csak elterjedt. 1969-ben Villot bíboros államtitkár átiratával szűnt meg a szentszéki fenntartás. Ezután a püspökök feloldozták azokat, akik korábban ilyen okból voltak kiközösítve, és aki az 1970-es évek eleje után indult képviselőválasztáson, az előtte kikérte ahhoz a saját püspökének az engedélyét. 1983-ban az Egyházi Törvénykönyv még szigorúbban tiltotta az államhatalmi funkciók vállalását papok, püspökök részéről, tehát itt már nem egyszerűen engedélyhez kötötte, hanem határozottan megtiltotta, a tilalom alól pedig felmentés szükséges. A felmentés nem lehet általános, tehát ott esetenként kellett elbírálni a dolgot, és tudjuk, hogy a felmentésnek a célja mindig a lelkek üdvössége kell, hogy legyen. Ez persze meglehetősen általános klauzula az egyházi jogban. Magyarországon 1983 után is megadták az egyházi hatóságok az ehhez szükséges felmentést abban a néhány esetben, amikor erre sor került. Ebből azonban látszik, hogy az egyház alapvető szándéka vagy hozzáállása immár nemcsak a kommunista rendszerekben, hanem bárhol az államhatalom gyakorlásához sokkal negatívabbá vált. Miért? Mert a szekularizáció tényével az egyház számolt. A Római Birodalomban a Pax Constantiniana előtt, vagyis Nagy Konstantinnak a vallásszabadságot engedélyező döntése előtt pogány volt az állam, ha tetszik államvallásként összeférhetetlen a keresztény hittel. Ezért aki bizonyos szintű állami tisztségnél magasabbat viselt, annak az esetében az volt a feltétel, hogy mondjon le a tisztségéről, majd utána lehet szó arról, hogy megkereszteljék. Így olvassuk ezt pl. a *Traditio Apostolicá*ban, amely 218 körül keletkezett. Tehát az állam milyensége és a hívő ember vagy kivált az egyház papi szolgálatában álló ember részvétele az államhatalom gyakorlásában összefügg egymással. Abból, hogy itt fokozódott a tilalom vagy a fenntartás a katolikus egyház részéről, leolvashatjuk a társadalmi változásnak a tükörképét, vagyis ahogyan szekularizálódott a világ, a társadalom, úgy tartotta indokoltnak az egyház, hogy a saját hivatalos tisztségviselőit kivonja az ilyesfajta közvetlen harcokból. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az egyház erkölcsi tanítását ne folytatná tovább a régiekhez hasonló módon, sőt a második vatikáni zsinat ezen a területen még új hangsúlyokat is megfogalmazott. Rendkívül fontosnak tartom az Európai Uniónak az egyház- és valláspolitikáját, ha már van ilyen. Itt az Elnök asszonynak a felvetéseire is reflektálnék. Természetesen a párbeszéd mindig szükséges, és mindenkivel, tehát mind az ál-

lamnak a tisztségviselőivel, mind az Európai Uniónak a szerveivel, viszont a strukturált párbeszédet, amelyet az Európai Alkotmánytervezet 52. cikkelye tartalmaz, amely ugye nem lépett hatályba, és lehet, hogy nem is fog hatályba lépni, azt az eddigiekben például maga Barroso is eléggé furcsán értelmezte. Jelesül úgy, hogy ő maga saját elgondolása szerint néha egy-egy vallási vezetőt vagy egyházi személyiséget meghív beszélgetni. Hát ez ugyanaz kérem, mint a békemozgalom idején volt, hogy az állami fél maga választja ki magának az egyházból a beszélgető partnert. Nyilván, ha hatályba lépne ez az Alkotmány – mert egyelőre mi ez ellen nem tiltakozhatunk, mert nincs még hatályban – ha hatályban volna, akkor azt mondanánk, nem az áll benne írva, hogy a vallásos emberekkel folytat párbeszédet, hanem az egyházakkal, tehát hogy azokat mint szervezeteket is elismeri, azoknak az autonómiáját elismeri, tehát hogyha az egyházakkal folytat párbeszédet, akkor nyilván azokkal kell, hogy párbeszédet folytasson, akik azokat a saját egyházi szervezetük szerint képviselik. Úgy gondolom, még érlelődési folyamat lesz Európában is, ha mindez megvalósul. Egy másik dolog, hogy újabban védik a különböző közösségeknek a jogait sajátosan is, például a nemzetiségi kisebbségekét, azután az etnikai csoportokét és kisebbségekét, és ugye ezen a területen a gyűlöletbeszéd vagy az atrocitások ellenében igyekeznek európai szintű obszervatóriumot felállítani és figyelni azokra a jelenségekre, amelyek ezt megsértik. Mi kértük, kérte az Apostoli Szentszék, kérték különböző országokban püspökök vagy hívő politikusok, hogy ezek közt a csoportok közt, amelyeket az ilyen szelektív atrocitás ellen különösen is védeni kell, említsék már meg legyenek szívesek a vallási közösségeket is, de erre nem volt különösebb megértés, mégpedig sem egyik, sem másik Európa parlamenti frakción belül. Tehát úgy látszik, hogy a tendencia számunkra nem túl kedvező. Ugyanakkor Európa nem csak az Unióból áll. Nagyon figyelünk arra, hogy hogyan is alakul a kereszténység helyzete Európa keleti részében. Jelesül elhangzott itt az, hogy vagy a klerikalizmus újjáéledésének a kísérlete vagy a cezaropapizmus jellemzi ma Európát. Én ezt a magam részéről kicsit kétségbe vonnám, úgy gondolom, hogy az állam és egyház elválasztása mint alapvető tendencia, ez jellemzi igazán a mai Európát, még az olyan országokat is, mint a skandináv államok vagy Anglia, ahol hagyományosan főként valamelyik protestáns egyházzal szervezetileg össze volt kapcsolódva az államnak a vezetése. Tehát az irányzat egyértelmű, például Svédországban is megszűnt az a definíció, hogy aki Svédországban született svéd evangélikus szülőktől, az akkor is a svéd evangélikus egyház tagja, ha nincs megkeresztelve. Ezt azért már ők is feladták, és úgy tűnik, hogy először a tolerancia, majd a vallásszabadság, végül pedig a gyakorlati elválasztás irányában mozdult el az állam és egyház viszonya szintén minden európai országban. Ehhez képest a vallásos élet újjáéledése vagy nem újjáéledése különösen a volt kommunista országokban rendkívül fontos kérdés, mert ahogyan hallottuk is a szociológiai előadásban, két okból is szekularizálódtak ezek

a társadalmak. Egyrészt volt egy külső nyomás a vallás ellen, másrészt pedig jelentkeztek az általános modernizáció folyamatának bizonyos következményei. Azonban nemcsak a vallás ellen volt ilyen nyomás, hanem minden nem marxista világnézeti irányzat ellen, amelyek természetesen olyan széles körben nem voltak elterjedve, inkább csak az értelmiség soraiban. De hát például a Magyar Alkotmányban is az állt nemde, éppen a 70-es évektől, hogy a magyar társadalom vezető ereje a munkásosztály marxista-leninista pártja. Tehát az ország vezetése és a marxizmus-leninizmus között az alkotmány egy különösen szoros kapcsolatot tételezett. A többi nem marxista-leninista jellegű világnézeteknek a közép-kelet-európai világban vajmi kevés a hatásuk. Inkább csak értelmiségi asztaltársaságok szintjén működnek. Éppen ezért, mondjuk Romániában vagy Oroszországban a vallási újjáéledésének, mégpedig a történelmi, az adott területen honos vallási közösségek újjáéledésének az alternatívája az egész társadalom kriminalizálódása. Ami nem filozófiai kérdés, hanem a hétköznapi életben megfigyelhető és igen nagy probléma, hogy így mondjam, problémája a kontinens mindkét felének. Tehát ebben az értelemben nem hiszem, hogy negatívan kellene megítélnünk azokat a kelet-európai tendenciákat, amelyek a történelmi egyházak és a vallások újjáéledését valamilyen formában támogatják. Tapasztalatom szerint a klerikalizmus a szónak a klasszikus értelmében a 20. században Európában már nemigen volt jellemző, a legvéresebb diktatúráknak sem a keresztény hit volt az ihletője, hanem inkább az attól való eltávolodás, gondoljunk csak a fasizmusra, vagy még inkább a nácizmusra, amely kifejezetten keresztényellenes volt. 1937-ben Berlin püspöke úgy nyilatkozott, hogy mi, keresztények vagyunk azok, akiket ebben a társadalomban bárki nyugodtan gyalázhat, mert nekünk védekezni nem lehet. A tapasztalatunk inkább az, hogy Mária Terézia kora óta itt Közép-Európában igazán klerikális rendszer nem volt, vagyis a vallásos hit a politikára meghatározó hatást nem gyakorolt. Hanem inkább azt mondhatnánk, és ez az, ami ma a nyugat-európai világra inkább jellemző, hogy a jakobinus és a jozefinista irányzat közötti váltógazdálkodás figyelhető meg. Vagyis az államhatalom vagy a történelmi egyházakat, vallásokat igyekszik minél jobban háttérbe szorítani, esetleg megszüntetni, egészen a voltaire-i „Tapossátok el a gyalázatost!" jelszóig, vagy pedig igyekszik a saját céljai érdekében intézményesen felhasználni, ahogyan ezt már II. József a maga idejében megpróbálta, és később is annyian új és új módokon. Tehát valódi klerikális rezsimeket én ma Európában nem ismerek, inkább e kétféle tendencia keveredik sokszor egyazon kormányzatnak vagy egyazon rendszernek a kebelén belül is. Ezért lehetséges volt, hogy a szocialista időben bizonyos elvárásokat és feladatokat is kaptak az egyházak, miközben hivatalosan azért az elhalásuk folyamata volt a leginkább kívánatos. Mert a mai Magyarországra kivetítve is azt mondanám, hogy nyilván ilyenfajta tendenciákkal találkoztunk az utóbbi tizenhét évben is, tehát mind a visszaszorítás, mind a konkrét társadalmi célok érdekében

való feladatkiosztás tendenciáival. Az számomra kicsit aggasztóan hangzott, bár nem biztos, hogy jól értettem, hogy egy új baloldali egyházpolitikának abban kellene segíteni az egyházakat, hogy a saját belső struktúrájukat megváltoztassák, mert emlékezetem szerint a 90. évi IV. törvény kifejezetten tételezi az egyházak belső autonómiáját. Úgyhogy azt hiszem, ebben inkább az egyházaknak a hitelvei az irányadóak. Nyilvánvaló, hogy a változó társadalmi környezetben más és más utakon keresi a kontaktust a körülvevő, a bennünket körülvevő világgal a vallási közösségek sora, ahogyan mondjuk az intézmények, iskolák, közszolgálati intézmények az egyik oldalon, íme milyen nagy hatással vannak a közvéleményre. Ugyanakkor a másik oldalon azért vannak a közvetlen evangelizációnak modernebb formái, például az idei őszi városmisszió keretében ezt próbáljuk majd meg a nagyobb nyilvánosság előtt is felmutatni, ahogyan ez egyes nyugat-európai városokban már sikeresnek bizonyult. Azt hiszem, hogy mind a két esetben konstruktív hozzáállásról van szó, ami a saját örökségünknek a továbbadását kell, hogy tartalmazza.

ITTZÉS JÁNOS

Egy stáció a megbékélés útján?

Igen tisztelt Hölgyeim és Uraim!

Helyzetünk új és új átgondolására, mintegy új önértelmezésre késztet, amikor olyan konferenciákra, beszélgetésekre kap meghívást egyházunk, mint ez a mai is. Hiszen a ma is többször említett népszámlálási adatokból egyértelművé válhatott mindenki számára – amit mi magunkról természetesen már korábban is tudtunk –, hogy az ún. történelmi egyházak közül a mi felekezetünk – a lutheri teológia bázisán álló evangélikus egyház – a legkisebb. Történelmi tény, hogy ez a helyzet, ti. hogy a magyar népességben egyháztagjaink száma mindössze bő 3%-ot tesz ki, a mögöttünk lévő évszázad számunkra nagyon tragikus öröksége. A Felvidéknek, Bácskának, Bánátnak, Burgenlandnak és Erdélynek a trianoni békediktátummal történt elcsatolása – az összlétszám százalékában számolva – a mi egyházunkat sújtotta leginkább. Ugyanígy a II. világháború utáni kitelepítés illetve lakosságcsere is. Így történt az, hogy a Magyarországi Evangélikus Egyház önmagában példázza, és létében felismeri az európai keresztyénség általános helyzetét, nevezetesen a szórványhelyzetet, a diaszpóra-sorsot.

Ebből következhet az is, hogy a saját helyzetünk miatt megalapozott aggodalmunk két irányban is kifejt(het)i hatását. Egyrészt nagy veszteségeink miatt borúlátó általánosítás uralhatja helyzetértékelésünket, másrészt helyzetünk reális látása indíthat bennünket arra, hogy nagy empátiával és reálisan értékeljük az európai keresztyénségben, a vallások által érintett – némelyek szerint: *még* érintett – tömegekben lezajló folyamatokat, változásokat. Az a reménységem, hogy képesek vagyunk erre a másodikra. Tehát nem frusztráltságunkat vetítjük ki a helyzet elemzésére, hanem a helyzetünkből fakadó realitásérzékünkkel közelítjük meg a problémákat, és így próbálunk beszélni a gondokról vagy éppen az eredményekről.

Számomra nem kétséges, hogy Európában három fő folyamat figyelhető meg, amelyek meghatározzák a társadalom és a vallásos tömegek kapcsolatát, egymáshoz való viszonyát. Ezek mentén értelmezhetjük és érthetjük meg a mára kialakult helyzetet.

Ma már többször esett szó a *szekularizáció*ról. Az invesztitúraharcok idején elindult, a reneszánsz idején kiteljesedő, majd a felvilágosodásban és a 20. századi forradalmakban és világnézetekben eszkalálódó, a 21. században pedig már a magukat egyházi kötődésűnek valló kortársaink nagy részét is befolyásoló folyamat letagadhatatlan – de a megértéséhez nem könnyű igazán eljutni.

A másik folyamat, amely az elmúlt időszakban ezzel egy időben megfigyelhető

volt: az *értékváltás*. Nem kétséges, hogy az értékorientáció változásaival összefüggő kihívásokkal kapcsolatban az egyénnek és a közösségeknek is állást kell foglalniuk. Az egyháztól jó okkal elvárható, hogy egyrészt számoljon a társadalmi változásokkal, de ne hódoljon be a korszellemnek. És ez nem könnyű! Nagyon ideillőnek tartom a dán filozófus, teológus, Kierkegaard (1813-1855) nagyon frappáns gondolatát, amellyel kora egyházát és kortársait figyelmeztette (és ez a figyelmeztetés nekünk is szól!): „Aki a korszellemmel házasodik, hamar megözvegyül". Ebben az értelemben megállapíthatjuk: özvegységre jutott generációk vannak mögöttünk, és ilyenek tagjai vagyunk mi magunk is. Most, 2007 nagyböjtje idején, talán annyi önvizsgálat és önkritika, hogy ne mondjam, bűnbánat megengedhető egy egyházi embernek, hogy megállapítsam: a korszellemmel való viaskodásban – az elmúlt évszázadokban és napjainkban is – egyaránt jellemzett bennünket a rövidzárlatos lövészárok-magatartás, a kirekesztés és az elvtelen behódolás. Ez a kettősség a mögöttünk lévő diktatúra által meghatározott évtizedekre is jellemző.

A harmadik folyamat, amely a mostani helyzetig elvezetett bennünket, az *individualizálódás*. A vele született tagság, a beleszületés alapján kijáró tagság, részvétel, jog, előjog ma már nem létezik. A társadalmon belüli mobilizáció, az osztályok, kasztok és a különféle zárt közösségek megváltozása az egyházra is hatott. És ez a fajta, az egyház életét, a közösség életét felhígító, vagy éppen sokszor lehetetlenné tevő, az ún. privát keresztyénséget hangsúlyozó gondolat meghatározó erővel van jelen a magukat vallásosnak nevező kortársaink gondolkodásában. Azok jelentik a statisztikai többséget, akik a „vallásos vagyok a magam módján" választ adják a felmérések megfelelő kérdéseire. De a „maga módján vallásos" hol gyakorolja a hitét? Nem kevesen válaszolnak úgy, hogy otthon, családi körben. Tamás Pálék felmérésének táblázatait tanulmányozva könnyen felfedezhető, hogy ez az individualizálódás jellemzi a magukat egyébként többé-kevésbé egyházi kötődésűnek meghatározó válaszadókat is.

Ilyen háttérrel nagy a kísértés, hogy a két fél – a társadalom, a politika és az egyházak, a vallásos élet – képviselői egymásra mutogassanak, egymást hibáztassák, és a kialakult helyzetért, a letagadhatatlan feszültségekért mindig csak a másikat okolják. Én magam nem gondolom azt, hogy a hiba csak az egyik vagy csak a másik oldalon van. Nem hiszem, hogy csak a társadalmi élet, a politika vagy az ott lejátszódó folyamatok a bajok okozói. Meggyőződésem, hogy az egyházak története, az elmúlt évszázadok és évtizedek folyamán tanúsított magatartása is hozzájárult a mai helyzethez, a hitelvesztéshez. De fordítva is igaz: ahhoz, hogy megváltozzék ez a sokszor feszültségekkel terhelt viszony, mind a két fél jó szándékára, nyitottságára és annak a felismerésére van szükség, hogy egymás hibáztatása helyett mindenkinek a maga oldalán is elegendő tennivalója van a feszültség oldásában. El kell ismernünk, az egyház számára is nagy a kísértés, hogy rövidzárlatosan beleavatkozzék a társadalom, a politika dolgába. De ahogy hallottuk, fordítva is

fennáll a veszély, és – amint tudjuk – sokszor meg is történt, hogy a politika lépte át illetékességének határait.

Úgy érzem azonban – és ezt mint a szórványhelyzetben lévő evangélikus egyház egyik képviselője, de nem csak saját egyházamra gondolva mondom –, nagy mulasztásunk, hogy miközben problémáinkat számba vesszük, és munkánk rossz hatásfokát tapasztaljuk, a társadalmi presztízs csökkenése következtében előállt helyzetben nem eléggé tudatosítottuk magunkban küldetésünk lényegét. Úgy látom, hogy az elmúlt évezredek folyamán a társadalomban jelen lévő és a társadalommal sokszor átfedésben élő egyház időnként elfeledkezett arról, miért jött létre. Miért hozta létre az, aki létrehozta? Egyházi emberként nem tudok, de nem is akarok hallgatni erről. Akár hitvallási helyzetként is értékelhetem ezt a mostani alkalmat. Ezért kell szólnom arról, hogy az egyház alapítója, az egyház Ura, Jézus Krisztus az első pünkösdkor az evangéliumnak, az üdvösség örömhírének hirdetésére küldte el az apostolokat. Ennek a tevékenységnek – a megváltozott életű emberek életében és rajtuk keresztül az általuk befolyásolt közösségek életében, amelyekben kovászként és sóként voltak jelen – természetesen társadalmi következményei is voltak, vannak. Ez könnyen belátható. De a keresztyénség nem hozott új társadalmi rendet. Gondoljunk csak arra, hogy az apostolok nem indultak tűzzel-vassal és fegyverrel a rabszolgaság intézményének felszámolására. De meghirdették az új üzenetet, a krisztusi parancsot, a szeretet meghatározó, jelen lévő erejét, ami belülről, egyéneken keresztül, a vertikális (transzcendentális) és a horizontális (emberek közötti) viszonyok és a személyes élet rendbetétele folytán nagyon messze ható társadalmi folyamatokat indított el. Az evangélium világban való sorsára nézve katasztrófa volt a Nagy Konstantinus-i fordulat. Személy szerint nincs kétségem afelől, hogy amikor világi hatalmi tényezővé lett az akkori egyház, az egyet jelentett a belső teológiai fellazulással. Hiszen amint korábban az volt a rend, hogy állami tisztséget nem tölthettek be keresztyének, később az lett a szabály, hogy a nem keresztyének előtt zárultak be a közéleti érvényesülés ajtói. A társadalmi érvényesülésnek, a karrier és a világnézet, a hit szempontjainak ilyen rövidzárlatos összekapcsolása 2000 év alatt soha nem szült semmi jót. De fordítva is igaz. Hatalmát, mandátumát messze túllépi az állam, a politika, hogyha a maga oldaláról akarja az egyébként jól felkészült szakembereket egy ilyen előzetes szűrővel kiválogatni. Az ideológiai megfelelés mindent eldöntő szemponttá tétele a kontraszelekció egyik legfőbb okozója és fenntartója volt és maradt mind a mai napig. (Zárójelbe téve talán még ez is kimondható: Isten csodája, hogy a kétfajta – mindkét oldalra jellemző – kontraszelekciós folyamat nem hatotta át és nem rombolta le még sokkal jobban értékeinket, Európát, a fehér ember kultúráját.)

Sürgető feladatunknak tartom, hogy újra tudatosítsuk az egyház mandátumának, küldetésének lényegét. Miközben nem feledkezhetünk el arról sem, hogy van társadalmi örökségünk, amit nem lehet föladni, vannak közfeladatokat ellátó

intézményeink, amelyek működési feltételeinek biztosításáért nehéz – időnként méltatlan – küzdelmeket kell vívnunk. S ott vannak parókiáink, templomaink, a nemzeti vagyon hatalmas értékei, amelyekről megfelelő színvonalon gondoskodni kellene; de mint tudjuk, erre az egyházak saját erőből képtelenek. Rajongás és felelőtlenség lenne azt mondani, hogy ezzel, ezekkel ne törődjön az egyház, mert nem erre szól a mandátuma. Az intézményrendszerért, a fenntartási gondokat jelentő struktúráért való napi fáradozás közben kell mandátumunkat betölteni, nevezetesen a hithirdetés, az egész társadalom életét átjáró evangélizáció szolgálatát végezni. Úgy érzem, nekünk, magyarországi egyházaknak ezen a téren tudatosabbá és – amennyire rajtunk áll – hatékonyabbá kell tenni munkánkat. Evangélikus püspökként is örömmel hallottam a római katolikus egyház nagyon jelentős városmissziós terveiről, és hogy Budapesten a református egyház külön missziói szolgálatot szervezett. Követendő példaként gondolok ezekre.

Jelentősen eltérnek egymástól a statisztikai felmérések szerint magukat valamelyik egyházhoz tartozóként meghatározóknak és az egyházközségek nyilvántartásainak adatai. Erre egyházi emberként csak a *pásztorkutyák* indulatával reagálhatunk. Azért, hogy összetereljük, akik egyébként összetartoznak, mert ránk vannak bízva, és hisszük, hogy rajtuk keresztül – legjobb meggyőződésünk szerint – az egész társadalom javát is szolgáljuk. A morál megtisztulása, a társadalmat meghatározó erkölcsi értékeknek újból a középpontba állítása az individualista érvényesüléssel szemben, a közösség értékének a hangsúlyozása, egy egészséges család kisugárzó térereje mind-mind olyan érték, amely vitathatatlanul összekapcsolódik a mi szolgálatunk eredményével is. Vagy ha nálunk hiányzik, akkor hiányzik az egész társadalomból.

A helyzetelemzésben új szempontot jelent annak a közös keresztyén meggyőződésünknek az érvényesítése, amelyet így szoktunk mondani: *Isten mindenható.* Ezt gyakran emlegetjük, de ritkán gondoljuk végig következetesen. Ezen változtatnunk kell. Ezt nemcsak magunk felé hangsúlyozom. Ha Tamás Pál szavai után egyáltalán mondható így: Kérem a „másik oldal" képviselőit is, számoljanak ennek a közös, bibliai megalapozású hitvallásunkkal egybecsengő egyházi meggyőződésnek a meglétével. Ha a gyakran emlegetett epitethon ornans, ti. hogy Isten mindenható, a valóságot írja le – ahogy közös meggyőződéssel valljuk is –, annak komoly konzekvenciái vannak. Jól tudom, némelyek azt gondolják, hogy Isten mindenható az egyházban, de az egyház határain túlra nem terjed hatalma. Feltételezem, könnyen beláthatjuk, ha így lenne, akkor nem lenne mindenható. Személyes meggyőződéssel hiszem és vallom – és ha alkalmam van, el is mondom ezt a meggyőződésemet, így most is –, hogy Isten valóban *minden*ható. Én ezt úgy értem, hogy ő – olykor a látszat ellenére is – *mindenben hat.* Ez azonban nem azt jelenti, hogy akarata mindenhol és mindenben érvényesül. Blaszfémia, istenkáromlás lenne azt állítani, hogy a nácizmusban vagy a vörösterrorban az ő akarata teljesedett be. A Luthertől

tanult mondat – *az ördög is az Isten ördöge* – azt jelenti számomra, hogy nincsen olyan folyamat ebben a világban, amelyre nézve ne kellene feltennem a kérdést, hogy miért lehetséges, Istennek mi a célja vele, és hogyan akar engem, a hozzá tartozót általa befolyásolni, irányítani és hitvalló helyzetbe hozni. A hit hősei mindig azok voltak, akik abban a hitben éltek, hogy Isten minden helyzetben érvényre akarja juttatni akaratát, és készek voltak annak képviseletében akár a mártíromságot is vállalni. Isten ehhez nemcsak egyes hitvallókat, de a közösséget is mozgósíthatja. Ha erről nem feledkeznénk el, akkor könnyebb lenne a mögöttünk lévő idő tanulságait levonni, és a mai élet tennivalóit felfedezni.

Ezen a ponton kollegiális szeretettel ki kell egészítenem Csepregi Andrásnak a bibliai királyválasztással kapcsolatos történetét. Ugyanis a történetnek csak az egyik eleme a királyválasztás tilalma. A tilalom indoklásán van a súlypont: Ne válasszatok magatoknak királyt, *mert én vagyok a ti királyotok* – mondja a Mindenható. A probléma lényege éppen az, hogy a mindenható – a természeti törvényekben, a teremtett világ erőiben, a Szentírásban és főként Jézus Krisztusban önmagáról információkat adó – Isten uralmának trónfosztása minden emberi hatalom, amelyik nem az ő akarata szerint való.

A helyes megkülönböztetés és a feladat pontos felismerése nélkülözhetetlen. Amikor ma társadalmi feszültségekről, gondokról beszélünk, akkor szeretném újra az előbb elmondottakat kedves Hallgatóim figyelmébe ajánlani. A kérdésekre másként – nem egyháziasan és nem hívő gondolatokkal – választ adó kortársaimtól kérem, legyenek megértéssel azok iránt, akik hitük és meggyőződésük szerint nem az egyház uralmát, nem az egyház – társadalmat béklyóba kötő – hatalmát kívánják, de mandátumuk alapján és küldetésük szerint szeretnének sóként és kovászként jelen lenni ebben a magyar társadalomban is. Nagypéntek előtt bő egy héttel csak így szólhatok erről: magatartásunkat a Krisztus keresztjén önmagát halálra adó Isten szeretetének koordináta-rendszere szabályozza és határozza meg. E koordináta-rendszer nélkül nem tudom magamat, de a teremtett világot és feladataimat sem megérteni, és e nélkül tulajdonképpen nem is látnám értelmét az egyház létének és még annak sem, hogy ma mi itt párbeszédet kezdtünk, és elindultunk egy – reménységem szerint – jó úton. Amelyen kinek-kinek az életében megadathatnak – hadd használjam tudatosan a szót – azok a bizonyos stációk, és amelynek a végén mindnyájunknak megadathat a békességet hozó felismerés…

Köszönöm, hogy meghallgattak, figyelmük megtisztelő volt.

Nagyon szépen köszönöm az előadásokat.

KULIN FERENC

Tisztelt Elnök Asszony! Tisztelt Tanácskozás!

Mindenekelőtt engedjék meg, hogy Bölcskei püspök úr nevében megköszönjem a meghívást, s hogy néhány percig én is igénybe vegyem a türelmüket. Gondolom, mindannyian úgy vagyunk vele, hogy ha csak egy rövid felszólalásra vállalkozunk is, papírra vetjük mondandónkat vagy annak vázlatát, hogy akkor is kitölthessük a nekünk szánt időt, ha semmi nem érintene meg az előttünk felszólalók gondolataiból. Biztonságból én is írtam egy szöveget, ám ezt most félretehetem, mert sokkal jobban izgatnak az előző két órában itt taglalt kérdések, mint azok a témák, amelyekre felkészültem. A rendelkezésemre álló időkeretben természetesen csak néhányukra tudok reagálni. Fogalmakat fogok kiragadni a diskurzusból, és azokhoz fűzök néhány megjegyzést. Mindenekelőtt az egyház és az állam viszonyáról szólnék, és én is egy történelmi előzménnyel kezdem. Örülök, hogy több előadásban is hangsúlyt kaptak a múlt kérdései, mert mindig segíti a jelenünk megértését, ha látjuk a mai dilemmák történelmi dimenzióját is. Én a döntő fordulatot a vallás és a politika viszonyában nem ott látom, hogy egyszer bekövetkezett az állam és az egyház funkcióinak szétválasztása, hanem abban a csaknem egyedülálló és rendkívüli jelentőségű eseményben, amely körülbelül 200 évvel ezelőtt zajlott le a magyar szellemi életben. Ennek az eseménynek az volt a következménye, hogy a modern magyar politikai gondolkodás és a modern magyar állami fejlődés maga alá tudta gyűrni a felekezeti ellentéteket. Arra utalok, hogy Magyarországon a 18. század végétől körülbelül az 1810-os évek közepéig zajlott egy nagyon izgalmas és termékeny vita a legnagyobb felekezetek szellemi vezéralakjai között. A katolikusok részéről Guzmics Izidor, a bakonybéli apát, a protestánsok oldaláról pedig a kor legnagyobb tekintélyű írója és kultúra-szervezője, Kazinczy Ferenc nevét érdemes megemlítenem. Arról értekeztek, hogy hogyan lehetne létrehozni egy olyan felekezeti uniót, amely megszüntetné a magyar kereszténység vallási megosztottságát, azaz hogyan lehetne a magyar társadalom nemzeti egységét spirituális alapokra építeni. Ez a vita úgy zárult le, hogy nem jött létre a felekezeti unió, ám ezt a tényt mind a két fél nagy bölcsességgel és nagy megnyugvással konstatálta. Guzmics is elfogadta azt a konklúziót, amit Kazinczy körülbelül így fogalmazott meg: „Azért küzdöttünk, hogy legyünk egyek, de vajon nem szebbé, ha különbözőképpen vagyunk egyek, mintha egyféleképpen vagyunk egyek. Maradjon meg ki-ki a saját hitén, és szeressük hazánkat, nemzetünket, függetlenül attól, hogy katolikusok vagyunk-é vagy reformátusok." Nem két embernek, s még csak nem is a két legnagyobb felekezetnek a hitvitájáról volt itt szó, hanem a modern nemzetté válás folyamatának egy nagyon izgalmas kísérletéről. Arról a kísérletről, ami egy időben a németeknél úgy látszott, hogy egészen más irányt

vesz, mert ott például a reformáció 300. évfordulóján létrejött az „államvallás", legalábbis deklaráltak egy olyan valláspolitikai döntést, amely a protestantizmus hatalmi pozícióinak megerősítését jelentette. Tudjuk, hogy ma is vannak európai és nem európai országok, ahol valamelyik felekezet oly túlnyomó többségben van, hogy saját egyházát, vallását államegyháznak, államvallásnak tekintheti. Ez Magyarországon nem jött létre, minek következtében a magyar politikai fejlődés egy felekezeti ellentétek fölötti politikai szerveződést eredményezett. Nos ennek a magyar történeti eseménynek a 21. századi kiaknázhatósága, azt hiszem, végtelen egy olyan világban, ahol nemcsak két, három, négy felekezet, hanem nemzeti kultúrák és világvallások kénytelenek együtt élni, kénytelenek valamiféle politikai közösséget létrehozni. Egy ilyen világban a magyar példa nagyon bíztató és nagyon tanulságos lehet.

Az állam és az egyház viszonyának kérdéséhez legyen szabad még egy történeti „adalékot" felidéznem. Himnuszunk költője, Kölcsey Ferenc a *Töredékek a vallásról* című tanulmányában figyelmeztette kortársait arra, hogy az európai társadalomfejlődés sajátosságai közé tartozik, hogy „nem az eklézsia ment a státusba, hanem a státus ment be az eklézsiába". Érdemes elgondolkodni ezen a mondaton. Olyan történelmi helyzetben született Kölcsey tanulmánya, amikor a vallás és a politika felségterületeinek szétválasztása ürügyén az állam jogot formált az egyházak világi tevékenységének kontrolljára, azaz a kultúrában, az oktatásban megőrzött egyházi intézmények felügyeletére is. Kölcsey arra utal, hogy az európai tradíciók nem igazolják azt a politikai dogmát, mely szerint az „eklézsia" illetéktelen lenne a „státus" feladatainak intézésében. Úgy vélem, ez a problémafelvetés ma is időszerű. Nemcsak egy egyházi egyetem egyik vezetőjeként, hanem a politikai játszmákban érdekelt állampolgárként is így gondolom ezt.

Ami a napi aktualitású ügyeket illeti – miután a meghívón a 'vita' szó is szerepelt –, engedjék meg, hogy ezzel a lehetőséggel is éljek, és nagy tisztelettel kapcsolódjak egy-két gondolat erejéig a baloldaliság és a kereszténység, illetve a baloldaliság és a vallásosság problémájához. Ahhoz a problémához, amit először – nagyon mély benyomást keltően – Szili Katalin vetett föl, s amit azután több hozzászóló is érintett. Miért gondolom, hogy vitát érdemel ez a téma? Mert felfogásom szerint annyira természetes, hogy a magyar baloldalnak köze van a valláshoz, a kereszténységhez, hogy egyenesen egy művelődés- és politikatörténeti katasztrófának tartom, hogy oda jutottunk, hogy megkérdőjelezhető ez a tény. Nem akarok pártpolitikai vitát kezdeményezni, de engedtessék meg, hogy utaljak arra, hogy az a bizonyos jobboldal, a mai jobboldal a nyolcvanas években történt szerveződése idején olyan politikatörténeti formációkra épült – vagy legalábbis támaszkodott – amelyek evidensen baloldalinak számítottak. A népi írói mozgalom, amely a lakiteleki gyülekezésnek volt a szellemi inspirálója és motorja, a két világháború között egyértelműen baloldali mozgalom volt. Németh László és Illyés Gyula

is szocialistának vallották magukat, csakhogy az ő szocializmusuk már a 30-as években el tudott válni a moszkoviták bolsevik szocializmusától. A Kisgazdapárt, az Isten nevét a jelszavai közé fölvevő Kisgazdapárt baloldali párt volt. A kereszténydemokrácia alapvetően baloldali orientáltságú mozgalom volt, miként ilyen volt a keresztényszocializmus is. Miért történhetett meg, hogy egyáltalán kétségbe vonható a baloldal és a kereszténység összetartozása?! Azért, mert nem az a probléma, hogy a mai baloldal nem eléggé egyházbarát vagy vallásbarát, vagy nem eléggé nyitott a kereszténység felé, hanem azért mert nem eléggé baloldal. Ez a legfőbb probléma! Ez a baloldal nem igazi baloldal. Egy külön konferencián szívesen kifejteném, hogy miért mondom ezt. De szalad az idő, és másról is szeretnék még szólni. Mi a probléma az állam és az egyház viszonyával? Nem az a legsúlyosabb gond, hogy az állam időnként túllépi a hatáskörét és megpróbál beleszólni az egyházak autonóm működésébe. Az egyházak képviselőinek az okoz gondot, hogy ez az állam nem eléggé állam. Azaz amikor az egyházak partnert keresnek, hogy a krisztusi elvekből származó küldetésüknek eleget tudjanak tenni a világban, vagy amikor egyszerűen vitapartnert keresnek, hogy közös álláspontot alakíthassanak ki elodázhatatlan szociális, kulturális és morális kérdésekben, akkor nem találnak kellő súlyú, kellő tekintélyű, kellő hatáskörrel rendelkező partnert. Hogy ez az állam nem eléggé állam, azon azt értem, hogy az a folyamat, amit egyébként a nagyon kívánatos európai integrációs folyamatként ismerünk, olyan sebességgel bontotta le és iktatja ki folyamatosan a nemzetállam funkcióit, hogy eközben nem tudjuk azokat áttelepíteni azokba a brüsszeli intézményekbe, amelyek képviselhetnék a magára hagyott magyar társadalmat és magyar nemzetet. Az alapvető kérdés tehát nem az, hogy milyen az éppen aktuális viszonya egyháznak és államnak, hanem az, hogy az a két archetipikus funkció, amit egyfelől a vallási alapon szerveződő közösségeknek, másfelől pedig a politika alapján szerveződő közösségeknek kellene ellátni, nos, ez a két funkció ma nincs összehangolva, s ezért nem jól működik. Tudom, hogy végtelenül lehetne folytatni ezt a vitát. Azonban szeretnék még egy kérdéshez hozzászólni. Ha jól emlékszem Tamás Pál előadásában hangzott el a reevangelizáció fogalma. Az előadó azt a kérdést is föltette, hogy hol folyjék a reevangelizáció. Azok – a 90-es évektől gyakran felújuló – viták jutnak eszembe, amelyek azt firtatták, hogy hogyan lehetne igazságosan elosztani a médiafelületet a vallások képviselői, az egyházak és az állam között. Szerintem nem az a legfontosabb, hogy pontosan kimérjük az egyes felekezeteket megillető műsoridőt. Persze ez is nagyon fontos, de sokkal lényegesebb ennél az, hogy a közmédiának azok a programjai, amelyek fölött nem az egyházak rendelkeznek, a maguk világi módján, de értékeket közvetítsenek. Mert ha Európában, ha Magyarországon a saját kultúránkra támaszkodva értékeket közvetítenek, akár tetszik nekik, akár nem, akár tudják, akár nem, keresztény értékeket közvetítenek. Itt nincsenek másfajta értékek, csak keresztény, illetőleg zsidó-keresztény értékek:

az Ószövetségre és az Evangéliumokra alapuló értékek. Bármilyen hatások érték is ezt a kultúrát, ez az értékrend volt képes azokat integrálni. Ma már nem lenne képes? Ezzel fejezném be mondandómat, nem titkolván szándékomat, hogy egy újabb konferencia ötletével provokáljam Önöket.

Köszönöm a figyelmüket!

FELDMAJER PÉTER

Tisztelt Elnök Asszony! Tisztelt Rektor Úr! Hölgyeim és Uraim!

Hölgyeim és Uraim, igen sok kérdés merült fel az elhangzott előadásokban, de idő hiányában csak néhány kérdésre szeretnék reagálni.

Többször elhangzott szinonimaként az egyház és az Állam viszonya, illetve a társadalom és az egyház viszonya. E két viszonyrendszer alapvetően más, és ezért a megközelítésük sem lehet ugyanaz.

Az állam és az egyház viszonyában azt gondolom, közmegegyezés van abban, hogy a modern korban el kell választani egymástól az egyházat és az államot. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy egyrészt ne szóljon bele az állam az egyházak belső ügyeibe, a másik oldalról pedig azt, hogy az egyházak ne szóljanak bele az állam legsajátosabb hatalmi döntéseibe.

Mit várhatnak el az egyházak az államtól?

Először is azt, hogy minden döntéshozó fogadja el, az egyházak más formációk, mint bármely más társadalmi formáció.

Az persze nem várható el az államtól, hogy elfogadja egy vagy több egyház hitrendszerét, semlegesnek kell lennie, vagyis hogy maradva a zsidó vallásnál nem várható el az államtól, hogy elfogadja például azt, hogy én a kiválasztott nép tagja vagyok, azok leszármazottja, akik Egyiptomból kivonultak és azt sem, hogy megtörtént a kinyilatkoztatás, s Mózes lehozta a tízparancsolatot a Sinai hegyéről. Azt azonban az államnak észlelnie kell, hogy egy olyan hitrendszerről van szó, amely valamilyen okból több ezer éve fönnmaradt. Általában a többi vallásról is el lehet ezt mondani, hiszen a hittételek több ezer évesek, vagyis nagyon régiek.

Én saját magamnak hitem szerint meg tudom magyarázni, hogy mi az oka annak, hogy ilyen sokáig fennmaradt a zsidó nép és a zsidó vallás, mert le van írva a Tórában sok helyen, hogy mit mondtak Ábrahámnak, mit mondtak Mózesnek, de az államnak nem kell kutatnia azt, hogy mi az oka annak, hogy ezek a formációk fönnmaradtak, de azt el kell fogadnia, hogy több ezer évesek, és a világnak nagyon sok részén elterjedtek és hisznek benne az emberek.

Ebből pedig az következik, hogy amikor az egyházakkal kapcsolatba lép az állam akkor egészen más szinten kell kezelnie őket, mint egyéb csoportokat.

Többek között ezért is tartom nagyon jónak – bár nem azért vagyunk itt, hogy dicsérjük a vatikáni szerződés elemzését – de, ez a munka egészen más szemmel nézte ezt a kérdéskört, mint amit a médiákban az elmúlt tizenöt évben olvastunk, és néhány publikációban. Az előzőekből következően el kell fogadnunk, hogy az egyházaknak bele kell szólniuk a politikába, az egyházak a közéletben meghatározó tevékenységet folytatnak, s nem azért, mert gazdasági erejük van, és nem azért, mert valamelyik párttal jóban vannak vagy nincsenek jóban, hanem azért, mert az emberek jelentős csoportjai hallgatnak rájuk.

Az egy másik kérdés, hogy eljut-e az egyházak üzenete az emberekhez, mi a jobb, ha csak a templomokban hangzik el, vagy a modern médiákon keresztül is, az Interneten, a televízión és egyéb eszközökön keresztül, de az biztos, hogy ezeket az üzeneteket az egyházaknak saját szempontjaik szerint meg kell fogalmazniuk, és ezt nemcsak a híveikkel, hanem az egész társadalommal, és így az állami döntéshozókkal is, közölhetik.

Arra most nincs idő, hogy megvitassuk, vajon az egyházak vezetői jól fogalmazzák-e meg az üzeneteiket, és azt jól adják-e tovább.

Az újból és újból felmerül a viták során, hogy mit jelent az állam és az egyház elválasztása, erre igen érdekes példa az Amerikai Egyesült Államok gyakorlata. Itt van elválasztva a legkövetkezetesebben az állam és az egyház, mégis igen jelentős a befolyása az egyházaknak az állam működésére, mert az emberek túlnyomó része valamilyen egyházhoz tartozik, és amikor az egyházi vezetők elmondják a véleményüket, akkor ők a saját híveik véleményét közvetítik, és úgy tűnik, hogy ezt igen jól tudják artikulálni.

Csak példaként említem, hogy senkiben nem merül föl, hogy az Egyesült Államokban az egyházak uralkodnának, de mégis amikor Clinton elnök fogadott bennünket, ott volt velünk az egyik híres rebbe. Az Elnök odament hozzá és kezet csókolt neki, ő, aki a világ legerősebb államának az első számú vezetője volt. Ebből a megnyilvánulásából – hát néhány őrültön kívül – senki nem gondolta azt, hogy a rebbe vezeti az Egyesült Államokat, és hogy beleszól pénzügyekbe vagy a hadügyekbe.

Az egyházak felé ugyanis szigorú követelmény az, hogy csak olyan dolgokba szabad beleszólnunk, amelyek ránk tartoznak, mert a világot egy másik szempontból nézzük, és csak ezzel összefüggésben kell kifejtenünk a véleményünket.

Ezek általában erkölcsi kérdések, és ezért például a költségvetésbe az egyházaknak csak kivételesen esetekben szabad beleszólniuk, persze ha az állami költségvetés jelentősen megváltoztatja a rászorulók helyzetét, akkor igenis fel kell emelniük az egyházaknak a szavukat, mert kötelességük, hogy segítsék az elesetteket és arra ösztökéljék az államot, hogy ugyanezt tegye.

Újból és újból fölmerül, hogy az egyházak valamely párt mellé állhatnak-e, azt gondolom, hogy normális rendszerekben ez fel sem merülhet, hiszen a pártoknak

kell az egyházak egy részéért, az egyházak híveiért versengenie, de ennek közvetlen hatása a pártpolitikára nem lehet. Ennek nem csak elvi okai vannak, hanem azt is világosan kell látnunk, hacsak az elmúlt 100 évet nézzük is, hogy mindennek megvan a maga ára.

Akkor, amikor egy párt, kormány valamilyen kedvezményt ad egy egyháznak vagy egyházaknak, azért később be fogja nyújtani a számlát, ha nem is gazdasági értelemben, és ha egy demokráciában bekövetkezik az – márpedig mindig bekövetkezik –, hogy az egyik párt kikerül a hatalomból, és helyére egy másik lép, akkor ez az egyházra nézve igen veszélyessé válik.

Ebből következően úgy vélem, hogy jó úton indult el akkor a magyar kormány, amikor arra kért fel tudós embereket, hogy készítsenek egy jelentést, mondják meg, hogy a társadalomban hol helyezhetők el az egyházak, egészében elemezzék a kialakult rendszert.

Ebben a jelentésben sok minden megfogalmazásra került, azt hiszem, hogy vannak olyan javaslatok, amelyeket rövid időn belül meg lehet valósítani, és vannak olyanok, amelyekhez hosszabb idő szükségeltetik.

A harmadik kérdéscsoport mindig az, hogy a felmérések eredményeképpen számított adatok közelítenek-e a valósághoz, mutatják-e a templomba járók, az egyházhoz kapcsolódok arányát. Ezek a számok szerintem használhatók, jól mutatják a társadalom felosztottságát, mert ugyanezek az arányok mutatkoznak a magyarországi zsidóságon belül a templomba járók, a maguk módján a zsidósághoz kötődők, de templomokba nem járók között, ami azért nagyon érdekes, hiszen, mint tudják, a magyarországi zsidóságot sújtó holokausztnak az a sajátossága is volt, hogy a vallásos vidéki ortodoxiát is elpusztította, és később, amikor 1956-ban megnyíltak a határok, a megmaradt ortodox zsidóság ment el, és egy kicsit erős szót használva a vallástalan zsidóság maradt itt, mégis azt látjuk, hogy az arányok hasonlóak, mint a magyarországi társadalom többi részében.

Az egyházaknak nagyon sokféle tevékenységéről beszélünk, egészségügyi, oktatási, kulturális tevékenységéről, de ilyen tevékenységet mások is folytathatnak, az igazi az, ami hozzánk tartozik, a saját hitünk, erről kell beszélnünk, mert ez az, ami megkülönböztet bennünket a társadalom többi alrendszerétől.

Köszönöm, hogy meghallgattak!

IKONOGRÁFIA

TANULMÁNYOK

SZIMBÓLUM AZ EGYIPTOMI ÍRÁSBAN

LUFT ULRICH

A kutatók gyorsan leírják, hogy bizonyos jelenségek szimbólumok vagy szimbolikus tartalmúak. Ennek kapcsán sokszor az a kérdés merül fel, hogy miért határoznak meg valamit szimbólumként, vagy mi adja meg a jel szimbolikus tartalmát. Az egyiptológiában a szimbólum és a szimbolikus tartalom napjainkban az ezoterikus gondolkodás körébe kerültek. Az ezoterikus gondolkodás az egyiptológusok között általában nem hangzik vonzónak, mivel 1822-ig, a hieroglifák megfejtéséig a hieroglif írás szimbolikus értékelésével küzdtek a kutatók.

Alexandriai Kelemen véleménye vált uralkodóvá, aki a *Sztrómateisz* első könyvében Mózesről írva azt állítja, hogy nevelésénél a tudományban és a művészetben az egyiptomi mintákat, valamint a szimbolikus filozófiát követték, ahogyan az utóbbi megjelenik a hieroglifákban.[1] A következő korszakokban senki sem merte a nagyon művelt keresztény Kelemen tekintélyét kétségbe vonni. Az egyik Horapollon nevű író, aki talán az 5. század közepén írt, a *Hieroglüphika* című könyvében továbbfejlesztette az írás szimbolikus értékelését. 186 hieroglif jelet értékelt és látott el meglehetősen képzeletbeli magyarázattal.[2] Az ókori nézet, miután egyszer elfogadottá vált 1822-ig, befolyásolta és vezette félre a tudósokat egészen addig, amíg Jean-François Champollion meg nem fejtette a hieroglifák titkát.[3] A hieroglifa szimbolikus értékelésével teljes mértékben szakított, és a hieroglif írást írásrendszerként határozta meg.[4]

[1] Clemens Alexandrinus, *Sztrómateisz* 1.23.153.2. ἐν δὲ ἡλικία γενόμενος ἀριθμητικήν τε καὶ γεωμετρίαν ῥυθμικήν τε καὶ ἁρμονικὴν ἔτι τε μετρικὴν ἅμα καὶ μουσικὴν παρα τοῖς διαπρέπουσιν Αἰγυπτίων ἐδιδάσκετο καὶ προσέτι τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν, ἣν ἐν τοῖς ἱερογλυφικοῖς γράμμασιν ἐπιδείκνυνται.

[2] Sbordone, Fr., Hori Apollonis *Hieroglyphica*, Napoli 1940, 150 25. Horapollon a füles bagoly kapcsán azt állítja, hogy a halált jelzi a madár, amelynek első írásjelként a *mwt* „meghal, halál" szóban szerepel, de a *t* jel nélkül nincs ez a jelentése. Az összefüggést Sbordone kommentárjában említi. Modern prezentálás Thissen, H.-J., *Hieroglyphica. Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* (Archiv für Papyrusforschung, Beihefte, N.F. 6), München 2001, Saur.

[3] A híres értekezésében (Lettre à M. Dacier), kelt 1822. szeptember 22.

[4] Figyelemre méltó, hogy Farkas M. A., *Filozófia a filozófia előtt*, Bp. 2003, az írás szimbolikus értékelését a szót meghatározó jelekre vonatkoztatva felelevenítette.

Champollion ésszerű megoldását a lipcsei ókorász August Wilhelm Spohn, aki éppen 22 évig élt, valamint az ő tanítványa és szellemi örököse, a régész professzor Gustav Seyffarth támadták meg. Ők más, fantasztikus megoldást javasoltak, és a hieroglif írást a kopt nyelv második évezredi változatának tartották. Ezt a nyelvet az Egyiptomból menekült zsidó törzsek is beszélték volna.[5] Seyffarth főleg mesterének 1824-ben bekövetkezett halála[6] után nem hagyott ki egy lehetőséget sem, hogy kétségbe vonja Champollion megfejtését.[7] Ezt könnyeden tehette 1839-ig, mivel Champollion 1832-ben hozzáértő tanítvány nélkül meghalt. 1835-ben megjelent Champollion nyelvtana, amely Karl Richard Lepsiusnak saját kutatásaiban kiindulási pontnak szolgált. 1839-ben viszont Champollion poszthumusz tanítványa, Lepsius elismert egyiptológusként megjelent a tudomány színterén.[8]

A Porosz Akadémián azonban már 1824-ben, két évvel Champollion megfejtése után Wilhelm von Humboldt Champollion eredményét pozitívan értékelte, és bevallotta a következő évi akadémiai közleményben, hogy „itt szívesen vallomást teszek, hogy a Champollion által választott eljárás nekem az egyetlen helyes útnak tűnik".[9] Ennek hatására 1835-ben a Porosz Akadémia pénzt szavazott meg, hogy egy tehetséges fiatal tudós az elárvult tudományt gondozásba vegye. Az ókorász August Böckh,[10] a polihisztor Karl Josias von Bunsen és a régész Eduard Gerhardt jelölték Richard Lepsiust, aki rábeszélésükre elvállalta jelölésüket.[11] Lepsius Champollion eredményeit új érvekkel tudta alátámasztani egy Ippolito Rosellinihez küldött nyílt

[5] Spohn, F. A. W. – Seyffarth, G., *De lingua et literis veterum Aegyptiorum, cum permultis tabulis lithographicis literas Aegyptiorum tum vulgari sacerdotali ratione scriptas explicantibus atque interpretationem Rosettanae aliarumque inscriptionum et aliquot voluminum papyraceorum in sepulchris repertorum exhibentibus: accedunt grammatic atque glossarium Aegyptiacum*, Leipzig 1825-1831.

[6] Spohn 1792-ben született, 1818-ban a filozófia rendkívüli professzora Lipcsében, 1819-ben a klasszika filológia rendes professzora ugyanott.

[7] Seyffarth, G., *Brevis defensio hieroglyphicis inventae a Fr. Aug. Guil. Spohn et G. Seyffarth*, Leipzig 1827; ennek francia és olasz kiadása azonos évben jelent meg; Seyffarth, G., *Grammatica Aegyptiaca. Erste Anleitung zum Uebersetzen altägyptischer Literaturwerke nebst der Geschichte des Hieroglyphenschlüssels*, Gotha 1855.

[8] Lepsiushoz ld. Luft U., „Karl Richard Lepsius (1810-1884). Az egyiptológia rendszerezője." In: *Credo. Evangélikus Műhely* IX/3-4 (2003), 165-181.

[9] Humboldt, W. von, *Über vier ägyptische, löwenköpfige Bildsäulen in den hiesigen königlichen Antikensammlungen*, (Preussische Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen 1825); idézve Hintze, F., *Champollion. Entzifferer der Hieroglyphen. Festvortrag von Prof. Dr. Fritz Hintze zum 150. Jahrestag der Entzifferung der Hieroglyphen am 22. September 1822*, Berlin Staatliche Museen 1972, után.

[10] Csak Hintze, F., *Champollion. Entzifferer der Hieroglyphen. Festvortrag von Prof. Dr. Fritz Hintze zum 150. Jahrestag der Entzifferung der Hieroglyphen am 22. September 1822*, Berlin Staatliche Museen 1972, említi őt.

[11] Luft, U., „Lepsius und der Verkauf der Sammlung d'Anastasi in den Jahren 1838/39." In: Freier, E. – Reineke, W. F. (eds.), *Karl Richard Lepsius (1810 – 1884)*, Berlin 1988, 292.

levélben. Rosellinit, Champollion olasz útitársát az 1828-as egyiptomi expedíción, tekintették Champollion korai halála után leginkább az örökösének.

Nemcsak a német tudósok ismerték el Champollion eredményét, a Francia Akadémián ennek örökös titkára, az ókorász André Dacier és a híres orientalista Sylvestre de Sacy,[12] valamint Angliában Henry Salt azonnal elfogadták. A Francia Akadémia 1831-ben Champollion számára felállította az első egyiptológiai tanszéket, de ő csak egy évig töltötte be a posztot. Utána Franciaországban senki sem állt a sarkára Champollion védelmében, mert Jean-Antoine Letronne és Charles Lenormant régészek személyében nagy tudósokat hívtak meg az egyiptológiai tanszékre, de az ő kutatásaik inkább az egész ókorra terjedtek ki. Ezért 1835-ben a Porosz Akadémia gondoskodott a fiatal tudományról.

Lepsius négy éven belül érett egyiptológussá vált, de némi bizonytalansága miatt még az 1850-es években szükségesnek látta, hogy a lipcsei egyetemről távolítsák el az állandóan támadó Seyffarthot, aki ezután az USA-ban kényszerült tudományos karrierét folytatni.[13] Seyffarth végleges távozásával a fiatal tudományon belül a porosz racionalizmus teljes győzelmet aratott minden spekulatív gondolkodáson. A tudományon kívül az ezoterikus gondolkodás természetesen tovább élt, és lassan szivárgott vissza a századforduló után. Elegendő arra utalni, hogy a századforduló után elég sok ezoterikus írás született. Az 1930-as évektől a Jung nevéhez kötött mélypszichológia, amely korában szigorú tudománynak számított, hatott a marburgi egyiptológusra és vallástörténészre, Helmuth Jacobsohnra,[14] az osztrák egyiptológus asszonyra, Gertrud Thausingra[15] vagy akár a magyar ókorászra és vallástörténészre, Kerényi Károlyra.[16] Ez a hatás annak a jele, hogy a tudósok nemcsak a szakon belül kidolgozott módszereket akartak alkalmazni újszerű egyetemes tudományos eredmények reményében.

Az egyiptológián belül a valódi ezoterikus gondolkodás újra szubkultúraként jelent meg és azóta is virágzik. Az a tudós, aki a titokzatos egyiptomi istenvilággal foglalkozik, könnyeden sodródik az ezoterikus értékelés felé.[17] Ez főleg akkor történik, amikor a tudós, aki az uralkodó világnézet szárnya alatt nőtt fel, egy számára értelmetlen szöveggel szembesül, amelyet modern tudományos szemszögből akar értelmezni. Edgar Hallett Carr lendületesen vizsgálta meg azt a kérdést, hogy milyen módon közeledik a történész az adatokhoz, és gyakorlatilag kizárta az

[12] De Sacy maga rövid ideig a hieroglifák megfejtésével foglalkozott.

[13] Seyffarthnak nem kis hírneve volt Szászországban. A Szász Akadémia 1846-os megalapítása után Seyffarthot még megválasztották akadémikussá.

[14] A marburgi professzor Helmuth Jacobsohn.

[15] Főleg Thausing magyarázata a Halottak Könyvéhez idevágó.

[16] Kerényi, K., *Dionysos: archetypal image of indestructible life*, 1976.

[17] Professzor Hornung, aki régóta a túlvilági irodalommal foglalkozik, ezt beszélgetésben meg is fogalmazta. Ezoterikus nézetek viszont nem jellemzők tudományos munkaságára.

objektív álláspontot.[18] A természettudományokban ez a földcsuszamlás szintén a 20. század másik felében ment végbe, holott az objektív természettudományokban való hit még erősen virágzik a történettudományokban.

A keresztény tudós számára az a mondat „Te vagy isten, te leszel isten", amely a holt emberre vonatkozván a második évezred elejéről származó túlvilági szöveggyűjteményben olvasható,[19] elfogadhatatlan, mert egy az örök Isten, aki nem osztozhat mivoltában bármelyik holt emberrel. Az egyiptomi ember viszont nem halt meg, csak távozik az élők soraiból, és a túlvilág ura parancsára visszakapja földi javait e szöveggyűjtemény más szövege szerint.[20] Az elhunyt létét áthelyezte és biztosította a túlvilágban. A halott „él a halál után, mint Ré naponta", sorsát a napistenhez kapcsolva.[21] Abban a vallási-filozofikus traktátusban, amelyet Jacobsohn szerint a mélypszichológiai alapon kell magyarázni, a fogalmazásban is az életet és az istent kapcsolták össze: „Bizony, aki ott van, élő isten lesz".[22] Ennek kapcsán a metaforikus vagy szimbolikus értelmezésnek nincs helye. Jaap Mansfeld filozófust követve el kell hinni, hogy azt, amit az ókorban megfogalmaztak, az ókori ember el is hitte.

A szimbólum és a szimbolika meghatározásával a vallástudományi és az egyiptológiai kutatás egyaránt kísérletezett. A Biedermann Szimbólum-lexikon francia adaptálásában Michel Cazenave a bevezető első mondatában meglepi az olvasót azzal az állítással, hogy semmiféle meghatározást nem fog találni a kiadásban, mert túl sok egymásnak ellenmondó definíció létezik.[23] A bővült francia szöveg még inkább követelte volna a fogalom meghatározását, de a szerkesztő és a szerzők nem akartak állást foglalni, így sok címszónál nem is sejthető, hogy miért került az enciklopédiába.

Hans Biedermann lexikona eredeti német kiadásában viszont adott egy elég értelmes, bár nagyon felhígított meghatározást. „Benne rejlik – írja – a kereskedelmi reklámok tolakodó képáradatában, a politikai jelszavakban és emblémákban, a vallások példázatszerű gondolatrendszerében, az egzotikus és a történelem előtti kultúrák képi jeleiben és titokzatos ábráiban, a jogi szokásokban és a műalkotásokban, a költeményekben és a történelmi figurákban – mindenütt, ahol olyasmit közvetít egy 'jelentéshordózó', ami túlmutat önmaga puszta külső megjelenési

[18] Carr, E. H., *What is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures delivered in the University of Cambridge January-March 1961*, London 1961, Macmillan, ch. 1.

[19] Koporsó szövegek I 55 c.

[20] CT II 151: „Geb, az istenek fejedelme elrendelte, hogy adják vissza számomra családomat, gyermekeimet, testvéreimet, atyámat, anyámat, szolgáimat és valamennyi falvamhoz tartozó emberemet." (Ford. Kóthay Katalin Anna) Ld. Kóthay K. A. – Gulyás A., *Túlvilag és mindennapok az ókori Egyiptomban*, Miskolc 2007, 119.

[21] CT II 177b.

[22] Életunt (142) Középbirodalmi mű.

[23] *Encyclopédie des symbols, le livre de poche*, Paris 1996, VII. Az olvasó jogosan kérdezheti, hogy mire jó az encyclopédie.

formáján".[24] Biedermann mindent akar érinteni, ami csak ekörül a fogalom körül elképzelhető, e nézetnek azonban az a hátránya, hogy itt az embléma, a piktogram, a jelvény egymás mellett egyenrangúan szerepel, sőt a szimbólum sincsen elkülönítve.

Az előzővel szemben az a meghatározás, amely a *Lexikon der Kunst*-ban található, szűkíti Biedermann meghatározását annak utolsó részére. „A szimbólum – írják – általában valami más, magától elkülönbözött dolgot képvisel, vagy arra utal, egy láthatóvá nem tehető eszme, elképzelés, fogalom részére érzékelhető jel, tehát egy jelkép, maga ismertetőjel, amely általános értelmet bír."[25] A meghatározás a görög 'szümbolon' névszó „valaminek párja" jelentésétől indul el, de ez a felfogás a modern időkben a láthatatlannak látható megfelelőjévé változott.

Dietmar Mieth a nagyszabású *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* című műben az eddigi meghatározást még közelebb vitte az ógörög jelentéshez.[26] A szimbólum olyan dolog lenne, amelyet először széttörnek, aztán újra összeraknak. Ezt a nézetet a széttört gyűrű görög példájával támasztja alá. Ezért a görögök a 'szümbolon' szót mindenféle igazolványnak is tartották. Igazolványként szimbólum a személy vagy a tárgy azonosításának a jele és nem valamelyik fogalomnak a látható képviselője.[27] Az ógörög szóban alig van meg az a jelentés, amelyre a modern ember gondol, amikor a szimbólum szót használja.

Egyedül a vallástörténész Ulrich Berner utal a szimbólum fogalmának a történeti helyzettel való összefüggésére.[28] A szimbólum szerepe a vallásfenomenológiában szerinte nagy, de a vallásfenomenológia visszaszorításával együtt a szimbólum jelentősége is elhalványult. A történeti szemlélet a többi, szimbólummal kapcsolatos címszavakra is jellemző.

Az antropológus Clifford Geertz jelentősen hozzájárult a fogalom tisztázásához. Ő a szimbólumot kulturális-filozofikus fogalomként határozza meg.[29] Szerinte a vallás szimbolikus rendszer abban az értelemben, hogy a jelek másra utalnak. A vallás viszont nem volt szimbolikus rendszer az egyiptomiak számára, hanem az

[24] Biedermann, H., *Knaurs Lexikon der Symbole*, hrsg. v. G. Riemann, München 1989; magyar fordítás Hans gy Biedermann, *Szimbólum-lexikon*, Bp. 1996, 5.

[25] *Lexikon der Kunst* 1977, IV, 762.

[26] Mieth, D., „Symbol." In Cancik, H. – Gladigow, B. – Kohl, K.-H. (eds), *Handbuch religionswissenschaflicher Grundbegriffe*, Stuttgart 2001, V, 134-143.

[27] Liddell – Scott, 1676-1677.

[28] Berner, U., „Symbol – religionswissenschaftlich." In: Betz, D. – Browning, D. S – Janowski, B., - Jüngel, E. (eds), *Religion in Geschichte und Gegenwart* 7, Tübingen 2003, 1921-1922.

[29] Geertz, C., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 696) Frankfurt a. Main 1987, 49-54; a kötetben Geertz hét különböző írásának német fordítását szerkesztették össze. A szimbólumról ír a „Religion als kulturelles System" c. közleményében, ahol a kultúra és a vallás szoros összefüggését hangsúlyozza. Ez a nézet teljes mértékben érvényes az ókori Egyiptomra.

élethez tartozó valóság. Ezzel a megjegyezéssel viszont a szimbólumot nem lehet kitagadni az egyiptomi kultúrából.

Manfred Lurker, akár Geertz, az elmélet és a gyakorlat határán áll. Geertz későbbi elméleti munkáiban indonéziai tapasztalataira nyúlhat vissza. Lurker először elméleti közleményeket tett közé, aztán az egyiptomi gyakorlat felé fordult. Az ókori egyiptomiak istenei és szimbólumai lexikona már címében elárulja, hogy nem csak a szimbólumokat mutatja be, hanem a legfontosabb vallási csoportot is, az isteneket.[30] Lurker arra utal, hogy az egyiptomiak számára a képek és szimbólumok a valósághoz tartoztak. Lexikonjában, amely nagy elismerésben részesült, megkülönböztetés nélkül betűrendben sorolja fel a címszavakat, így az olvasót kétségben hagyja, hogy szimbólumról vagy istenről van szó. Valószínűleg számára az egyiptomi szimbólum egyértelmű meghatározása lehetetlennek tűnt. Ezt jól példázza a napkorong, amelyet sok kutató tart szimbólumnak. A napkorong különböző alakú isten fején jelenhet meg annak jeléül, hogy az ábrázolt istennek köze van a napistenhez. Az egyiptomiak viszont egy istenhez sok nevet és sok alakot csatoltak.[31] Ezt a tényt egy újbirodalmi intelemben („Az ország istene az égben lévő nap, képei a földön vannak") képletesen világossá tették.[32] Ludwig Morenz a képes hieroglifáknak denotatív és konnotatív jellegét hangsúlyozza, ti. egy hieroglif írással nemcsak egy fogalmat, egy tárgyat jegyeztek le, hanem többet is.[33] Mivel az egyiptomiak a hieroglif írást azzal a *tjt* szóval írták le, amely képet jelent, számukra a hieroglif írás jellege világos volt.

Az egyiptológia részéről Wolfhart Westendorf a *Lexikon der Ägyptologie*ban közölt címszavában először a szimbólum meghatározását adja meg:[34] „Az ember szimbólumokon keresztül a transzcendentális ideát a földi valóságos jelenséggel élőlényként, tárgyként, képként vagy szóként egybeveti, és teszi az ideát ilyen módon érthetővé meg élvezhetővé. A jel és a jelzett közötti sokrétű kapcsolat van, amelyet nem önkényesen és mesterkélten állapítottak vagy határoztak meg, a lényegre tör, és értelemszerűen felfogható. Az azonos szimbólumnak sokféle,

[30] Lurker, M., *Lexikon der Götter und Symbole der alten Ägypter. Handbuch der mystischen und magischen Welt Ägyptens*, Bern – München – Wien 1987.

[31] A napistennek 75 neve volt az ún. Naplitánia szerint, publikálta és fordította Hornung, E., *Das Buch der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei) 1: Text (AegHel 2)*, Genf 1975; 2: *Übersetzung und Kommentar (AegHel 3)*, Genf 1976; első angol fordítása Piankoff, A. – Rambova, N., *The Tomb of Ramesses VI* (Bollingen Series 40/1), New York 1954.

[32] Ani intelme, P Boulaq 4, VII (15)-(16), vö. Assmann, J., *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, (Urban Taschenbücher) Stuttgart 1984, 1991², 55, aki a kép (*twt*) szót szimbólumnak fordítja.

[33] Morenz, L. D., „Schrift-Mysterium." In: Assmann, J. – Bommas, M. (eds.), *Ägyptische Mysterien?*, München 2002, 80.

[34] Westendorf, W., „Symbol, Symbolik." In: *Lexikon der Ägyptologie* 6, Wiesbaden 1986, 122-128.

néha ellenkező tartalma van, de fordítva több jel kapcsolódhat egy tartalomhoz." Westendorf a vallástudománnyal szemben a jel és a jelzett értelmes összefüggését tartja szükségesnek. A jel viszont nem azonos a szimbólummal.

Richard H. Wilkinson inkább a vallástudományi meghatározást követi:[35] „A meghatározás szerint a szimbólumok valami mást képviselnek, mint amit ábrázolnak. Általában megállapodás szerinti jelentésük van, de a jellel szemben, amely többnyire valami konkrétért áll, a szimbólumok valami kevésbé láthatóért vagy érinthetőért állak." Wilkinson még az attribútumra és az emblémára utal, amelyek különböznek a szimbólumtól. Ezen kívül azonban megállapítja, hogy az egyiptomi ember erősen a szimbólum felé orientálódott. Természetesen egy enciklopédiában csak általában elfogadott tényeket szabad közölni, de annak ellenére, hogy Westendorf cikkét idézi, nem tér ki a nyilvánvaló ellentmondásra.

Wilkinsonnal ellentétben Westendorf a szimbólum, az ábra, a jel, valamint az embléma közötti határt nem húzza meg, ami a többféle meghatározásnak kedvez. Wilkinson példáként az ismert *ꜥnḫ* „élet" írásjelet tárgyalja. Egy archaikus korbeli áldozati tábla három dimenzionális kivitelezésben mutatja az élet jelét. Az írásjel felső részét két, az írásiránnyal ellentétesen ábrázolt, emelt kar fogja körül, míg az élet jelének szála a tábla fogantyúja. Mindkét jel írásjelnek értelmezhető: az *ꜥnḫ* jellel szembeni két emelt kar olvasata *kꜣ*; az ábrának viszont hasonlóan a *ḥm-kꜣ* „ka-szolga" jelentéséhez az „élő ka" jelentése van.[36] A ka szó személyiségnek, életerőnek, életszellemnek fogható fel. Nyilvánvalóan az egyiptomi képes írásban megvan a jelek játékos elhelyezése, amely az elvont betűs írásból hiányzik. Az utóbbi írásokban a betűket képpé teszik iniciálékban, szimbólummá szociális meghatározás szerint.

Az életjel szimbolizálja a levegőt vagy a vizet, véli Philippe Derchain, a szimbólum pontos meghatározásával érvelve.[37] A jel jelentése azonban egyértelműen az élet, ami akkor is érvényes, amikor az istenek a királynak az életet nyújtják át, vagy őt az élettel keresztelik. Az istenek adják az életet a királynak alapvető valóságként, míg fordítva a görög-római Egyiptomban a király az isteneknek nyújtja az életet. A megfordulás csak annyit jelez, hogy az istenek Egyiptomból visszavonultak,[38]

[35] Wilkinson R. H., „Symbols." In: Redford, D. B. (ed.), *The Oxford Encyclopedy of Ancient Egypt* 3, Oxford University Press 2001, 329-235.

[36] A hieroglifák egymáshoz való elhelyezése *ḥm-kꜣ*-nál azonos: a két kar a *ḥm* jelet körülfogja.

[37] Derchain, Ph., „Anchzeichen." In: *Lexikon der Ägyptologie* 1, Wiesbaden 1975, 269.

[38] A napisten Egyiptomból az visszavonul az égboltra, és onnan uralja Egyiptomot, a földön viszont a király a napisten fiaként uralkodik. A hagyományt a 18. dinasztiától az Égi tehén című mítoszban rögzítették le, ld. Hornung, E., *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, (OBO 46) Freiburg/Svájc – Göttingen 1982, 1991²; angol fordítás Piankoff, A. – Rambova, N., *The Tomb of Ramesses VI*, (Bollingen Series 40/1), New York 1954. A római korban hagyományozott isten visszavonulásból az isten fia további

vagyis átmentek egy túlvilági állapotba,[39] amint a harmadik évezredben a királyról mondták, hogy élve ment el.[40]

Érezhetően nehéz bebizonyítani, hogy az írásjel szimbólum, tudniillik valamit képvisel az ábra saját jelentésén túl, ami kizárólag az olvasatától függ. A kérdés viszont nem mindig dönthető el egyszerűen, ha az írásjel olvasata bizonytalan. A hieroglif jeltárban az a rozetta nem szerepel, amely az írás kialakulás idejében a glüptikában is írásjelként fordul elő. Narmer király közismert palettájának mindkét oldalán egy rangban alacsonyabb királyi szolga követi a királyt. Előtte egy – Helck szerint[41] – hétszirmos rozettát, ez alatt egy edényt rajzoltak, amelynek olvasata *wdpw* lehet, annak ellenére, hogy a jel inkább a *nw* edényre emlékeztet. Ezt a rozettát az az istennő is viseli, akinek neve *Sḫ3.t* „írnoknő", és ő volt a harmadik évezredben az írnokok patrónusa. Az istennő neve olvasatát a korai korszakból való névírások biztosítják, ahol minden mássalhangzót külön írtak ki. A két jelet úgy helyezték el az alak előtt emelten, mint a király nevét. Tehát olvasható jelcsoportról van szó azzal a jelentéssel, „Seshat szolgája".

A két példa nem engedi, hogy a szimbolikus jellegre lehessen következtetni, ami végül azt jelenthetné, hogy a porosz racionális szemlélet mégis a helyes megoldást kínálta volna. A vita vége, amelyben a posztmodern megkérdőjelezés uralkodik, vagy a sokoldalú megoldás, bizony még hátrébb van.

---

földi uralma kimaradt, ld. Asclepius (görögül Logosz teleiosz) 24 – 26, a latin szöveghez és francia kommentált fordításhoz ld. Nock, A. D. – Festugière, A.-J., *Corpus hermeticum* 1: *Asclepius*, Paris 1960[2]; a görög, kopt, örmény szöveg és kommentált fordításhoz ld. Mahé, J.-P., *Hermès en Haute-Égypte* 2: *Le fragment du discours parfait et les définitions hermétiques Arméniennes (NH VI, 8. 8a)*, (BCNH section «textes» 7) 1982; a kopt kivonat magyar fordításához ld. Luft, U., „A Logosz teleiosz kopt töredéke." In: Luft, U. (szerk.), *Istenek, szentek, démonok Egyiptomban. Hellénisztikus és császárkori vallástörténeti szövegek*, Bp. 2003, 268. A toposz értékeléséhez ld. Assmann, J., „Denkformen des Endes in der altägyptischen Welt." In: Stierle, K. – Warning, R. (eds.), *Das Ende. Figuren einer Denkform*, (Poetik und Hermeneutik 14), München 1996, 30. A kopt szöveg a görög eredeti szöveg szemléletességét a latin fordításnál pontosabban látszik tükrözni.

[39] Ennek kitűnő példája Oszirisz király, akit Szét meggyilkolt és testét szétdarabolta. Ízisz felesége ezeket megkereste és összeillesztette testté. Oszirisz viszont nem tér vissza az élők közé, hanem marad királyként a túlvilágban, hagyva trónját posztumusz fiának; a szöveghez és az olasz fordításhoz ld. Cilento, V., Plutarco. Diatriba Isiaca e Dialoghi delfici, Firenze 1962; magyar fordítást készített Wojtilla Ágnes in Plutarchos. Isis és Osiris (Az Eötvös Loránd Tudományegyetem. Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai, 16), Budapest, 1976.

[40] PT 134a „Nem mentél el holtan, élve mentél el"; a szöveg nyelvtani tisztázásához ld. Polotsky, H. J., Les transpositions du verbe en Egyptien classique (AbhJerusalem 1974/75), Jerusalem 1976, 46-47.

[41] Helck, W., Seschat, in LÄ V, 1984, 884.

AZ ÖRÖK VISSZATÉRÉS MADARA

GÁTAS JÓZSEF

„Szüntelenül lobog,
főnix-világunk"
(Babits: In Horatium)

Hogyan válik egy, a pogány görögség által megörökített mitikus madár a zsidó hagyomány szűrőjén keresztül a keresztény gondolkodást alapvetően meghatározó doktrína – a feltámadás – szimbólumává? Milyen elemekkel és motívumokkal gazdagodott egy olyan madár története, mely legendájához híven újra és újra feltűnt az emberi gondolkodásban, a Kr. e. harmadik évezred szakrális madarától a hellenizmus irodalmi toposzán és középkori alkimista traktátusok allegorikus metszetein át a huszadik század profán művészetéig? Ezen írás tárgya a főnix motívumának alakulása, változása a források tükrében, valamint egy konkrét irodalmi alkotásban – Ezékielosz *Exagógé* című drámájában – szereplő madár azonosításának problematikája.

1.

A FŐNIX MADÁR LEGÁLTALÁNOSABB DEFINÍCIÓJA

A számtalan változatban létező főnix-legendának alapvetően két fő típusa van. Ami közös bennük, hogy olyan madárról szól, amelynek élettartama sok száz év, és többnyire egyszerre csak egy létezik belőle a világon. Amint megérzi halálának közeledtét, tömjénből, mirhából és egyéb fűszerekből fészket épít magának, amelyben meghal, teste lebomlik, majd testének maradékából pondró keletkezik, amiből újabb madár születik. Az új főnix ekkor tojás alakú mirhába csomagolja apja testét, és elviszi Egyiptomba, és elhelyezi azt a héliopoliszi naptemplom oltárán.[1] Különbség a két hagyomány között az élettartamban, illetve a halál bekövetkeztének módjában és színhelyében van. A korábbi változat szerint az új főnix apja maradványait szállítja Héliopoliszba, míg a későbbi változatokban a héliopoliszi naptemplom oltárán épít magának illatos fészket, és itt zajlik le a tűz általi halál és a hamvakból való újjászületés is.[2] A legenda egyiptomi eredetű és

[1] Ez a változat először Maniliusnál (In: Plinius *Nat. Hist.* 10.2.3) maradt fent. A leírás részben Hérodotoszra megy vissza, aki szintén nem említi az idősebb főnix önégetését.

[2] Broek, R. van den, „Phoenix." In: *Dictionary of demons and deities in the Bible*, 1990, 657.

görög közvetítéssel jutott el a rómaiakhoz, de a legnagyobb sikere az egyházatyák művein keresztül a keresztény kultúrkörben lett.[3]

2.
FŐNIX AZ ANTIK FORRÁSOKBAN

A) AZ EGYIPTOMI EREDET

Az antik források nagy része megegyezik abban, hogy a főnix legendája eredetileg Egyiptomból származik, és a legkorábbi görög feljegyzések is ehhez a kultúrkörhöz kötik. Olyannyira, hogy már a világ keletkezésénél ott ül a benben kövön, Atum templomában, Hélopoliszban.[4] De nemcsak a kozmogóniában vesz részt, hanem fontos szereplője a templomban lezajló rítusoknak is, valamint a Holtak könyvében is megtalálható.[5] Szerepét tekintve az állandó pusztulás és újjászületés szimbóluma, mely a feltámadás mellett a halhatatlanság és a túlvilági továbbélés ígéretét is magában foglalta.[6] Tulajdonságait tekintve Ré és Ozírisz természetét egyesíti magában.[7] Egyiptomi neve: *benu*.[8] Általában szürke gémként (*ardea cinerea*) ábrázolják,[9] mert ez a madár mindig a Nílus áradása előtt bukkan fel.[10]

B) A FŐNIX A GÖRÖG ÉS A RÓMAI FORRÁSOK TÜKRÉBEN

Ismereteink szerint Hésziodosz volt az első görög szerző, aki foglalkozott a madárral, de műve csak fragmentumokban maradt meg.[11] Hésziodosz után Hérodotosz (*Historiae* 2.73) írt hosszabban a főnix-legendáról. Hérodotosz állítása szerint soha nem látta a madarat, csak képen. A legenda ezen változata szerint – amit a héliopolisziak mondtak neki – a madár ötszáz évente jön Egyiptomba, miután az apja elpusztult. Ezután következik a madár leírása a kép alapján, mely szerint a

[3] McDonald, M. F., „Phoenix Redivivus." In: *The Journal of the Classical Association of Canada*. 4 (1960), 188.
[4] Edsman, C.-M., „Phönix." In: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 5/8, 1961, 358.
[5] Alderink, L.J., „Phoenix." In: *Anchor Bible Dictionary* 6/5, 1992, 365.
[6] Kákosy, L., *Egyiptomi és antik csillaghit*, Bp. 1978, 29.
[7] Kákosy, L., I. m., 30.
[8] McDonald, M. F., I. m., 195.
[9] Mangold L., „Phoenix." In: *Ókori Lexikon* 2/1, 1984, 593.
[10] Rusch, A., „Phoinix (Der Wundervogel)." In: *Pauly – Wissowa Realencyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft* 84/39, 1941, 414-423 (a továbbiakban PWRE).
[11] McDonald M. F., I. m., 187.

tollazata részben arany és részben vörös,[12] valamint méretében és formájában a sashoz hasonló.[13] Ennek a leírásnak nagy szerepe van abban, hogy a későbbi szövegekben konkrétan főnixként meg nem jelölt madarakat is főnixnek tekintsék. Majd Hérodotosz folytatja a legenda elbeszélését, mely szerint a madár Arábiából jön, magával hozva apja mirhába csomagolt tetemét, és elhelyezi a héliopoliszi naptemplom oltárán.

A hérodotoszi leírást alapul véve számos szerző idézi a mitikus madár történetét, megtaláljuk a legenda leírását többek közt Aelianus (*De natura animalium* 6.58), Philosztratosz (*Vita Apolloni* 3.49) műveiben, valamint idősebb Pliniusnál (*Naturalis historiae* 10.2.3), Tacitusnál (*Annales* 6.28)[14] és Ovidiusnál (*Metamorphoses* 15.392-406)[15] is. Kisebb eltérések vannak a hagyományban az eredetet és az élettartamot[16] illetően, ugyanakkor a madár megjelenésének leírása végig általános, szimbolikájának lényege továbbra is az örök újjászületés és a halhatatlanság.[17]

3.

A FŐNIX A ZSIDÓ GONDOLKODÁSBAN

Amikor a rabbik a főnixről beszélnek, három kifejezést használnak. Az egyik a *khol* (חול), a másik a *ziz* (זיז), a harmadik pedig az *ursina* (אורְשִׁינָה). Az első két

[12] „τὰ μὲν αὐτοῦ χρυσόκομα τῶν πτερῶν, τὰ δὲ ἐρυθρά" Herodotos, *Historiae* 2.78-79, Legrand, Ph., E. (éd.), Hérodote. *Histoires*, 1970.

[13] „ἐς τὰ μάλιστα αἰετῷ περιήγησιν ὁμοιότατος καὶ τὸ μέγαθος." Herodotos, *Historiae* 2.79-80.

[14] „Helyénvalónak látom elmondani, amiben megegyeznek, valamint a még több kétes, de megismerésre érdemes dolgot. A napnak szentelt állat ez; csőre, valamint tarka tollazata különbözik a többi madárétól: ennyiben egyetértenek, akik alakját leírták. Az évek számáról többféle hagyomány van." (Ford.: Borzsák István.) In:Tacitus, *Tacitus összes művei*, Bp. 1980, 281.

[15] „egy szárnyas maga nemzi magát s örököst maga újul:
assyrok ezt phoenixnek hívják; semmi gyümölcsöt,
semmi füvet nem eszik: tömjén és balzsam az étke.
Ez, miután kerek ötszáz év odalett idejéből,
rengő pálmafa ágai közt és lombtetejében
karmaival s ragyogó csőrrel fölrakja a fészkét,
abba fahéjat tesz, meg a nardus zsenge kalászát,
porrátört cimetet, s mirrhát, ama sárgasugárút,
és ráül, s jóillat közt így végzi be éltét."
(Ford.: Devecseri Gábor.) In: Ovidius, *Átváltozások*. Bp. 1982, 46.

[16] Alapvetően három változata van: 500, 1460 és 12954 év, vö. Taho-Gogyi, A. A., „Phoinix." In: *Mitológiai Enciklopédia*, Bp. 1988, 744.

[17] További antik forrásokat idéz: Rusch, A., „Phoinix (Der Wundervogel)." In: *PWRE* 84/39, 1941, 414-423.

kifejezés bibliai eredetű, az 'ursina'[18] görög szóból származik.[19] Csak az első két szó található meg a Bibliában, az 'ursina' talmudi eredetű.

a) A főnix a héber Bibliában

A főnix mint mitikus madár konkrétan nem található meg a héber Bibliában, ugyanakkor a korai rabbinikus hagyományban, valamint számos modern szerzőnél mégis találkozhatunk olyan gondolattal, amely egy-egy szakasz értelmét a főnixre vezeti vissza. Például Jób könyvében[20] a 'khol' elnevezés alatt, és a Zsoltárok[21] között 'ziz' néven[22] is találkozhatunk ezzel a magyarázattal.

Jób könyvének eredeti nyelvű szakaszában[23] található 'khol' jelentése 'homok'.[24] A *Septuaginta* azonban már főnixként (φοίνικος)fordítja[25]. A görög φοῖνιξ[26] szó jelentései között található a föníciai, a bíbor,[27] a pálmafa,[28] valamint a mesebeli madár is. A latin *Vulgata*[29] is többnyire a 'palma' (pálma) kifejezést használja, de számos kézirat megőrizte az 'arena'-t (homok) is.[30] Ebből fakadóan a későbbi, nemzeti nyelvű változatok is hol pálmaként, hol homokként fordítják a kérdéses szót.[31] Sőt a későbbiekben új változatok is keletkeztek, például az 1580-as Fray Luis

[18] Jastrow, M., *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic literature*. Peabody 2005, 23b.

[19] Niehoff, M. R., „The Phoenix in rabbinic literature." In: *The Harvard Theological Review* 3 (1996), 255.

[20] „Azt hittem, saját fészkemben halok meg, és megsokasítom napjaimat, mint a *pálma*" (Jób 29,18), ld.: *Ó és Újszövetségi Szentírás*. Bp. 1997, 538. (A magyarul idézett bibliai helyeket mindig ebből a kiadásból idézem.)

[21] „Ismerem az ég minden madarát, és ami csak *mozog* a mezőn, az enyém." (Zsolt 50,11)

[22] Ez utóbbi kifejtését lásd: Niehoff, M. R., I. m., 256.

[23] וְאָמַר עִם־קִנִּי אֶגְוָע וְכַחוֹל אַרְבֶּה יָמִים׃ *The Michigan-Claremont-Westminster Hebrew Bible* (A Revised Version of *Biblica Hebraica Stuttgartensia)* Stuttgart 1990, 1527.

[24] Brown, F. – Driver, S., R. – Briggs, Ch., A., *Hebrew and English Lexicon*, Oxford 1906, 292.B.

[25] „εἶπα δὲ Ἡ ἡλικία μου γηράσει, ὥσπερ στέλεχος *φοίνικος* πολὺν χρόνον βιώσω" (Jób 29,18), ld.: *Septuaginta*, Stuttgart 1979, 318.

[26] Liddel, H. G. – Scott, R., *A Greek-English lexico*, Oxford 1996, 1948.

[27] Minthogy föníciaiak használták elsőként ezt a színt.

[28] Phoenix dactylifera.

[29] „dicebamque in nidulo meo moriar et sicut *palma* multiplicabo dies" (Jób 29,18), ld.: *Biblia sacra: Iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart 1975.

[30] McDonald, I. m., 190.

[31] A Károli, az angol King James, a francia La Bible de Jérusalem és a Luther-féle fordításban is a homok jelenik meg.

de Leon által kiadott fordításban a pálmából újra madár lesz, ugyanis a fordító 'palma' helyett 'palomat' írt, ami spanyolul galambot jelent.[32]

Visszatérve a héber eredetihez, mivel a 'khol' szó jelentése homok, amit képletesen is használtak, mint „nagy mennyiség, sokaság"[33] vagy „hosszú élet",[34] a kérdéses helyet nehéz volna másolási hibára visszavezetni. A megoldás valójában a kommentárokban található. Az arám nyelvű targum, a szír nyelvű *Pesitta* szerzői, valamint a későbbi tudósok is a homok kifejezést tartották mérvadónak. Mások azonban a *Septuaginta* és a *Vulgata* nyomán átjavították a 'kaholt' (mint a homok), 'kannahalra' (mint a pálma). Tették ezt azért, mert a vers második fele semmiképp sem utal madárra. Az egyetlen madárra utaló nyom az első versben található 'qen', vagyis fészek.[35]

Ennek oka, hogy egy bibliai vers két szakasza közötti kapcsolat vizsgálata az egész szakasz újraértelmezését vonhatja maga után. Jelen esetben az első részben levő fészek és a másodikban levő homok, azaz a sokaságra utaló szókép viszonya határozza meg a vers értelmét.[36] Alapvetően nem volna logikus, hogy az első szakasz még a halálról beszél, de a második már a napok sokasításáról, azonban szerencsére van egy olyan élőlény, amely képes ezt végrehajtani, és az csak a főnix lehet. Ugyanakkor nem ez lenne az egyetlen hely a héber Bibliában, ahol egy madár szimbolizálná a visszatérést az életbe. A Zsolt 103,5-ben[37] megjelenő sas is a visszatérő ifjúság reményének a képe.[38]

A modern értelmezők között van, aki továbbra is a főnixszel magyarázza a helyet,[39] de ez a változat nem lehet régebbi a Kr. u. első századnál, és csak a görög-római világból ismert. Ezt támasztja alá az is, hogy nagy valószínűséggel Jób nem gondolkodott halhatatlanságban.[40] A kérdés, hogy a 'khol' főnixként való értelmezése a héberből vagy valamely görög fordításból ered, tulajdonképpen nyitva maradt; ugyanakkor annyi bizonyos, hogy a főnix-legenda már Jób könyvének megírása[41] előtt létezett, de amikor a Krisztus utáni századokban az első talmudi kommentárok létrejöttek, már elterjedt a szakasz főnixként való értelmezése.[42]

[32] Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree*, ld.: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

[33] Niehoff, I. m., 255.

[34] Például 1Móz 22,17 vagy Jób 6,3.

[35] Broek, R. van den, I. m., 657.

[36] Niehoff, I. m., 255.

[37] „Ő kielégíti javaival kívánságodat: mint a sasé, visszatér ifjúságod" (Zsolt 103,5).

[38] Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree*, ld.: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

[39] Dahood, M., „Nest and Phoenix in Job 29,18." In: *Biblica* 48 (1967), 542-544.

[40] Broek, I. m. 657.

[41] Kr. e 500 – 450 k.

[42] McDonald, I. m., 192.

B) A FŐNIX A KOMMENTÁR-IRODALOMBAN

A főnixmadár megjelenésével elsőként a *Genezis rabba* 19,4-5 foglalkozik.[43] A kommentált szöveghely Ter 3,6.[44] A szöveg egyszerű olvasata mindössze annyit mond, hogy Éva evett a gyümölcsből, és adott belőle Ádámnak. Viszont úgy szerepel a szövegben, hogy „adott a férjének is", így az 'is'-nek – mivel mondattanilag szükségtelen – mindenképp többletjelentést kell hordoznia. Az 'is' a rabbinikus hermeneutikai szabályoknak megfelelően sokasító szó, azaz olyan dolgokra, élőlényekre is utal, ami nem szerepel a mondatban.[45] Ezek szerint Éva minden állatnak adott a gyümölcsből, amelyek ettek is belőle, kivéve a főnixet. (A szöveg itt a már fentebb tárgyalt Jób 29,18-ra utal vissza, valamint Rasi is ezzel a hellyel magyarázza azt.[46]) Mivel a legenda szerint a főnix sokáig él, tulajdonképpen meg sem hal, ezt valahogy ki kellett érdemelnie, és ezt azáltal érte el, hogy nem evett a gyümölcsből. Két másik fontos kommentár a *Talmud Szanhedrin* 108b[47] és a *Leviticus rabba* 22.10. Az előbbi a vízözön történetéhez kapcsolja a legendát.[48] A kedvesen megfogalmazott elbeszélés szerint sok probléma volt az állatokkal a bárkán, ugyanis Noé nem tudta mit eszik a kaméleon, az oroszlán is lázas lett. A főnix pedig túl nagy volt, így nem fért be Noé bárkájába, ezért utána úszott, és élelmet[49] sem kért, mert látta, hogy Noé mennyit dolgozik. Ezért kapta Istentől az örök életet.[50] A *Leviticus rabba* 22.10 szerint[51] már nem ilyen szerencsés, ugyanis a túlvilágon eledelként fog szolgálni az igazaknak. Itt érhető tetten a főnix szerepe a zsidó gondolkodásban, ugyanis egy csoportba kerül a többi primordiális szörnyalakkal, például a leviatánnal. A szöveg szerint – idézi Niehoff – mivel az Úr megtiltotta egyes halak evését, cserébe majd az eljövendő világban a leviatánból, valamint a tiltott szárnyasok miatt a főnixből lehet majd enni. A szerző itt a 'zizt' használja. Azért hívják 'ziznek' (utalva a Zsolt 50,11-re[52]), mert minden madár íze benne van a húsában.[53]

[43] McDonald, I. m., 192.

[44] „Mivel az asszony látta, hogy a fa evésre jó, szemre szép és tekintetre gyönyörű, vett a gyümölcséből, evett, adott a férjének is, és ő is evett." (1Móz 3,6)

[45] Sturovics A., *A zsidó főnix*, ld.: http://www.pestisul.hu/hetiszakasz.php?name=Bresit%20.html (letöltve 2007.07.04 11:00)

[46] Sajo, G., *Phoenix on the top of the palm tree*, ld.: www.studiolum.com/en/silva5.htm (letöltve: 2007.07.04. 10:50)

[47] The Soncino Talmud, 1973, ld.: *Judaic Classic Library* 2 (Version 2.2 CD-Rom verzió).

[48] Niehoff, I. m., 258.

[49] Manilius is kiemeli, hogy a főnix soha nem vett magához táplálékot.

[50] A szöveg itt is Jób könyvére utal vissza.

[51] Niehoff, I. m., 255.

[52] „Ismerem az ég minden madarát, és ami csak *mozog* a mezőn, az enyém." (Zsolt 50,11)

[53] Sturovics A., *A zsidó főnix*, ld.: http://www.pestisul.hu/hetiszakasz.php?name=Bresit%20.html (letöltve 2007.07.04 11:00)

A főnix azonban nem csupán a kommentár-irodalomban, hanem az apokaliptikus szövegekben is megjelenik, konkrétan a görög *Baruch apokalipszis*ben, ahol Baruch égi utazása során találkozik a madárral,[54] amely olyan nagy, mint „kilenc hegy". Szerepét tekintve a világ őrzője azáltal, hogy követi a Napot, és kitárt szárnyaival megvédi a világot annak tüzes sugaraitól. Ha nem tenné, a Nap elégetné a világot, ezért helyezte Isten ide. A méretei impozánsak, a szárnyán található arany betűk akkorák, mint a „királyi paloták folyosói". Szárnyát pedig ez a szöveg díszíti: „Sem a föld, sem az ég nem vehet rajtam erőt, csak a tűz." Megjelenése is különleges, de újra előkerülnek a táplálkozási szokásai is, ezúttal csak az „ég mannáját" és a „föld harmatát" fogyasztja, de kapcsolatban áll az emberi világgal is, mert ürüléke egy féreg, annak ürüléke pedig nem más, mint a fahéj, amit „királyok és uralkodók" kívánnak.[55]

Hénoch is találkozott főnixekkel az utazása során. Ez a hagyomány már sok elemében különbözik az eredeti változattól, de a madár, illetve ezúttal a madarak leírása itt is bámulatos. „Fogaik és farkaik, mint az oroszláné, fejük, mint a krokodilé, és színesek, mint a szivárvány." Szerepük itt a napszekér kísérete, valamint ők viszik a párát és a hőt. Amikor a napszekér reggel elindul, a madarak énekelni kezdenek, és szárnyaikat csapkodják.[56]

4.
A FŐNIX ÉS A KERESZTÉNYSÉG

Alapvető különbség van a főnix-legenda zsidó és keresztény interpretációja között. Amíg a rabbinikus szerzők beillesztették saját irodalmi kánonjukba, és elhelyezték a főnixet a többi primordiális szörnyalak között,[57] addig az egyházatyák Jézus feltámadásának szimbolizálására használták fel a motívumot, nem foglalkozva annak pogány eredetével. Mégis mind a két hagyomány nagyjából egyszerre ültette át a monoteisztikus keretek közé a szimbólumot.

Az első ismert keresztény szerző, akinél megjelenik, Római Szent Kelemen; ő a főnix történetét a jók feltámadásának jeleként értelmezte.[58] Felhasználja Hérodotoszt,[59] de kiegészíti azzal a másik hagyományból vett nézettel, hogy a főnix a héliopoliszi templom oltárán égeti el magát. Fontos keresztény forrás a második

[54] Az eredeti szöveg itt is a 'ziz'-t használja

[55] *Apocalypsis Baruchi Graece*, Leiden 1967, 87-90; idézi: Niehoff, I. m., 261.

[56] Idézi McDonald, I. m., 194.

[57] Niehoff, I. m., 246.

[58] Clément de Rome, *Épitre aux Corinthiens*, (Source Chrétiennes 167) Paris 1971, 142-144.

[59] Ugyanakkor itt nincs nyoma a színes leírásnak és a szkepszisnek, hiszen Hérodotosz, csak „hallotta" a héliopolisziaktól, illetve képen látta.

században keletkezett görög *Phüsziologosz*.[60] A gyűjtemény valójában egy bestiárium, amely allegorikusan mutatja be a mitikus lényeket. A korábbi pogány szimbólumokat keresztény tartalommal egészíti ki, így lesz a nyitott szemmel alvó oroszlánból a kereszten függő Jézus allegóriája. A főnix is hangsúlyos szerepet kap mint Krisztus szimbóluma; de nemcsak a feltámadás tényében van meg a kapcsolat Krisztussal, hanem a *Phüsziologosz* szerint három nap telik el a madár halála és feltámadása között. Erről az intervallumról a többi forrás nem számol be.[61] Tertullianusnál (*De resurrectione carnis* 1.13) is megjelenik a madár, de ő egyáltalán nem vesz át elemeket a pogány mítoszból, csak a feltámadás doktrínáját támasztja alá a legendával.[62] Ugyanígy tesz Nazianzoszi Szent Gergely (*Exhortatio ad virgines* 526) és Jeruzsálemi Szent Cirill (*Catecheses mystagogicae* 18.8) is, aki Tertullianushoz hasonlóan arra mutat rá, hogy a feltámadás jelensége már megvolt a korábbi gondolkodásban, például a főnix-legendában. Epiphaniosz (*Ancoratus* 84-85) pedig arra használja fel a motívumot, hogy a nem hívőknek példázza a feltámadás lehetőségét.[63] A főnix nem csak apológiákban és bestiáriumokban jelenik meg, hanem szinte minden műfajban, például a búcsúbeszédekben is.[64]

A legnagyobb hatású keresztény író, aki szépirodalmi igényességgel foglalkozott a kérdéssel, az Lactantius. Költeménye – *De ave phoenice* – önálló alkotás az életműben. Szent Jeromos ugyan nem említi, de a későbbi szerzők nem vitatják, hitelesnek tekintik. A vers szép példája annak, hogy ugyanaz a motívum hogyan hat különböző gondolkodású csoportokra, mert a történet a pogányság számára felfogható a testétől elváló lélek allegóriájának, ugyanakkor a keresztény olvasó számára a feltámadást szimbolizálja.[65] Nem minden keresztény szerző áll pozitívan a főnixhez. Órigenész[66] például meglehetősen szkeptikus álláspontot képvisel a madár létezésével kapcsolatban. Higgadtan kommentálja Kelszosz történetét azzal,

[60] A *Phüsziologosz*nak, azaz a természet ismerőjének nevezik, de az eredeti szerzője ismeretlen. A műnek alapvetően három változata van, a görög a második századból, a bizánci az ötödik századból és a Szt. Baziltól származtatott tizedik századi verzió. Eredete II. Ptolemaiosz Euergetész korára (Kr. e. 176-117) megy vissza, amikor elkezdték gyűjteni az egyiptomiak és a környékbeli népek meséit. Később, a második században keresztény szerzők mintegy ötven történetet gyűjtöttek össze Egyiptomban és Palesztinában. Etióp, szír és örmény fordítása már az ötödik század elején keletkezett, de a latin fordítás is elkészült az ötödik század közepére. Ez a gyűjtemény adta a későbbi, középkori bestiáriumok alapját. Mindezzel kapcsolatban ld.: McDonald, I. m., 198.

[61] Niehoff, I. m., 199.

[62] Tertullianus zsidó forrásairól ld.: Niehoff, I. m., 256.

[63] Idézi Niehoff, I. m., 202.

[64] Például Szent Ambrus beszéde a testvére temetésén. A szerző itt is csak a feltámadást hangsúlyozza, nem használ pogány elemeket, vö. McDonald, I. m., 201.

[65] Kendeffy, G., *Mire jó a rossz?* Bp. 2006, 20-21.

[66] Origenész, Contra Celsum libri VIII.

hogy Isten képes olyan állatot teremteni, amelyik ilyen csodálatos tulajdonságokkal rendelkezik, ugyanakkor az állat mindezt ösztönből teszi, ezért nem a teremtményt, hanem a Teremtőjét kell csodálni.[67]

Érdekes megfigyelni, hogy pogány források általában leírják a mesebeli madár alakját, és nevén is nevezik azt. A héber szövegek nem, vagy csak nagyon ritkán használják a főnix kifejezést, viszont általában adnak leírást a madár alakjáról. A keresztény szövegek azonban soha nem számolnak be a madár ikonográfiájáról, viszont mindig megnevezik. Ugyanakkor a madár ábrázolása[68] nagy hangsúlyt kap a keresztény művészetekben és numizmatikában is.[69]

5.

A FŐNIX EZÉKIELOSZ *EXAGÓGÉ* CÍMŰ DRÁMÁJÁBAN

a) Ezékielosz

Ezékieloszról, életéről és művéről nem sokat tudunk. Minden információnk Euszebiosz *Praeparatio evangelicájából* származik, amely 269 sort őrzött meg a műből. Euszebiosz is egy másik szerző művéből idéz: Alexander Polühisztor *De Judeorum* című munkájából. Utalásokat találunk a szerzőre Alexandriai Kelemennél is. A szerző neve, „Ezékielosz, a tragédiaíró" formában maradt fent, így a kutatások feltételezik, hogy több drámát is írt. Származását tekintve valószínűleg Szamáriából való, és Alexandriában tanult,[70] vagy más források szerint egyenesen alexandriai volt. De felmerült a líbiai származás lehetősége is.[71] A szamáriai származtatás tekinthető a legvalószínűbbnek, mert a szerző Egyiptomról szerzett ismeretei szegényesek, Júdeában pedig csak Heródes idejétől kezdve volt színház.[72] A neve valószínűleg írói álnév, de van aki valódi nevének tartja.[73] Több szerző szerint már a neve is bizonyíték a zsidó származására.[74] Ugyanakkor több kutató próbálkozott keresztény, illetve pogány elemeket is felfedezni Ezékielosz személyiségében, de ezek igen valószínűtlen adatok, és példát sem találtak még arra, hogy pogány

[67] Niehoff, I. m., 203.

[68] Kramer, J., „Phönix." In: *Lexikon der Christlichen Ikonografie* 3/3, Wien 1971, 430-432.

[69] Nagy Konstantin érmein is megjelenik

[70] Komoróczy, G., „Ezékhielosz." In.: *Világirodalmi lexikon* 2, Bp. 1992, 1336.

[71] Holladay, Carl, R., „Ezekiel the tragedian." In: *Fragments From Hellenistic Jewish Authors* 2/2, 1989, 303.

[72] Stemberger, G., *A zsidó irodalom története*, Bp. 2001, 55.

[73] Holladay, I. m., 304.

[74] „His name Ezekiel guarantees his Jewishness", ld.: Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, 5.

szerző ennyire tipikusan zsidó témáról bármilyen irodalmi művet hátrahagyott volna. A megoldás abban rejlik, hogy Ezékielosz egyszerre volt zsidó származású író és hellenista gondolkodó. A dráma témája zsidó, mégis a forma, amibe beleönti görög. Gondolkodása zsidó, de művének nyelve és elbeszélő technikája a klasszikus görög drámákat idézi.[75]

b) Az *Exagógé* kutatástörténete

Mivel az *Exagógé* az egyetlen hellenizált zsidó tragédia, ami fennmaradt, így sokáig nem foglalkozott vele a tudomány, – az „egy forrás, nem forrás" – elvén maradva. A korszak kutatói sokáig nem tulajdonítottak nagy jelentőséget ennek a műnek. Akár a zsidó, akár a görög irodalmi monográfiák többnyire egyszerűen megfeledkeztek róla, aminek részben az is az indoka, hogy sokáig nem készült el Euszebiosz már fentebb említett munkájának kritikai kiadása. A másik ok az, hogy a drámakutatás egyik meghatározó alakja – C. G. Cobet – a tizenkilencedik század végén azt írta: „sok rossz költő került ki Alexandriából, közülük is a legrosszabb Ezékielosz".[76] A későbbiekben sem tartották sokkal többre, mindössze annyi tulajdonítottak neki, hogy ezzel a művel kezdődhetett a keresztény misztériumjátékok története.[77] Ezzel le is zárult a mű tizenkilencedik századi kutatástörténete, és majd egy évszázaddal később elkezdtek komolyabban is foglalkozni az *Exagógé*val. Az első ilyen munka Peter Fraser *Ptolemaic Alexandria* című műve volt, amely számos oldalt szentelt neki, és a jelentőségéhez mérten foglalkozott vele.[78]

c) Az Exagógé datálása, tartalma

A szöveg datálásáról sok vita van, a jelenlegi álláspont szerint a Kr. e. 100-110 körül keletkezhetett.[79] A dráma, mint a címe is mutatja, a Kivonulás könyvére épít, és az ott található történetet meséli el, gyakran szó szerint.[80] A fennmaradt részekben Mózes meséli el Jákob Egyiptomba érkezését, saját gyermekkori megmenekülését, neveltetését, majd szökését Midianba. További részletek számolnak be Czippórával

[75] Heath, J., „Ezekiel Tragicus and hellenistic visuality." In: *Oxford Journal of Theological Studies* 57 (2006), 24.

[76] Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, 2.

[77] Jacobson, I. m., 2.

[78] Jacobson, I. m., 3.

[79] A dráma kivonatai szerepelnek a Kr. e. 84 körül született Alexander Polühisztor *De Judeorum* című munkájában, amit Euszebiosz idéz.

[80] Komoróczy, G., „Ezékhielosz." In.: *Világirodalmi lexikon* 2, Bp. 1992, 1336.

való találkozásáról. Több nagyon érdekes történet található itt, melyek nincsenek benne a kanonikus bibliai könyvben, ilyen például egy álom, amelyben Isten bevezeti Mózest minden tudomány művelésébe, többek közt az asztrológiába is. Az égő csipkebokornál az Úr kinyilatkoztatja Mózesnek az Egyiptomra váró csapásokat. A következő jelenet, ami megmaradt, tipikus görög drámai elem: a hírnök, aki jelen esetben egy egyiptomi harcos, aki a távoli eseményekről tudósítja az otthon maradottakat. A nagyon töredékes szakaszok közül a titokzatos madarat leíró rész a legszebb, melyet egy izraelita kém ír le, miután meglátogatta Elim forrásait.[81]

d) A drámában megjelenő madár

De pontosan milyen madárról is írt Ezékielosz? Az eredeti szöveg ezúttal sem mond főnixet. A teljes leírás így hangzik:

És láttunk ott egy másik furcsa állatot,
ember nem is látott még ilyen csodát soha.
Kétszerte volt nagyobb a sasnál a termete,
sokféle színben tarkálltak szárnytollai,
a mellén fénylettek a bíborszínű pihék,
két combja, mint a mínium, piros, nyaka
sáfrányszínű s akár a bárány gyapja, lágy,
s fején akár a kakas fején ülő taraj.
Kerek szemével erre arra nézdegélt,
s a szembogár akár a gránátalmamag.
Szebb minden más madárhangnál a hangja is.
Királya minden más madárnak ő lehet,
ez szemmel látható, hiszen minden madár
alázatos csapatban őt követte csak,
és ő lép elől, mint gőgösen lép bika,
haladt tovább feltartóztathatatlanul...[82]

Annak ellenére, hogy a szövegben csak egy ragozott alak, az ορνέων[83] található és nincs konkrét utalás a főnix legenda legáltalánosabban ismert elemeire,[84] mégis

[81] Stemberger, G., *A zsidó irodalom története*, Bp. 2001, 55.

[82] Trencsényi Waldapfel I., „Egy bibliai tárgyú görög tragédia." In: *Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve* Bp. 1948, 39.

[83] „βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων", ld.: Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, 66.

[84] Hosszú élet, fészekben való elégés, örök visszatérés stb.

két kivétellel[85] minden szakirodalmi és egyéb forrás az ötödik századtól kezdve főnixként tárgyalja a drámában megjelenő madarat.

Jacobson,[86] aki az elsők között tanulmányozta részletesen a drámát, amellett érvel, hogy a megjelenő madár egy főnix. Fontos megjegyezni, hogy az *Exagogé* előtt csak három helyen fordul elő konkrétan a főnix kifejezés, Hészidosznál, Hérodotosznál és Antiphanésznél, de ezek pogány források, így a zsidó hagyományban elsőként ebben a drámában találkozhatunk vele.[87] A hérodotoszi és az ezékieloszi leírás között csak a madár ikonográfiája a kapcsolódási pont.[88] Jacobson érve a főnix mellett elsőként az, hogy a madár mindig történelmi, sorsfordító események idején jelenik meg.[89] Ez a hagyomány azonban későbbi szerzőknél domináns.[90] A másik érv, hogy nem ez az egyetlen szöveg, amely Mózest és a főnixet kapcsolatba hozza. Egy hatodik századi kopt szöveg szerint[91] „amikor az Úr Izrael népét Mózes által Egyiptomból kihozta, egy főnix jelent meg On templomán a Nap városában". További kapcsolat lehet az az összefüggés[92] is, mely szerint a drámában szereplő madár leírásnak gyökerei – ha áttételesen is – egyiptomi forrásokra vezethetők vissza, mely szerint az Exodus idején Amószisz uralkodott Egyiptomban, és az ő uralkodásához kapcsolja Tacitus[93] is a madár megjelenését. Ebből fakadóan – írja Jacobson – Ezékielosz és a más alexandriai zsidók számára ez elég volt ahhoz, hogy a főnix motívumát szorosan a Kivonuláshoz kössék mint isteni jelet.[94] Jacobson másik érve amellett, hogy az oázisban leírt madár a főnix, hogy a zsidó és keresztény Paradicsom-leírásokban sokszor találkozhatunk csodás madarakkal és főnixekkel is, ráadásul az elimi oázisban a madár mellett pálmák is vannak, és mivel a görög nyelvben ugyanaz a szó jelöli mindkét dolgot, ez könnyebbé teszi az asszociációt.[95] Jacobson utolsó érve egy középkori irat, amely Leontopoliszról

[85] Wacholder, ben Z. – Bowman, S., „Ezechielus the dramatist and Ezekiel the prophet: Is the mysterious zooy in the Exagoge a phoenix?" In: *The Harvard Theological Review* 78 (1985), 253-277; valamint az ezen cikk által idézett írás: Abrahams, I., „The Phoenix of Ezechielus." In: *Bypaths in Hebraic bookland*, Philadelphia 1920, 46-52.

[86] Jacobson, H., *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, 1-238.

[87] Jacobson, I. m., 159.

[88] Jacobson, I. m., 158.

[89] Horst, P. W. van der, „Ezekiel the tragedien." In: *Anchor Bible Dictionary* 2/5, 1992, 708.

[90] Jacobson, I. m., 159.

[91] „Mária beszéde", idézi Heath, I. m., 29.

[92] Wacholder – Bowman, I. m., 256.

[93] „...s a korábbi madarak először Sesosis, azután Amasis királysága alatt, majd a macedonok közül harmadiknak uralkodó Ptolemaeus idején szállottak le a Heliopolisnak nevezett városba, körülöttük sok egyéb szárnyas, melyek az új látványt megcsodálták". Ld.: *Tacitus összes művei*, Bp. 1980, 281.

[94] Jacobson, I. m., 160.

[95] Jacobson, I. m., 161-162.

– azaz Héliopoliszról – szól, és megemlíti a főnix feltűnését a templom dedikációja idején, a Kr. e. második században, amely Ezékielosz kora.[96]

A témával foglalkozó modern szakirodalmak közül egy van csak, amelyik megkérdőjelezi, hogy a drámában található madár főnix. A kritikus cikk Jacobson könyvének megjelenése[97] után két évvel jelent meg. A cikk szerzői, Wacholder ben Zion és S. Bowman állítása szerint a drámában megjelenő állat egy nagy sas, mely Istennek a metaforája, és visszavezethető Kiv 19,4-re.[98]

Wacholder ben Zion és S. Bowman elméletének alátámasztására Alexander Polühisztor munkájának fragmentumából idéz, melyben Polühisztor a hatalmas teremtményt nem nevezi főnixnek, hanem csak egyszerűen madárnak,[99] majd idézi a lény leírását. Továbbá kiemeli, hogy a tizenhetedik században megélénkülő érdeklődés a főnix mítosz iránt előtérbe helyezte az ötödik századi egyházatya Pszeudo-Eusztathiosz művét, a *Hexaémeron kommentárt*, melyben az Úr csütörtökön teremti meg a főnixet, a sassal, a pelikánnal és a galambbal együtt. A főnix történetét Tacius *Leukipposz és Kliotophón* című munkájából idézi. Ez a regény a második század végén keletkezett, de nem utal Ezékielosz madarára. Pszeudo-Eusztathiosz miután beemelte a főnixről szóló szakaszt Tacius művéből, utána másolta Ezékielosz madarának a leírását is, valószínűleg Euszebiosz művéből. Azaz Tacius azonosítja elsőként a zsidó drámában szereplő lényt egy pogány szimbólummal. Fontos továbbá, hogy Pszeudo-Euszthatiosznak nem volt közvetlen ismerete sem Ezékieloszról, sem Alexander Polühisztorról, hanem ő is Euszebiosz munkájából dolgozott. Ráadásul be is illesztett Ezékielosz leírásába egy – metrikusan és verstanilag is pontatlan – sort:[100] „σῶμα αὐτοῦ κέκαυται", „azaz teste elég", ezzel a betoldással viszont véglegessé tette az asszociációt Ezékielosz madara és a mitikus főnix között.

6.
A FŐNIX UTÓÉLETE

A klasszikus kor letűnte után is minden korszak megtalálta a főnix történetében a maga szimbolikáját. A legenda később sem veszített népszerűségéből, hiszen a

[96] Mindenesetre hozzáteszi azt a jogos megállapítást, hogy ez a leggyengébb érv, nemcsak a kései forrás miatt – az ugyanis visszamehet ősi hagyományra – hanem azért, mert a dráma datálása erősen vitatott, és az elfogadott Kr. e. második század is csak hozzávetőleges. (Például Trencsényi Waldapfel Imre is későbbre teszi a mű keletkezését.)

[97] 1983.

[98] „Ti magatok láttátok, mit műveltem az egyiptomiakkal, és hogyan hordoztalak titeket sasszárnyakon,amíg idehoztalak titeket magamhoz".

[99] Wacholder – Bowman, I. m., 256.

[100] Wacholder – Bowman, I. m., 259.

bizánci birodalom egyik emblémája lett, ebben a jelentésben a birodalom örök fennmaradását kívánta jelképezni. Fontos szerepet kapott a bizánci természetismereti művekben olyan mitikus lényekkel karöltve, mint a kamélopardalisz, vagyis a tevepárduc, ami tulajdonképpen nem más, mint a zsiráf, valamint a hippotigrisz azaz lótigris, mely tulajdonképpen zebra.[101] Később az alkímiai szövegekben is fontos motívummá vált, ugyanis az átalakítási folyamat egyik állomásának a szimbóluma.[102] Ugyanakkor misztérium-játékokat is építettek a legenda köré, és ebből kifolyólag az európai nemzeti nyelvű irodalmakban is megjelent, különösen nagy hatással az angolszász területre, ahol többek közt Milton és Shakespeare műveiben ugyanúgy újjáéledt, mint a kortárs irodalomban. Magyar vonatkozásait tekintve a középkortól kezdve megjelenik Debrecen címerében, majd 1909-től a Magyar Református Egyház címerében is szerepel.

[101] Kádár Z. – Tóth A., *Az egyszarvú és egyéb állatfajták Bizáncban*, Bp. 2000.

[102] A rubedo fázis allegóriája, melyben az anyag vörössé válik, ami azt jelenti, hogy a folyamat sikerült.

A SZIMBÓLUM A KÖZÉPKORI OROSZ KÉPTEOLÓGIÁBAN

Artyemij sztarec és a 16. századi moszkvai képviták[1]

KRIZA ÁGNES

Bár a középkori orosz ikonfestészetben a különféle szimbólumoknak mindig is meghatározó jelentőségük volt, a szimbólumok szerepével a szláv nyelvű képvédő irodalom a 16. századig külön nem foglalkozott. Az ikonfestészet és általában a művészet (építészet, képzőművészet) szimbolikus nyelvét azonban alapvetően befolyásolta az exegetikában kidolgozott szimbólum-felfogás. A szimbólum középkori orosz értelmezésére a legnagyobb hatást a szláv *Areopagita korpusz*ban, az *Areopagityiki*ben[2] hagyományozott szövegek, vagyis mindenekelőtt az Areopagita

[1] A tanulmány az MTA-ELTE Történeti Ruszisztikai Kutatócsoportjában (2006TKI194), a Bolyai János Kutatási ösztöndíj támogatásával készült.

[2] A görög *Areopagita korpusz* legújabb kiadása: Suchla, B. R. (ed.), *Corpus Dionysiacum* 1, Berlin – New York 1990; Heil, G. – Ritter, A. M., *Corpus Dionysiacum* 2, Berlin – New York 1991. Magyarra lefordított művek: Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész, *A mennyei hierarchiáról; Misztikus teológia* (ford. Erdő P.). In: *Az isteni és az emberi természetről 2. Görög egyházatyák*, (vál. Vidrányi K.) Bp. 1994, Atlantisz K. 213-265; Az *Areopagita korpuszról* (további bibliográfiával és Perczel István jegyzeteivel): Menyendorff, J., *Krisztus az ortodox teológiában*, Bp. 2003, Osiris, 151-179; 342-343.
A szláv *Areopagita korpusz*, az *Areopagityiki* a 14. században keletkezett (a mű fordítója, a szerb Iszija szerzetes, a fordításhoz írt előszavában lejegyzi, hogy a munkát 1371-ben fejezte be), s a görághöz hasonlóan a következő műveket foglalja magában: négy értekezést (*A mennyei hierarchiáról /De coelesti hierarchia*; CPG 6600/; *Az isteni nevekről /De divinis nominibus*; CPG 6602/; *Az egyházi hierarchiáról /De ecclesiastica hierarchia*; CPG 6601/; *A misztikus teológiáról /De mystica theologia*; CPG 6603/) és tíz levelet (CPG 6604-6613). A gyűjteményhez ezen felül különböző kommentárok kapcsolódnak, többségük Hitvalló Szent Maximosztól származik, de a szláv korpuszba olyan művek is bekerültek, amelyek a görög gyűjteményekben nem találhatók meg. A képzőművészettel is közvetlen kapcsolatban áll az a szláv *Areopagityiki*ben fennmaradt munka, amely egy 14. századi bizánci szerző, Theodórosz Pediaszimosz neve alatt szerepel, s amely a következő címet viseli: *Miért kell a szentek feje köré glóriát festeni.*
A szláv *Areopagita korpusz* teljes kiadása: Макаров, А. И. – Мильков, В. В. – Смирнова А. А, *Древнерусские Ареопагитики*, Москва 2002, Кругъ.
A szláv *Areopagita korpuszról* (további bibliográfiával): Иткин, В. В., „О некоторых особенностях структуры древнейшего славянского списка корпуса сочинений Дионисия Ареопагита (К вопросу о формировании структуры памятника)." In:

Dénes neve alatt fennmaradt művek és Hitvalló Szent Maximosz kommentárjai gyakorolták.

E két szerzőnek a bizánci képvédő irodalomra tett hatását többszörösen kimutatták. A képtisztelet és a misztika teoretikus összekapcsolásának első lépése Ál-Areopagtia Dénes platonikus ihletettségű „felemelkedés" gondolatának integrálása volt a képteológiába, amelynek szellemi képekre, szimbólumokra vonatkozó állításai a tárgyi, kézzel alkotott képekre vonatkoztatva a testi (az ikonok látása) és a lelki szemlélődés szerves összetartozásának megfogalmazásához vezetett.[3] „Az érzékelhető képek szemlélésével emelkedünk fel az isteni szemlélődéshez" – idézte Dénest Damaszkuszi Szt. János,[4] de már a képteológia kezdeteinél, a 6. századi szerzők műveiben fellelhetjük ennek első nyomait.[5] A dénesi szimbólum-elmélet krisztológiai központú kibontása és továbbfejlesztése található meg Hitvalló Szent Maximosz műveiben, mindenekelőtt a *Müsztagógiá*ban[6]. Ez utóbbinak a bizánci képteológiára tett hatásával Zsivov foglalkozott behatóan, aki szerint Maximosz teológiája kapocsként szolgált az ókori neoplatonikus kötődésű, Dénes által is

---

Опыты по источниковедению. Древнерусская книжность: археография, палеография, кодикология. СПб., 1999, 52-65; Goltz, H., „Notizen zur Traditionsgeschichte des Corpus areopagiticum slavicum." In: *Byzanz in der europäischen Staatenwelt*, Berlin 1983, 133-148; Прохоров, Г. М., *Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков*, Л., 1987; uő., „Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе: Проблемы и задачи изучения." In: *ТОДРЛ* 31 (1976), 351-361.

[3] A dénesi teológiának a képteológiába történő integrálásának kérdéséhez: Jeck, U. R., „Die Bilderlehre des Theodoros Studites und ihre areopagitischen Wurzeln." In: *Studia Mediewistyczne* 32 (1997), 7-22; „Zwei Dokumente des Theodoros Studites zu Ps.-Dionysios Areopagites." In: *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 11,2 *(1995), 71-78;* „Ps.-Dionysios Areopagites und der Bilderstreit in Byzanz." In: *Hermeneia. Zeitschrift für ostkirchliche Kunst* 8,2 (1992), 71-80; Бычков, В. В., *Духовно-эстетические основы русской иконы*, М. 1995, Ладомир, 42; Bugár I., *Szakrális képzőművészet a keresztény ókorban* 1-2, Bp. 2004, Paulus Hungarus – Kairosz, 40-41; Schönborn, Chr., *Krisztus ikonja*, Bp. 1997, Holnap K., 181-184; Бычков, В. В., *Духовно-эстетические основы русской иконы*, М. 1995, Ладомир, 42. Острогорский, Г. А., „Гносеологические основы спора о св. Иконах." In: *Seminarium Kondakovianum* 2, Praga 1928, 51.

[4] *Az egyházi hierarchiáról* (*De ecclesiastica hierarchia* 1,2.) c. művét. Damaszkuszi Szt. János: *Első védőbeszéd azok ellen, akik elvetik a szent képmásokat* (*De imaginibus oratio* 1,32, PG 94, 1260-1261). In: Bugár, *Szakrális képzőművészet* 2, 2004, 72.

[5] Efezusi Hüpatiosz (Bugár, *Szakrális képzőművészet* 1, 2004, 259-263), aki azonban a kép szerepét egyedül a kezdők, az alacsonyabb lelki szinten állókra korlátozza, ám a későbbi képvédők ezt a különbségtételt határozottan elutasítják (Schönborn, *Krisztus ikonja*, 1997, 181-183); Neilosz Szkholasztikosz (Bugár, *Szakrális képzőművészet* 2, 2004. 7.); Agathiász (uo.). Sőt hasonló gondolat jelenik meg a kereszt ábrázolása kapcsán az 5. századi Gabalai Szeverianosznál (Bugár, *Szakrális képzőművészet* 2, 2004, 122).

[6] *Mystagogia* (CPG 7704). Magyarul: Hitvalló Maximosz, *Müsztagógia*. In: *Az isteni és az emberi természetről* 2, 267-311.

képviselt teológiai tradíció és a megtestesülést a középpontba állító bizánci képteológia között.[7] Emellett az *Areopagita korpusz* konkrét szimbólum-magyarázatai is hatást gyakoroltak a bizánci képvédőkre, egyszersmind az ikonfestészetre. Igaz ez elsősorban az angyalok ábrázolásának szimbolikájára, amelyet a bizánci apologéták hagyományosan Dénes-idézetekkel írtak le.[8]

Ez a bizánci tradíció világosan tükröződött az első fennmaradt orosz képvédő értekezésben, a 15. század utolsó harmadában Szt. Ioszif Volockij által összeállított *Levél az ikonfestőhöz* c. munkában.[9] A szerző a képtisztelet középpontjába – szlávra fordított bizánci képvédő munkákat idézve – a képnek a lelket felfelé emelő, *anagogikus funkcióját* állította: „Végtelen vágyakozással és határtalan szeretettel lélekben az Őskép, az elérhetetlen hasonmás felé emelkedünk, és az anyagi képtől lelkünk és gondolatunk az Isteni vágyakozás és szeretet felé szárnyal. Nem az anyagot tiszteljük, hanem ezen isteni ábrázolás szépségének megjelenését és képét, hiszen az ikon felé kifejezett tisztelet az Ősképrе száll" – ismételte meg munkájában több helyütt a szerző.[10]

Ugyanebben a munkában nagy hangsúlyt kapnak az angyalok attribútumainak szimbolikus értelmezései, amelyeket Ioszif Volockij az *Areopagityiki* különböző szövegeiből származó szó szerinti idézetekkel írt le.[11] Minden hasonlóság ellenére azonban egy ponton jelentősen eltért az orosz szerző bizánci elődeitől, és ez az

[7] Живов, В. М., „Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа." In: uő., *Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*, (Языки славянской культуры) Москва 2002, 15-39.

[8] A szlávra fordított bizánci képvédő szövegek közül a középkorban Damaszkuszi Szt. Jánosnak tulajdonított *Beszéd a szent és drága ikonokról* c. szövegben (CPG 8114; BHG 1387e) olvashatók az angyalok attríbútumainak szimbolikus magyarázatai. *Великие Минеи Четии, собранные всероссийским митрополитом Макарием, дек. 1–5, вып. 10,* Москва 190, 402-403.

[9] Kiadása: Казакова, Н. А. – Лурье, Я. С., *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века*, Москва – Ленинград 1955, Академия, 320-373. Magyar nyelvű részletek: Ioszif Volockij, „Levél az ikonfestőhöz." In: *Óorosz irodalom és ikonfestészet*, (szerk. Lepahin Valerij) Szeged 1999, JATE Szláv Intézet, 97–110; Ua., *Kalligram*, 2000/11, 107–115.

[10] Egy másik művében nagyon hasonló szavakkal beszélt a szerző a híres ikonfestőkről, Andrej Rubljovról és Danyiil Csornijról: „Danyiil és tanítványa, Andrej... az Isten iránti szeretetben annyira előrehaladtak, hogy a földi dolgokkal sohasem törődtek, hanem értelmüket és gondolatukat az anyagtalan isteni fény felé emelték, testi szemüket pedig az Úr Krisztusnak, az Ő Tisztaságos Anyjának és minden szenteknek anyagi, festékkel megfestett ikonjára szegezték." Преподобнаго Иосифа Волоколамского отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцех, бывших в монастырях иже в Рустей земли сущих, idézi: Лазарев, В. Н., *Андрей Рублев*, Москва 1966, Исскуство, 77.

[11] Салтыков, А. А., „О значении ареопагитик в древнерусском искусстве (к изучению „Троицы" Андрея Рублева)." In: *Древнерусское искусство XV-XVII веков.* М. 1981, 10-11.

eltérés világosan jelzi az orosz képteológia, vele együtt pedig a 15. századi orosz ikonfestészet új útkereséseit is: míg a bizánci szerzők Dénes-idézeteikkel a test nélküli, ámde teremtett angyalok ábrázolhatósága mellett érveltek, addig a *Levél az ikonfestőhöz* az *Areopagita korpusz*ra támaszkodva magának a Szentháromságnak három angyal képében történő ábrázolását igyekezett legitimizálni.[12] Ez volt az a képtípus, amelyet Rubljov vitt tökélyre, és tett a 15. századtól kezdve olyannyira népszerűvé az orosz ikonfestészetben, hogy az hamarosan a bizánci képteológia által egyedül elfogadhatónak tekintett Isten-ábrázolás, a Krisztus-ikon konkurenciájává vált.

Pontosan ez a kérdés, Isten megtestesülésen, vagyis Krisztus történeti képmásán kívüli, szimbolikus ábrázolásának kérdése volt a Rubljov utáni orosz ikonfestészet legnagyobb és legsúlyosabb dilemmája. Az orosz művészetben a 15. századtól kezdve rendkívül elszaporodtak a Szentháromság különféle szimbolikus, allegorikus ábrázolásai, nem csupán a Mamré tölgyesében megjelent három angyal (Ter 18,1–15) Rubljov által is megfestett képe, hanem számos, nyilvánvalóan nyugati eredetű ikonográfiai típus is, így többek között a keresztre feszített Fiút az ölében tartó Atya (ún. Gnadenstuhl) ábrázolása.[13] Ezek az ábrázolások a 16. században számos, igen heves vitát váltottak ki, több moszkvai zsinat tárgyát is képezték. A kérdés előkerült az 1551. évi, ún. Százcikkelyes zsinaton, illetve egy nagyon komoly vita bontakozott ki az 1553-1554-es zsinaton a szimbolikus ábrázolásokat támadó Ivan Viszkovatij és az azokat védelmező Szt. Makarij moszkvai metropolita között.[14]

Ezek a viták azt jelezték, hogy épp a szimbólum szerepe és értelmezése változott meg ebben az időben. Újfajta szimbólum-felfogás alakult ki, amely a Krisztus-ikon mellett más típusú Isten-ábrázolások létezése számára szolgálhatott alapul. Az elmúlt években több tanulmány[15] jelent meg, amelyek a 16. század második fele egyházi élete és teológiai gondolkodása egyik kiemelkedő alakjának, Artyemij sztarecnek a moszkvai képvitákban játszott szerepét firtatták. E jogos kérdésfelvetések megválaszolása során azonban az egyes szerzők adósak maradtak Artyemij sztarec

[12] Kríza Á., *A középkori orosz képteológia gyökerei és útkeresései. Ioszif Volockij Poszlanyije ikonopiszcu c. műve, forrásai és hatása a XVI. század teológiai irodalmára.* Doktori értekezés, Szeged 2005 (kézirat), 88-128.

[13] Leghíresebb példája a Kreml-béli *Örömhírvétel* (*Blagovescsenszkij*)-székesegyházban található ún. *Négyrészes ikon* (Подобедова, О. И., *Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Кремле 40-х – 70-х годов XVI в.*, Москва 1972, Наука, 1972, 89-99.).

[14] Uszepenszkij, L., *Az ikon teológiája az ortodox egyházban*, Bp. 2003, Kairosz, 190-221.

[15] Салтыков, А., „Вопросы церковного искусства на Стоглавом Соборе 1551 года." In: *Искусство христианского мира* 3 (1999), 32-50; Бычков, В. В., „Традиция символизма в древнерусской эстетике." In: *Византия и Русь*, (szerk. Вагнер, Г. К.) Москва 1989, Наука, 133-138 (ugyanez még: uő., *Русская средневековая эстетика XI–XVII века*, Москва 1995, Мысль, 395-396; uő., *Духовно-эстетические основы русской иконы*, Москва 1995, Ладомир, 194-197).

műveinek és kontextusuknak beható elemzésével. A jelen tanulmány éppen erre a munkára vállalkozik, célja, hogy Artyemij képteológiai vonatkozású kijelentéseinek elemzése révén a 16. századi képviták megértéséhez járuljon hozzá.

Artyemij sztarec jelentős alakja volt a 16. századi orosz egyházi életnek. Hosszú remetéskedés után, amelyet az északi Kirillo Belozerszkij-kolostorhoz közel eső Porfirjov-remeteségben folytatott, 1551-ben a Moszkva melletti központi kolostor, a Radonyezsi Szt. Szergij által alapított Trojica Szergijev-kolostor vezetőjévé, igumenjévé választották. A cári politika változásával együtt[16] azonban nagyon hamar Artyemij is kegyvesztetté vált, az 1553/1554-es moszkvai zsinaton eretnekké nyilvánították, és a Szoloveckij-kolostorba száműzték, ahonnan azonban 1555-ben Litvániába menekült. Artyemij a 16. század egyik legkiemelkedőbb orosz teológusa volt, nézetei, amelyekre a kutatás szerint meghatározó hatással volt a 15. század második felében élő orosz hészükhaszta[17] szerző, Nyil Szorszkij teológiai öröksége, 14 levele alapján rekonstruálhatók.[18] Öt ezek közül az orosz korszakból származik, kilenc pedig, amelyek szempontunkból az érdekesebbek, már Litvániában, 1555 után és Artyemijnek az 1570-es évek első felére tehető halála[19] előtt keletkeztek.[20]

[16] IV. Rettegett Iván politikájáról ld. többek között: Szkrinnyikov, R., *Az orosz birodalom születése*, ELTE Ruszisztikai Központ Műhelye 1997; Szvák Gy., *Iván, a félelmetes*, Bp. 19962,Gondolat.

[17] A *hészükhazmus* (az elnevezés a görög *hészükhia*, hallgatás szóból ered) szerzetesi lelki, misztikus tanítás, mely szerint a lelki élet alapja a szív megtisztítása a hallgatás, a szüntelen szívbéli (értelmi) imádság, Jézus nevének segítségül hívása (úgy nevezett Jézus-ima) által, és csúcspontja az Isteni, nem teremtett fény látása. Bizáncban a nem teremtett fényről szóló tanítás képezte az alapját a 14. században zajló *hészükhaszta vitának*, melynek két legfőbb alakja a hészükhazmus legfőbb teológusa, Palamasz Szt. Gergely (1296–1359) és a vele szemben álló, az isteni fény teremtett voltát védelmező Barlaam (†1348) volt. Az 1347-es zsinat a hészükhaszták győzelmét hozta. A hészükhazmusról magyarul (további szakirodalommal): Meyendorff, J., *Krisztus az ortodox teológiában*, Bp. 2003, Odigitria – Osiris, 314-323; Uszpenszkij, *Az ikon teológiája*, 2003, 150–158; Ostrogorsky, G., *A Bizánci Állam története*, Bp. 2001, Osiris, 433–439; Obolensky, D., *A Bizánci Nemzetközösség*, Bp. 1999, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 367–374.; Lepahin, V., „A hészükhazmus és az „élő ikon" fogalma." In: *Aetas* 1991/2, 47–57.

[18] Kiadása: „Послания старца Артемия, XVI века." In: *Русская историческая библиотека*, 4, Санкт-Петербург 1878, 1201-1448.

[19] Занков, П., „Старец Артемий, писатель XVI века." In: *Московский Журнал Министерства народного просвещения* 254 (1887/6), 64.

[20] Artyemij irodalmi tevékenységével foglalkozó fontosabb munkák (további hivatkozásokkal): Калугин, В. В., „Старец Артемий, нестяжатель XVI века." In: *Московский Журнал* 2001/6. (http://mj.rusk.ru/show.php?idar=800493); Казакова, Н. А., „Артемий." In: *СККДР*, вып. 2, ч. 1, 71-73; Mainka, R., „Der Konflikt des Starzen Artemij mit der russisch-orthodoxen Kirche 1-2." In: *Ostkirchliche Studien* 15 (1966/2-3), 3-34; 113-129; uő., „Des Starzen Artemij Polemik gegen die Zehn Gebote." In: *Ostkirchliche Studien* 13

Artyemijnek egyik levele sem szól kizárólag a képtiszteletről. Képteológiája több levelében elszórtan megtalálható kijelentései alapján rekonstruálható. A képpel kapcsolatos megállapítások a következő szövegekben olvashatók: *Első levél Rettegett Ivánhoz*[21] (ez még a moszkvai időszakban, 1551 körül született); *Levél a „lutheránus tanítókhoz"*;[22] *Levél Csertoriszkij fejedelemhez*;[23] *Levél Ivan Zareckijhez*;[24] *Levél Szimon Budnijhoz*.[25]

Artyemij sztarec jelentősége nem csupán személyes életútja és művei miatt volt nagy, hanem azért is, mert emigrálása révén rendkívül termékenyítően hatott a század második felének virágkorát élő délnyugat-orosz teológiájára. Artyemij személye ebből a szempontból szimbolikus is, hídként szolgált a keleti és a nyugati orosz teológiai hagyomány között. Emigráns társaival (mindenekelőtt a IV. Rettegett Iván cár levelezőpartnereként és politikai ellenfeleként híressé vált Kurbszkij herceggel) együtt a moszkvai teológia közvetítője volt egyrészről, másrészt viszont aktívan részt vett a délnyugat-orosz teológia felvirágoztatásában is. Annak későbbi, sajátosan új irányultságát is alapvetően meghatározta tevékenysége. Artyemij leveleiben elsősorban a protestantizmus radikális irányzatait támadja, ám teológiája a katolikus uniós törekvések növekedésével párhuzamosan egyre jobban kibontakozó délnyugat-orosz polemikus teológiai irodalom egészére hatott. Ami a képteológiát illeti, a délnyugati területek szövegein, mindenekelőtt az *Írás a lutheránusok ellen* (*Szpiszanyije protyiv ljutorov*) című művön Artyemij leveleinek közvetlen hatása mutatható ki.

Az elmúlt évek kutatásai hívták fel a figyelmet arra, hogy Artyemij sztarec személye, képekkel kapcsolatos nézetei sokkal szorosabb kapcsolatban állhatnak a század közepének moszkvai zsinatain zajló vitákkal, mint azt korábban gondolni lehetett. Szaltikov[26] történeti érvek, valamint a Százcikkelyes zsinat határozatait rögzítő törvénykönyv, a *Sztoglav* és Artyemij levelei között kimutatható textológiai párhuzamok, egyezések alapján vélte úgy, hogy Artyemij személyes befolyással

(1964), 123-152; Зимин, *Иван Пересветов*, 1958, 153-168; Вилинский, С. Г., *Послания старца Артемия*, Одесса 1906; Занков, П., „Старец Артемий, писатель XVI века." In: *Московский Журнал Министерства народного просвещения* 254 (1887/6). Hozzá kell tennem, hogy a 20. századi tanulmányok (Mainka cikkeit leszámítva) sajnálatos módon nem vesznek tudomást Artyemij munkásságának második, egyébként terjedelménél fogva is termékenyebb litvániai korszakáról. Ezért amit Artyemij ezen alkotói korszakáról tudunk, azt szinte kizárólag az ugyancsak nem eléggé mélyreható 19. századi kutatásoknak köszönhetjük.

[21] „Послания старца Артемия", 1878, 1436-1437.

[22] Uo. 1211, 1234, 1243-1254.

[23] Uo. 1270-1272.

[24] Uo. 1280-1281, 1284.

[25] Uo. 1427-1428.

[26] Салтыков, „Вопросы церковного искусства", 1999, 34, 38, 41-43, 46.

bírt az 1551-ben zajló moszkvai zsinat ikonfestészettel kapcsolatos határozataira.[27] Szaltikov koncepciója szerint a Százcikkelyes Zsinat,[28] az azon központi szerepet játszó Artyemijjel az élén, „Nyil Szorszkij hagyományához, vagyis a hészükhaszta hagyományhoz állt közel",[29] s úgy véli, hogy a zsinaton két irányzat csapott össze: a hagyományos ikonfestészetet védelmező Artyemij hészükhaszta irányzata, valamint a festészet újfajta szimbolizmusa mellett érvelő Makarij metropolita-féle álláspont.[30] Ennek a szembenállásnak lett véleménye szerint a következménye, hogy a *Sztoglav* nem fogalmazott meg következetes és egységes véleményt, hallgatásával és a kijelentéseiben mutatkozó ellentmondás[31] révén szabad utat engedett egy újfajta,

[27] A *Sztoglavnak* az ikonfestők erkölcseit szabályozó 43. fejezetében is és Artyemijnak a *„lutheránus tanítókhoz"* írt levelében is kimutatható Pál apostol Timóteushoz írt levelének (Tim 3, 2-3) hatása; továbbá a *Sztoglav* által idézett tropárion (az első hang hétfői lenyugvási istentiszteletén elhangzó Istenszülő-kánon 8. ódájának utolsó tropárionja) többször is megjelenik Artyemij leveleiben. (*Levél Szimon Budnijhoz* /Послания старца Артемия, 1878, 1428/; *Levél Ivan Zareckijhez* /uo. 1284./). Салтыков, „Вопросы", 1999, 38, 41-42. Hozzá kell tennem, hogy ugyanezt a tropáriont a *Szpiszanyije* is szó szerint idézi (*Обличительное списание*, 1879. 3), feltehetően épp Artyemij hatására, amit a hasonló kontextus is alátámaszt.

[28] A zsinaton elfogadott százcikkelyes törvénykönyv, a *Sztoglav* 27., 41., 43. és 74. cikkelyei tartalmaznak ikonfestészettel kapcsolatos kérdéseket és válaszokat. A *Sztoglavnak* számos kiadása van (a kérdéshez ld.: Буланин, Д. М., „Стоглав." In: *СККДР*, вып. 2, ч. 2, 423-427), a legújabb ezek közül: *СТОГЛАВ, собор бывший в Москве при великом государе царе и великом князе Иване Васильевиче (в лето 7059)*, Санкт-Петербург 1997, Воскресение. Az ikonfestészetet érintő határozatok magyarul: Sztoglav. Fejezetek az 1551-es orosz orthodox egyházi zsinat határozatainak gyűjteményéből, közzéteszi: Lepahin V., (ford. Bilku Roland). In: *Aetas*, 1998/1, 158-164; „Százcikkelyes Zsinat", (ford. Bilku Roland). In: *Óorosz irodalom és ikonfestészet*, szerk. Lepahin V., Szeged 1999, JATE Szláv Intézet, 143-144.
A *Sztoglav* ikonfestészetre vonatkozó határozatairól (további irodalommal): Uszpenszkij, *Az ikon teológiája*, 2003, 191-203; Салтыков, „Вопросы", 1999, 32-51; Lepahin, „A Százcikkelyes Zsinat az ikonfestészetről." In: *Óorosz irodalom és ikonfestészet*, 14-149; Sztoglav. „Fejezetek az 1551-es orosz orthodox egyházi zsinat határozatainak gyűjteményéből", közzéteszi: Lepahin. In: *Aetas*, 1998/1, 163-164; Ostrogorskij, G., „Les décisions du Stoglav concernant la peinture d'images et les principes de l'iconographie byzantine." In: *L'art Byzantin chez les Slaves: Premier Recueil Dedie à la mémoire de Théodore Uspenskij* 2, ed. Gabriel Millet (Orient et Byzance 4) Paris 1930, 393-411; Андреев, Н., „Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства." In: *Seminarium Kondakovianum* 7 (1935), 227-244; Покровский, Н., „Определения Стоглава о св. Иконах." In: *Христианское чтение*, 1885/3-4, 527-559.

[29] Салтыков, „Вопросы", 39.

[30] Салтыков, „Вопросы", 44-46.

[31] Míg az egyik oldalon a zsinat arra szólítja fel az ikonfestőket, hogy „saját kitalálásaik alapján semmit ne fessenek", addig a másik oldalon, a konkrét kérdésekben nem lép fel az ikonográfiai újításokkal szemben.

allegorikus ikonográfiának, amelyet a két évvel későbbi zsinat a Viszkovatij-féle ügy kapcsán immár egyházilag is törvényesített.[32]

Ezzel teljesen ellentétesen ítéli meg a helyzetet Bicskov.[33] Ő Artyemij egy különös eszmefuttatására lett figyelmes:[34] a sztarec Ál-Areopagita Dénes gondolatait használva fel, az ókori szerzőt többször is szó szerint idézve (ez utóbbit egyébként bármiféle következtetés levonása nélkül Artryemij első, és mindezidáig egyetlen monográfusa, Vilinszkij ismerte fel először[35]) beszélt a „nem hasonlatos képmásokról." A szerző az ábrázolásokat két csoportra osztja: hasonlatos („podoben") és nem hasonlatos („otlicsen" – eltérő, különböző) ábrázolásokról beszél, melyek közül igen figyelemre méltó módon az utóbbiakat tekinti „az isteni dolgok kifejezésére alkalmasabbnak." Ezek ugyanis – írja le Dénes érveit Artyemij – elrejtik a kifejezhetetlen mennyei titkokat, így elejét veszik annak a tévedésnek, hogy „a világhoz hasonlónak véljék" azokat. A szokatlan és a korábbiakhoz képest új Artyemij érvelésében az – emeli ki Bicskov –, hogy Dénesnek a „nem hasonló ábrázolásokkal", vagyis a szimbólumokkal kapcsolatos, korábban is jól ismert, ámde nem a festészetre, hanem a Szentírás *szövegére* vonatkozó elméletét a sztarec a képzőművészetre alkalmazta:[36] „Az *Areopagita korpusz* számos konkrét szimbóluma és képe nem talált visszhangra a megelőző korszakok bizánci és orosz festőinél. E szimbólumokat csupán a Szentírás magyarázói használták. Most pedig nem csupán ezek öltöttek materiális formában testet a festészetben, hanem végre konkrét utat találtak arra, miként lehet a szimbolikus képek dénesi elméletét a képzőművészetre alkalmazni."[37] Bicskov rámutat, hogy az *Areopagita korpusz* „szimbolizmus-elméletének" képzőművészetre történő alkalmazása, tehát éppen Artyemij képelmélete tette lehetővé Makarij metropolita és az 1553-1554-es moszkvai zsinat atyái számára, hogy az ikonfestészet realizmusa mellett érvelő Viszkovatij kételyeire választ adjanak.

Bicskov egyrészt kiemeli, hogy „a művészi gyakorlat Bizáncban a képrombolás utáni korszaktól kezdve legmélyebb alapjaiban az *Areopagita korpusz* elvére épül. Ám az elmélet alapvető irányultságát tekintve mintha ezt nem vette volna észre, és csupán a szimbolikus gondolkodásnak a 16. századi orosz festészetben mutat-

[32] Салтыков, „Вопросы", 46.

[33] Бычков, „Традиция символизма", 1989, 136-138.

[34] „Послания старца Артемия", 1878. 1234, 1272, 1281.

[35] Vilinszkij a *Levél Csertoriszkij fejedelemhez* c. levélből vett idézetet (Послания старца Артемия, 1878, 1272.) hasonlítja össze Dénes *A mennyei hierarchiáról* (*O nyebesznom szvjascsennonacsaliji*) c. művével, ugyanakkor a *Levél a „lutheránus tanítókhoz"* (uo. 1234.) további egyezéseket mutat a fenti művel. Dénes és Artyemij műveinek szisztematikus egybevetésére azonban eddig nem került sor, egy ilyen munka feltehetően számos eredményt hozna.

[36] „Послания старца Артемия", 1878, 1234.

[37] Бычков, „Традиция символизма", 1989, 138.

kozó szélsőségességei ébresztették az ortodox gondolkodókat arra, hogy a keleti keresztény festők alkotói módszerének egyik alapelvét felismerjék."[38] Másrészt viszont maga is elismeri, hogy a dénesi szimbólum-elmélet képzőművészetre való alkalmazása, a „természetük szerint vizualizálhatatlan" irodalmi képek (metaforák, példabeszédek, allegóriák) „vizualizációja" oly mértékben „elirodalmiasította" a festészetet, hogy az végül „a festészeti kép belső szuverenitásának" széteséséhez vezetett. Az 1554-es zsinat atyái – zárja gondolatmenetét Bicskov –, bár maguk ezt nem is gyanították, „a középkori világnézet és a középkori típusú esztétikai felfogás halálos ítéletét írták alá."[39]

Minthogy Szaltikov Makarij metropolita és Artyemij sztarec személyes ellentétének történeti tényéből kiindulva feltételezett egyfajta művészeti felfogásban mutatkozó szembenállást, Bicskov viszont Artyemij sztarec műveiből vonta le következtetéseit, és beszélt Makarij és Artyemij képzőművészettel kapcsolatos nézeteinek rokonságáról, ezért Bicskov megállapításai problémafelvetésünk szempontjából mindenképp gyümölcsözőbbek. Ám ő is számos kérdést hagyott nyitva, amelyek megértéséhez Artyemij műveinek további tanulmányozása, illetve az előzmények alaposabb figyelembevétele nyújthat segítséget.

Bicskov érvelésének nagy hiányossága, hogy nem vesz tudomást a dénesi teológia hatásáról, és ami a leglényegesebb, e hatás mikéntjéről a korábbi évszázadok képelméletében. Mint láthattuk, Dénes szimbólum-elmélete, mindenekelőtt az angyalok ábrázolása kapcsán, Bizáncban és Ruszban is kezdettől fogva jelen van a képvédő irodalomban. Ami pedig ennél is fontosabb: a dénesi anagogikus elmélet magában a misztikában,[40] ezzel szoros összefüggésben pedig a misztika és a képtisztelet összekapcsolásában játszott kulcsfontosságú szerepet. A dénesi teológia tehát szerves része volt a középkori ikonteológiának, anélkül azonban, hogy az ikonfestészet „halálos ítéletét" hozta volna magával. A 16. században viszont Dénes teológiájának *recepciója*, annak mikéntje változik meg gyökeresen: ezt a változást tükrözi Artyemij gondolatmenete, és ezt tükrözik az 1553-1554-es zsinat aktái is.

Ugyanakkor vitathatatlan Artyemij hészükhaszta irányultsága: a protestánsellenes tematika ellenére az orosz szerzetesség hészükhaszta tradícióihoz számos szálon kötődő Artyemij leveleiben igen sok aszketikus tanítás olvasható az alázatról, a szenvedélyekről, valamint a szerző által kiemelten fontosnak tartott „hallgatás-

[38] Uo. 137.

[39] Uo. 138.

[40] Nem véletlen, hogy Dénes szláv recepciója szorosan összefügött a hészükhazmussal. Ld. Прохоров, Г. М., „Корпус сочинений надписываемых именем Дионисия Ареопагита." In: *Памятники переводной и русской литературы XIV-XV веков*, Л., 1987, 5-20; Салтыков, „О значении ареопагитик", 1981, 14.

ról": „Mindenekelőtt azonban a hallgatást szeressük, testvéreim! – írja például egy hosszas aszketikus eszmefuttatásában. – Mígnem szívünkből ki nem hal a világ, szüntelenül csak a halálra gondoljunk.[41] S ebben a tanulásban jutunk közelebb Istenhez. Ez a bűnbánat anyja, a bűntelenség gyökere, Isten szeretetének oka. S ha szeretjük a hallgatást, a bűnbánat anyját szeretjük meg..."[42] Ioszif Volockijnál ez a lényegében hasonló tartalmú aszketikus tanítás a képtiszteletről szóló gondolatmenetben csúcsosodik ki. A *Levél az ikonfestőhöz* című mű lényege éppen az, hogy benne a képteológia és a hészükhazmus a legszervesebben összefonódik, a lelki szemlélődésnek elválaszthatatlan része a képi ábrázolás: „az ikon ábrázolásán keresztül lélekben szemléljük azt, amit testi szemünkkel nem láthatunk", hiszen „az anyagi képtől értelmünk és gondolatunk az isteni vágyakozás és szeretet felé szárnyal", Krisztus „istenes és legtisztább képének vonásai" révén pedig az „Ő anyagtalan isteni természete felé emeljük fel értelmünket" – írja a *Levél az ikonfestőhöz* bizánci forrásaira támaszkodva.[43]

Artyemijnél azonban valami egészen mást tapasztalunk, amikor az isteni szemlélődésről olvasunk a *K ljutorszkim ucsityeljam* c. levelében:

Аще ли кто превзыдетъ видимая и благодатию Божиею отъ действа заповедей къ тому, не требуя будетъ млека младенцемъ подобающая пища, яко дошедъ въ мужа съвръшенна въ меру възраста исполнениа Христова, той прочее познаетъ полезное, како подобаетъ отъ сени разумевати, яже въ образехъ, и отъ образовъ на самую взирати на истинну. Приходяй убо къ солнцу сзади себе сень всяко оставляетъ. Завеса же потреба есть, яже въ гаданихъ различныхъ нездравсствующимъ очесемъ.

Послания старца Артемия, 1878, 1254

Ha valaki felülemelkedik a láthatón, és Isten kegyelméből a parancsolatok teljesítése révén oda jut, hogy nem lesz szüksége a tej kisdedeknek való eledelére, mert Krisztus követésében eljut a nagykorúságig, az ezután megismeri a helyest, miként kell az árnyból megérteni, ami a képeken van, és a képektől magára az igazságra tekinteni. Aki ugyanis a nap felé közelít, mindenképp árnyékot hagy maga mögött. A függöny pedig szükséges, amely különféle rejtjelek [alakjában takarja el az igazságot] a nem egészséges szemek elől.

[41] A hallgatás és a halál ilyen megközelítése Szent Benedek Regulájában szerepel erőteljesen és több helyen (a hallgatás a 6., 7., 38., 42., 48., 52. fejezetben.; a halál a Prológusban és a 3., 4., 6., 7., 57. fejezetben). A Regula hatása egyébként is kimutatható az orosz egyházban a keleti-nyugati egyházszakadás utáni évszázadokban is. (A főszerk.)

[42] „Послания старца Артемия", 1878.

[43] Казакова, Л., *Антифеодальные еретические*, 1955, 336.

Amint ezt a fentiekben láttuk, Artyemij képteológiáján erősen érezhető az *Areopagita korpusz* hatása, így a fenti mondatok is valószínűleg Dénes műveinek, mindenekelőtt *A mennyei hierarchiáról* (*O nyebesznom szvjascsennonacsaliji*) című szövegnek a befolyása alatt íródtak. A feltehetően a dénesi teológia által közvetített és Artyemij által itt kibontott tisztán neoplatonikus gondolatok azonban teljesen idegenek attól a képteológiai hagyománytól, amelyet az oroszok Bizánctól örökül kaptak. E munka kereteit minden tekintetben meghaladó teológiai eszmefuttatás helyett hadd utaljak néhány teológiatörténeti tanulmányra, amelyek talán segítenek megvilágítani az Artyemij képteológiája által felvetett probléma lényegét, s vele együtt a fenti sorokat is. Az alábbiakban idézendő két, azóta klasszikusnak számító szerző, Florovszkij és Meyendorff megállapításai immár nem számítanak újdonságnak, gondolataik számtalan munkában csengtek vissza. A két tudós által egészen más történeti helyzet kapcsán felvetett teológiai megfontolások segítségével csupán a 16. századi orosz teológia dilemmáinak megértéséhez kívánunk közelebb kerülni.

Georgij Florovszkij egy 1950-ben megjelent tanulmányában[44] kimutatta, hogy a bizánci képrombolás jelentős mértékben az ókori kereszténység hellénisztikus, neoplatonikus irányzataiból, mindenekelőtt az órigenizmusból táplálkozott. Az órigenizmus – adott esetben az órigenista exegézis – szimbolizmusa megkérdőjelezte a történeti események önmagukban való jelentőségét: még az evangélium történéseit is „a szimbólumok leple", „Krisztus titkainak árnya" borítja, és csupán „az értelmükben gyermekek" („simpliciores") értelmezhetik azokat „testi" módon úgy, hogy ne lássák meg bennük „az igazság teljességét." Órigenész a „testi" keresztényeket megkülönbözteti a „lélekben tökéletesektől", akik képesek az „Istenség kifejezhetetlen titkainak" meglátására. A képteológiában ugyanez a neoplatonikus gondolkodás – folytatja Florovszkij – a „múlandó" test történeti ábrázolásának igazságát kérdőjelezi meg,[45] hiszen az ilyen anyagi ábrázolás „gyerekes és tökéletlen" alkotás,[46] nem képes a „megdicsőült" személy (Krisztus és a szentek) dicsőségének, szellemi valójának hiteles visszaadására.[47] Florovszkij gondolatmenetébe szervesen

[44] Florovszky, G., „Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy." In: *Church History* 19/2 (1950). Az alábbiakban a cikk orosz fordításának (Флоровский, прот. Георгий, *Ориген, Евсевий и иконоборческий собор*) elektronikus változatát (http://www.holmogorov.rossia.org/florovsk/Iconocl.htm) veszem alapul.

[45] Florovszkij példaként Porphüriosz: *Vita Plotini* c. művét említi (Bugár, *Szakrális képzőművészet* 1, 2004, 90-91.), ill. utal arra, hogy „bár Órigenész nem érinti a festészeti ábrázolások kérdését, de mindaz, amit a pogány bálványokról mondott, sikerrel fordítható az ikonok ellen" (Órigenész képi ábrázolásokkal kapcsolatos művei: Bugár, *Szakrális képzőművészet* 1, 2004, 122-127.).

[46] *Acta Iohannis* 29. Bugár, *Szakrális képzőművészet* 1, 109-111.

[47] Florovszkij érvelésének kiindulópontja Euszebiosz *Constantia császárnőhöz* írt levele (Bugár, *Szakrális képzőművészet* 1, 146-150.).

illeszkedik Zsivov tanulmánya, aki viszont éppen arról ír, hogy a bizánci képteológia számos tekintetben ellentétben áll az Ál-Areopagita Dénes által is képviselt és többek között éppen a szimbólum-elméletében megfogalmazott keresztény neoplatonizmussal. Ennek a neoplatonizmusnak a korrekciója olvasható Hitvalló Szent Maximosz műveiben, aki teológiájának középpontjába Krisztus megtestesülését állítva elveti a „szellemi-anyagi" szembeállítás abszolút voltát, kiemeli a test átistenülésének a lehetőségét, valamint a kép és az őskép egyazon energiából való részesedését és ebből fakadó közösségét. Zsivov szerint ezeken a meghatározó pontokon tér el a bizánci képvédők és Dénes teológiája, mely utóbbi csupán a 6-7. század során, mindenekelőtt Hitvalló Szt. Maximosz által véghezvitt, átdolgozott változatában tudott gyümölcsözően hatni a bizánci képteológiára.[48]

Artyemij természetesen nem volt képromboló, éppen hogy az ikonokat védelmezte. Ámde képteológiájában alapvető fontosságú eltérés a korábbiakhoz képest, hogy Artyemij – a neoplatonizmusból merítő Órigenészhez és alighanem mindenekelőtt Déneshez hasonlóan[49] – a kereszténeket két csoportra osztja: azokra, akik igénylik a látható képeket (ők a „tejjel" táplálkozó „kisdedek"), és a „Krisztus követésében nagykorúakra", akik a láthatón felülemelkedve képesek közvetlenül magát az igazságot szemlélni. Ez a motívum olyannyira fontos Artyemij számára, hogy másutt is visszatér rá: Rettegett Ivánhoz írt levelében arról ír, hogy a kép, amelyre vagy az őskép tisztelete, vagy az értelemnek az igazsághoz való felemelkedése miatt van szükség, nem elvetendő, „hanem szükséges dolog", egyfajta „isteni ábécé a gyermekek tanulásához".[50] A hészükhaszta lelkiséget követő Artyemij így nem tesz egyebet, mint hogy a misztikus tapasztalatot és a képtiszteletet szakítja el egymástól, vagyis a képteológiát épp a hészükhaszta alapjaitól fosztja meg. Emlékezetes, hogy Ioszif Volockij leírása szerint Rubljov és korának „Isten iránti szeretetben előrehaladott" ikonfestői abban tűntek ki, „hogy a földi dolgokkal sohasem törődtek, hanem értelmüket és gondolatukat az anyagtalan isteni fény felé emelték, testi szemüket pedig az Úr Krisztusnak... anyagi, festékkel

[48] Живов, „Мистагогия", 2002, 15-39.

[49] „Ennek okaként megemlíthetjük – írja például Dénes *A mennyei hierarchiáról* c. művében (II.2) –, hogy megismerésünk analóg, és nem képes közvetlenül fölemelkedni a szellemi szemlélésére, s így neki megfelelő, természetére szabott képek vezetésére szorul, melyek az alaktalan és természetünket meghaladó ismereteket számunkra felfogható alakba öltöztetik, továbbá azt is, hogy a titokzatos igékhez az illik a legjobban, hogy titkos és szent talányokba burkolózzanak, és a tömeg számára hozzáférhetetlenné tegyék a világfeletti szellemekre vonatkozó titkos és szent igazságot. Mert nem minden ember szent és – mint az ige mondja – «nem mindenkié a tudás»." Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *A mennyei hierarchiáról*, (ford. Erdő Péter). In: *Az isteni és az emberi természetről* 2, 213-258.

[50] „Послания старца Артемия", 1878. 1436. A *K ljutorszkim ucsityeljam* c. levelében pedig, igaz, nem a képeket, hanem az ószövetségi áldozatokat hasonlítja a gyerekjátékokhoz, amelyet ha a gyermek szeretetből odavisz az atyjához, az atya nem utasítja el azt. Uo. 1249.

megfestett ikonjára szegezték."[51] Artyemij szerint viszont a lelki szemlélődéshez el kell hagyni a testi szemlélést, „fölül kell emelkedni a láthatón".

Artyemij részvétele a Százcikkelyes Zsinaton minden kétséget kizáróan természetesen nem bizonyítható. Az azonban biztos, hogy a zsinatnak az ikonfestéssel kapcsolatos, általános morális követelményeket megfogalmazó határozataiban „a festők munkája és az «értelmi tevékenység» kapcsolatának" látható hiányára Artyemij levelei sok tekintetben választ adnak. Ezek Golejzovszkijt és Uszpenszkijt igazolják, akik szerint „az imádságos aszkézis és az alkotás, illetve a teológiai gondolkodás között szakadék támadt."[52] Uszpenszkij azonban ezt az állítását csupán az általános „lelki hanyatlással" indokolta, ami viszont magát a képteológiát illeti, konkrét szövegekkel nem támasztotta alá fenti véleményét; az egyes szövegek elemzése során az ortodox képfelfogásban mutatkozó egyre mélyebb átalakulást egyedül a krisztológiai alapok megrendülésével indokolta.[53] Artyemij sztarec levelei épp ezért kiemelkedő fontosságúak, mivel kézzelfogható bizonyítékát nyújtják annak, hogy a krisztológiai megfontolások háttérbe szorulása csupán következményei annak, hogy az „imádságos aszkézis", vagyis a misztika és az ikonfestészet elszakadt egymástól. Ezt támasztják alá a későbbi, 16. századi orosz képvédő szövegek is: míg a krisztológiai érvek viszonylag hangsúlyosan vannak jelen, a kép és az imádság kapcsolatára utaló konkrét megfogalmazásokkal már alig-alig találkozunk ezekben a művekben. Természetesen igaz, hogy a képteológia aszketikus-hészükhaszta és krisztológiai oldala elválaszthatatlan egymástól, „a szimbolikus ábrázolás nem «emelheti az értelmet az Atya jobbján dicsőségben ülő Megváltó hódolatra méltó testéhez.»"[54] Nem véletlen tehát, hogy Artyemij levelei egyszersmind a szimbolikus-allegorikus festészet elméleti megalapozását nyújtják; mint ahogy az sem, hogy a képteológia hészükhaszta alapjainak a zsinati határozatokban is tükröződő megrendülésével teljesen egyidejűleg a moszkvai zsinatok képpel kapcsolatos elvi álláspontjaiban is egy újfajta képfelfogás bontakozik ki, amely a bizánci képteológiából immár nehezen lesz levezethető. Ami a század közepének moszkvai zsinatain zajlott, szervesen következett abból, hogy az orosz képteológiai gondolkodás szakítva korábbi tradícióival, elszakadt aszketikus alapjaitól, ami viszont rögtön a hagyományos képteológia elbizonytalanodását, a krisztológiai megfontolások háttérbe szorulását, és egy merőben új szimbólumelmélet recepcióját eredményezte.

[51] „Преподобного Иосифа Волоцкого отвещание любозазорным и сказание вкратце о святых отцах, бывших в монастырех иже на Рустей земли сущих." In: *ЧОИДР*, 1847/7, idézi: Лазарев, В. Н., *Андрей Рублев и его школа*, Москва 1966, Исскуство, 77.

[52] Uszpenszkij, *Az ikon teológiája*, 221.

[53] Uszepenszkij, *Az ikon teológiája*, 215.

[54] Uszpenszkij itt Palamasz Szt. Gergely *Decalogus christianae legis* (PG 150, 1092.) c. művéből idéz, l. *Az ikon teológiája*, 163.

John Meyendorff Palamasz Szt. Gergely teológiáját és a 14. századi hészükhaszta vitákat bemutató monográfiájában egy külön fejezetben foglalkozik a dénesi szimbólumelmélet recepciójának kérdésével.[55] Meyendorff álláspontja ugyanis az, hogy a hészükhaszta viták egyik alapkérdése a dénesi teológia, így a szimbólumfelfogás értelmezésének mikéntje volt: „Ál-Areopagita Dénes, illetve kisebb mértékben a neoplatonizmus eszméi által ihletett egyházatyák képezik az «alapját» a Barlaam és Palamasz Szt. Gergely közötti vitának. Mindketten szüntelenül a «Nagy Dénesre» hivatkoznak, akit azonban egymástól eltérően értelmeznek."[56] Míg Palamasz Szt. Gergely „azokra a helyekre támaszkodott, ahol az Areopagita az Istennel való egyesülésről beszél, a misztikus megismerés alapelveit fedezve fel bennük, addig ellenfele, Barlaam nem tulajdonított ezeknek valóságos jelentőséget."[57] Meyendorff kiemeli, hogy a barlaamiták racionalista Dénes-értelmezése sok tekintetben Aquinói Tamás, illetve a nyugati skolasztika felfogásával rokonítható, amely Isten intellektuális megismerésének koncepciójához az *Areopagita korpusz*ban találta meg támaszát.[58] „Barlaam szerint Dénes más atyáknál jobban felhasználta a neoplatonizmust, és apofatikus teológiájával a nominalista teológia számára teremt szilárd alapot: Isten vajon nem halad-e meg végtelenül minden neki tulajdonított nevet?"[59] Barlaam, aki Isten megismerésének egyedül természetes, deduktív módját ismerte el, e megismerés eszközéül kizárólag a szimbólumot fogadta el. Az eukharisztiában, a liturgiában és a Szentírásban is – Déneshez hasonlóan – „az anyagtalan ősképekhez" való fölemelkedést szolgáló szimbólumot látott. Ebből fakadt, hogy Gergely ellenfeleinek exegézisét a szimbolizmus hatotta át: nem csupán az Ószövetség, de az Újszövetség képei és látomásai szimbólumként értelmezendők, mégpedig teremtett szimbólumként. „Istent látni nem lehet, csupán testi szimbólumok és képek révén" – vallották. Meyendorff,[60] majd pedig hozzá hasonlóan Uszpenszkij is,[61] hozzáteszi, hogy bár a hészükhaszta viták nem érintették a képteológiát, a képzőművészetre ezek a viták több tekintetben is hatottak. Nem lehet a Palamasz ellenfelei által képviselt szimbólum-felfogástól függetleníteni a bizánci ikonfestészetben ekkortájt egyre jobban elszaporodó allegorikus-szimbolikus ábrázolásokat, a képzőművészet szimbólumok iránti vonzódását – amely jelenségek, teszi hozzá

[55] Мейендорф, прот. Иоанн, *Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение*, (Subsidia Byzantinorossica 2)Санкт-Петербург 1997, Византинороссика.

[56] Uo. 186.

[57] Uo.

[58] Uo. 276.

[59] Uo. 186.

[60] Uo. 256-257.

[61] Uszpenszkij, *Az ikon teológiája*, 158-163.

Meyendorff, ellentmondanak a Trulloszi Zsinat szimbolikus ábrázolásokkal szembeni tilalmával.[62]

Oroszországba csupán a hészükhaszta viták távoli visszhangjai jutottak el, a hészükhazmus a vita helyett itt a lelki élet fellendülését hozta magával. Artyemij is joggal tekinthető e hészükhaszta tradíció örökösének – ami aszketikus nézeteit illeti. Ámde képteológiája, az általa kifejtett szimbólumelmélet pontosan azt a neoplatonikus ihletésű intellektualizmust tükrözi, amellyel szemben Palamasz Gergely küzdött. Isten megismerhetetlenségének hangsúlyozása, a „nem hasonló" képek előtérbe állítása, amelyek egyszerre takarnak el és tárják fel a tökéleteseknek az igazságot – mindezek az elemek teljesen idegenek nem csak az ortodox képteológiától, de magától a hészükhazmustól is. Egy sajátos jelenségnek lehetünk tehát tanúi. Az orosz képteológia – s ezzel szoros összefüggésben maga a képzőművészet is – Artyemijtól kezdve kimutathatóan fokozatosan elszakad a hészükhazmustól, az „imádságos aszkézistől"; a művészet és az aszkézis útjai elválnak egymástól, a művészi fejlődés függetlenedni kezd a vallásos élettől, az aszketikus hagyomány pedig egyre kevésbé érinti a művészi alkotást. Ez lehet a magyarázata annak az Uszpenszkij által többször is hangoztatott jelenségnek, hogy az újkori Oroszországban „a valódi lelki újjászületés" „az egyház hagyományos képét, az ikont érintetlenül hagyta".[63]

A fentiek alapján az is világosabbá válik, miként értelmezendő Artyemijnak, majd pedig a 16. századi orosz képvédő irodalomnak – feltehetően Artyemij nyomán – a kép anagogikus funkciójára történő hivatkozása. A mennyei dolgok képeinek – írja – „valamennyi anyagi díszítése" „egyfajta szellemi szépség hasonlatosságát"[64] hordozza, ezáltal „válik lehetővé a nem hasonló képek anyagtalan ősképeihez való felemelkedés".[65] Merthogy „a kiválasztott edény, Pál tanítványa" Dénes is megírta, hogy „a képek a képnélküliek szépségét öltötték magukra",[66] az emberi értelem ugyanis „látható dolgok nélkül nem képes a szellemi látomásokhoz emelkedni".[67]

Míg Dénes „felemelkedés"-elmélete a hészükhaszták[68] és a bizánci, illetve korábbi orosz képvédők – így nem utolsósorban Ioszif Volockij – számára az Istennel való

[62] A másik oldalon ugyanakkor a hészükhasztáknak a Barlaam által védelmezett szimbolizmusra adott válasza az ikonfestészetben „az isteni dicsőség hordozójának személyes képmását" emelte a középpontba, s a bizánci művészet újabb felvirágzását eredményezte. Uszpenszkij, *Az ikon teológiája*, 173.

[63] Uszepenszkij, *Az ikon teológiája*, 311.

[64] „Послания старца Артемия", 187, 1234. Бычков, „Традиция символизма", 1989, 137.

[65] Uo.

[66] „Послания старца Артемия", 1878, 1272.

[67] Uo.

[68] Dénes teológiájának szerepéhez az ortodox misztikus hagyományban ld. még: Pperczel I., „Ál-Areopagita Dénes és Szent Simeon, az Új Teológus." In: *Filozófiai Szemle* 1997/1-2, 153-172.

valóságos egyesülés teológiájához teremtett alapot, addig Artyemijnél ugyanez a gondolat a racionális, spekulatív megismerésre vonatkozott. A kép nála Isten természetes, tapasztalati úton történő megismerésének eszköze, nem csoda hát, hogy ebben az intellektuális megismerésben a szimbólumnak központi szerep jutott.

Artyemij sztarec képteológiája, úgy tűnik tehát, hogy a skolasztika hatásának kérdését veti fel a 16. századi orosz teológiai irodalomban, amely hatás létezésével és mikéntjével szisztematikusan eddig nem foglalkozott a kutatás. Ez a hatás a középkori orosz kultúra valamennyi szegmensét elérte, nem csak a teológiai irodalmat, hanem – talán még erősebben – a képzőművészetet is. Nem kétséges, hogy ennek az újfajta szimbólumelméletnek a megfogalmazása nem volt független az ikonfestészettől, amely a nyilvánvalóan nyugati eredetű, újfajta istenábrázolásai révén hosszú évszázadokra nehéz dilemma elé állította a bizánci képteológián nevelkedett orosz teológusokat.

KÉPTISZTELET A NEM-KALKHÉDÓNI (KOPT, ETIÓP, SZÍR, ÖRMÉNY) EGYHÁZAKBAN

BUGÁR ISTVÁN

Előadásom[1] némi magyarázattal kell kezdenem. Mit jelentenek a címben szereplő fogalmak: mit a „nem-kalkhédóni egyházak" és mit a „képtisztelet"?

1.
A NEM-KALKHÉDÓNI EGYHÁZAK

Azon olvasóm, aki jól tájékozódik a keresztény egyház- és dogmatörténet 3-4. századi korszakának útvesztőiben, legjobban teszi, ha ezt a rövid tájékoztató szakaszt átugorja. Aki azonban úgy érzi, hogy jobban tenném, ha a kifejezést megmagyaráznám, azt kérem, kövesse velem e bevezető gondolatmenetet. A nem-kalkhédóni egyházak létének megértéséhez ugyanis a Kalkhédóni Zsinat szerepét és kontextusát kell felvázolnom. Ehhez kénytelen vagyok teológiai kérdéseket érinteni, ami pedig a ma embere számára gyakran érthetetlennek és érdektelennek látszik. Nem így volt ez azonban a modern kor előtt, különösen nem az ókeresztény korban. Azonban talán a mai ember számára is hozzáférhetők ezek a problémák, ha megérti, hogy az, miképpen gondolkozunk Istenről, az az Istenhez való viszonyunkat és így a másik emberhez való viszonyunkat is meghatározza, mivel emberi lények lévén viszonyaink nem függetlenek meggyőződéseinktől és világlátásunktól. Nos, tovább nem magyarázkodom, hanem megkísérlem némileg leegyszerűsítve felvázolni a szóban forgó kérdést és az ezzel kapcsolatos vitát.

A Kalkhédónban 451-ben tartott zsinatot a Katolikus és az Ortodox Egyház, de jórészt a történelmi protestáns egyházak is IV. Egyetemes Zsinatként tartják számon, míg az ún. keleti ortodox (kopt, etióp, szír, örmény) egyházak nem ismerik el érvényét. E nézetkülönbség vezetett kiválásukhoz az akkor még egységes Katolikus, illetve Ortodox Egyházból. Jóllehet a teológiai nézeteltéréseket a

[1] Írásom a „Fáraók után" kiállítás keretében a Szépművészeti Múzeumban 2005. április 10-én elhangzott előadás szerkesztett változata. A kiállítás katalógusa: Török László, *A fáraók után. A kopt művészet kincsei Egyiptomból*, Bp. 2005, Vince Kiadó – Szépművészeti Múzeum.

keleti ortodoxok a közelmúltban mind a Katolikus, mind az Ortodox Egyházzal tisztázták (ez utóbbival először az egyiptomi Amba Bisoi Kolostorban, 1989-ben), a közös teológiai nyilatkozatok mind a mai napig nem vezettek ezen egyházak egyesüléséhez (azaz a szentségi közösség teljes helyreállításához).

A zsinat a Krisztus emberi és isteni természetének viszonya körül kialakult nézeteltérést volt hivatott tisztázni. Nagy Szent Atanáz és a kappadókiai atyák nyomán megfogalmazódott, hogy Krisztus nem üdvözítheti, azaz mentheti meg az emberi nemet, ha nem tökéletes Isten és egyszersmind nem teljes ember (Nüsszai Gergely megfogalmazásában: „amit nem vett fel [ti. az Ige], az menthetetlen"). Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy az istenségnek és az emberségnek tökéletes egységet kell Krisztusban alkotnia egyrészt ahhoz, hogy az üdvözítés végbemenjen, ember és Isten, s így ember és ember megromlott kapcsolata helyreállhasson, másrészt, hogy az Üdvözítőre ne mint belsőleg végletesen meghasonlott – hogy sarkítva fogalmazzak „skizofrén" – lényre gondoljunk. E kettősség és egység közti feszültséget a lényeg/valóság (gör. *uszia*), hiposztázis („létalap", „egyén"), és természet (gör. *phüszisz*) fogalom-hármas segítségével igyekeztek tisztázni.

1. TÁBLÁZAT. A KÉRDÉSES TERMINUSOK, FOGALMAK

GÖRÖG	MAGYAR	LATIN
Uszia	valóság, lényeg	*Substantia [essentia]*
phüszisz	Természet	*natura*
Hüposztaszisz	„egyén", „létalap", alany	*[substantia, subsstentia]*
Proszópon	személy (korábban: „szerep")	*persona*

E kifejezések jelentése a 4. századi szentháromságtani vitákban kristályosodott ki, és azok végleges lezárását eredményezte. Elsősorban latin hatásra ehhez a hármashoz a személy alább bővebben magyarázott fogalma is társult. A Konstantinápolyban 381-ben tartott II. egyetemes zsinat szentesítette azt a meghatározást, hogy Isten egy valóság ("egylényegű"), ám három hiposztázis – a latin megfogalmazás szerint *persona*, azaz „személy" – alkotja. A kialakult teológiai egyezség kifejezéseképpen itt fogadták el az ún. Nikaiai Hitvallást, melyet a Katolikus, az Ortodox, a Keleti Ortodox Egyházak éppúgy használnak istentiszteletükön, mint az anglikánok és evangélikusok, bár nyugaton az újabb időkben ezt némileg kiszorította egy 4. századi római hitvallás (az ún. apostoli hitvallás).

A már a szentháromságtani viták során kiéleződő, Krisztus személyét érintő kérdések ezután, az 5. században kerültek előtérbe. A történet legfontosabb állomásait az alábbi táblázatban tekintheti át az olvasó.

2. TÁBLÁZAT. A KÜLÖNBÖZŐ KRISZTOLÓGIAI ÁLLÁSPONTOK ÉS A JELENTŐS FORDULÓPONTOK

	DIOFIZITA ÁLLÁSPONT		MIAFIZITA ÁLLÁSPONT	MONOFIZITÁK
nesztoriánusok		kalkhédóni egyházak	nem-kalkhédóni egyházak	
	Kelet Egyháza	Katolikus Egyház (római katolikusok; uniált bizánci rítusúak; uniált szírek, örmények, indiaiak) Ortodox Egyház történelmi protestáns egyházak (anglikán, lutheránus, református)	orientális ortodoxok (koptok, etiópok, szírek, indiai szír-ortodoxok, örmények)	
Nesztóriosz	363-tól Niszibisz perzsa kézen	431 Efezusi Zsinat: egy személy, egy hiposztázis („egyén")		
két hiposztázis, két természet, (?két személy) „kapcsolódása"			Alexandriai Szt. Cirill: „egy megtestesült természet"	
			449 Efezusi („rabló") Zsinat	
		451 Kalkhédóni Zsinat		Eutükhész
		egy hiposztázis = egy személy két összekeveretlen és szétválaszthatatlan természet*ben*	két természet*ből* egy összekeveretlenül és szétválaszthatatlanul	
			Philoxenosz, Mabbug püspöke (485-518, †523) 491 Vagharsapat, 506/27 Dvin örmény és grúz egyház Kalkhédón ellen (Babgen katholikosz) Szevérosz, Antiokhia püspöke (512-18), 518-38 Egyiptomban	„Halikarnasszoszi Julianus" (520s)
	6. sz-tól Nesztóriosz tekintélye, de két természet/hiposztázis egysége	Justinianus császár (527-65)	Edesszai „rongyos" Jakab (540s): önálló hierarchia	II Narszesz örmény katholikosz (548-57) Julianus mellett
	710 Perzsia arab kézen		ARAB HÓDÍTÁS (636 Szíria, 638 Palesztína, 640 Armenia, 642 Alexandria)	
	egylényegű az Atyával és egylényegű velünk (vö. Chambésy, 1990)			NEM egylényegű velünk

A 431-es Efezusi (azaz III. egyetemes) Zsinat elvetette azt a Nesztoriosz konstantinápolyi patriarkának tulajdonított nézetet, hogy Krisztusban a két – emberi és isteni – hipposztázist, illetve természetet csupán egy proszópon-volta tartja össze. A proszópon szó eredetileg maszkot jelent, későbbi személy jelentése elsősorban éppen a szentháromságtani és krisztológiai vitákban alakul ki, részben a jogi személyt jelentő latin *persona* hatására. Nesztoriosz mindenesetre annyira elválaszthatónak tartotta az emberit és istenit Krisztusban, hogy nem fogadta el, hogy Máriát „istenszülő"-nek nevezhetjük, amennyiben az istenember Krisztust szülte. Szent Cirill, az alexandriai pápa, azonban ragaszkodott ehhez a formulához, Krisztus egységét hangsúlyozva. A zsinat az ő álláspontját fogadta el. Az efezusi határozatokat később csak a Római Birodalom határain kívül élő keresztények nem ismerték el (a később egész Kínáig, sőt Koreáig terjedő egyház mára csekély számú képviselői Irakban és Indiában élnek, a „Kelet Egyháza"-ként ismeretesek). Cirill híres jelmondata „az Isten Ige egy megtestesült természetéről (gör. *mia phüszisz*)" beszélt. Az antiokhiai teológusok azonban ennek nyomán attól tartottak, hogy Krisztus valóságos embersége szenved csorbát. A cirilli álláspontot Eutükhész vitte szélsőségekig, aki nemcsak egy hipposztázisról és egy természetről, de egy lényegről (*uszia*) beszélt Krisztusban, tagadva azt a később egyetemesen vallott meggyőződést, hogy Krisztus egyaránt egylényegű az Atyaistennel és velünk, emberekkel. Ezzel összetűzésbe került a konstantinápolyi pátriárkával, és bár a 449-es Efezusi („rabló") Zsinat védelmébe vette, tanítását nemcsak a Kalkhédóni Zsinat, de később a Kalkhédónt el nem fogadó egyházak is elítélték. Míg azonban a Nagy Leo pápa útmutatását követő kalkhédóni meghatározás szerint Krisztust „összekeveretlenül, elváltozás nélkül, szétválaszthatatlanul, elkülöníthetetlenül két természetben" ismerjük, mely két természet „egy személyben és hipposztázisban" egyesül, addig Cirill utóda, Dioszkorosz és később a keleti ortodox (azaz nemkalkhédóni) egyházak nemcsak egy személyről és hipposztázisról, de egy természetről is beszélnek (amely azonban, így fogalmaznak, két természetből lett). Ők ugyanis a hipposztázist és természetet Cirill nyomán egyjelentésűnek veszik ebben az összefüggésben, míg a Kalkhédóni Zsinat inkább a lényeg (*uszia*) és természet (*phüszisz*) fogalmakat közelíti egymáshoz. A kérdést bonyolította, hogy a görög filozófiai terminusok fordításai latin, szír, kopt nyelvre (akárcsak magyarra) nehézkesek, és egész más jelentésárnyalatokat hordozhatnak. Például latinra a valóság/lényeg jelentésű *usziát* és a *hüposztasziszt* ekkoriban egyaránt *substantiá*nak fordítják, mely terminus eredetileg az utóbbi tükörfordítása. Ennek megfelelően latinul a hipposztázis szerepét a *persona* (gör. *proszópon* „személy") játssza, mely fogalom viszont Szt. Cirill híveinek szemében túlságosan is kompromittálódott Nesztóriosz révén, és gyengének találták Krisztus egységének megragadására. Számukra még élt ugyanis a fogalom „maszk" „szerep" jelentése, hiszen a szó éppen igazán csak

a hiposztázissal való kalkhédóni azonosítása révén kezdi a személy visszavezethetetlen fogalmát jelenteni, melyet kultúránk azután örökölt.

A formula különbségének megfelelően tehát a Kalkhédónban letett Dioszkorosz alexandriai pátriárka követői Kalkhédón híveit enyhébb esetben diofizitának, gyakran azonban egyszerűen nesztoriánusoknak nevezték, míg a zsinatot elfogadók ez előbbieket monofizitáknak hívták. Ez utóbbi kifejezés (gör. *monosz*, „egyetlen") a szó tulajdonképpeni értelmében Eutükhészre illik, aki szerint Krisztusban az isteni természet „lenyelte" az emberit, tehát igazából csak egyetlen természete „maradt". A nemrégiben zajlott kölcsönös megbeszélések és deklarációk alapján a nem-kalkhédóni egyházak is hangot adtak annak, hogy a kalkhédóni meghatározásból vallják, hogy Krisztus az Atyával és velünk egyaránt egylényegű, benne a két természet keveretlenül és szétválaszthatatlanul van jelen. Ezért az ő „két természetből egy (gör. *mia*)" formulájuk alapján inkább miafizitáknak nevezzük őket.

A Kelet-Római Birodalmat a Kalkhédóni Zsinatot követően hosszú ideig megosztotta az egyházszakadás, amely az 540-es évektől a párhuzamos egyházi hierarchia kialakulásához vezetett. A megosztottságot mélyítette, hogy a Kalkhédóni Zsinat olyan kánonjogi határozatokat fogadott el, amelyek a konstantinápolyi patriarchátus jelentőségének növelésével az alexandriai és antiokhiai pátriárkákat hátrányosan érintették. Az egyiptomi és szíriai hívek ebben a bizánci, görög központosítás erősödését láthatták, ami hozzájárulhatott, hogy az eredetileg nem nyelvi határok mentén történt szakadás fokozatosan etnikai színezetet is öltött. Az örmények, akiknek képviselői a zsinaton a perzsák ellen folytatott szabadságharcuk miatt nem tudtak részt venni, később szintén a miafizita oldalhoz csatlakoztak, sőt ideiglenesen a grúzok is. Az etióp keresztények, akik a 4. századi kezdetektől egészen 1951-ig az alexandriai pátriárka szellemi fennhatósága alá tartoztak, természetes módon a koptokat követték. Ezt megerősíthette, hogy a szerzetesség etiópiai meghonosítói Szíriából érkeztek. Az Egyiptom és Etiópia közé eső Nubia királyságaiba (ma durván Szudán) ugyan a 6. században egyaránt érkeztek miafizita kopt és Kalkhédón-párti görög missziók, végül is kopt egyházi fennhatóság alá került.

A kelet-római birodalmon belül ugyan a skizma megszüntetésére több sikertelen kísérletet tettek császári (Zénón, Justinianus), illetve egyházi oldalról egészen a 7. századi krisztológiai vitákig, amelyek végül a III. Konstantinápolyi (VI. Egyetemes) Zsinattal zárultak le 681-ben. Ekkorra azonban az arab terjeszkedés következtében a kopt, szír miafizita hívek már az örményekhez hasonlóan a Birodalmon kívülre kerültek, ami a párbeszéd indítékait és lehetőségeit minimalizálta, így azután a szakadás tartósnak bizonyult. A dialógus újraéledése a Róma által indított uniós törekvésekkel indult, amely a keresztes hadjáratokkal vette kezdetét, majd a gyarmatosításokkal folytatódott. Így jött létre a római fennhatóságot – és ezáltal a Kalkhédóni Zsinatot – elfogadó Örmény Katolikus, majd Szír Katolikus,

illetve Szíro-malankara (India) Egyház. A valódi dialógusra azonban a 20. század második feléig várni kellett.

2.
KÉPTISZTELET

Ezután arra kell sort kerítenem, hogy megvilágítsam, mit jelent a címben szereplő másik fogalom, a képtisztelet keresztény összefüggésben, és hogyan alakult ennek gyakorlata a korai Egyházban. A kérdés tágabb összefüggésben vethető fel először: vajon van-e jogosultsága a képi médiumoknak, azaz a képnek mint kommunikációs, közvetítő eszköznek a keresztény hit világában? Ez a kérdés két szempontból is felmerül: egyrészt az Egyház története során gyakran adódtak olyan teológusok, akik ezt vitatták, és a II. parancsolatot, mely tiltja Isten ábrázolását, mindenfajta, a hit szférájába tartozó képzőművészet, sőt a legszélsőségesebb esetben mindenfajta képzőművészet tiltásaként értelmezték.[2] Legélesebben a 8-9. századi bizánci képromboló vita idején, majd a kálvini reformációval vetődött fel ez a kérdés. Ugyanakkor a képi ábrázolás legitimitását a kultikus szférában már a görög filozófusok egy része is vitatta. Tágabb értelemben a kérdés az anyag, a test szerepét érinti az ember teljes és egészséges megvalósulásában, azaz teológiai nyelven az üdvösségben. Míg manapság materialista kultúránk némiképp a 19. század prüdériájára tiltakozásképpen vagy egyszerűen a fogyasztói társadalom logikájából következően a testből eredezteti az ember tényleges mivoltát, a késő antikvitás olykor szélsőséges intellektualizmusa a szellemit hangsúlyozta a test rovására. Ez éppúgy igaz volt a platonista filozófiára, mint a különböző gnosztikus és manicheus vallási mozgalmakra.

Márpedig amint teret nyer a képi ábrázolás a szakralitás, azaz a szent, illetve a hit szférájában, képtiszteletről beszélhetünk bizonyos értelemben. Kevés hívő akad, aki könnyű szívvel semmisítene avagy gyalázna meg egy képmást, amely olyasvalakit ábrázol, akit vallásos hitében tisztel – hacsak nincs meggyőződve arról, hogy az ábrázolás hamis, azaz a kép valójában nem képmás, hanem álkép, álarc. Hasonlóan nem gyalázná Isten nevét sem. E magatartásnak magyarázata az, hogy a kép vagy a név valamilyen belsőséges viszonyban áll azzal, aminek képe vagy neve, amit ábrázol, amire vonatkozik, amire mint jel, azaz mint szimbólum, utal. E szimbolikus látásmód és magatartás pedig feltehetően kitörölhetetlenül gyökerezik ember mivoltunkban.

Tehát képtiszteletről beszélhetünk akkor is, ha a képi ábrázolások csak didak-

[2] Ld. Bevan, Edwyn, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-worship in Ancient Paganism and in Christianity,* (Gifford Lectures 1933) London 1940, George Allen & Unwin Ltd., 48-51. A forrásokat ld. Bugár M. István, *Szakrális képzőművészet a keresztény ókorban,* Bp. 2004, Kairosz, B 1a; 3a; C 5; 10; 22; 24.

tikus, oktató funkciót töltenek be, ahogy azt az ókorban és azóta is sokszor megfogalmazták: a képek a lelki szegények, azaz az írástudatlanok számára a Bibliát jelentik.[3] Egyébiránt a mi olvasásba belefáradt kultúránkban is a képek – érkezzenek akár a TV képernyőjéről, a vetítővászonról, az internetről, a mobiltelefonról, óriásplakátról vagy éppen egy magazin lapjairól – egyre nagyobb szerephez jutnak. Nem igényel mélyebb pszichológiai ismeretet annak belátása sem, hogy hatásuk a puszta szónál mennyivel mélyebben érinti személyiségünket.

Ezt ismerte fel a késő ókor kereszténysége is, amikor saját képmásait állította szembe más vallások képi propagandájával, és fokozatosan felfedezte képmásainak belső, a polemikus környezettől független hasznát is. A kép nemcsak közvetíthetett egy történetet vagy elvontabb üzenetet – mint például az imádság, illetve a hit megmentő ereje –, és nemcsak emlékeztethetett minderre, de a szenthez illő beállítódás és magatartás felidézője, közvetítője lett. Általa fejezhették ki szimbolikus módon tiszteletüket az ábrázolt személy iránt. Különösképpen amikor a szakrális környezetben, az istentisztelet, a liturgia helyszínén, sőt a kultikus tér fókuszában jelentek meg. A 6. századi Ravennában a S. Michelle in Affricisco templomban a szertartás alatt a hívek az apszisban lévő ábrázolást szemlélve azt olvashatták a Krisztus kezében tartott evangéliumban, hogy „aki engem látott, látta az atyát" (Jn 14,9).[3a] Hogy ez mennyire fontos része volt a keresztény kultusznak, azt mutatja Pakhómiosznak, a szerzetesség alapítójának 4. századi kopt életrajzírója. Pakhómiosz látomásában az apszisban látja Krisztust megjelenni,[4] akárcsak sok évszázaddal később honfitársa, Szenuphiosz, aki azt a kijelentést kapja Krisztustól, hogy dicsőségét Thesszalonikiben fogja meglátni. Miután némi időt ott töltött, egy földrengés következtében lehullott a mészréteg, amivel a képtisztelők a Szt. Dávid templom apszisában lévő – feltehetően 5. századi – mozaikot elrejtették, s az ígéret így vált valóra zarándokunk számára.[5] Nem véletlen, hogy az egyiptomi

[3] Először így Ankürai Nílus: *Ep.* IV 61: PG 79, 577sk. In: *Szakrális képzőművészet* D 58, majd Nagy Szent Gergely, *Ep. ad Serenum I.* In: *Szakrális képzőművészet* E 8; vö. még Nolai Paulinus, *Carmina* 27,580-95. In: *Szakrális képzőművészet* D 51d.

[3a] S. Michelle in Africisco, apszis-mozaik, Ravenna, VI. sz. eleje (de Rossi aquarellje; az eredetit átvitték Berlinbe és újrarakták a 20. sz. elején: Arne Effenberger and Hans-Georg Severin, *Das Museum für spatantike und byzantinische Kunst,* Mainz am Rhein 1992, von Zabern, #47; 545-546.

[4] *Szakrális képzőművészet* D54.

[5] A történetet elbeszéli az Akapniu kolostor apátja, Ignatiosz a 12. században, vagy korábban: *Narratio de imagine Christi in monasterio Latomi* 6skk, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia graeca sacra,* (Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета 95) Szentpétervár 1909, 107skk; angolul: In: Mango, Cyril, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1483: Sources and Documents,* (Sources and Documents in the History of Art, ed. H. W. Johnson) Englewood Cliffs, Colo. 1972, Prentice-Hall, 155-156.

Bawit 6. századi ábrázolásain oly gyakori Krisztus látomás-szerű ábrázolása Ézsaiás könyvének 6., illetve Ezékiel könyvének 1. fejezete alapján, ahogy a lelkiségi irodalomban is rendkívül népszerű különösen ez utóbbi kép, s viszontláthatjuk szír és örmény ábrázolásokon is.

A képeknek ez a szerepe tükröződött azokban a szimbolikus cselekedetekben, amelyekkel a hívők a liturgia keretében vagy egyéni áhítatukban tiszteletüket kifejezték: liturgikusan a tömjénezésben, a mozgatható ábrázolások, azaz az ikonok körmeneteken való hordozásával, mindkét szférában pedig lámpások, gyertyák gyújtásával, a képmás előtti leborulással, annak megérintésével vagy csókkal. Egy 16. századi portugál utazó, Francisco Alvarez leírása szerint az etiópok vasár- és ünnepnapokon a templomba szinte körbetáncolják az Istenszülő ikonját: hangszerek kíséretében járják körül kézen fogva, miközben az, aki az ikon elé kerül, leborul.[6]

Felmerül az a kérdés, amelyet az ikonrombolás korában és a reformáció során is felvetettek, hogy mikorra tehető a képek ilyetén szerepének kialakulása a kereszténységben. Először a második és harmadik század fordulóján hallunk elvétve keresztény ábrázolásokról, és az első ránk maradt emlékek is a harmadik századból származnak. Nem feledkezhetünk meg arról, hogy a művészet nem volt olcsó sem akkor, sem ma. Az első keresztények anyagi lehetőségei szűkösek, társadalmi helyzetük, ingatlanjaik enyhén szólva bizonytalanok voltak. Emellett a keresztény üzenet fontos eszköze volt a más vallásokkal folytatott polémia, márpedig a görög-római kultúra vallásai – beleértve a hagyományos kultuszokat éppúgy, mint például Mithrász népszerű misztériumvallását[7] – erősen képközpontúak voltak, egyértelmű tekintélyű szent szövegekkel többnyire nem rendelkeztek. Így a kora-keresztény vitairatokban fontos szerepet kap a pogány vallás képiségének kritikája.[8]

Úgy tűnik azonban – már amennyire a legkorábbi kereszténység elenyésző tárgyi emlékei ezt a következtetést megengedik –, a helyzet a harmadik század elején némileg megváltozott: a kereszténység számbeli – és anyagi – gyarapodása, valamint a viszonylag hosszabb békés időszakok nemcsak a teológia (gondolok itt Hippolütoszra, Tertullianusra, Órigenészre), de a művészet számára is kedveztek. A Római Birodalom határvárosában, a szíriai Durában, a kelet Pompeiében élő keresztények már keresztelő-kápolnájukban gazdagon alkalmazták a freskókat: a

[6] Christine, Chaillot, *Rôle des images et vénération des icônes dans les églises orthodoxes Orientales: syrienne, arménienne, copte, éthiopienne*, (Dialogue entre Orthodoxes) Genf 1993, 78-79. [E nehezen hozzáférhető rövid monográfiára Kiss Etele barátom hívta fel a figyelmemet.] A könyv külső és belső borítói, valamint az 59. oldalon szereplő fotó szemléltetik a többi említett aspektust a kortárs szír, örmény, kopt és etióp gyakorlatban.

[7] Ld. *Mithras és misztériumai*, (szerk. László Levente) Bp. 2005, Kairosz, képanyaggal.

[8] Ld. *Szakrális képzőművészet* C szekció.

jó pásztort láthatjuk itt a keresztelő-medence felett, a szent sírhoz siető kenetvivő asszonyok és a béna meggyógyítása egyszerre utal arra, hogy a keresztelés, mely a halott és béna lélek megelevenedését jelentette, ekkor még Húsvétkor történt.

Felmerül a kérdés, hogy vajon a keresztény képiség a liturgiához hasonlóan zsidó előzményekre támaszkodik-e. A közelmúlt kutatásai megerősítették, hogy a zsidóságon belül legalábbis kétféle hagyomány élt ekkoriban a képekkel szembeni magatartást illetően, s a templom lerombolása után a kultusz központját jelentő zsinagógák közül számosat gazdagon díszítettek ószövetségi témájú képi ábrázolások, elbeszélő képek éppúgy, mint portrék, a diaszpórában éppúgy, mint a Jeruzsálemből történt kiűzetés utáni vallási centrumban, a palesztinai Szepphóriszban. Ha összehasonlítjuk a durai keresztelőkápolnát a város zsinagógájával, a fejlettségi különbség megdöbbentő. A zsinagóga a belépő számára egy bizánci, vagy középkori templomhoz hasonló benyomását keltett, minden négyzetcentiméter falat freskók borítottak.[9] Nagy-Konstantin uralma, mely előbb nyugaton, majd 324-től keleten is beköszöntött, a keresztények számra a vallási békét jelentette, sőt az elkobzott egyházi ingatlanok visszaszolgáltatását, valamint anyagi támogatást az építkezésekhez, és nem utolsó sorban számbeli gyarapodást. A hagyományos vallások fokozatosan visszaszorultak, és a század végére a kereszténység hivatalos vallássá vált. Euszebiosz már e kor hajnalán feljegyzi, hogy a keresztény képiség erőteljesen gyökeret vert.[10] Az anyagi lehetőségek pedig ezután éppúgy radikálisan megváltoztak, mint a pogányok elleni polémia szerepe és eszközei. A keresztény ábrázolások virágzása igazán ekkor indul útnak, a teológiához hasonlóan. Ebben különös szerepe volt a mártírok tiszteletének, a sírjaikhoz áramló zarándokok tömegének[11]. Másfelől leggyakrabban Krisztust ábrázolják mint aki a püspöki trónon ül a templomban a papok társaságában. Ha templomi ábrázolásról volt szó, ez éppen a püspöki szék felett helyezkedett el. Márpedig jóval korábban már Antiokhiai Ignác hangsúlyozza, hogy Krisztust az Egyházban a felszentelt püspök jeleníti meg.[12] A fent említett egyiptomi Pakhómiosznak, az első kolostor alapítójának görög életrajzírói gyakran hangsúlyozzák, hogy mintegy látomásban Krisztust látta a püspöki trónon ülni.[13] Ugyanakkor feltehetően egészen a képrombolás koráig

[9] Ennek magyar vonatkozása is van: az MTA könyvtárában talán több, mit 20 képekkel (miniatúrákkal) teli zsidó kódex van! (A főszerk.)

[10] Uo. D3.

[11] Vö. Provoost, Arnold, „Les représentations de martyrs à la fin de l'Antiquité." In: *Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial Louis Reekmans*, (ed. M. Lamberigts and P. van Deun), Leuven 1995, UP, 235-245; Bugár, I. M., "Images and Pilgrimages: On Some Evidence before Justinian." In: *Annual of Medieval Studies at CEU: 1997-8*, (ed. Katalin Szende) Bp. 1999, Central European University, 201-230, mindkét cikk további irodalommal.

[12] Például *A magnésziabeliekhez írt levél* 6,2, magyarul: *Apostoli atyák*, (szerk. Vanyó László) (Ókeresztény Írók 3) Bp. 1988², Szent István Társulat, 172.

[13] *Szakrális képzőművészet* D 55.

fennmaradt egy olyan elsősorban intellektualista, elitista tradíció is, amely vagy ellenezte az ábrázolásokat, vagy legalábbis kimérten viseltetett velük szemben.[14]

3.

SZAKRÁLIS KÉPISÉG A KELETI EGYHÁZAKBAN

A következőkben arra kell magyarázatot adnom, hogy miért kell és érdemes külön tárgyalni a képtisztelet problematikáját a nem-kalkhédóni egyházakban. Ennek oka egyrészt egy kellőképpen régi és csak nemrégiben oszlásnak indult tévképzet, miszerint ezek az egyházak képrombolók, helyesebben ikonophóbok, a képtisztelettől, sőt a képi ábrázolásoktól ódzkodó, azt elkerülő egyházak volnának. A kérdésre a tudományos érdeklődés mellett elsősorban épp a miafizita és az ortodox (azaz a kalkhédóni ortodox) egyházak között a 20. század utolsó negyedében zajlott teológiai dialógus irányította rá a figyelmet. Közismert pedig, hogy a bizánci hagyományokat öröklő Ortodox Egyházban mennyire fontos az ikonok szerepe (amit jól mutat, hogy maga a szó nemcsak a magyarban, de a nyugati nyelvekben éppúgy, mint a szírben, sőt részben a kopt és az egyházi etióp [ge'ez] nyelvekben is) bizánci eredetű. Érthető tehát, hogy a párhuzamosan zajló nem-kalkhédóni-katolikus dialógusban kevésbé került előtérbe a képtisztelet problémája, jóllehet a nyugati egyház hivatalos tanítása elvileg semmiben nem különbözik az ortodoxokétól. A kalkhédóni és nem-kalkhédóni ortodoxok között azonban a dialógus egy olyan közös dokumentum elfogadásával zárult, amely a képtisztelet kérdésében is a teljes egyetértést deklarálta.

Honnan ered tehát a tévképzet az orientális egyházak képellenességéről, és vajon van-e valami valós alapja? Nos, ez a vád először a képromboló viták során merül fel kalkhédóni oldalról, a 787-es képrombolás-ellenes II. Nikaiai, illetve VII. Egyetemes Zsinaton. 300 évnyi vita után Krisztus természetéről szokássá vált mindenfajta tévtanítást krisztológiai eretnekségként látni vagy láttatni. Bár a vita kirobbanásakor ennek még nem volt szerepe, már a képromboló és amatőr teológus, V. Konstantin császár ilyen színben igyekezett feltüntetni a vitás kér-

[14] Ld. Bugár M. István, „Mit is írt Epiphaniosz Theodosziosz császárnak?" In Nemeshegyi Péter és Rihmer Zoltán (szerk.), *Studia Patrum: A Magyar Patrisztikai Társaság I. Konferenciája az Ókori kereszténységről (Kecskemét 2001 június 21-23)*, 91-100. Bp. 2002, Szent István Tásulat; „Kép és szó: egy késő ókori vita értelmezése." In: *Természetfilozófia és metafizika a hellnisztikus korban és a kései antikvitásba*, szerk. Somos Róbert, (= *Passim* 6/1 különszám) Pécs 2004, Laterna Magica, 208-219; „Epiphaniosz mint a szerzetesi lelkiség teoretikusa?" In: Baán István és Rihmer Zoltán, (szerk.,) *Elmélet és gyakorlat a korai szerzetességben: A Magyar Patrisztikai Társaság II. Konferenciája az ókori kereszténységről*, (Studia Patrum 2) Bp. 2007, Szent István Társulat, 106-115.

dést, azt állítva, hogy a képtisztelők vagy nesztoriánus vagy monofizita eretnekek, lévén ha csak az embert ábrázolják Krisztusból, elválasztják az istenségtől, azaz nesztóriánusok lesznek, ha pedig mindkettőt, akkor összemossák a két természetet, azaz monofiziták. Nem igényel különösebb erőfeszítést annak belátása, hogy egyszerű szofizmával van dolgunk, hiszen a gondolatmenet szerint Krisztusnak lábnyoma sem lehetett volna ... A sors iróniája, hogy egyes modern kutatók épp V. Konstantinban láttak monofizitát. Hogy ennek némi alapja volt, arról hamarosan szólni fogok: ám Konstantin monofizita hajlama nem a kortárs nem-kalkhédóni miafizitákhoz, hanem Eutükhész tényleges monofizitizmusához kapcsolja őt. A képrombolást elindító III. Leó esetében pedig beszédesnek látszott az a tény, hogy miafizita környezetből, a kis-ázsiai Izauriából származott.

Ezen a ponton kell megvizsgálnunk, hogy lehetséges-e összefüggés a teológiai miafizitizmus és a képtisztelettel szembeni magatartás között? Nos, amennyiben a 4. század elején író egyháztörténésznek, Euszebiosznak Nagy Konstantin féltestvéréréhez írott levele hiteles,[15] a szerző pontosan azzal érvel Krisztus ábrázolhatósága mellett, hogy benne az isteni természet felemésztette, elégette az emberit. Az ikonromboló V. Konstantin kora mindenesetre előszeretettel alkalmazta ezt az érvet, és „fedezte fel" Euszebiosz levelét. Csakhogy ez nem a miafiziták, hanem Eutükhész álláspontja. Persze a nem-kalkhédóniak között gyakran megvolt egy effajta tendencia, ahogy azt Halikarnasszoszi Julianus mutatja, aki Krisztus testének eleve romolhatatlan – azaz isteni – voltát tanította. Az effajta hajlamok megmutatkozhattak a keresztre feszítés ábrázolásának kerülésében, hiszen a halál a legemberibb pillanat Krisztus földi életében. Valóban létezett is egy hagyomány a miafizita ábrázolásokon, hogy a bizánci tradícióval szemben Jézust nyitott szemmel ábrázolták a kereszten. Úgy tűnik egyébként, hogy a gyalázatos kereszthalál ábrázolását a keresztények sokáig kerülték, és a keresztet önmagában ábrázolták, illetve a passió epizódjaival, ószövetségi előképeivel utaltak rá, és az első ismert ábrázolások csak az 5. század elejére mennek vissza. Ráadásul nagy Konstantin nyomán a keresztben elsősorban a győzelem, nem a halál jelképét látták. A nesztoriánusnak nevezett Kelet Egyházában ez a szemlélet később is megmaradt, amiért is idegennek tartották maguktól a bizánciak és a miafiziták feszület-ábrázolásait.

A modern kutatás egyéb okokból is feltételezett kapcsolatot a képtisztelet ellenzése és a nem-kalkhédóni egyházak között. A 20. század második felében sokáig élt az a nézet, hogy a képtisztelet elterjesztéséért a 6. század nagy császára, Justinianus

[15] A hitelességről hosszabb vita zajlott az elmúlt évtizedekben, végül is a hitelesség vélemény átmeneti győzelme után most ismét az ellenvélemény látszik felülkerekedni: ld. Barnes, Timothy, „The Letter of Eusebius to Constantia". In: *Studia Patristica* (megjelenés alatt). A szöveget ld. *Szakrális képzőművészet* D2.

a felelős,[16] aki a miafiziták ellen szinte totális háborút indított, és akinek az idejére az elkülönülés véglegesedik. Kézenfekvőnek látszott tehát a feltételezés, hogy a miafiziták egy korábbi, képmentes hagyományt vittek tovább, amit Justinianus iránti ellenszenvük fokozhatott. Nos, kétségtelen, hogy Justinianus közvetlen és közvetve az egyházi képzőművészet egyedülálló patrónusának mutatkozott, ahogy azt például Ravenna, a sinai kolostor,[17] vagy az isztriai Parenzo/Poreč gazdag mozaikjai mutatják. Egyértelműen megnőtt e korban a szakrális képek szerepe, amit a megszaporodott feljegyzések mutatnak velük kapcsolatos csodákról. Ám a változás mennyiségi volt, és nem hozott minőségileg újat. Forrásaink pedig azt támasztják alá, hogy a képtisztelet a kalkhédóniak és nem-kalkhédóniak közös öröksége volt. Sőt, a szintén elterjedt nézettel ellentétben ma már tudjuk, hogy a korábban, a 4. század második felében levált Kelet Egyházában is fontos szerepet játszottak a képek.

A miafiziták legnagyobb teoretikusának, a felnőttként megkeresztelkedő Szevérosznak mestere leírja, miként nyújtott – hogy úgy mondjam – multimédiás katekézist egy templom bibliai ábrázolásai alapján. A miafizita Efezusi János pedig leírja, hogy a Justinianus üldözése elől menekülő nem-kalkhédóniak első dolgai közé tartozott a liturgikus hely berendezésekor képekről gondoskodni,[18] sőt ügyük egyik fő szószólójának Agapétosz római pápa elleni legfőbb vádja épp az volt, hogy nem tiszteli Mária képmásait.[19] Mivel a kalkhédóni határozatok elsősorban a római pápa hatására születtek meg, ellenzőik érthetően különösen nem szívlelték a latinokat. Végül, de nem utolsósorban, a 6. századtól pedig oly fontos szerepet játszó csodás képmások, mint az edesszai[20] vagy a kamuliai portré[21] épp a miafiziták területéről ismertek először. A kiemelkedő szír miafizita liturgikus költő, Szarugi Jakab feljegyzi, hogy már az 5. században milyen fontos zarándokhely volt az edesszai kép.[22]

Mi a helyzet a tárgyi emlékekkel? 30 esztendővel ezelőtt a neves oxfordi művészettörténész, Marlia Mundell vetette fel, hogy kimutatható a 6. században a

[16] Klasszikus megfogalmazója Ernst Kitzinger, „The Cult of Images in the Age before Iconoclasm." In: *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954), 84-150; reprint: „From Justinian to Iconoclasm: The Cult of Images in the Age before Iconoclasm." In: *The Art of Byzantium and the Medieval West: Selected Studies by Ernst Kitzinger*, (ed. W. Eugene Kleinbauer) Bloomington 1976, Indiana Univ. Pr., 90-156.

[17] Vö. Lowden, John, *Early Christian & Byzantine Art*, London 1997, Phaidon, 75.

[18] *Szakrális képzőművészet* D90.

[19] Uo. D89a.

[20] Uo. D56; 70; 83; E6; további irodalom uo. II 152-153. A kép történetéről legfrissebben ld. Brock, Sebastian, „Transformations of the Edessan portrait of Christ." In: *Journal of Assyrian Academic Studies* 18 (2004), 46-56.

[21] *Szakrális képzőművészet* E7.

[22] Uo. D70.

Kalkhédón-ellenes körökben a képiség kerülése, legalábbis ami a templomokban megvalósuló monumentális ábrázolásokat (freskók, mozaik) illeti.[23] Tudnunk kell azonban, hogy többnyire lehetetlen eldönteni egy adott műemlék konfesszionális hovatartozását egy adott periódusban, hiszen a szétválás első századaiban kalkhédóniaik és nem-kalkhédóniak nem különültek el egymástól területileg. Ráadásul az emlékanyag a történelem viharainak eredményeképpen meglehetősen szórványos. Végül az Arab hódoltság korszakában II. Yazid (720-724) damaszkuszi kalifa 721-ben elrendelte, hogy hatalmas birodalmában minden képi-ábrázolását pusztítsanak el, még a könyvekben is. Ekkorra pedig az etiópok és a núbiaiak kivételével a miafiziták mind arab fennhatóság alá tartoztak. Tekintetbe kell vennünk azt is, hogy a miafiziták anyagi forrásai már a 6. századi bizánci birodalomban is többnyire messze alulmúlták a kalkhédóniakét, nem beszélve az arab uralom időszakáról, és ez a monumentális művészet esetén lényeges szempont. Mindezek alapján a bizonyíték nem elégséges egy általános és konzisztens tendencia kimutatásához.

Ugyanakkor az a tény, hogy a miafizita egyházakban nem szabályozta a képtiszteletet olyan érvényű döntés, mint a 787-es VII. egyetemes zsinat, lehetőséget adott arra, hogy akár később is felmerülhessen képellenes álláspont. Erre azonban csak nagyon szórványosan találunk utalást, leginkább örmény területen, ahol egyébként a képrombolás először jelentkezik mozgalmi formában 600 tájékán, mintegy száz évvel a bizánci vita előtt. Ez azonban egy kisebb eretnek csoportra korlátozódott, akik ellen az egyházi vezetés fellépett a képek kapcsán is, aminek eredményeképpen a képtiszteletnek egyik legkorábbi kidolgozott teológiai apológiája születik meg.[24] A jelenség azután megismétlődik mintegy száz, majd újabb négyszáz év múltán a dualista színezetű pauliniánus, illetve tondrakita eretnek-mozgalom révén. Az örmény teológusok azonban végig a képtisztelet mellett teszik le a voksukat, és elméleti megalapozásaik teljesen egybevágnak a bizánci hagyománnyal. A képkultusz bizonyos formáival szembeni ellenérzés pedig olykor a bizánc-ellenességgel fonódott össze,[25] akárcsak Nagy Károly és fia idején a frankoknál.[26]

A szírek esetében néhány korábbi utalás található, hogy egyes miafizita teo-

[23] Mundell, Maria „Monophysite Church Decoration." In *Iconoclasm: Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, (ed. Anthony Bryer and Judith Herrin) Birmingham 1977, Univ. of Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 59-74. A nem-kalkhédóni egyházak képzőművészeti emlékeiről jó összefoglalást nyújt: Zibawi, Mahmoud, *Orienti Cristiani: Senso e storia di un' arte tra Bisanzio e l'Islam*, Milan 1995, Jaca Book.

[24] Erről bővebben ld. Bugár M. István, „Vrthanész Kherthogh és az ókeresztény képvita." In: *Katekhón* 1 (2004), 165-178.

[25] Chaillot, 38.

[26] A *Libri carolini*-ből magyarul részleteket közöl rövid bevezetéssel *Az égi és a földi szépről*, (szerk. Redl Károly) Bp. 1988, Gondolat, 205-237.

retikusoknak bizonyos ellenérzései voltak a képi ábrázolások bizonyos formáival szemben.[27] Vessünk ezekre egy pillantást.

A 787-es ikontisztelő zsinat Philoxenoszt és Szevéroszt vádolja képrombolással.[28] Az utóbbi esetében azonban sem a görög, sem a szír források nem támasztják alá, hogy valóban erről lett volna szó. Egy 514-515-ben elhangzott, szírül fennmaradt prédikációjának egy részlete alapján úgy tűnik, Szevérosz ellenezte az angyalok ábrázolását,[29] de legalábbis azoknak királyi bíborban történő megjelenítését.[29a] Más források szerint a fehér ruhát tartotta illőnek[30]. Az angyalok ábrázolása ugyanakkor később is teoretikusan problémás maradt,[31] hiszen ez testetlen és láthatatlan lények képi megformálását jelentette, jóllehet ószövetségi előzményekkel bírt, hiszen a Kerubok ábrázolása az ószövetségi kultuszhelyek központi eleme volt.[32] Későbbi teológusok az emberformájú angyali jelenésekkel és az emberi természethez való leereszkedéssel magyarázták ábrázolhatóságukat.[33]

Szevérosz másfelől fellépett a Szentlélek szimbolikus, galamb formájában történő ábrázolása ellen.[34] Ezek Krisztus megkeresztelésének történetére utaltak, amikor Keresztelő János galamb képében látta a lelket alászállani.[34a] A szimbolikus állatábrázolásokat azonban a bizánci 692-es kánonjogi nagy zsinat is elvetette, legalábbis Krisztus esetében.[35] Krisztus bárányként való ábrázolása ugyanis a megtestesülés jelentőségét csökkentette e zsinati atyák szemében, és talán a görögök által is annak idején sokat kritizált[36] egyiptomi thériomorph istenábrázolásokat is visszaidézhette.

Szevérosz idősebb kortársa és hittársa, Philoxenosz, forrásaink szerint szintúgy fellépett a galamb- és az angyalábrázolások ellen, és kifejezetten a Szentlélek és a

[27] Vö. Brock, Sebastian, „Iconoclasm and the Monophysites." In: *Iconoclasm: Papers Given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975*, (ed. Anthony Bryer and Judith Herren) Birmingham 1977, Univ. of Birmingham, Centre for Byzantine Studies, 53-57.

[28] *Szakrális képzőművészet* D72; 73b.

[29] *Szakrális képzőművészet* D73a.

[29a] Örömhírvétel, fresko, Deir Al Sourian kolostor, Kairó; Gábriel arkngyal, tempera fán, Bawitból, Coptic Museum, Kairó, 6-7. sz; *Féraók után* kat. no. 146.

[30] Uo. D73b.

[31] Uo. E1-2; 12.

[32] Kiv 25,18-20; Ez 41,17-20.

[33] *Szakrális képzőművészet* E12; 16: 11. fejezet.

[34] Uo. D75.

[34a] Például: Jézus megkeresztelkedése, Ecsmiadzini Evangéliumoskönyv, 8. sz. Zibawi, Armenia no. 25a

[35] *Szakrális Képzőművészet*, E14, vö. Baán István, „A képtisztelet dogmatörténeti háttere." In: Xeravits Géza (szerk.), *Ikonográfia ökumenikus megközelítésben*, (Horizontok 1) Bp. 2005, L'Harmattan – Pápa: Pápai Református Teológiai Akadémia, 24.

[36] *Szakrális képzőművészet* A24; 27.

szellemi lények testetlenségére hivatkozott, ha forrásaink megbízhatóak. Állítólag rossz szemmel nézte a Krisztus-képmásokat is, és ezeket a nyilvánosság elől a templomi kincstárakba tette el.[37] Fennmaradt műveiben azonban semmi sem utal minderre, hacsak nem az a megjegyzése, hogy a Szentháromság második isteni személye, az Isten Ige nem ábrázolható.[38] Azonban ezt a bizánci teológusok sem gondolták másképpen.[39] Amennyiben igaz, a tény, hogy Philoxenosz kifejezetten a Krisztus-ábrázolások ellen fordult, utalhatna arra, hogy ez miafizita teológiájából fakad. Ám Philoxenosz Szevérosszal összhangban messzire kerülte Eutükhész tényleges monofizitizmusát, és a hasonló irányba mutató órigenista hatás alól is egyre hangsúlyosabban kivonta magát. Nem kizárt azonban, hogy mégis korábbi intellektualista meggyőződésének nyoma maradt meg a Krisztus-ikonnal szembeni ellenérzésében. Ez azonban a jelek szerint nem jelentett általános képrombolást az ő esetében. Azt pedig tudjuk, hogy legalábbis Krisztus hiteles képmása, hogy tudniillik szakállal vagy anélkül, rövid vagy hosszú hajjal helyes ábrázolni, e korban Bizáncban is váltott ki némi vitát.[40] A korábbi időszakok ugyanis mindhárom tradíciót közvetítették a 6. századba.

Bármi lett légyen is tehát Philoxenosz tényleges álláspontja, a későbbi szír teológusok mindenesetre bizánci társaikkal összhangban nyilatkoznak a képi ábrázolások szerepéről.[41]

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy a Kalkhédón-pártiak és Kalkhédón ellenzői a képtisztelet tekintetében részben közös gyökerekből táplálkoznak, részben pedig párhuzamos fejlődésről beszélhetünk a szakadékok elmélyülése után is. Kopt és etióp területen az ikonellenesség semmilyen formája nem ismert. A miafizita egyházak pedig, bár közös egyházi szervezettel nem rendelkeztek, természetesen tartottak kapcsolatot egymással, mégpedig egyházművészeti téren is – ahogy erre tanú az a Szt. Antalt és Pált ábrázoló ikon, mely a *Fáraók után* kiállításon Budapesten is látható volt. A kairói Mercurius Abu Seferin kolostorból származó kép feltehetően örmény festő keze műve[42]. Ám liturgikus és képzőművészeti téren Bizánccal

[37] Uo. D72.

[38] Uo. D71.

[39] Uo. E 16: 7 és 15. fejezet.

[40] Ld. Bugár M. István, „Mit is írt Epiphaniosz Theodosziosz császárnak?" In: Nemeshegyi P. és Rihmer Z., szerk., *Studia Patrum: A Magyar Patrisztikai Társaság I. Konferenciája az Ókori kereszténységről (Kecskemét 2001 június 21-23)*, Bp. 2002, Szent István Tásulat, 94-95.

[41] S. Brock, „Iconoclasm and the Monophysites", 55-56; Chaillot, 28-30.

[42] Török L., kat. no. 193.

sem szakadtak meg a kölcsönhatások a skizma után. Egy forrásunk feljegyzi, hogy például az örmények kizárólag Bizáncból hozattak festőművészeket.[43]

Némely tekintetben pedig, úgy látszik, a miafiziták megelőlegezték a bizánci képteológia fejlődését. Legalább két ilyen területről lehet beszélni. Az egyik a szobrok legitimitásának problémája, a másik pedig az a kérdés, hogy mitől tekinthető szentnek egy kép.

Nos, a szoborábrázolások, úgy tűnik, a keresztények számára mindig problematikusabbak voltak. Bár nyugaton a középkorban széles körben elterjedtek, a korai kereszténységben és keleten elvétve találunk rájuk példát.[44] Érdekes módon úgy tűnik, hogy a Kelet Egyháza alkalmazta őket leginkább szabadon.[45] Talán összefügghet ez azzal is, hogy a görög-római civilizációban a pogány kultuszképek döntő többségükben szobrok voltak, míg a perzsa tűz-kultusz figurális ábrázolásokat nem alkalmazott. Intuitív módon érezhető a különbség egy háromdimenziós tárgy és egy két-dimenziós kép hatása között: míg a szobrot érzékeink világa révén könnyebben foghatjuk fel csupán önmagára mutató tárgynak, azaz bálványnak, addig egy kétdimenziós kép esetében nyilvánvaló, hogy önmagán túlra utal, egy – a kortárs teológiában népszerű megfogalmazással – ablak az örökkévalóságra. Mindazonáltal a szobrok kerülése az ókori kereszténységben és a korai bizánci időszakban csak ösztönösnek látszik, teoretikusan ismereteink szerint nem fogalmazódott meg, hacsak nem valami lappangó rabbinikus örökséggel van dolgunk e tekintetben.[46] Egy 11. századi ékes nevű szír keresztény szerző, Abu nasr Yahya ibn Garir kifejezetten hangsúlyozza, hogy míg a szent képmások fontosak a keresztények számára, a háromdimenziós ábrázolás nincs megengedve.[47]

Ami pedig a képek szentségének forrását illeti, ezt kezdetben triviálisnak vették, majd feltehetően a visszaélések lehetőségének elkerülésére az ábrázolt szent

[43] Sirarpie der Nersessian, „Une apologie des images du septième siècle." In: *Byzantion* (1945), 78-80; újranyomtatva Thümmel, Hans Georg, *Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre, Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bildestreit*, (Texte und Untersuchungen 139) Berlin 1992, Akademie Verl., no. 78, 184-186 sorok, vö. Bugár M. István, «Vrthanész Kherthogh", 178.

[44] Vö. *Szakrális képzőművészet* D5; D85ac.; a Jó Pásztor, márvány szobor, Vatikán, Museo Pio Cristiano, 4. sz., Pál apostol, bronz, Cagliari, 4-5. sz: (Angela Donati, ed., *Pietro e Paolo: La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000, Electa, cat. no. 58).

[45] Dauvillier, J., „Sur la présence et sur la culte des images dans ancienne église chaldéenne." In: *L'Orient Syrien* 1 (1956): 297; a Kelet Egyházának a szakrális képekhez való viszonyáról ld. még Dalmais, Irénée-Henri, «Une «Aniconisme nestorien»? Une légende et son interprétation.» In *Nicée II, 787-1987: Douze siècles d'images religieuses: Actes du colloque international Nicée II tenu au Collège de France, Paris*, (ed. E. Bœspflug and N. Lossky) Paris 1987, Cerf, 63-72, és Delly, Emmanuel. „Le culte des saintes images dans l'église Syrienne-Orientale." In: *L'Orient Syrien* 1 (1956), 291-296.

[46] Ld. *Szakrális képzőművészet* B3e.

[47] Chaillot 28-9,

nevének felirata biztosította a képmás szent voltát, ahogy ezt a 8. századi bizánci forrásaink tanúsítják.[48] Később azonban külön szentelési szertartás integrálta az Egyház életébe a képmásokat, és biztosította a kontrollt a visszaélések felett. A jelenleg használat bizánci ortodox szertartás azonban csak a 16. századra megy vissza, míg a kopt szertartás legrégebbi kézirata a 14. századból ismeretes,[49] és a szír,[50] valamint az örmény[51] ikonszentelési szertartás is régebbi a bizáncinál. Talán azonban a bizánci hagyomány is régebbi, mint forrásaink azt látni engedik, és ismét csak párhuzamos fejlődéssel állunk szemben inkább, mintsem bizánci átvétellel.

A kopt, szír, örmény, etióp ikonszentelési szertartás mindennél jobban mutatja, milyen mélyen belegyökerezett a képtisztelet ezen egyházak liturgikus és lelkiségi hagyományába. A muszlim uralomtól kezdve pedig, különösen azután, hogy II. Yazid kalifa 721-ben hadjáratot indított a szent képmások ellen, ami a koptok körében lázadáshoz is vezetett, a kelet keresztényei számára az ikon és különösen Krisztus ikonja a megtestesülés mellett való bizonyságtételt jelentette, gyakran a mártíromságig. Hiszen ahogy II. Yazid kalifa és az ikonrombolást később megindító III. Leó bizánci császár levelezése mutatja,[52] a muszlimok számára is összefonódott a megtestesülés hite és a képmások tisztelete elleni ellenszenv, amely végső soron az anyagi és szellemi világ radikális, dualista szembeállításán alapult.

[48] Mansi, D. ed., *Sacrorum Conciliarum nova et amplissima collectio*, Firenze – Velence, 1759-1798, XIII 268, ahol a 787-es Nikaiai (VII. Egyetemes) Zsinat a 751-es Hieraiai (ikonromboló) Zsinatot idézi; vö. Brock. „Iconoclasm and the Monophysites", 57.

[49] Chaillot 61, francia fordítása 101.

[50] Chaillot 88-95, vö. Brock, „Iconoclasm and the Monophysites", 57, 49. jegyzet.

[51] Chaillot 38; a szöveg fordítása: 96-100.

[52] Jeffery, A., „Ghevond's Text of the correspondence between 'Umar II and Leo III." In: *Harvard Theological Review* 37 (1944), 278. Ezért a referenciáért hálával tartozom Dr. Nicholas Sakharovnak.

HOGYAN LETT A SÁRKÁNY CSÁSZÁRRÁ?

Tanulmány a kínai sárkány kialakulásáról

RÓNAY PÉTER

BEVEZETÉS

Tanulmányom célja bemutatni, miként vált a kínai kultúra egyik legismertebb szimbolikus lénye, a sárkány, a Mennyei Birodalom uralkodójának szinonimájává. Ehhez először is meghatározom a sárkány fogalmát, majd a második pontban nyomon követem a kínai sárkány képzetének (ki)alakulását, végül levonom a következtetéseket, illetve megvizsgálom, mennyire érvényes a kínai sárkányra a sárkány meghatározása.

1.
A SÁRKÁNY FOGALMI DEFINÍCIÓJA

Mielőtt a tanulmány címében megadott témát részletesebben kifejteném, szükséges, hogy meghatározzunk két fogalmat. Az első a sárkányé mint vallási-mitologikus létezőé, a második ennek egy specifikus „alfaja", a kínai vagy keleti sárkány definíciója. Az átfogó, hipotetikus meghatározás természetesen a sárkányra mint mitologikus-szimbolikus létezőre vonatkozik, és a lehető legtágabb keretek között mozog a végletek alapul vételével. Hipotetikus, mivel nem minden tekintetben kikristályosított, abszolutizált definíció, hanem törekvés a 'sárkány' lényegének legszabatosabb meghatározására. Meglehet, merész vállalkozás a részemről, hogy nem egy általánosan bevett definícióval élek, de aki elmélyedt a témában, tudja, hogy a létező meghatározások vagy nem szabatosak, vagy leíró-jellegűek, és olykor több oldalra rúgnak terjedelmükben, mint amilyen a Gondolat Kiadó által megjelentett *Mitológiai Enciklopédiá*ban,[1] vagy a Lindsay Jones szerkesztésében megjelent *Encyclopedia of religion*ben is szerepel.[2]

A sárkány átfogó, hipotetikus definíciója: „Sárkánynak azon létezőt tekinthet-

[1] „Sárkány." In: Tokarev, Sz. A. (ed.), *Mitológiai Enciklopédia* 1, Bp. 1988, Gondolat K., 225-226.

[2] Grottanelli, C., „Dragon." In: Lindsay, J. (ed.), *Encyclopedia of Religion* 4, Detroit 2005[4], Thomson Gale, 2430-2434.

jük, amelyik feltehetően, többnyire a Nagy Istennő[3] valamely megjelenési formája, aspektusa, vagy képviselője úgy, hogy feladatát, szerepét tekintve segítő, őrző vagy tanító. Részben vagy egészében kígyó vagy gyík, esetleg krokodil formában jelenik meg úgy, hogy legalább hozzá társított attribútumaiban, tulajdonságaiban több, mint a természetben előforduló hüllő párja. Amennyiben férfi istenséghez tartozik, akkor ez mindig valamely patriarchális társadalmi változás folyománya."

Ezt a következőkre alapozom:

1. A Nyugat-Európában fellelhető indoeurópai nyelvek *sárkány* jelentésű szavai (angol dragon, német drache, francia drac, stb.), a görög-latin δράκων/draco[4] szóból erednek. A δράκων azonban olyan létezőt jelent, amelyik elsősorban kígyó alakban jelenik meg (Püthón, Ladón, stb.) és fő funkciója az őrzés, őrködés.[5] Emellett a hellén mítoszok sárkányai szinte mindig valamelyik istennőhöz, többnyire Γαῖα-hoz tartoznak.
2. A legősibb feltárt kultusz[6], és középpontjában egy óriási kígyó állt. Az ősi istennők, különösképpen a Nagy Anya,[7] gyakran jelenik meg mint a tenger (az őskáosz) perszonifikációja, és e minőségben mint óriási kígyó vagy sárkány (Apep, Kur, Tiámat stb.) szerepel a különböző ókori kultúrák mitológiáiban.
3. A magyar sárkány[8] szó etimológiailag a türk *šaraqan/*šarqan szóból ered, amely kígyót vagy sárkányt, de mindenképpen mitológiai lényt jelent, ugyanakkor néphagyományunk ismer a görög *hüdrá*hoz, a mezopotámiai *musmahhu*hoz,[9] hasonló, 3, 7, 9, 12 de akár 24 fejű sárkányt is. A magyar népmesék sárkánya, amennyiben az alsó világhoz kötődik, akkor ott főként őrző funkciót tölt be, és megjelenésében összemosódik az anthro- és theriomorfitás – emberként viselkedik, emberihez hasonló életet él, de megjelenésében mégis állati jelleget ölt.

[3] A *Nagy Anya* kifejezés arra az ősi istenségre vonatkozik, akivel az írott történelem kezdetén már több alakban találkozunk: ő az az ősi istennő, aki az őskáosszal, tengerrel, földdel, azonos, és a termékenység, a szülés, az anyaság és a pusztítás egyaránt hozzá tartozik.

[4] A tanulmányban a kínai szavaknál, a Sinológiai Műhely sorozat alapján, a *pinyin* átírást követem. A magyar fonetikai átíráshoz a segédletet lásd: Hamar, I., *Sinológiai Műhely* 1. *Mítoszok és vallások Kínában*, Bp. 2000, Balassi K., 13-16. A többi nyelv (például akkád) szavait az akadémiai fonetizálás szerint hozom.

[5] A δρακον-tő „kígyó-/sárkány-„ jelentéssel bír, ugyanakkor mind a δράκον, mind a δράκωον a „néz, tekint, észrevesz" jelentésű ige, a δέρκομαι különböző alakjai.

[6] http://www.mult-kor.hu/cikk.php?article=15853

[7] A Nagy Anya szimbolikájáról, szerepéről lásd: Neumann, E., *A Nagy Anya – A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában*, Bp. 2005, Ursus Libris, illetve: Eliade, M., *Mítoszok, álmok és misztériumok*, Bp. 2006, Cartaphilus Könyvk., 230-276.

[8] Ld.: *Magyar Néprajzi Lexikon*, „sárkány" szócikk.

[9] Ld.: Black, J. – Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 2003, The British Museum Pr., 164-165 és 177.

4. A litván mitológia *aitvarasa*[10], hasonlóan a fóníciaia ἀγαθὸς δαίμων-jához,[11] szárnyas, tüzes kígyó, tehát keveréklény, szerepét tekintve főként kincsőrző sárkány.
5. A babiloni *szirrus*[12] szintén keveréklény, törzse kígyóé vagy gyíké, lábai sas, illetve oroszlánlábak.
6. A férfi istenségekhez tartozó sárkányok, mint amilyen a szirrus, amelyik Marduk állata, mindig társadalmi átalakulások mitologizálásának eredményei[13].
7. A teknősöket sosem tekintették sárkánynak, ezért nem szerepelnek a meghatározásban, holott szintén hüllők.

Ha megvizsgáljuk a távol-keleti kultúrákat, láthatjuk, hogy a kínai sárkány képzetét vették át a környező, így a japán, koreai, vietnámi kultúrák is, ugyanakkor a kínaira az indiai kultúra kiemelt hatással volt. Ezzel el is érkeztünk a második ponthoz, avagy a kínai sárkányképzet kialakulásához. Felhívom a figyelmet arra, hogy az általam alkalmazott definíciók retrospektívek, ezáltal könnyen félrevihetik a vizsgálatot. Ezért a kínai sárkány kialakulásának nyomon követése során az első, átfogóbb *sárkány*-meghatározást veszem alapul, amely térben és időben is igyekszik a lehető legnagyobb távolságokat lefedni, és amennyire lehetőségeim engedik, nyomon követem a sárkány szimbólum- és alakváltozásait is.

[10] Rose, C., *Giants, Monsters & Dragons*, New York 2000, Norton & Co., 10. Az aitvaras másik alakja tyúkszerű. A magyar tájnyelv is ismer tyúkalakú sárkányt: ez a *sárkánykota*.

[11] Lurkar, M., *The Routledge Dictionary of Gods and Goddesses, Devils and Demons*, New York 2004, Routledge, 4; Rose 2000, 6. Rose megjegyzi, hogy a kései alakja a görög-római mitológiában már szellemszerű.

[12] A szirrus az akkád musussu másik neve, legismertebb ábrázolása a babiloni Istár-kapun látható, vö. Black – Green 2003, 166.

[13] Marduk, Tiámat legyőzése után, hatalma alá vonja annak lényeit – feltehetően ezért is rendelték hozzá a musussut/szirrust. A régi rendet jelképező istenségek, isteni lények az új rendet szimbolizáló istenségek ellenségeivé, vagy alárendeltjeivé válnak a legtöbb kultúrában. Gondoljunk csak a Wadjet-kígyóra, amelyik a fáraót védelmező istenné vált, holott eredetileg Felső-Egyiptom védőistene volt, a démonizálásra pedig a judaizmus az élő példa, ahol a korábbi kánaáni istenek váltak démonokká – Astarte – Astarot, Baál Zebul – Belzebúb stb., vö. Black – Green 2003, 129, 177-178.

2.
A KÍNAI SÁRKÁNY [14] KÉPZETÉNEK KIALAKULÁSA

Ázsia távol-keleti térségében a sárkány minden kultúrkörben fölbukkan, de alak- és szimbolikus tartalomváltozatai révén viszonylag jól dokumentálhatók a kialakulása helyei és elterjedésének, illetve a kulturális kölcsönhatások irányai.

Irányokról beszélhetünk, hiszen Kínában, akár a magyarság esetében[15] is, két, jól elkülöníthető sárkánycsoportot találunk. Az első csoport az ókori Kína területén, míg a második szinte bizonyosan Indiában alakult ki. Bár még a tizenkilencedik században is úgy vélték,[16] hogy a sárkány csak a Han-dinasztia idején jelent meg Kínában, de Wisser[17] kimutatta, hogy már jóval korábban, az első irodalmi alkotásokban is szerepel, azóta pedig a régészeti feltárások időben még messzebbre, az újkőkorszak idejére tették a sárkány első – ismert – felbukkanását,[18] a filológiai kutatások pedig mind szélesebb irodalmi hagyományban mutatták ki a sárkány jelenlétét.

Mielőtt azonban áttekintenénk a kínai sárkány kialakulását, egy kis időt szenteljünk a lehetséges természeti előképeinek, annál is inkább, mivel a kínai kultúra állatszimbolikája az egyik leggazdagabb a világon, és szinte az összes szimbolikus, mitologikus állat mögött ott rejtezik egy valóságos is.

2.1. A KÍNAI SÁRKÁNYKÉPZET LEHETSÉGES TERMÉSZETI ÉS KULTURÁLIS ŐSKÉPEI

Kétfajta ősképet szükséges megvizsgálnunk – egy természetit és egy kulturálisat. A természetbeli „állatősök" fölkutatásához a zoológia területére lépünk, a kultu-

[14] *Sárkány* jelentésű jelből kettőt is ismer a kínai nyelv: az első a 龍, vagy egyszerűsített formában 龙 [Long, ejtsd: lung]. A preklasszikus kortól a korai posztklasszikus korig roŋ volt az ejtése, a késői posztklasszikusig loŋ, a középső kori dialektusban pedig löuŋ.

[15] A garabonciás tisztán állati, óriási kígyó-sárkánya és a – feltehetően – samanikus hagyományokból átörökített, népmeséinkben felbukkanó, alsó világi, többfejű, az északi népek óriásaihoz hasonló – tehát emberszerű – sárkányok egyértelműen két különböző hagyomány részei.

[16] Tasnádi, Kubacska A., *A mondák állatvilága*, Bp. 1958, Bibliotheca K., 16.

[17] Wisser, M. W. de, *Dragon in China and Japan*, Amsterdam 1913, Johannes Müller, reprint: Kessinger Publishing's.

[18] A legelső, bizonyosan sárkányt ábrázoló szobor a Hongshan kultúra idejére datálható. Henan tartományban fedezték fel, egy tigrisszoborral együtt került elő egy sírból, 1987-ben. 178 centiméter hosszú, és 67 centiméter magas, és i. e. 4400-ra datálható. Yang, L. – An, D. – Turner, J. A., *Handbook of Chinese Mythology*, Santa Barbara, 2005, ABC – CLIO Inc, 100.

rális „felmenőkhöz" pedig egy szomszédos, kortárs magaskultúrát kell röviden megvizsgálnunk.

2.1.1. Lehetséges természeti ősképek: az Alligator sinensis és a Crocodylus porosus, illetve a kígyók, lovak és tevék kérdése

Konszenzusra a kínai sárkány természeti eredetét illetően nem jutottak a kutatók. Vannak, akik a korai totemizmusban keresik az eredetét,[19] mások létező állatok, például a halak stilizálását és absztrakcióját nevezik meg fő forrásként.[20]

Az indiai hatás áttekintésénél látni fogjuk, hogy fölmerül még a kígyó mint lehetséges őskép, azonban én mégis egy sárkányszerűbb állatot tartok esélyesnek: ez pedig a kínai aligátor.[21] A Shang-korszakban tisztelt mitikus állatok jól felismerhető természeti „állatősökkel" bírnak. Rendkívül leegyszerűsítve a *qilin* például a tigris, vagy a *fêng* a fácán absztrakciója, ebből adódik, hogy ha a *long*nak volt hüllő előképe, akkor annak valóban impozáns állatnak kellett lennie.

Az aligátor gyakran szerepel Shang-kori ábrázolásokon,[22] ami egyáltalán nem kirívó eset, hiszen tudjuk, hogy az európai sárkányképzetekre is hatott a krokodil alakja,[23] ráadásul a Yangce vidékén elterjedt aligátor fejformája még hasonlít is a kínai sárkány tradicionális ábrázolásában megszokottra.

Azonban a sárkány kanonizált külsejét alkotó kilenc állat között csak egy hüllőt találunk, a kígyót (illetve esetleg a teknőst, ha a belsőségekről van szó), a többi állat szintén szimbolikus okokból „kölcsönözhette" egy-egy testrészét.

A teve lehet egyedül kérdéses „ős", mivel a tevével ellentétben a *long* szájában található fogak valójában agyarok, másrészt az ábrázolásokon az orr vége felfelé kunkorodik (bár az orrcimpák elöl helyezkednek el a tevééhez hasonlóan), harmadrészt a sárkány szemei középen-elől találhatók (mint a ragadozó állatoknál), míg a Kínában elterjedt tevefajtáé kétoldalt. Mivel minden más testrésznél világosan felismerhető, honnan származnak, feltételezem, hogy a sárkány feje a tevéé

[19] Strassberg, Richard E., *Strange Creatures from the Guideways through Mountains and Seas*, Berkeley, CA 2002, Univ. of California Pr., 42, Yang – An – Turner 2005, 102, Ez az irányzat a kígyót/sárkányt a Hüllő nemzetség jelképének tekinti.

[20] Yang – An – Turner 2005, 102.

[21] Az *Alligator sinensis*, vagy más néven a Kínai aligátor, amely nem krokodil, hanem csak krokodil-féle. A felnőtt példányok elérhetik a két méteres testhosszt, és jellegzetesen zöldes-fekete színűek, sárgás foltokkal, míg fiatal korukban sárga-fekete sávozásúak. Szinte csak édesvizekben, és mocsarakban található meg, jelen korban a Jangce alsó folyásánál elterjedt. O'Shea, M. – Halliday, T., *Hüllők és kétéltűek*, Bp. 2001, Panemex Kft. – Grafo Kft, 191,

[22] Ackerman, Phyllis, *Ritual Bronzes of Ancient China*, New York 1945, The Dryden Press, 89.

[23] Gondoljunk csak a Leviathánra, amivel kapcsolatban a Biblia világosan fogalmaz a pikkelyekről és a tűéles fogakról: Jób 41,13-17.

mellett az aligátoré, az Alligator sinensis feje is –mintha a korai képzőművészek e két állatéból gyúrták volna egybe. A hibridizálás lehetőségét erősíti meg az is, hogy a long fejét nem borítják pikkelyek, sőt egészen szőrös, és mind a sárkány, mind a teve fején látható egy púp is. Arról nem is beszélve, hogy a teve csak jóval a sárkányképzet kialakulása után jelent meg Kínában.

Viszont a sárkányok tengeri uralmát nem magyarázza meg az aligátortól való származtatás, mivel ez édesvízi élőlény. Az indiai *nāga* mellett találunk viszont egy természetes állatot, a krokodilok családjába tartozó *Crocodylus porosus*t. A Crocodylus porosus a kínai aligátorral szemben főként a félsós vizeket és az óceánt kedveli, Dél- és Dél-Kelet Ázsiában őshonos, de a teljes ottani szigetvilágban elterjedt, és még a nyílt óceánra is kimerészkedik. A felnőtt példányok esetenként a kilenc méteres testhosszt is elérhetik, de a hét méter már átlagosnak számít.[24] Bár a két állat közötti különbségek feltűnőek, a hasonlóságok miatt mégis sárkánynak tekinthették. Ez a krokodilfaj elterjedtségének köszönhetően komoly hatással lehetett az indiai nāga képzetre, így közvetve vagy közvetlenül a kínai sárkányképzetre is.[25]

Ne hagyjuk azonban figyelmen kívül, hogy a tradicionális sárkány alakja megjelenésének idején a sárkány fejét már jó ideje a lóéhoz hasonlították.[26]

Akár tevefej, akár lófej kerül említésre, az ok főként az lehetett, hogy e két állat nagy jelentőséggel bírt a kínaiak életében, és míg ezek segítő, szolgálattevő állatok voltak, addig az aligátor vagy a krokodil mindig, emberre és állatra egyaránt veszélyes lény maradt. A félig ló, félig kígyó lény pedig nem is igazi long, hiszen nem bír isteni jelleggel vagy emberi, esetleg emberfölötti értelemmel.

Mindez és az alapvető hüllőjelleg tehát amellett szól, hogy a sárkány egyik elsődleges természeti előképe a kínai aligátor lehetett, és tudjuk, hogy a Shang korszak sárkányának is az aligátort tekintették.[27]

A kígyókról sem feledkezhetünk meg, hiszen ezen állatok már a legkorábbi samanikus kultuszban is jelen voltak, és mindvégig megőrizték alapvető halál- és túlvilági jellegüket – istenek és isteni tudó emberek gyakran jelennek meg úgy,

[24] O'Shea – Halliday 2001, 194.

[25] A kultúra abban a térségben helyezkedett el, ahol ez a krokodilfaj őshonos, tehát bizonyosan jelen volt az akkori emberek életében.

[26] A long hagyományossá vált ábrázolása három részre és kilenc hasonlatosságra tagolódik. Az első rész a fejtől a vállig, a második a válltól a szügyig, a harmadik a szügytől a farokig tart. Külsejét látszólag kilenc állat testrészeiből „gyúrták egybe", összesen kilenc „lényegből" – valójában hasonlatosságból áll: nyaka a kígyóé, belsőségei a teknősé, tevétől kapta a fejét, pikkelyei pontyhalpénzek, szarvastól kapta a szarvait, a szemei démoné, fülei bikafülek, mancsai a tigrisé, és karmai a sasé. A fejükön lévő púp, a *chi muh* teszi őket repülésre képessé. Ld. Ingersoll 1928, 32,

[27] Ackerman 1945, 93.

hogy valamiképpen mellettük van a kígyó mint kísérő állat.[28] *Huangdi* lobogóján is kígyóábrázolás volt látható[29], és a kilenc hasonlóságban a kígyó is ott szerepel.

*Meng Zi munkái*ban (孟子)[30] olvashatjuk annak a mítosznak a konfuciánus változatát, amelyben Yu szabályozza a folyókat, és elűzi az emberlakta vidékről a kígyókat és sárkányokat – azaz valószínűleg az aligátorokat.[31]

A Zhou-korig az aligátor-sárkányok ábrázolása, habár kedvelt téma akár keretmotívumként, akár különálló figuraként, nem válik dominánssá,[32] a Shang kori aligátor pedig már szarvakat is viselt, akár az a kígyótestű nőnemű lény, amely feltehetően *Nü-gua* korai ábrázolása volt.[33]

Amikor tehát állatokat akarunk megjelölni a long „őseiként", a kígyó mellett az aligátort is feltétlenül az első helyre kell tennünk, figyelembe véve azt, hogy ahogy az ókorban szinte mindenütt, úgy Kínában is a fej az elsődleges identifikációs bázis[34] – a sárkány fejének eredete fontosabb tehát a teste többi részénél.

2.1.2. Az indiai hatás kérdése[35]

Az indoeurópai népeknél, Indiától a Közel-Keletig széles körben elterjedt toposz az őskígyó és viharisten párviadalának jól ismert változata, a Vritra és Varuna küzdelmének története. Ez az alapvető, a fennálló világrendet magyarázó toposz azonban alig ismert Kínában, mindössze egy kisebb mítoszban szerepel,[36] tehát

[28] Strassberg 2002, 42-3.

[29] Granet 1958, 197.

[30] Meng Zi az i. e. 4. (esetleg 4. és 3.) században élő filozófus volt, aki a konfucianizmus egyik legmeghatározóbb alakjává vált Konfuciusz tanításainak magyarázatával. Művei a *Meng Zi munkái*ban maradtak ránk.

[31] *T'ang Wan Kung 3.II,9.3-4*: „Yao idejében a vizek, kiöntve medrükből, elárasztották a Középső Birodalmat. Kígyók és sárkányok foglalták el, és az embereknek nem jutott hely, hol letelepedhettek volna..." illetve „Ő (Yu) elűzte a kígyókat és sárkányokat és a füves lápokba kényszerítette." Ezek a „sárkányok" tehát egyaránt megéltek mély vízben és lápos-mocsaras környezetben is, és komoly veszélyt jelentettek az emberekre.

[32] Ackerman 1945, 94.

[33] I. m., 89,

[34] Gondoljunk csak az egyiptomi istenábrázolásokra, ahol a test többi része lehetett akár emberi, akár állati, a fej helyén mindig az adott istenség feje vagy jelképe látható. Az őskori samanizmusban elterjedt maszkviselet is a sámánnak az állattal való azonosulását segítette, és a világon számos ponton egykoron és mai is fellelhető őskultuszban végül elég volt csak az elhalt előd koponyáját megőrizni. Kínában a kilenc hasonlóságban az első szakasz is a fejet foglalja magában.

[35] A nägákról részletesen lásd például: Wisser, M. W. de, *Dragon in China and Japan*, Amsterdam 1913, Johannes Müller, 1-34; Eliseev – Hackin, etc., *Asiatic Mythology: A Detailed Description and Explanation of the Mythologies of All the Great Nations of Asia*, New York 1963, Crescent Books, 137-138.

[36] *Nügua* (女媧) világrend-helyreállító mítosza. *Nügua* másik neve a keleti régiókban *Nüwa*.

feltételezhetjük, hogy a nāgák is csak közvetítés útján kerültek északra. Erre a legalkalmasabbak a buddhista hittérítők voltak, akik az i. sz. 1. században, a Selyemutat követve hozták el Gautama Sziddharta vallását a Mennyei Birodalomba. Ezt a közvetítést támasztják alá, hogy a buddhista mitológiában is jól ismertek a nāgák, illetve a buddhista bölcseket kísérő vagy hordozó sárkányok képzetei, amelyek a hinduizmusból kerültek a (népi) buddhizmus mitikus világképébe.

Mielőtt tehát megfigyelhetnénk a sárkány uralkodói szimbólummá válását, ki kell tekintenünk a Kína kultúráját talán legjobban befolyásoló másik ókori magaskultúrára, Indiára, és annak egyik alapvető mitologikus létezőjére, a nāgára, amelyre érvényes a sárkány definíciója. Habár kronológiailag a Han-korszak után kerülne, meglátásom szerint az előzmények közé tartozik, mivel számos olyan sajátosságot megfigyelhetünk, amelyek feltehetően a kínai sárkányképzettel párhuzamosan alakultak ki Indiában.

A következő pontokban tehát röviden bemutatom az indiai nāgákat.

Korai buddhista hatás Kínában[37]

Pár mondatba sűrítve az új vallás terjedését azt mondhatni, a buddhizmus két fő ága közül Kínában a *mahájána* jelent meg az első században buddhista hittérítők révén, és vált hamarosan tömegvallássá. Kínában emellett a taoizmus is nagy hatással volt rá,[38] és ez a fajta, speciálisan kínai buddhizmus terjedt tovább Koreába és Japánba, ahol tovább módosult a befogadó népek igényei, hagyományai szerint.

Kínában a korai Hat-dinasztia (i. sz. 220-589) idejéből már kézzelfogható emlékei vannak a buddhizmus terjedésének: számtalan sztélét találtak, amelyen buddhista motívumok sorjáznak, és némelyik felső részén sárkányvéset is jól látható.[39]

A 3-5. században számos buddhista szútrát lefordítottak kínaira, és egyértelműsödtek a buddhizmus és a taoizmus közötti különbségek. Habár a buddhizmus villámgyorsan terjedni kezdett, és északon az idegen eredetű dinasztiák szívesen fogadták az idegen vallást, délen az elevenebb konfuciánus hagyományok miatt kevésbé terjedt el a buddhizmus, de itt is erős vallássá vált.[40]

[37] Részletesebben ld. Hamar, I., „Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban." In: Hamar 2000, 50-62.

[38] Ezáltal jöhetett létre a csan – elmélkedés – buddhizmus, amelynek japán változata a zen buddhizmus

[39] Ezt a témát Dorothy C. Wong tanulmányozta alaposabban. Pettit, J., *Dorothy C. Wong. Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*, China Review International 12/2, 2005.

[40] A buddhizmus terjedését mind a taoisták, mind a konfuciánus írástudók rossz szemmel nézték és élénk viták zajlottak a három „vallás" között, de minden ellenkezés dacára a 6. század végére a buddhizmus óriási befolyásra tett szert. A buddhizmus Kína 589-es újraegyesülése

A nāgák alakja

A szanszkrit nāga szó jelentése egyszerűen: kígyó.[41] Megjelenési formájukat tekintve a nāgák derékig emberi, deréktól lefelé kígyótesttel rendelkező mitikus lények, ezáltal a görög Ἔχιδνα[42] indiai megfelelői, habár a hellén hasonmásukkal szemben lehetnek hím- és nőneműek egyaránt, ez utóbbiak a *nāginik*. Indiában évezredek óta töretlen a kultuszuk, több törzs is tőlük származtatja magát,[43] ezáltal totemisztikus vonásuk is van. Természetüket tekintve egyszerre isteniek, emberiek és állatiak, tehát önmagukban egyesítik a három létezési síkot – ebből a szempontból is tökéletesen illik rájuk a sárkány definíciója.

Az indiai mitológiában mindvégig alárendelt szerepet játszanak, habár kitűnik, hogy ez inkább az árja térhódítás eredménye, tehát lefokozás, nem pedig fölemelkedés, hiszen az indoeurópai népek mitológiájában a kígyók és sárkányok vagy a primordiális-feminin és kaotikus-ellenséges erők jelképei és megtestesítői,[44] vagy pedig korai állattotemek, esetleg segítő szellemek adaptációi.[45] A heliocentrikus indiai mitológia olyan kulturális kontextus, amely nem túlzottan kedvez a hüllőkhöz kötődő isteneknek, félisteneknek és csodás lényeknek – joggal feltételezhető hát, hogy a nāgák egy preárja kultúra istenségei voltak.

A *Mahābhārata*ban[46] a rejtett kincsek őrei, és tavak, folyók, tengerek mélyén laknak, de igazi hazájuk a *Pātāla*, az alsóvilági létsík, amelynek mesés kincsektől hemzsegő fővárosa *Bhagavati*, ahol uraik, a nyolc nāgakirály is élnek.

A tavak mélyén, csodálatos palotában lakó nāgák torkában drágakő található, vagy éppenséggel a koponyájuk biztosít számukra mágikus képességeket. Gyakran felbukkannak emberi alakot öltve is, de ilyenkor a királykobra csuklyája borítja fejüket.[47]

Mérgük dacára nem mindig ellenségesek, alkalomadtán nagylelkűek, kedvesek is lehetnek, és azon embereknek, akik elnyerték jóindulatukat, bölcsességet és a

---

után két-három évszázadig továbbra is megőrizte vezető szerepét, egészen a 841-846-os buddhistaüldözésekig. A pár évig tartó üldöztetést a buddhizmus soha nem heverte ki teljesen, és a második évezredben kialakuló, máig fennálló kínai világnézet egyik fontos eleme lett.

[41] A szó tartalmi fordítása: „az, aki nem jár lábon, aki csúszik-mászik".

[42] A szó jelentése köznévként vipera, tulajdonnévként pedig egy asszonyi felsőtesttel és kígyó alsótesttel rendelkező lény, aki Γαῖα lánya.

[43] Eliseev – Hackin, etc. 1963, 137. Látni fogjuk, hogy ez a származtatás szintén megjelenik Kínában, ahol nem csupán az uralkodó, de egész népcsoportok is isteni sárkányt tekintettek ősüknek. Yang – An – Turner 2005,104.

[44] Lásd a Viharisten és a Sárkány küzdelmének toposzát Indiától Perzsián át Skandináviáig.

[45] Ld. a kincsőrző, házőrző kígyókat, a mesék segítő kígyóit stb.

[46] Eliseev – Hackin, etc. 1963, 137.

[47] I. m., 64.

láthatatlanság képességét adományozhatják.[48] A csábítók szerepében is feltűnhetnek, és alkalomadtán szerelembe is eshetnek az emberekkel.

Habár a nāgák hajlanak a gonosztettekre, páran közülük, például a királyaik, aszkétákhoz illő bűnbánatot tartanak, hogy elnyerjék a bűnök bocsánatát. Ilyen például *Ṣesha*, aki fajáért akart vezekelni, és ezért *Brahmā*tól örök életet kapott, neve *Ananta* lett, és innentől kezdve ő lett a föld alapja.[49] Megjelenését tekintve hét feje van, tehát tekinthető a kánaánita *Lótán* helyi változatának, és Visnut oltalmazza, mikor az isten alszik.

A nāgák mint az istenek segítőtársai

Vasuki nāga azáltal vált Síva segítőjévé, hogy kiokádva magából minden mérgét megtisztult, és segítői szerepében Síva oldalán harcol a világot fenyegető démonok ellen. A nāgák királya, Ananta[50] Visnu segítője, összetekeredve kozmikus ágyként szolgál az isten számára, és védelmezi Visnut, mikor ő megteremti a világot.

Ismert egy másik nāga is, Makara[51], aki Varuna isten hátasaként szerepel az indiai mitológiában.

A nāgák, mint a víz és az eső urai

Segítői szerepkörükön túl az isteni vagy mennyei nāgák hozzák el az esőt is, hogy megtermékenyítsék a földet, és ha haragra gerjednek, özönvízzel büntetnek embert és állatot egyaránt.[52]

A buddhizmus nāgái

A buddhizmus révén négyfajta nāga képzete érkezett Kínába[53]:

- mennyei nāgák: a mennyeket őrzik
- isteni nāgák: felhőket keltenek és esőt okoznak
- földi nāgák: a folyókért felelnek
- rejtett vagy földalatti nāgák: feladatuk a kincsek őrzése

A négy Lokapāla, a négy nagy uralkodó az istenek alatt helyezkedik el a mennyei hierarchiában, és a négy fő égtájat őrzik. Virūpāksha, a nāgák ura a nyugati égtájért felel.

Mindezen előzmények után térjünk rá a Kína térségében ki- és átalakult sárkány, a long fejlődéstörténetére.

[48] I. m., 137.

[49] I. m.,138.

[50] Vagy más néven Sésa. Neve jelentése: „örökkévaló".

[51] Nevének jelentése: „boldog".

[52] Rose 2000, 261.

[53] Ingersoll, Ernest, *Dragons and dragon lore*, New York 1928, Payson & Clarke, 27.

2.2. A kínai sárkány fejlődése az újkőkorszaktól a *Han*[54] dinasztiáig

A jáde feldolgozása már tizenkétezer évvel ezelőtt megkezdődött Kína területén, első ismert kultúrái a Xinglongwa (興隆窪) és Chahai (查海), amelyek i. e. 8500–7000-ig álltak fenn. Nem véletlen, hogy az első sárkányábrázolások is jádéból készült tárgyakon bukkantak fel. Mivel komolyabb változást az ábrázolások terén a bronzkor hozott, ezért három szakaszban mutatom be a kínai sárkány kialakulását: az első szakasz a bronzkorig, a második a Han-dinasztiáig tart, a harmadik szakasz pedig, mivel ekkor alakult ki a long tradicionális alakja, maga a Han-korszak.

2.2.1. Az újkőkortól a bronzkor kezdetéig

Xi'an tartományban a Yangshao (仰韶) kultúra[55] sárkánymotívumos agyagedényeket készített, a Longshan (龍山) kultúra[56] pedig szintén sárkányszerű mintákat használt, és e térségnek az i. e. 4400-2000 közötti időszak három másik kultúrájában[57] is szerepeltek sárkány-motívumok.[58]

A Hongshan (紅山) kultúra[59] lelőhelyein (napjainkban Belső-Mongólia) jádéből készült sárkányamuletteket találtak.[60] Ezek ábrái az úgynevezett „disznósárkányok" vagy *zhulong*ok (猪龍). A disznósárkány ouroborosként összetekeredett, végtag nélküli, vadkanhoz hasonló fejű teremtmény[61] (innen a neve), és amint az a fellelt

[54] I. e. 206 – i. sz. 220.

[55] I. e. 5000-3000. Ganshu, Shaanxi, Henan, Hubei tartományok területén.

[56] I. e. 2500–1800. Shandong, Jiangsu tartományok. Ezt a két központot a bikulturális elmélet térhódításának idején határozták meg (huszadik század eleje, az '50-es évekig), azonban a későbbi feltárások a multicentrális elméletet (1960-70-es évek), napjainkban azonban a regionális rendszerek és kulturális típusok-elmélet a legtámogatottabb, mely a Sárga-folyó térségét, mint kulturális magot és hat szatellit-területet határoz meg.

[57] Daxi 大溪 (i.e. 4400–3000), Qujialing 屈家嶺 (i.e. 3000–2600) és a Shijiahe 石家河 (i.e. 2600–2000).

[58] Kósa, *Kína történelme dióhéjban*, (jegyzet) Bp. 2005.

[59] I. e. 3000–2500. Belső-Mongólia, Niuheliang és Dongshanzui, Liaoning tartományok. Nelson meglátása szerint azonban a teljes kulturális folytonosság miatt a kezdetet bő három évezreddel korábbra, i. e. 6000-re kell helyezni. Nelson, M. S., *The Archaeology of Northeast China: Beyond the Great Wall*, New York 1995, Routledge, 60.

[60] I. m., 24. A feltárás során előkerült tárgyi leletek a kulturális folytonosság elméletét erősítik meg, elsősorban a kerámiák alapján, mivel a Hongshan kultúra korai szakasza egybefolyni látszik a kései Yangsao kultúrával, és a kései szakasza pedig a Longshan kultúra kezdetével. I. m., 59.

[61] A sárkány feje kultúránként eltérő lehet. Mezopotámiában az oroszlántól, vagy a kígyótól „kölcsönzi", Hellászban és Rómában szintén a kígyó a forrása, de lehet akár kakasé is, mint a litván aitvaráknál.

kerámiákon jól látható, hosszú, pikkelyekkel borított kígyóteste volt.[62] A legkorábbi ábrázolásokon a teste még bumfordi és zömök, a későbbieken viszont már sokkal kígyószerűbb, és egyre kevésbé hajaz disznóéra a feje.[63]

A *Hongsan* kultúra sírmellékletei között fordul elő, gyakran disznócsontokkal együtt, azt sugallva, hogy ennek a mítikus állatnak komoly rituális szerepe volt, a temetkezési helyeken sírmellékletként is találtak jádéból faragott sárkányokat.[64]

A térségben (Niuheliang, Lingyuan és Jianping megyék határában) feltárt, ún. *Istennő Templom*ban talált agyagfigurák között rábukkantak disznósárkány tárgyak darabjaira is, tehát a kultusz szerves részei voltak.[65] A Hongshan kultúrában a disznó mellett a tigris, a teknős, és madarak is kiemelt szerepet kaphattak a jádéból készült leletek alapján, a feltárt legnagyobb, 26 cm hosszúságú jáde tárgy viszont bizonyosan sárkányt ábrázol.[66]

A Jiangsu és Zhejiang tartományok térségében kialakult kultúrák[67] szintén háziasították a disznót és a vizibivalyt is, és a Liangzhu kor sírmellékletei között krokodilbőrből készült tárgyak, feltehetően hangszerek is helyet kaptak,[68] tehát a krokodilt (vagy pontosabban a térségben őshonos aligátort) ismerték és vadászták is, és ha legalább a bőrét rituális célokra használták föl, akkor mindenképpen kiemelt helye volt a kor emberinek világképében.

2.2.2. A bronzkor kezdetétől a Han-dinasztia alapításáig

A kínai bronzkor kezdete az időszámításunk előtti második évezred elejére tehető[69], és két szakaszra tagolódik. Az első fele, a korai bronzkor a Shang-dinasztiához[70] kötődik. A Shang-korszak az i. e. 18. század környékétől datálható, és egészen i. e. 1027-ig tartott. A kései bronzkor a Zhou-dinasztia idejére tehető, mely az Első Császár i. e. 221 és i. e. 206 közötti országlásáig tartott, akit pedig a Han-dinasztia első uralkodója váltott fel.

A bronzművesség bámulatosan fejlődött más kulturális jelenségekkel együtt,

[62] Nelson 1995, 54.

[63] A disznó háziasítása feltehetően a kutyáéval esett egybe Kínában, a Peiligang kultúrában (裴李崗), az i. e. 9. évezredben, vö. Kósa 2005.

[64] Nelson 1995, 34.

[65] I. m., 36-37.

[66] I. m., 36.

[67] Majiabang, (馬家濱): i. e. 5000–4000, Hemudu (河姆渡): i. e. 5000–3300, Songze (崧澤): i. e. 4000–3300, Liangzhu (良渚): i. e. 3300-2200.

[68] Kósa 2005.

[69] Ackerman 1945, 76.

[70] I. e. 18. sz. – 1027. Meglehet, hogy a Shang kultúra közvetlen előzményének a Liangzhu kultúra tekinthető, de legfeljebb részben, nem egészben, vö. Kósa 2005.

látszólagos helyi hagyomány nélkül.[71] A Shang város észak-déli tájolású, és tervrajz alapján építették föl, az arisztokrácia kocsikat kezd használni vadászathoz, és megjelenik a piktografikus írás is, amely az írást szintén feltaláló más kultúráktól eltérően nem gazdasági, hanem kultikus-mágikus célokat szolgált: a jóslást. A szellemi kultúra legfontosabb elemei viszont – úgy mint az írás, a díszítőmotívumok stb. – már a kezdettől fogva tipikusan kínaiak, tehát nem is annyira átvételről, mint inkább adaptációról beszélhetünk.

A bronzművesség mellett továbbélt a többi alapanyag megmunkálásának művészete is. A fellelt fa, az elefántcsont vagy a jáde tárgyak bizonyítják, hogy a kínai bronzöntők csupán alkalmazták a meglévő mintákat, de nem sajátították ki.[72] A bronztárgyak mellett a fa- és agyagtárgyak továbbra is használatban maradtak, hiszen a bronztárgyak elsősorban rituális célokat szolgáltak, és csak a kiváltságos keveseknek voltak megfizethetők – a Shang-kori nemesség áldozati edényei voltak,[73] egyaránt szolgálva ital-, növény-, állat- és emberáldozatokat, és a díszítések pedig a szellemvilággal való szorosabb kapcsolatot segíthették elő.[74]

A felhasznált állatminták közül minket most csupán a sárkány érdekel, illetve az a jelenség, hogy az állatokat, illetve az állati testrészeket természethez hűen ábrázolták – és tovább is kombinálták.[75] A Shang-kor díszítőművészetének egyik újítása, hogy a neolitikumi mágikus, illetve későbbi naturális mellett a szakrális jelleg is jelen van.[76]

A Shang-kor egyik legismertebb kézműves alkotása az ún. *tao-tie*[77] (饕餮), vagy *állat/szörnymaszk*, amely feltehetően tigrispofát utánzott eredetileg,[78] de a későbbi korokból jól ismert tibeti démonpofákhoz hasonlóra formálták, és folyamatos egyszerűsödésen ment keresztül, míg végül csak néhány absztrakt vonal jelezte az egykori jellegzetességeket.

A legismertebb díszítőmotívum a sárkány, habár ez még nem azonos a későbbi

[71] Ackerman 1945, 76.

[72] Watson, W., *China before the Han Dynasty*, New York 1961, Praeger, 150.

[73] Allan, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany 1991, State Univ. of New York Pr., 128.

[74] I. m., 130.

[75] Watson 1961, 150. A Shang-korban az állatok rendkívül kedvelt díszítőmotívumok voltak, és a kései szakaszban a képzőművészek igyekeztek a tárgyakon minden szabad helyet állatokkal díszíteni. Te-K'un, Ch., *Archaeology in China 2. Shang China*, Cambridge 1960, Heffer & Son, 237.

[76] Allan 1991, 130.

[77] A maszk rendeltetése nem ismert pontosan. A szimbolikus jelentése erősen kérdéses, és lehet, hogy azoknak van igazuk, akik formális jelentést tulajdonítanak a maszkoknak, vagy valamilyen szertartási szerepet a Shang-kor vallásában. Van olyan nézet is, hogy a maszk a kulcs a Shang-kor megismeréséhez, ld. Allan 1991, 128-129, 131-135.

[78] Watson 1961, 150.

korokban széles körben elterjedt longgal. Neve *kui*, néhány pre-Han szövegben is felbukkan, és az időjáráshoz, az „esőcsináláshoz" kapcsolódik.[79] Ábrázolásmódja alapozhatta meg a háromlábúságának hagyományát, mivel a Shang-korban mindig oldalnézetben tűnik föl, egy mancsát kinyújtva kitátott pofája alatt. Fő variációi a sasorrú, a kitátott pofájú, a forduló, a tollas és a szárnyas.[80]

A tao-tie maszkok más jellegzetességeivel ellentétben a kui ábrázolása nem egyszerűsödött le, és nem is azonosították a kígyókkal. Jellegzetes a horizontális elhelyezkedése és az, hogy a „fején áll" a tao-tie maszk két oldalán.

Az északnyugati területek „barbár" népei és a kínaiak szinte bizonyosan szorosabb kapcsolatban álltak az i. e. 7-8. század táján, mint azt a későbbi történetírásban lejegyezték. Jellemző, hogy a nyugati nomád törzsek dísztárgyain egy-két évszázados különbséggel jelennek meg a Kínában használt geometrikus és állati motívumok.[81]

Az időszámításunk előtti nyolcadik században jelennek meg az első „szalagszerű" sárkányok, amelyek elődjeit a kilencedik századi edényeken találjuk meg. Ezek a sárkányok már meglehetősen leegyszerűsödtek, vonalszerűvé vált a törzsük, és fejük határozottan madárszerűvé alakult. Lehetséges, hogy ez az (egyik) eredete a nyugat-ázsiai nomádoknál olyannyira kedvelt griff motívumnak.[82] Ezen edények és tárgyak elterjedtségére jellemző, hogy a közel ezer kilométerrel délebbre fekvő Shuxianban[83] feltárt sírboltban megszólalásig hasonlóakat találtak.[84] Fontos részlet továbbá az, hogy a Shang-korban a sárkány ábrázolásának nincs kanonizált módja, sőt gyakorlatilag teljes szabadságot élveztek a képzőművészek az állati testrészek kombinálásában.[85]A Shang-dinasztia bronzedényei magukon viselik az *Alsó Xiajiadian* kultúra hatását. Számunkra a különböző motívumok folytonossága fontos, hiszen a sárkány díszítőelemként való használata végig megmaradt. Továbbá a korai északi bronzkultúra nem a Shang-dinasztia hatása alatt állt, hanem feltehetően fordítva: a dinasztiára lehetett az hatással.[86]

Mind a Nyugati,[87] mind a Keleti Zhou[88] korszakban a hüllők, így a sárkány ábrázolása továbbra is kedvelt téma maradt. Számos jádéból készült, sárkányt formázó sírmelléklet, stilizált hüllőkkel díszített edények és egyéb tárgyak kerültek

[79] I. m., 152.
[80] Uo.
[81] I. m., 162.
[82] I. m., 163. Ugyanakkor a közel-keleti hatást sem szabad figyelmen kívül hagyni, hiszen már mezopotámiai leleteken is láthatók griffszerű lények. Lásd: Black – Green 2003, 99-101.
[83] Anhui tartomány.
[84] Watson 1961, 163.
[85] Te-K'un, *Shang China*, 237.
[86] Nelson 1995, 159.
[87] I. e. 1111-771.
[88] I. e. 770-481.

elő,[89] a Hadakozó Fejedelemségek[90] korában pedig kifejezetten kedveltté váltak a hüllők. Mind gyakrabban tűnik föl a *p'an-li* sárkány az edényeken – a fennmaradt ábrázolások alapján ez valami nagyobb testű gyík, esetleg krokodil lehetett a tömzsi, rövid pofája, a hosszú farka és a rövid, két oldalt elhelyezkedő lábai alapján.[91]

2.2.3. A sárkány és a szellemek kapcsolata

Talán a samanizmusból fejlődött ki az ősök kultusza, amelyhez szervesen kapcsolódik a szellemvilág ismerete. Azé a szellemvilágé, amelyben a sárkányok fontos szerepet töltöttek be. Mint láttuk, a kultikus gyakorlatok között leginkább a temetkezéshez, az ősök tiszteletéhez kötődtek a sárkánydíszes tárgyak – a neolitikum jáde sírmellékleteitől kezdve a Shang-kori bronz áldozóedényekig bezárólag.

A Shang kultúra azonban más változást is indukált: az égistent, *Shangdi*t kezdték tisztelni.[92] Az ősök kultusza is némi változáson ment át ekkor: a királyok, a kiemelkedő ősök már az istenekkel, félistenekkel együtt lakoztak az Égben – az uralkodók isteni eredete, de legalábbis a szoros kapcsolatok az Éggel és a szellemekkel feltehetően szintén ősi elképzelés.

Egy Ch'u sírban talál selyemfestmény tovább árnyalja a sárkány szimbolikáját. Ezen egy asszony látható, feltehetően az elhunyt, aki előtt főnix és sárkány látható. A főnix feltehetően a boldogságot és jószerencsét képviseli, a sárkány pedig a gonoszok és a balsors elhárítója – így a halott nyugalma biztosítva lett,[93] de az élőké is, mivel a sírmellékletek a halottat is gátolták, hogy az élőket zavarják vagy ártsanak nekik.[94] Az i. e. 4. századi, Zhou-kori szertartási bronzedényeken sárkányvonta kocsik láthatók, amelyeken a magas rangú elhunytak *hun* lelkei utaznak a túlvilágra.[95]

Az a temetkezési szokás pedig, hogy az elhunytat a ház környezetében temették el, s a halott urnája szintén „házat" jelentett,[96] más Shang-kori leletekkel együtt, mindenképpen az őskultusz meglétét bizonyítja.

Tekintve, hogy a sárkány mind a halott, mind az élők lakhelyében jelen volt, az őrzői funkció képzettársítását erősíti.

[89] Te-K'un, Ch., *Archaeology in China* 3. *Chou China*, Cambridge 1960, Heffer & Son, 88, 186, 194.

[90] I. e. 480-222.

[91] Te-K'un, *Chou China*, 125.

[92] Lai, Whalen, *From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King*, (Asian Folklore Studies 53/1) 1994; Eliade 1997, 9-11.

[93] Te-K'un, *Chou China*, 292.

[94] Fajcsák, In: Hamar 2000, 23.

[95] I. m., 26.

[96] Eliade 1997, 8.

Az eddigiek alapján tehát nem túl merész feltételezés az, hogy a sárkányt a szellemvilágban és a földi világban egyaránt otthonosan mozgó lényként képzelték el, aki a túlvilágon az elhunytak szellemét védelmezi, még pontosabban segít az elhunytak lelkének biztonságban eljutni a túlvilágra.

2.3. Az uralkodó[97] sárkánnyá válik

A sárkány tehát az évezredek folyamán egyre nagyobb teret hódított a kultuszokban, néphagyományokban, a kézművességben és az építészetben, majd az írás megjelenésével hamarosan az irodalomban is. Az, hogy a könyvek mennyire hatottak a művelt, tehát a befolyásos és gazdag társadalmi rétegre, kérdéses ugyan, azonban mint látni fogjuk, az első írott művekben még nem egységes, homogén szimbólumként jelenik meg a sárkány, viszont már tetten érhető a fontossága az uralkodók életében.

2.3.1. A Long és az irodalom kezdetei

Tudjuk, hogy a kínai írásbeliség a Shang-korban gyökeredzik, konkrétan a jóslásban. A Han-dinasztia kezdetéig a sárkányok – más mitologikus lényekkel egyetemben – nem kaptak túl nagy szerepet az irodalomban, ám az általános világnézet változásával együtt ez a helyzet is átalakult.[98]

Akárcsak a kortárs Római Birodalmat, Kínát is „barbárok" vették körül; a barbárokon túli világban számos különleges vidék terült el, a hegyeket és folyamokat szörnyek és sárkányok népesítették be,[99] és ez nyomot hagyott az írott és íratlan, általános világképben is. Az írástudók ecsetjeinek hála, a mitikus entitások a kézműves tárgyak után diadalmas hódító útra indultak az irodalom világába is.

A *Shanhaijing*ben, ebben az i. e. 4. és 2. század között, a Hadakozó Fejedelemségek idején, illetve inkább a Han-korban keletkezett könyvben számos félisten és isten jelenik meg, mint például Fuxi,[100] Nügua, Huangdi, stb.[101] A könyv szót

[97] Az uralkodó már a legkorábbi időktől kezdve, hasonlatosan a mezopotámiai királyokhoz, nem istenség, hanem a legkiválóbb ember, aki közvetlen kapcsolatot képvisel az istenek és emberek világa között.

[98] Lai 1994.

[99] Uo.

[100] Legendás bölcs, a hagyomány szerint az i. e. 28. század környékén élt. A Fuxiról szóló mítoszban találkozunk a sárga színű sárkánylóval, amelynek ló feje, és sárkány teste volt, egy, az időszámításunk kezdete előtti második században keletkezett kommentár pedig azzal egészíti ki, hogy a valódi *sárkánylónak* szárnya is van, és képes a víz felett siklani. Ingersoll 1928, 31sk. vö. 2.1.1.

[101] Yang – An – Turner 2005, 104.

ejt a zhulongról, amit ekkor már kígyó testtel és lángból való fejjel képzeltek el, és a hegyeket őrizte.[102]

Nügua (女媧) az, aki Gonggong (共工), egy kínai vízisten rombolása után helyreállította az eget tartó oszlopokat. Gonggong alakja különösen érdekes számunkra, hiszen története, amelyben harcba száll a Mennyek trónjáért, de alulmarad, és dühében, megrongálva a mennyeket tartó oszlopokat, nagy árvizeket okoz, közismert a Közel-keleten, habár itt volt segítőtársa is, Xiang Yao (相繇), egy kilencfejű, kígyótestű lény, tehát sárkány.[103]

Lássuk most a klasszikus kínai irodalom néhány jelentősebb könyvében, a *Yijing*ben, a *Shujing*ben, a *Liji*ben, és a *Zhouli*ban miként jelenik meg a sárkány.

A Yijing (易經)[104]

A *Yijing* a kínai irodalom Európában egyik legismertebb műve, gyakorlatilag jóskönyv, amelyben hat szaggatott vagy egész vonalból álló hexagramok és az ezekhez fűzött magyarázatok találhatók. Az egész vonal *yang*, a szaggatott *yin*, és minden vonalnak megvan a maga jelentése az elhelyezkedésétől függően.

Már rögtön az első hexagram magyarázatánál ott szerepelnek a sárkányok.[105] Az első jel hat darab teljes vonalból áll.

Az első –legalsó– vonal jelentése: „Kilenc, első; a vízben rejtőző sárkány hasztalan". Ennek értelme az, hogy az esőt és termékenységet hozó lény vízben való rejtőzködése senkinek sincs hasznára.

A másodiké: „Kilenc, második; egy sárkány látható a rizsföldön; előny; egy nagy ember tűnik föl". Itt a nagy ember azonos a longgal – mindketten telve vannak a Jang princípiummal. A nagy természetesen nem a fizikai méretre vonatkozik.

Sem a harmadik, sem a negyedik vonalnál nem szerepel a sárkány, az ötödik jelentése azonban: „Egy repülő sárkány az égben; előny; egy nagy ember tűnik föl". A sárkány mint esőhozó lény természetszerűleg kapcsolatban áll az éggel, illetve, mint Jang lény a nagy emberrel, s az ég és a nagy ember is kapcsolatban állnak

[102] I. m., 246-248.

[103] Gonggong maga is fekete sárkányként jelenik meg. Könnyű észrevennünk a párhuzamot Lótán/Illujanka történetével, habár ez a mítoszvariáns néhány ponton eltér az indoeurópai toposztól. Eliade 1997, 14.

[104] A mítikus elképzelés szerint Fuxitól ered, tehát közel 5000 éves. A modern kutatások szerint az i. e. 9. századra tehető a keletkezése, de a végleges formáját csak valamikor a Han-korban érte el.

[105] Wisser 1913, 35-6, Shaugnessy, E. L., *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, Albany, NY 1997, State Univ. of New York Pr., 20, 198-212. Shaugnessy megjegyzi és amellett érvel, hogy ennek a hexagramnak asztronómiai előzményei vannak, nevezetesen a Zöld Sárkány konstelláció télközéptől az ősz közepéig tartó látszólagos égi mozgását mutatja be.

egymással a Jang révén és az istenihez való közelség miatt is. Tehát felállíthatjuk az egyenletet: sárkány = ég = nagy ember.

A hatodik –legfelső– vonal jelentése: „A sárkány túlszárnyalja a rendes határokat; sajnálkozás lesz". Azaz, ha a sárkány túl messze száll, akkor az eső nem éri el a földeket, vagy ha átvitt értelemben vesszük a határok túllépését, a túlzott esőzés fog gondokat okozni.

A könyvben még máshol is szerepel a long, ám ez a példa elegendő arra, hogy érzékeltesse, mennyire a mindennapi gondolkodás része ekkor már a sárkány[106], és mennyire fontos szereplője a kínai világképnek is.

Shujing (書經)[107]

A *Shujing*ben Shun császár mondja Yunek,[108] hogy az ősök jelképeit akarja öltözékén viselni: a Napot, a Holdat, a csillagokat, a hegyet, a sárkányt és a fácánt.[109] Shun császár elődeinek, ha hihetünk a történetnek, a mitikus Huangdi császár idejében, ez a hat szimbólum díszítette a ruházatát.[110] A *Shujing* egyik részében, *Yü könyveiben* azonban felbukkan a Long, akinek Ti jelöli ki a feladatát: Long az isteni hírnök lesz, jelentenie kell a földi világról is.[111]

Liji (禮記)[112]

A *Lijiben* olvashatunk arról, hogy a királyi herceg temetési kocsijára sárkányokat festettek[113], és a legfontosabb mitikus-szakrális állatokról is itt szerepel a kérdés és az arra adott felelet: „Melyik a négy ling?[114] Az unikornis, a főnix, a teknős és a sárkány, ők a négy isteni állat..."[115] Később a szent uralkodók régi, boldog uralkodását taglalva leírja, hogy az unikornis és a főnix a városfal előtti réten, a teknős

[106] Hiszen az eső elsősorban a parasztság számára volt életbevágóan fontos.

[107] Kb. i. e. 6. század.

[108] Wisser 1913, 39.

[109] „Látni óhajtom az ősök jelképeit, a napot, a holdat, a csillagokat, a hegyet, a sárkányt és a díszes szárnyast (= a fácánt), melyek (a fölső öltözeten) vannak ábrázolva." Legge, J., *Sacred Books of the East* 3. *The Sacred books of China*, 1879, electronic ed. 2000, 58.

[110] Wisser 1913, 39.

[111] „A Ti mondta: 'Long, undorodom a rágalmazóktól és a (helyes) utak elpusztítóitól, akik fellázítják és izgatják a népemet. Kinevezlek téged a Kapcsolattartás Képviselőjévé. Mindenkoron közöld rendelkezéseimet és jelents nekem, látva azt, hogy minden igaz." *Shun kánonja* 5. In: Legge 2000, 44-45.

[112] Kb. i. e. 3. század.

[113] „Yen Liu mondta: Az Ég fiának sárkányok festettek a temetési kocsi (rúdjára)" *Than Kun 2.III,2*. In: Legge, J.: *Sacred Books of the East* 27. *The Sacred books of China*, 1885, electronic ed. 2000.

[114] Wisser szerint az értelmi fordítása: spirituális létező.

[115] Wisser 1913, 39. *Li Yun, III,10*. In: Legge, *Sacred Books of the East* 27, 2000,

és sárkány a Császári Palota tavában volt található.[116] Még később olvasható, hogy amikor az ősi császárok áldoztak az ég istenének, az áldozat elérte a mennyeket, és főnixek, teknősök és sárkányok érkeztek cserébe,[117] a tavasz három hónapja kapcsán pedig azt írja, hogy az uralkodó azúrkék sárkányok[118] vonta kocsin érkezik, zöld zászlót víve.[119]

A *Shujing*ben írottak megerősítik a régészek és történészek feltételezését a sárkányok ősi tiszteletéről, a *Liji* pedig arról tudósít, hogy a sárkány a harmónia, az évkör egyik letéteményese, a tavasz, az élet sarjadásának szimbóluma.

Sima Qian jegyzi föl,[120] hogy a mitikus Xia uralkodók között több is akadt, aki sárkányokat idomított, sőt mi több, a sárkányidomárság nemesi hivatás volt. Közismert volt sárkányidomítási képességéről a tizenharmadik uralkodó, Ko'ng Jia.

De milyen sárkányról is lehet szó? Mitikus-allegórikus, félig szellemi lényről? Aligha – főnix vagy unikornis-idomárokról sem tudunk. Két magyarázat adódik, illetve ezek szintézise. Az egyik, hogy ez allegória, az uralkodó hatalmát, tiszteletét növelő mítosz, és a sárkány ekkor a zabolázatlan természetet jelenti. A másik az, hogy a sárkány – aligátor, vagy krokodil volt, amit az uralkodók megszelídítettek. A két lehetőség szintézise pedig, hogy saját hatalmuk növelése érdekében megszelídítették a természet erőit, az életadó esőt, a gonoszok elűzőjét jelképező aligátort/krokodilt.

Zhouli (周禮)[121]

A *Zhouli*ben az uralkodó zászlaját úgy írja le, mint amin sárkányok kapcsolódtak össze, azaz tekeredtek egymás köré.[122] Megtudjuk azt is, hogy a követek által használt táblákat a hegyvidéken tigris, a síkságon ember, a vizes területeken sárkány alakja díszíti.[123] Máshol azt olvasni, hogy a vizet sárkánnyal együtt kell ábrázolni, a kommentár magyarázata szerint azért, mert a sárkány isteni létező, és az ő ábrázolása híján a szakralitás is hiányzik a vízből.[124]

[116] I. m., 40. *Li Yun IV,16.* In: Legge, *Sacred Books of the East* 27, 2000,

[117] U.o.

[118] A kínai évkörben a kék (azúr), vagy zöld színű sárkány jelenti a tavaszt.

[119] Wisser 1913, 40. „Az Ég Fia … főnix (csengettyűs) kocsiban utazik, amelyet azúr-sárkányok vonnak, és a zöld zászlót hordozza; zöldet visel…" *Yüeh Ling 1.II,5.* In: Legge, *Sacred Books of the East* 27, 2000,

[120] Birrel, A., *Chinese Mythology – an Introduction*, Baltimore 1993, The John Hopkins Univ. Pr., 60-61.

[121] *A Zhou-k rítusai*, kb. i. e. 6. század.

[122] Wisser 1913, 41.

[123] A kommentár szerint azért, mert a hegyekben sok a tigris, a síkságon az ember és a vizekben a sárkány. Ez egyben megerősíti az aligátortól való származtatást is.

[124] Wisser 1913, 41.

Ezen könyvekben tehát már ott van az az alap, az az ok, amiből okozatként a *sárkány* és a *császár* közötti egyenlőségtétel következhetett.

2.3.2. *A sárkány összefonódása a császár alakjával*

A sárkány azonban még nem azonos az uralkodóval. Ehhez még egy lépésre szükség volt: arra, hogy a sárkány vérségi kapcsolatba kerüljön az uralkodóval.

Mielőtt a sárkány az uralkodó[125] személyes szimbólumává vált volna, előbb magának a császári dinasztiának lett a jelképe, ez pedig, feltehetően a Xia-dinasztia idejében következett be, amikor a történet szerint a dinasztia egyik alapító őse egy áldozati szertartás végén sárkánnyá változott.[126] A Xia-dinasztia saját őseit és uralkodóinak hatalmát a sárkányoktól származtatta, és azt terjesztették magukról, hogy tenyészteni is tudják őket.[127] Azonban a Xia-dinasztia a jelenlegi ismereteink szerint csupán a mítoszokban és legendákban létezett, így bajos volna biztos hivatkozási alapként tekinteni reá.

Azáltal, hogy az uralkodói dinasztia védelmezőivé váltak a sárkányok, újabb szimbólumréteggel gazdagodtak – most már ők voltak a Nagy Ősök, egyszerre sárkányok és emberek, akik a létező uralkodókban születnek meg újra és újra.[128]

Ha az irodalom mellett történeti eseményeket keresünk a háttérben, akkor Huangdi(皇黄), vagy más néven a Sárga Császár mitikus hódításai ötlenek szemünkbe, mert ő hadi jelvényeként eredetileg a kígyót alkalmazta[129] – a többi testrészt pedig a meghódított törzsek totemállatai vagy jelvényei adták volna, míg végül lobogóját már a sárkány díszítette.[130]

Huangdi alakja a Hadakozó Fejedelemségek korának mitológiájában jelent meg mint az uralkodók archetipikus „őse".[131] A Han-dinasztia idején már egy Xuanyan nevű, kiemelkedően különleges halandóként ábrázolták, aki az emberi (kínai) civilizáció hajnalán élt, és a káosz és rendezetlenség erői ellen viselt hadat,

[125] Az uralkodó ekkor már igazi héroszként jelenik meg: vadállatokat idomít, legyőzhetetlen harcos, barbárok civilizátora. Ismeri a szörnyek nevét és le is igázza azokat. A tűz, és egyáltalán: az elemek ura, a sárkányok révén olyan dobra tesz szert, amivel a mennydörgést is hatalma alá tudja vonni. Granet, M., *Chinese civilization*, New York 1958, Meridian Books, 219.

[126] Granet 1958, 181.

[127] I. m., 181-2.

[128] I. m., 182.

[129] I. m., 197.

[130] Uo.

[131] Glahn, R. von, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley, CA 2004, Univ. of California Pr., 39.

visszaállította az állandóságot az emberi világban, és így a sokaság uralkodóvá választotta.[132]

Emellett már a vihar és eső istene is, aki a nap és áradás istene ellen harcolt a földművelés és a halandó világ fölötti uralomért, és ő volt az is a Han-kor mitográfusai szerint, aki a rituálékat és törvényeket átadta az embereknek.[133]

A Sárga Császár valódi hatalmára csak azáltal tehetett szert, hogy legyőzte Chi-yout, a lázadót. A párharcban mindkettejüknek voltak segítői, és Huangdi oldalán a Yinglong, az Esősárkány harcolt. Végül azzal tudtak győzedelmeskedni, hogy a Sárga Császár egy tülköt megfúva a sárkány hangját utánozta, és az Esősárkány levágta Chi-you fejét. Huangdi ezután magához ragadta ellenfele lobogóját, amin Chi-you képmása volt látható.[134]

A *Shujing*ben található *Lüxing* (*Lü büntetései*) című írásban és más, időszámításunk előtt a harmadik században keletkezett műben Chi-you, a fémfegyverek föltalálója, egy kései Han szövegben[135] pedig Chi-you és a nyolcvanegy testvére már ember-állat keveréklények, de értelmes beszédre képesek, és fémfegyverekkel vannak fölszerelkezve. Kegyetlenkedéseik miatt Huangdi végül büntetőhadjáratában legyőzi őket.[136]

A Sárga Császár a Qin dinasztia[137] uralkodói szemében újfajta uralkodói típust jelenített meg: ő lett a gyógyító király, a világ elementáris erőinek ura, és egyben istenséggé is vált. A Han Feiziben,[138] ebben az időszámításunk előtti harmadik századi írásban már sárkányok vontatta elefántcsont kocsin utazik, amikor összegyűjti a szellemeket a legfőbb hegyen, a Taishanon. Kocsija előtt tigrisek és farkasok, mögötte pedig szellemek haladtak, mindenféle hüllő kísérte alul, és főnix repült felette.[139]

[132] Uo.

[133] Uo.

[134] Granet 1958, 196.

[135] Glahn 2004, 40.

[136] Uo. Glahn megjegyzi, hogy Chi-you és Huang-di végül a háború isteneivé váltak, s a Sárga Császár győzelme a rendnek a zűrzavar feletti uralmának alapszimbólumává vált a kínai kultúrában.

[137] A Qin-dinasztia az Első Császár i. e. 210-ben bekövetkezett halálával omlott össze, és adta át a helyét a Han dinasztiának, amely átvette a Qinek politikai rendszerét és berendezkedését, de a vallási rendszert megreformálta, a *Ru* teológia újjáélesztésével, úgy, hogy a konfucianizmus kiemelt szerephez jutott, aminek köszönhetően i. e. 31-ben végleg száműztek több ősi istenséget, és helyükre az Ég és Föld tiszteletét vezették be. Az Ég kiemelt szerepet kapott, büntető és jutalmazó istenséggé vált. Glahn 2004, 43-4.

[138] „A régen elmúlt napokban a Sárga Császár a Nyugati T'ai Hegy csúcsára hívta össze a szellemek találkozóját, isteni kocsiját, amelyben utazott, sárkányok vontatták..." III,10. *Tíz hiba* (十過)

[139] Glahn 2004, 41.

A Qin-korban szentélyt építettek a tiszteletére, és neki tulajdonították gyakorlatilag a világ alapjainak megteremtését – de a viharhoz és esőhöz való kapcsolódása végig megmaradt.[140]

Ez lehetett az egyik fő oka annak, hogy Kínában a viharisten ellenfele ugyan a káosz és zűrzavar, azt mégsem a primordiális sárkány testesíti meg, hanem egy mitikus alakká vált testvériség – a sárkány pedig a viharisten segítőjeként és szolgálójaként, de istenségként őrizhette meg helyét a létezők hierarchiájában.

Az első század közepe táján aktív Ban Gu történetíró jegyzi le Wu császár életrajzában, hogy a Han-dinasztiába tartozó Xiao Wu császár atyjának álmában vörösség ereszkedett a palotája belső terére. Felriadván kint egy ködszerű vörös sárkányt látott. Mikor a háreme kitódult megnézni, hogy mi történt, cinóberszín pára kezdett terjedni. A császár hívatta udvari jósát, az Öreg Yaot, aki megállapította, hogy mindez jó előjel, nagy uralkodó fog születni azon a helyen, aki meghódítja a világot, elűzi a barbárokat, és jólétet hoz az országnak – a sárkány hátán olvasható írás szerint a születendő uralkodó az Ég védelmét fogja élvezni.[141] A látomás után tizennégy hónappal született Wu császár.[142]

Az első században tehát a sárkány már egyértelműen kapcsolódik a császárhoz – bár a vörös sárkány csak előre jelzi a születését, nem az uralkodó apja. Egy másik történetben azonban már egyértelműen a sárkány mint istenség válik a császár apjává: T'aigong, Gaodi[143] apja látta, amint egy viharos tó partján alvó feleségét felkereste egy sárkány. Az asszony pedig azt álmodta, hogy egy isten kereste föl, akitől áldott állapotba került.[144]

Azonban nem csak az uralkodó születését, életét kötötték össze a sárkányokkal – a kiemelkedő emberekét is, például Konfuciusz anyját két, azúrkék sárkány látogatta meg a szülés éjszakáján.[145]

A sárkány a császárt jelképezte és a főnix a császárnőt – tehát a két lény szorosan összetartozik a kínai szimbolikában – a *Liji*ben leírtak alapján azonban nem egymást erősítő lények (az a sárkány mellett a teknős volna), hanem egymást kiegészítő entitások. A *Huai-nanzi*ből[146] pedig egy másik szempontot is megismerhetünk:

[140] I. m., 41-2.

[141] Andersson, J. G., *Children of the Yellow Earth; Studies in Prehistoric China*, New York 1934, Macmillan, 70.

[142] Wisser 1913, 43-44.

[143] I. e. 206-195 között uralkodott. „...Akkor mennydörgés és villámlás támadt, és sötét lett. Amikor (Gaodi) apja, a T'aigong ment, hogy megnézze őt (a feleségét), egy pikkelyes sárkányt látott felette. Azután pedig... megszülte Gaodit." *Gaodi császár annalesei* I. Ezen írás szerint Gaodinak ráadásul sárkányarca volt.

[144] Andersson 1934, 71.

[145] Uo.

[146] A cím jelentése: *A huai-nani bölcs*. *Liu An* munkája, az i. e. második század második felére datálható. Wisser 1913, 64.

a repülő sárkány szüli a főnixet. A császár és a császárnő tehát úgy egészítik ki egymást, mint a sárkány és a főnix, mint yang és yin.

Az azonosság olyannyira mélyen beleivódott a köztudatba, hogy az uralkodót a valódi sárkánynak kezdték szólítani,[147] trónját pedig, amelyet elborítottak a sárkánydíszítések, sárkánytrónnak nevezték, ruházatát a császárt oltalmazó, képességeit erősítő, hatalmát mutató sárkányok díszítették.[148]

Ha a sárkányt erősnek akarták ábrázolni, akkor előre néz, miközben egyenesen tartja kinyújtott kezét, ötujjú mancsát[149] pedig a tigrishez hasonlóan, markolásra nyújtja. Emiatt találkozunk ezzel az ábrázolásmóddal a császári ruházaton – egyszerre védelmezi a császárt, és mutatja annak erejét.

Rangjelzés szempontjából különösen fontos a ruhák hajtókája volt, hiszen a fekete selyemre arany- és ezüst cérnával hímzett sárkányt csak az uralkodó, a hercegek és a főtanácsos viselhette.[150]

Ettől kezdve csak a császárnak volt joga a sárkányt mint jelképet használnia. A kínaiak pedig, akik közös ősüknek tekintik a Sárga Császárt, magukra azóta is mint a „sárkányok leszármazottaira" tekintenek.

ÖSSZEGZÉS

1. A *LONG* SZIMBÓLUMÁNAK VÁLTOZÁSAI

A szimbólumtartomány változásainak nyomon követését megkönnyítendő, táblázatba rendeztem a változásokat.

Korszak	Gyűjtőneveik	Helyük a világban	„Állatősök"	Viszony az uralkodóval, vagy nemzetségfővel
Neolitikum – bronzkor kezdete i. e. 4400 - 18. sz.	Long, Zhulong	– istenek, és/vagy az elhunytak lelkét oltalmazó és kísérő, segítő lények	kígyó, esetleg aligátor, disznó(?)	ismeretlen, talán totemős, később a legyőzendő, domesztikálandó természeti erők képviselője is
bronzkor (Shang, Zhou) i. e. 18. sz.– 1027	Kui, Long	– segítő lények, és/vagy isteni állatok, A káosz, a rendezetlen természet képviselői	kígyó, aligátor, krokodil	Kui: díszítőmotívum, talán a Long alakváltozata Long: az elhunytak lelkeinek, a fontos ősöknek oltalmazója, első az isteni állatok között.

[147] Andersson 1934, 71.

[148] Uo.

[149] Az öt ujj „viselése" a császári sárkányok kiváltsága volt, bármely más ábrázoláson csak négy ujjal jeleníthették meg.

[150] Andersson 1934, 71.

Korszak	Gyűjtőneveik	Helyük a világban	„Állatősök"	Viszony az uralkodóval, vagy nemzetségfővel
Zhou - Han korok közötti időszak i. e. 1026 – 207	Kui, Long, „Nāga", P'an-li	– kisebb (helyi) istenek, – segítő lények, – isteni állatok	kígyó, aligátor/ló, krokodil, teve	Long: a dinasztia és az uralkodók ősei, esetleg az uralkodóban ők születnek újjá, isteni hírvivő „Nāga": istenként, félistenként a kultusz részei P'an-li: díszítőmotívum, talán a Long alakváltozata
Han korszak i. e. 206 – i. sz. 220	Long, Long-Wang	– kisebb (helyi) istenek, – félisteni lények – isteni állatok – az időjárás, az eső, az áradások urai	kígyó, aligátor/teve, ponty, démon, sas, szarvas, tigris, teknős/kagyló, bika	Long: a dinasztia ősei, és azonosak magukkal az uralkodókkal Long-wang: a nép körében erős tisztelettel bíró istenség, talán a királyi kultusz része is.

2. A long és a sárkány definíciójának kapcsolata

Anélkül, hogy magát a kínai sárkány tradicionálisnak tekintett, a Han-korzsak utáni alakját és alakváltozatait megvizsgáltuk volna, már az eddigiek alapján is megállapíthatjuk, hogy a long valóban sárkány, mivel:

1. részben hüllőszerű, a kígyóhoz, és/vagy az aligátorhoz kapcsolódik: 2.1.1.
2. isteni lény, akár istenségként, akár állatként képzelték el: 2.2.2; 2.2.3; 3.3.
3. bár a férfiúi princípiumot képviseli, az esőhöz, vízhez, tengerhez is kötődik: 2.1.2.
4. őrző, védelmező funkciót is elláthat: 2.2.3.
5. tanítóként és ősként is megjelenik: 2.3.2.

A sárkány tehát évezredes formálódása során (feltehetően) totemősből előbb az isteni lények sorába lépett, majd a Shang-dinasztia alatt csökkent a jelentősége, a Zhou-kortól kezdve mind jobban felértékelődött a szerepe mint a lelkek védelmezője és az uralkodók őse, végül a Han-dinasztia első uralkodójától kezdve már magát a császárt is szimbolizálta – a császárt, aki a tökéletes ember, az Ég Fia volt.

3. A *LONG* DEFINÍCIÓJA

Tekintettel arra, hogy ebben a tanulmányban csupán a kínai sárkány kialakulását követtük nyomon, ám a Han-dinasztiától kezdve mind összetettebbé és színesebbé válását, illetve számos később kialakuló alakváltozatát nem, így könnyelműség volna, ha pusztán ennyi információ alapján kívánnánk a longot meghatározni. Azonban annyit megállapíthatunk, hogy a kínai sárkány-szimbólum a folytonos átalakulás miatt nem határozható meg egy statikus fogalommal.

Felhasznált irodalom

Ackerman, P., *Ritual Bronzes of Ancient China*, New York 1945, The Dryden Press.

Allan, S., *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, Albany 1991, State University of New York Press.

Andersson, J. G., *Children of the Yellow Earth; Studies in Prehistoric China*, New York 1934, Macmillan.

Birrell, A., *Chinese Mythology – an introduction*, Baltimore 1993, The John Hopkins University Press.

Black, J. – Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, London 2003, The British Museum Press.

Eliade, M., *Vallási hiedelmek és eszmék története* 2, Budapest 1997, Osiris K.

Fajcsák, Gy., A lélek útja a túlvilágra: A Song-kor (960-1279) taoista túlvilágkép-ábrázolása urnavázák vallomása alapján. In: Hamar, I., *Sinológiai Műhely* 1. *Mítoszok és vallások Kínában*, Budapest 2000, Balassi K., 22-36.

Glahn, R. von, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley, CA 2004, University of California Press.

Granet, M., *Chinese civilization*, New York 1958, Meridian Books.

Hamar, I., Az abszolút tudat és a természet-keletkezés fogalma a kínai buddhizmusban. In: Hamar 2000, 50-62.

Hamar, I., *Sinológiai Műhely* 1. *Mítoszok és vallások Kínában*, Budapest 2000, Balassi Kiadó.

Ingersoll, E., *Dragons and dragon lore*, New York 1928, Payson & Clarke Ltd.

Kleeman, T. F., *Mountain Deities in China: The Domestication of the Mountain God and the Subjugation of the Margins*, (The Journal of the American Oriental Society 114/2) 1994.

Küng, H. – Ching, J., *Párbeszéd a kínai vallásokról*, Budapest 2000, Palatinus-Könyvek Kft.

Lai, W., *From Protean Ape to Handsome Saint: The Monkey King*, (Asian Folklore Studies 53/1) 1994.

Nelson, M. S., *The Archaeology of Northeast China: Beyond the Great Wall*, New York 1995, Routledge.

O'Shea, M. – Halliday, T., *Hüllők és kétéltűek*, Budapest 2001, Panemex Kft. és Grafo Kft.

Pettit, J., *Dorothy C. Wong. Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form*, (China Review International 12/2) Honolulu 2005.

Rose, C., *Giants, Monsters & Dragons*, New York 2000, Norton & Co.

Shaugnessy, E. L., *Before Confucius: Studies in the Creation of the Chinese Classics*, Albany, NY 1997, State University of New York Press.

Strassberg, R. E., *Strange Creatures from the Guideways through Mountains and Seas*, Berkeley, CA 2002, University of California Press.

Tasnádi Kubacska A., *A mondák állatvilága*, Budapest 1958, Bibliotheca K.

Te-K'un, Ch., *Archaeology in China* 2. *Shang China*; 3. *Chou China*, Cambridge 1960, Heffer & Son.

Tokaji, Zs., *Kínai jelképtár*, Budapest 2002, Szukits Könyvk.

Watson, W., *China before the Han Dynasty*, New York 1961, Frederick A. Praeger.

Wisser, M. W. de, *Dragon in China and Japan*, Amsterdam 1913, Johannes Müller, reprint: Kessinger Publishing's

Yang, L. – An, D. – Turner, J. A: *Handbook of Chinese Mythology*, Santa Barbara 2005, ABC – CLIO.

Yoke, H. P., *Li, Qi, and Shu: An Introduction to Science and Civilization in China*, Hong Kong 1985, Hong Kong University Press.

Internetes anyagok:

Felfedezték a világ legősibb kultuszát: http://www.mult-kor.hu/cikk.php?article=15853, 2006. december 15.

Eredeti cikk: http://www.sciencedaily.com/releases/2006/11/061130081347.htm

Kósa, G., *Kína történelme dióhéjban*. Jegyzet. Budapest 2005, TKBF. http://www.azsiaportal.hu/oskor-34.html

ISTENSZOBROK A VAISNAVA LITURGIÁBAN

BANYÁR MAGDOLNA

„India kifelé hatásának egyik módja az, hogy mindig keresték. Évezredek óta általában, anélkül, hogy alaposabban ismerték volna, mint a csodák országa él az európaiak képzeletében. A hírnév, amely mindig övezte, kincsei, mind természeti kincsei, mind különös bölcsessége tekintetében, odacsábította az embereket."[1]

Magyarország, Somogyvámos, Krisna-völgy. A település közepén lévő templomban pontban reggel hét órakor megszólal a kagylókürt, és kinyílik az oltár függönye. Miközben felcsendül a George Harrison által megzenésített és hangszerelt ima,[2] láthatóvá válnak az oltáron lévő istenszobrok. A fekete márványból faragott fuvolázó férfialak és fehér női párja gazdagon hímzett ruhájukban, színpompás virágfüzérrel a nyakukban fogadják híveik odaadó pillantásait. Hagyományos indiai ruhába öltözött papjuk befújja őket illatos parfümmel, méretes tükröt tartva eléjük megmutatja nekik saját magukat, majd fehér jakfarokból készült legyezőt lengetve imádja őket a dal végéig. E szertartás a nap csúcspontja, és nagyjából ugyanebben az időben és ugyanígy zajlik le minden ISKCON[3]-templomban. Az ISKCON egy ősi vallási tradíció, a vaisnavizmus[4] szerves része, és ez az imádat nem csupán a hozzá tartozó templomokban, hanem minden indiai vagy más helyen lévő vaisnava

[1] Hegel, G. W. F., *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Bp. 1966, 270.

[2] A *Radha Krishna Temple* (1970) lemezről a Govinda c. dal.

[3] International Society for Krishna-Consciousness, a Krisna-tudat mozgalmának A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda által 1966-ban alapított keretintézménye.

[4] A vaisnavizmusnak, ami a saivizmus és a saktizmus mellett a hinduizmus legfőbb ága. A vaisnavizmus Visnut tekinti a legfőbb Istennek, és négy fő ága vagy tanítványi láncolata van, amelyek legfőbb tételeikben nem térnek el egymástól. A különbségek abból adódnak, hogy az egyes ágak Isten melyik megtestesülését tekintik a leginkább imádandónak. A gaudíja, más néven bengáli vaisnavizmus, amelyhez az ISKCON is tartozik – és amit nyugaton Krisna-tudatnak neveznek –, Krisnát tekinti az Istenség Legfelsőbb Személyiségének, azaz minden létező végső eredetének, akinek Visnu is az egyik inkarnációja, azaz megszemélyesült formája. Az imádat legfőbb tárgya pedig Krisna azon megjelenése, amikor női társával, Rádháránival van együtt.

templomban is lezajlik,[5] tekintet nélkül arra, hogy Isten megtestesülései közül[6] éppen melyiket imádják szobor formájában. Vaisnava templomból pedig számos van, mivel a vaisnavizmus a hinduizmus világvallásának legnagyobb ága, amit szerte a világon mintegy 580 millió ember követ.[7] Az istenszobrok imádatának rituáléja mind a mai napig meglehetősen egységes, függetlenül attól, hogy a vaisnavizmus melyik ágát követik, és hogy a legeldugottabb bengáli faluban vagy éppen New Yorkban van-e a templom. Tanulmányomban az istenszobrok imádatának vaisnava hagyományát több, egyre élesebben „fókuszált" nézőpontból közelítem meg: először megvizsgálom mint művészeti alkotást a művészetelmélet szempontjából, aztán mint speciálisan az indiai művészet „termékét" művészettörténeti és régészeti aspektusból, majd kitérek a bálványimádat problémájára, a felmerült álláspontokat rendre összehasonlítva a vaisnava teológia megállapításaival. Végül bemutatom az istenszobrok imádatának vaisnava vallásfilozófiai hátterét, konkrét folyamatát és vallásszociológiai aspektusait is.

AZ ISTENSZOBROK IMÁDATA ÉLŐ VALLÁSI TRADÍCIÓ

Az istenszobrok imádatának kétségtelenül elterjedt tradícióját sokféle nézőpontból lehet elemezni: vallásszociológiai megközelítése éppúgy érvényes, mint a művészetelméleti és -történeti. Azonban egyik tudományterület művelője sem léphet fel az igazság birtoklásának igényével, hiszen a jelenséget csupán saját fogalmi rendszerébe illesztve képes megragadni. Ugyanakkor par excellence vallási jelenségről lévén szó, az istenszobrok imádatát az adott vallási hagyomány teológiájának ismerete nélkül sem lehet igazán megérteni. Erre figyelmeztet Coomaraswamy is: „A brahmanizmus vagy hinduizmus nemcsak hogy a legősibb azon misztériumvallások vagy inkább metafizikai tanítások között, amelyekről pontos ismereteink vannak írásos forrásokból, és ami a legutolsó kétezer évet illeti, képzőművészeti emlékekből

[5] Az ima – melynek szövege a hagyományos hindu szentírás, a *Brahma-szamitá* első két verszaka – Harrison által hangszerelt változatát természetesen csak az ISKCON-templomokban játsszák, de máshol is hasonló imákat énekelnek a hívek.

[6] A vaisnavák monoteisták, és Visnut tekintik a legfőbbnek, aki számtalan formában jelenhet meg mind az anyagi, mind a transzcendentális világban, mely formák ontológiai helyzetüket tekintve nem különböznek egymástól, ahogy például egy színész is számos jelmezt magára ölthet különböző színjátékokban, de mégis mindig ugyanaz marad. E formák közül a legkedveltebbek: Krisna, Ráma, Naraszimha, Nárájana, Dzsagannátha, Gauránga stb., akik mindegyikét imádják istenszobor formájában.

[7] Lásd: Drutakarma dāsa (Cremo M. A), Māyāpur: A béke és ökológiai harmónia mandalája. In: *Tattva X/* 1 (2007), 100. De vannak más becslések is a vaisnavák számára vonatkozóan, például Klostermaier, K. K., (*Bevezetés a hinduizmusba*, Bp. 2001, 90.) 300 millió körülire teszi azt.

is, hanem ezek közül talán az egyetlen, amely mindmáig megszakítatlan hagyományban maradt fenn. Ma is emberek milliói élik és értik, köztük parasztok és olyan tanult emberek is, akik képesek hitüket pontosan kifejteni nemcsak a saját nyelvükön, hanem európai nyelveken is. Mégis annak ellenére, hogy az európai tudósok több mint egy évszázada tanulmányozzák a hinduizmus ősi és újabb szövegeit és gyakorlatát, talán nem túlzás azt állítanunk, hogy oly módon is hűséges leírást adhatnánk a hinduizmusról, hogy majd mindannak épp az ellenkezőjét mondjuk, amit róla az európai tudósok és a mi modern szkeptikus és evolucionista gondolkodásunk szellemében nevelt indiaiak állítottak."[8]

Az istenszobrok imádatának tudományos elemzése eltérő eredménnyel járhat, de elsősorban nem a diszciplínától, hanem inkább az elemzést végző tudós világnézeti alapállásától függően. Bár a pozitivista tudományszemlélet jegyében fogant, értéksemlegességet preferáló tudományos módszer és logikus következménye az ún. módszertani materializmus alkalmazása szinte kötelezően elvárt minden tudóstól, produktumaik mögött mégis minden esetben felsejlik világnézetük, hol éles, hol homályos fényben. A fő különbség az adott témával foglalkozó munkák között mégsem az alkalmazott elemzési módszerekben és a kapott tudományos eredményekben, hanem azok fogadtatásában van: az ateista-materialista alapállásból születő elemzés tudományosabbnak tűnik, ezért nagyobb elismertséget kap, mint az, amelyre az „irracionális értékválasztásokon alapuló" teista-tradicionalista világszemlélet nyomja rá a bélyegét.

AZ ISTENSZOBOR MINT MŰVÉSZETI ALKOTÁS

Az istenszobrok jelenségének a művészetelmélet átfogó kontextusában való vizsgálata magától értetődő, hiszen a tudományos megközelítés számára azok nyilvánvalóan művészeti alkotások. A művészetelméleti megközelítésben is létezik azonban a fentebb vázolt két szélső nézőpont, melyek 20. századi reprezentánsai a marxista-historista Hauser Arnold és a már idézett tradicionalista Coomaraswamy.[9] Nekik nem csupán világnézeti alapállásuk és megállapításaik különböznek, hanem vizsgálódásuk köre is. Hauser művészetszociológiája megáll az ókori Egyiptom és Mezopotámia határánál, és következtetéseit döntően a nyugati – elsősorban európai – civilizáció elemzésére alapozza, Coomaraswamy azonban behatóan ismeri mind a nyugati, mind a keleti kultúrákat, és relevánsan össze tudja hasonlítani őket. A művészet célját illetően Hauser rugalmas álláspontot képvisel: „A műalkotás

[8] Coomaraswamy, A. K., *Hinduizmus és buddhizmus*, Bp. 1994, 7.

[9] Azért választottuk e két szerzőt, mert nagyjából azonos időben alkottak, és álláspontjuk jól ütköztethető. A művészetelméleti elemzés nem képezi tanulmányunk elsődleges célját, csupán vizsgálatunk tárgya megközelítési lehetőségeinek sokszínűségét hivatott illusztrálni.

– a maga legrangosabb formájában – üzenet, és ha igazuk is van azoknak, akik azt állítják, hogy az üzenet sikeres közvetítésének alapvető feltétele a hatékony, megnyerő, hibátlan forma, nem kisebb azoknak az igazsága sem, akik tagadják az ilyen forma értelmét, ha nem az üzenet a magva."[10] Ez összeegyeztethető Coomaraswamy szigorúan tradicionalista megközelítésével: „A tradicionális filozófiában a 'forma' nem a konkrét alakzat, hanem az ideával, sőt a lélekkel szinonim fogalom; így például a test a lélek formájának neveztetik. Ha egy műalkotásban forma és anyag között az egység valódi, mint azt el is várjuk, akkor a testi alakzat önnön formáját fejezi ki, amely a művész elméjében élő minta, mely minta vagy kép alapján a művész a materiális alakot megalkotja. A mű tökéletességének mércéje az lesz, hogy milyen mértékben sikerül számára ezen imitatív művelet."[11]

A művészet által kifejezett tartalmakat illetően azonban már gyökeresen eltérően gondolkodnak. Hauser a történelmi materializmus módszerét alkalmazva azt állítja, hogy a művészet az őskori vadászó életmódból ered, amikor is a barlangokban állatokat festő művész úgy gondolta, hogy a képben magát a dolgot birtokolja, mert az ábrázolással igazi állatot hozott létre, és hatalmat nyert felette.[12] Majd a mágiát és a varázslatot rítusok és kultikus cselekedetek váltották fel, mert növénytermesztő és állattenyésztő korában az ember már kezdte úgy érezni, hogy sorsát értelmes, céltudatos hatalmak irányítják, hogy függ jó és rossz időtől, esőtől és napsütéstől, és ezzel párhuzamosan kialakult benne az az elképzelés, hogy léteznek démonok és szellemek, azaz kialakul a mindenhatónak, a világon túli Istennek az eszméje. A hit és kultusz létrehívja a bálványok, amulettek, síremlékek stb. szükségletét is, és bekövetkezik a művészet kettéválása szakrális és profán művészetre. Hauser szerint az ókori Keleten – Egyiptom, Mezopotámia, Kréta – a műalkotás, akár istenábrázolás, akár emberi képmás, a kultusz kelléke, mert még a leghétköznapibb jelentek ábrázolása is a halhatatlanságba vetett hittel függ össze. De a kései görögöknél felbomlik művészet és vallás bensőséges kapcsolata, és egyre növekszik a világi műalkotások száma a szakrális jellegűek rovására, és a művészet tisztán autonóm, „érdek nélküli" formává válik, önmagáért a szépségért való művészetté. „Ahogy sem tiszta megismerés, sem elméleti kutatás, sem racionális tudomány nem létezett őelőttük [a görögök előtt], ugyanúgy nem létezett a mai értelemben művészet sem; tudniillik abban az értelemben, amely megengedi, hogy a műalkotást puszta formának tekintsük, és ekként gyönyörködjünk benne. Annak a felfogásnak a feladása, amely szerint a művészet fegyver a létért vívott küzdelemben [...], és helyette annak a nézetnek az elfogadása, amely szerint a művészet független minden gyakorlati céltól, minden hasznossági szemponttól

[10] Hauser A., *A művészettörténet filozófiája*, Bp. 1978, 7.

[11] Coomaraswamy A. C., *Keresztény és keleti művészetfilozófia*, Bp. 2000, 16-17.

[12] Lásd: Hauser A., *A művészet és irodalom társadalomtörténete* 1, Bp. 1980.

[...] – ez alighanem a legmélyebbre ható változás, amely a művészet történetében valaha is végbement."[13] Vagyis Hauser szerint az alapvetően szakrális jelentést hordozó művészet az idők folyamán átalakult döntően az ember esztétikai élvezetét szolgáló profán művészetté.

Coomaraswamy Hauserrel szemben nem ismeri el a profán művészet létjogosultságát. Szerinte csak az tekinthető művészetnek, ami az időtlen igazságot fejezi ki, az egyetemes és osztatlan tradíciót, amit ő Philosophia Perennisnek nevezett, ami maga a Bölcsesség, amely nem teremtetett, hanem mindig is volt, és mindig is lesz, és ami utat nyit bármilyen alkotás megértéséhez és élvezetéhez, legyen az középkori, keleti vagy népművészeti alkotás a világ bármely tájáról. A művészet legitim témái az istenek és a hősök tettei, nem pedig a művész érzései vagy olyan személyek jelleme, akik, akárcsak a művész maga, túlságosan is emberiek. „Az a felfogásunk, hogy a művészet lényegileg egy személyiség megnyilvánulása, egész géniusz-szemléletünk, a művész magánéletét kutató szemtelen kíváncsiságunk mind pervertált individualizmusunk termékei, és megakadályozzák, hogy a Középkor és a Kelet művészetének természetét megértsük. A valakinek tulajdonítás modern mániája a Reneszánsz önteltségének és a tizenkilencedik század humanizmusának kifejeződése; ennek a Középkor művészetének lényegéhez semmi köze sincs, és szánalmas félrevezetéssé válik, ha megpróbáljuk alkalmazni rá. [...] a tradicionális művészi alkotás, akár keresztény, akár keleti, akár népi, úgyszólván soha nincs szignálva; a művész anonim, vagy ha a neve fenn is marad, az emberről keveset vagy semmit sem tudunk. [...] A tradicionális művészetben soha sem az a fontos, hogy ki mondta, hanem csak az, hogy mit mondott: mert 'ami igaz, bárki mondta is, a Szentlélektől származik'."[14]

A vaisnava művészetfelfogás teista és teleologikus, de közel áll Coomaraswamy platonista-tradicionalista szemléletéhez. A vaisnava szentírások és ácsárják[15] szerint az emberek minden tevékenységét a szanátana-dharma, azaz a helytől és időtől függetlenül minden ember számára elrendelt örök kötelesség irányítja, ami Isten szeretetteli szolgálata.[16] Az emberi társadalmat Isten úgy alkotta meg, hogy annak minden osztálya a képességeinek és vonzódásának leginkább megfelelő munkát végezze, amely munka végső célja Isten elégedetté tétele, és ezáltal lelki fejlődés elérése. A lelki fejlődés célja pedig az, hogy az ember munkájában is kifejeződő

[13] Hauser 1980, 65.

[14] Coomaraswamy 2000, 37.

[15] A legfontosabb vaisnava szentírások a *Bhagavad-gítá* és a *Bhágavata-purána*, a vaisnava álláspont ismertetése a továbbiakban e műveken alapul. Az ácsárja olyan tanító, aki úgy magyarázza el a szentírásokat, hogy teljes mértékben összhangban marad azok eredeti mondanivalójával és az előző tanítók magyarázataival is.

[16] Lásd: Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C., *Śrīmad Bhāgavatam. Hetedik Ének*, Stockholm. 1994.

szerető szolgálata által alkalmassá váljon arra, hogy visszamenjen Istenhez az örök tudással és boldogsággal teli transzcendentális világba. Így az ember minden tette, amit hozzáértéssel, magas minőségben, valamint Isten törvényei szerint és örömére végez: művészet. Isten maga a legnagyobb művész, akinek csodás alkotása az egész világmindenség. Nincs olyan művészet, amely nem áll kapcsolatban Istennel, mert amit az ember kizárólag a saját örömére végez, az ellentmond Isten törvényének, és saját lealacsonyodásához vezet. A művész személye pedig egyáltalán nem lényeges, hiszen a maga módján mindenki művész, aki nem a saját érzései és gondolatai, hanem a szentírásokból és mestereitől nyert tudása alapján alkot Isten elégedettségére és a saját lelki fejlődésére. Az istenszobor pedig par excellence művészeti alkotás, amelyen keresztül – mint majd látni fogjuk – Isten közvetlen módon fogadja el az emberek szerető szolgálatát.

ISTENSZOBROK AZ INDIAI KULTÚRA- ÉS MŰVÉSZETTÖRTÉNETBEN

Az istenszobrokra irányuló vizsgálatunk fókuszát átállítva a konkrét hely és a változó idő dimenziójára, nézzük meg nagy vonalakban, hogy azok miként illeszthetők be eredeti származási helyük, India sokszínű kultúrájába. Az India kultúrájával és művészetével foglalkozó átfogó tudományos munkák sorából kiemelkednek Baktay Ervin művei, nem csupán alaposságuk, hanem szerzőjük nézőpontjának egyedisége folytán is: Baktay rokonszenvezett a keleti vallási-filozófiai tradícióval, különösen a buddhizmussal, ami lehetővé tette számára e hagyomány semleges tudósokénál mélyebb megértését és interpretálását.[17]

Baktay szerint már az Indus-völgyi civilizáció vallási kultuszában is központi helyet foglalt el Siva, a legősibb indiai istenalak. A védikus kor után kialakult brahmanizmusban az áldozat, a jadnya mellett megjelent az istentisztelet fokozatosan kibontakozó új formája, a púdzsá is, a jelképek, istenábrázolások, istenszobrok imádata, ami az idők folyamán szinte teljesen elfoglalta a tűzáldozatok helyét. A legrégibb imádott jelkép a siva-lingam, Siva teremtő erejének fallikus szimbóluma volt. Baktay szerint „a védai kultusz elvont elvekként hódolt az isteneknek, és ha emberi vonásokkal ruházta is fel őket, nem gondolt még az ábrázolásukra. A bráhmanizmusban viszont az istenek személyi kultusza egyre inkább előtérbe lépett, s amint Siva, majd Visnu mindjobban fokozódó jelentősége háttérbe szorí-

[17] A tanulmánynak az istenszobrok alapos kultúra- és művészettörténeti elemzése sem célja. Jónéhány átfogó munka tanulmányozása után egyrészt azért választottuk Baktay Ervin műveit, mert bár „korosak", és a szerző következtetéseit sokan vitatják, tudományos tényanyaguk a mai napig helytálló. Másrészt Baktay olyan mély összefüggéseket is észrevesz, amelyekhez kapcsolódva szemléletesen kifejthető a vaisnava álláspont.

totta a Védák régi istenalakjait, elkerülhetetlenül fel kellett merülnie ábrázolásuk gondolatának is."[18] Baktay úgy véli, hogy a mágikus felfogás szerint a képmásban benne lakozott az istenség ható ereje, s amikor annak birtokosa a szokásos kultikus tiszteletben részesítette, rendíthetetlenül hitt abban, hogy az istenség ereje megsegíti őt és biztosítja termelő munkájának és utódokat nemző igyekezetének eredményességét. Coomaraswamyval nagy összhangban kijelenti, hogy: „India nem ismerte a 'l'art pour l'art öncélú játékát, nem pepecselt a formákkal merőben a 'szépség' kedvéért. Tartalmat keresett és talált, amely egyaránt benne lakozik az emberben és a világ egyetemességében. A forma nem pusztán jelenség, hanem tartalom hordozója és kifejezője. Az indus művésznek mondanivalója volt, és ez a mondanivaló nem maradt egyéni magánügye: a tudat mélyén rejtőzködő kollektív ősemlékekben gyökerezett, és milliós tömegek egyöntetű gondolatában tükröződött. Névtelen alkotók nemzedékei szólaltatták meg a közösségnek a névtelen milliókban derengő tudatát. Ezért a művei, ha sokszor kezdetlegesek is, mindig igazak, mindig egyetemes valóságból születnek."[19] Baktay azt is megfigyeli, hogy az indiai művészet nem ágazott szét eltérő stílusokra aszerint, hogy az egyik vagy másik vallás tárgykörét dolgozta fel: nem volt külön buddhista stb. művészet olyan értelemben, mint ahogy például az európai művészet történetében „keresztény művészetről" beszélhetünk, amely nemcsak tárgyainál fogva, hanem látás- és kifejezésmódjában is határozottan eltért az előző korszakok szemléletétől és stílusától. Sőt a hinduizmus két fő irányzatának, a Siva- és a Visnu-kultusznak az összeegyeztetésére is rendkívül sok példát lehet találni az indiai művészetben, különösen Dél-Indiában, ahol, ha templomot emeltek az egyik fő isteni megjelenésnek, akit szobor formájában imádtak, a közelben a másik tiszteletére is szentélyt építettek.

Bár Baktay az indiai művészet szakrális volta és egységessége tekintetében a vaisnava szentírásokkal összhangban álló következtetésre jutott, a megállapításai mögött lévő okokat és összefüggéseket nem tárta fel teljes mértékben. A vaisnava teológiai hagyomány azonban pótolja a tudomány által hagyott réseket, és bár magyarázatai nyilvánvalóan nem a modern tudományos módszerekkel nyert eredményeken alapulnak, legalább annyira érvényes világmagyarázatot adnak, mint a tudomány.[20] A vaisnava szentírások szerint például az árja nem egy népcsoportot, hanem azokat a jámbor embereket jelenti, akik minden tekintetben vallásos életet élnek. Visnu pedig nem verseng Sivával, mert ő a legfőbb Isten, az eredeti teremtő és fenntartó, és az ő különféle megtestesüléseinek – akik között Buddha is meg-

[18] Baktay E., *India művészete a történelem és művelődés keretében az őskortól a XX. századig*, Bp. 1963, 48.

[19] Baktay 1963, 315.

[20] Például Leo Strauss filozófus szerint: a kinyilatkoztatás soha nem iktatható ki teljesen a megismerésből, mert a racionalitás mindig réseket hagy a magyarázat szövedékén. (*Die religionskritik Spinozas*, 1930)

található – képmás, elsősorban szobor formában való imádata biztosítja az indiai művészet egységességét. Siva nem egyenrangú Visnuval, sőt annak legodaadóbb szolgája, ezért mindig jelen van ott, ahol ura is. A puránikus időszámítás szerint jelenleg a mintegy 5000 évvel ezelőtt, Krisna anyagi világból való eltávozásával elkezdődött Kali-jugában,[21] azaz Vaskorban élünk, ahol a púdzsá, az istenszobrok imádata ez egyik legfőbb vallásos folyamat, de még ennél is fontosabb rituálé a náma-szankírtana, Isten neveinek az éneklése. A jadnya, az áldozat egy korábbi világkorszak, az ún. Trétá-juga legfőbb vallásos folyamata volt, és azért váltotta fel a púdzsá majd a náma-szankírtana, mert az emberek már nem tudták kielégítő módon elvégezni annak szertartásait. A puránikus világkép szerint ugyanis az idő előrehaladtával az emberiség képességek, tulajdonságok és vallásosság tekintetében nem fejlődik, hanem degradálódik, és egyre kevésbé képes olyan bonyolult rituálék hibátlan elvégzésére, mint például az áldozatok.[22]

ISTENSZOBROK AZ INDIAI „NÉPI" RÉGÉSZETBEN

Az istenszobrokra irányuló vizsgálatunk fókuszát még élesebbre állítva időzzünk el kicsit a régészetnél. Mivel a hivatalos indiai régészet rendkívül kiterjedt, és tárgyunkat tekintve nem hoz be lényeges új szempontokat, tekintetüket fordítsuk az ún. népi régészet felé. E több ezer évre visszatekintő és döntően az istenszobrok feltárását jelentő hagyomány nem rendelkezik semmilyen hivatalos intézményrendszerrel, de a különféle szentek életének leírásaiban, a templomok saját helytörténeti feljegyzéseiben és egyéb vaisnava szentírásokban jelentős helyet foglal el.[23]

Az istenszobrok és egyéb kincsek felkutatására irányuló „népi" régészet módszerei első pillantásra meglehetősen különböznek a modern tudományos régészeti gyakorlattól, hiszen álmokra és látomásokra hagyatkoznak mint inspirációs forrásra. Azonban ez mégsem olyan szokatlan, hiszen a modern régészeti vállalkozásoknál is találkozhatunk parapszichológiai módszerek alkalmazásával, amikor például médiumok segítségét veszik igénybe az ásatás helyének kijelöléséhez. De a parapszichológiai módszerek tudatos használatától teljesen függetlenül is számos régész használ olyan szavakat a felfedezéseiről írott beszámolóiban, mint „megér-

[21] A ciklikus puránikus időszámítás szerint négy világkorszak vagy juga követi egymást: Szatya-juga, Trétá-juga, Dvápara-juga és Kali-juga, melyek közül a vallásosság szintjét és az emberi képességeket tekintve az első a legmagasabb, az utolsó pedig a legalacsonyabb rendű.

[22] Lásd: Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C., *Śrīmad Bhāgavatam. Első Ének*, Stockholm. 1993.

[23] Az alábbi rész Drutakarma dāsa (Cremo M. A.), „Feltárni az örökkévalót: népi régészet Indiában." In: *Tattva* (X/2) 2007, (Megjelenés előtt) c. tanulmányára épül.

zés" és „szerencse". A népi régészetet és az istenszobrok, szanszkrit megnevezéssel múrtik imádóikhoz fűződő viszonyát, valamint a vaisnava hagyományban betöltött komplex szerepüket megvilágítandó nézzünk néhány konkrét esetet, amikor megtalálták Isten valamelyik megtestesülésének szobor formáját.

Ándhra Pradés állam Kelet-Godávarí tartományában van egy Ryali nevű falu, és itt áll a Dzsaganmohiní-Késava Szvámí templom. A templom helytörténeti írásai szerint annak eredete ősi időkre vezethető vissza, amikor is Visnu Mohiní Múrtivá, azaz egy isteni nőalakká változott. Annyira vonzó volt, hogy Siva a nyomába eredt, és amikor Mohiní hajából kiesett egy virág, Siva megállt, hogy fölszedje. Ekkor azonban Mohiní visszaváltozott Visnuvá, és ugyanazon a helyen megjelent egy másfél méter magas kő múrti egy siva-lingammal együtt, akiket Brahmá[24] kezdett el imádni. Idővel a múrtik elvesztek, és a Kr. u. 11. századra a helyet őserdő borította be. Egy király, Srí Rádzsá Vikrama Déva egyszer arrafelé vadászott az erdőben. Megpihent egy nagy fa alatt, és ekkor Visnu megjelent az álmában, s elmondta neki, hogy a szentélye ott van nem messze a föld alá temetve. Visnu azt is mondta a királynak, hogy hajtsa a szekerét körbe-körbe a hely körül egészen addig, amíg a kerekeket tartó egyik csapszeg ki nem esik, és ott kezdjen el ásni. A király így is tett, és amikor a csapszeg kiesett, megparancsolta az embereinek, hogy kezdjenek el ásni, majd meg is találták a múrtit. A király kis templomot építtetett a múrtinak, és elkezdte az imádatát, ami mind a mai napig folyik.

A *Bhágavata-purána* szerint Mathurá volt az a hely, ahol Krisna, akit a vaisnavák Isten megtestesüléseként, a gaudíja vaisnavák pedig Isten eredeti, legfelsőbb személyiségeként tisztelnek, megjelent a Dvápara-juga végén. Megjelenése után nem sokkal Vrindávanába, egy közeli faluba vitték, ahol gyermekéveit és fiatalkorát töltötte. Itt az isteni barátság és szerelem kedvteléseinek hódolt tehénpásztor rokonaival, társaival és társnőivel, melyeket számtalan képzőművészeti alkotás és irodalmi mű megörökített. Miután Krisna elhagyta ezt a világot, egyik leszármazottját, Vadzsranábhát választották Vrindávana királyává. A *Szkanda-purána* szerint Vadzsranábha boldogtalan volt, mert Vrindávanát benőtte az erdő, és Krisna kedvteléseinek helyszínei eltűntek. Egy Sándilya nevű bölcs végül megmutatta neki azokat a helyeket, s hogy emléket állítson a kedvteléseknek, Vadzsranábha szentélyeket és templomokat építtetett, és beavatta bennük Krisna múrtijait, összesen tizenkettőt. Idővel a templomok és a múrtik eltűntek, először a buddhizmus, majd a muszlim hódítások hatására. Mádhavéndra Purí, egy vaisnava szent a 15. század második felében Vrindávanába utazott, és kiásta Krisna ezen múrtijai közül

[24] A hindu „szentháromság": Brahmá, Visnu és Siva. Az elsődleges teremtő és fenntartó Visnu – aki létrehozza az élőlényeket, valamint a transzcendentális és anyagi világot, a másodlagos teremtő Brahmá, aki az anyagi világban létrehozza a különböző fajokat, az anyagi világ elpusztítója pedig Siva. Brahmá és Siva ontológiai helyzetük szerint nem Istenek – mert csak Visnu az – , hanem rendkívül nagy hatalommal felruházott élőlények.

Gopálát. A történetről a *Csaitanya-csaritámrita*, Krisnadásza Kavirádzsa műve számol be részletesen. Egyszer Mádhavéndra Purí egy fa alatt böjtölt Govinda-kundánál, egy Anijor falu közelében lévő tónál, a Govardhana-hegy lábánál. Egyszer csak egy tehénpásztorfiú ment oda hozzá, és tejjel kínálta. Aznap éjjel ugyanez a tehénpásztorfiú megjelent álmában, kézen fogta Mádhavéndra Purít, s egy fákkal és bozóttal sűrűn benőtt helyre vezette. Ott rámutatott az egyik bokorra, és azt mondta neki, hogy már hosszú ideje fekszik a bokor alatt, kitéve a szélsőséges hidegnek és forróságnak. Majd így szólt hozzá: „Kérlek, hozd ide a falusiakat, és mondd meg nekik, hogy vegyenek ki Engem a bokorból, és aztán állítsanak szépen a hegy tetejére! [...] A nevem Gopála, s Én vagyok a Govardhana-hegy felemelője. Vadzsra állított be, s Én vagyok itt az uralkodó."[25] Gopála azt is elmesélte, hogy sok-sok évvel azelőtt az imádatáért felelős pap rejtette el a bokor alá, hogy megóvja a muszlimok támadásaitól. Az első muszlim betörések Vrindávana körzetében a 11. század első felére tehetők, amikor Mahmud Ghazni számos hindu és buddhista templomot lerombolt. Miután felébredt az álomból, Mádhavéndra rögtön tudta, hogy a tehénpásztorfiú, aki tejet hozott neki, maga Krisna volt. A közeli faluban összegyűjtött egy csapatnyi embert, majd elmentek a sűrű bozótosba, és kiszabadították a múrtit. Aztán felvitték a Govardhana-hegy tetejére, és beállították egy újonnan épített templomba. A 17. században, az Aurangzeb muszlim uralkodó seregeinek képében fenyegető újabb támadások veszélye miatt a múrtit elvitték a radzsaszthání Náthdvarba, ahol Srí Náthdzsí néven jelenleg is imádják.

A Vrindávanában felfedezett múrtik között volt Govindadéva múrtija is. Megtalálásáról Narahari Csakravartí 18. század eleji műve, a *Bhakti-ratnákara* számol be. Ez valamikor 1534-ben történt, miután Rúpa Goszvámí[26] parancsot kapott Csaitanyától, hogy keresse meg a vrindávanai kedvtelések feledésbe merült helyszíneit és az elveszett múrtikat. Sokat meg is talált, Govindadévát, az eredetileg Vadzsranábha király által beállított egyik fő múrtit azonban nem. Egy nap, amint a Jamuná-folyó partján üldögélve a kudarc miatt kesergett, egy tehénpásztorfiú ment oda hozzá, és megkérdezte tőle, hogy miért szomorú. Rúpa Goszvámí meg is mondta neki, amire a tehénpásztorfiú így felelt: „Cseppet se aggódj! Vrindávanában van egy Gomatila nevű szent hely, ahol minden reggel egy csodálatos tehén csorgatja a tejét a földre örömtől repeső szívvel. Srí Govindadéva múrtija azon a helyen van elrejtve." Ekkor a fiú eltűnt, Rúpa Goszvámí pedig elájult. Amikor visszanyerte az eszméletét, rögtön tudta, hogy a tehénpásztorfiú csakis Krisna lehetett. Ezután néhány falubelivel együtt elment a Gomatila nevű helyre, elkezdtek ásni, és meg is találták a múrtit. Rúpa Goszvámí először egy egyszerű

[25] Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C., *Śrī Caitanya-caritāmṛta*, Stockholm. 1996, 475.

[26] A gaudíja vaisnava ág megalapítójának, Csaitanya Maháprabhunak (1486-1534) – akik követői Krisna megtestesülésének tekintenek – az egyik legfontosabb tanítványa, az ág tantételei kidolgozóinak egyike.

kunyhóban imádta Govindadévát, később azonban a helyi hindu király, Man Singh, aki a muszlim uralkodó, Akbar szolgálatában állt, egy hatalmas és gyönyörű kőtemplomot építtetett a múrti számára. A vrindávanai Govindadéva-templomot Aurangzeb idejében részben lerombolták a muszlimok, a múrtit pedig Dzsajpurba menekítették, ahol jelenleg is imádják.

E történetek kapcsán számos kérdés felmerülhet, hiszen kitűnik belőlük, hogy a múrtikat Isten, Krisna képére faragták, és a mai napig úgy tekintenek rájuk, mint Istenre magára. Nem bálványimádás ez? Honnan tudták a művészek, hogy milyen Krisna? Honnan tudták az emberek, hogy kit ábrázol az a múrti, amit megtaláltak? Mit jelent az, hogy beavatni és imádni a múrtit?

AZ ISTENSZOBROK NEM BÁLVÁNYOK

A múrtik imádatát a zsidó-keresztény kultúrában felnőtt ember könnyen bálványimádásként ítélheti meg. Ez abból a félreértésből ered, hogy a múrti-imádat ősi hindu hagyományát a nyugati szemlélő a bálványimádattal azonosította, hisz a múrtihoz kapcsolódó teológia jórészt hiányzik vagy nem kidolgozott a nyugati világvallásokban. Coomaraswamy szerint azonban ez az attitűd több szempontból is megkérdőjelezhető: „A meggyőződéses képromboló vagy azért az, mert nem érti a képek és rítusok lényegét, vagy azért, mert nem bízik a képimádók és rítuskövetők helyes értelmezésében. A másikat képimádónak vagy babonásnak nevezni, rendszerint, pusztán önnön felsőbbrendűségünk hangsúlyozásának eszköze."[27]

A fő monoteista vallási hagyományok – a zsidó vallás, a kereszténység és az iszlám – közös tulajdonsága, hogy elutasítják a bálványimádatot mint Isten helytelen vagy valamilyen Istenen kívüli lény imádatát. Ez a hozzáállás megmutatkozott a 19. századi India protestáns misszionáriusain, akik számára a mindenütt jelenlévő képmások templomi imádata volt a fő jelképe mindannak, ami rossz volt a hinduk vallásában – ami így elítélendővé és maradéktalanul kiirtandóvá vált. E törekvésekhez a szóban forgó gyakorlatokhoz társuló teológiai meggondolások megértésére irányuló erőfeszítések csaknem teljes hiánya vezetett.[28]

A zsidó teológiában az egyik legfőbb vád a bálványimádat ellen, hogy az Isten iránti hűtlenséget jelent.[29] A *Bhágavata-purána*ban[30] azonban Visnu kijelenti, hogy ő mindig tiszta hívei – bhaktái – szívében lakozik, akik nem ismernek rajta kívül mást, és ő sem ismer senki mást, csupán őket. A bhakták soha nem akarnak egyebet

[27] Coomaraswamy 2000, 46.

[28] E rész Valpey R. K., *Krsna-sevā, The theology of deity worship in Caitanya vaiṣṇavism*, Zagreb. 2005. c. művének felhasználásával készült.

[29] Lásd: *Bölcsesség könyve* 14. fejezet

[30] Kilencedik ének, 4. fejezet 68. vers

Istentől, mint szolgálni és elégedetté tenni őt, ellentétben azokkal, aki azért imádják, mert anyagi áldást, tudást vagy misztikus tökéletességet szeretnének elérni. Ez utóbbi imádók sem hűtlenek azonban, hiszen bár önző célból közelítették meg Istent, mégis hozzá fordultak. De még azok, akik nem Istenhez, hanem valamelyik alacsonyabb rendű istenséghez folyamodnak, vagy egyáltalán nem hisznek benne és nem imádják őt, sem tudják elvágni magukat tőle, hiszen Isten mindenki szívében jelen van Paramátmá, azaz helyhez kötött kiterjedése által.

A zsidó vallás elutasítja Isten mindenfajta ábrázolását mint az írások felületes olvasásából következő helytelen meggyőződés és gyakorlat eredményét, aminek magva az Istenben sokféleséget és összetettséget felfedezni vélő filozófiai hiba.[31] A hindu teista hagyományokban, legfőképpen a vaisnavizmusban azonban Isten képi ábrázolása szükségszerűen van jelen. Isten ugyanis időről-időre alászáll az anyagi világba mint avatára, amivel elsősorban az a célja, hogy elérhetővé tegye magát a feltételekhez kötött élőlények számára. Az Úr megengedi, sőt ösztönzi a képi megjelenítést mint alászállásainak természetes következményét, különösen ahogyan a lelkileg emelkedett személyek látják és felidézik őt. Bár Isten mint avatára láthatóvá teszi magát mindenki számára, de csak a lelkileg fejlett és szentírásokban jártas bölcs vagy tiszta hívő az, aki látomásban vagy álomban is meg tudja pillantani őt úgy, ahogy van, kommunikálni tud vele, majd megosztja másokkal élményeit, hogy ők is meditáljanak Istenen, és ki tudják faragni formáját. A faragott formát, múrtit akkor lehet imádni a szentírásokban előírt folyamatokkal, ha ezekhez a hiteles leírásokhoz – amelyeket az ágama- és silpa-sásztrák tartalmaznak – hűen lett megformázva. A megfelelő imádat által a közönséges hívő számára is lehetővé válik, hogy elnyerje az Úr ugyanazon látványát, amit a bölcsek és tiszta hívek „közvetlenül" megpillanthattak. A gaudíja vaisnavák különösen tisztelik Brahmá látomását, amit a *Brahma-szamhitá* című szanszkrit nyelvű költeményben jegyeztek le:[32] „Govindát imádom, az eredeti Urat, aki transzcendentális fuvoláján játszik. Szeme olyan, akár a lótuszvirág, fejét pávatollak díszítik, testének színe a friss fekete felhőre hasonlít, noha testi vonásai gyönyörűbbek Cupidók millióinál."

Ugyankkor a vaisnava teológia felismeri annak szükségességét, hogy Isten tökéletes volta ábrázolásainak tökéletlensége ellenére is fenn legyen tartva. Ennek megértéséhez két dolgot kell egyszerre észben tartani: Isten közömbös a világ történései iránt, de ezzel egyidejűleg be is van vonva azokba, amit Krisna így fogalmaz meg a *Bhagavad-gítá*ban: „Megnyilvánulatlan formámban ezt az egész univerzumot áthatom. Minden lény Bennem van, de Én nem vagyok bennük. És mégsem nyugszik Bennem minden teremtett. Íme misztikus hatalmam! Habár

[31] Lásd: Maimonides M., *The guide for the perplexed*, New York 1947.

[32] aṅgāni yasya sakalendriya-vṛttimanti/paśyanti pānti kalayanti ciraṁ jaganti/ānanda-cin-maya-sad-ujjvala-vigrahasya/govindam ādi-puruṣaṁ tam ahaṁ bhajāmi (5.32)

Én vagyok az összes élőlény fenntartója, s jelen vagyok mindenhol, Én Magam mégsem vagyok része e kozmikus megnyilvánulásnak, mert Én vagyok a teremtés eredeti forrása."[33] E kijelentéseket Isten három, hierarchikus viszonyban lévő megnyilvánulása alapján lehet megérteni: Isten Brahman arculata mindent átható személytelen energiáját; Paramátmá formája személyes, de helyhez kötött ún. Felsőlélek arculatát, Bhagaván[34] megnyilvánulása pedig legvégső és legfelső személyes formáját jelenti, amit érzékletesen leírt a *Brahma-szamhitá*.

Krisna saját transzcendentális testével és evilági cselekedeteivel mint „tökéletes" mester, barát, fiú vagy szerető megsemmisíti azt az elképzelést, hogy formával, testtel és tettekkel rendelkezni tökéletlenség. És ha a vaisnavák Istent ezekkel a jellemzőkkel meghatározni igyekvő törekvését bárki hibának minősíti, akkor Krisna bhaktái el fogják fogadni ezt a „hibát" mint a mélységes szellemi meglátás lényegét és magját, mint érzéseik univerzális igazságát. A vaisnava teológiai tételek fokozatosan, fejlődésével arányosan beigazolódnak a gyakorló hívő előtt – mely fejlődést a múrti-imádat tisztán vallásos folyamatának követésével bárki elérhet –, végső soron tehát nincs szükségük arra, hogy „tisztára mossák" őket a bálványimádat vádja alól, ahogy ezt például Baktay is megpróbálta: „Az érzékelhető világban minden csak látszat – májá – , mely a valót leplezi: igaz és valótlan, tény és káprázat elválaszthatatlan az érzékelő szemléletben. E felfogás megakadályozta, hogy a hindu képtisztelet primitív bálványimádattá fajuljon, mely a képmást a valóság képzetével azonosítja. Ilyesmit csak némely félvad, az őslakóktól leszármazott törzsnél találunk Indiában. A hindu művészet az elvont tartalom képletes megjelenítésén keresztül a megfoghatatlan valót igyekezett éreztetni, de nem borult le félő, vak alázattal a keze műve előtt: a mű maga nem megszentelt tabu, hanem emberi eszmélés és igyekvés eredménye."[35] Ez a kijelentés azon túl, hogy a vaisnavák számára teljességgel elfogadhatatlan májáváda felfogáson[36] alapul, úgy próbálja megvédeni a múrti-imádatot, hogy degradálja annak mély, szakrális tartalmát. A múrti ugyanis nem csupán egy szimbólum, hanem ha a szentírásoknak megfelelően faragták ki, hiteles rituálék szerint avatták be és imádják, akkor megjelenik benne maga Isten.

[33] Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, A. C., *Bhagavad-gītā úgy, ahogy van*, Stockholm. 1993, 9. fejezet 4-5. vers

[34] Bhagaván a gaudíja vaisnavizmusban Krisnát jelenti.

[35] Baktay 1963, 202.

[36] Az az indiai filozófiai hagyomány, amely Isten legvégső, eredeti alakját személytelennek tekinti, így minden személyes tulajdonságokban és cselekedetekben megnyilvánuló változatosságot illúziónak, májának gondol.

AZ ISTENSZOBOR, AMIBEN MEGJELENIK ISTEN

A bibliai hagyománnyal éles ellentétben a vaisnavizmusban általában – és főleg a gaudíja vaisnavizmusban – kifejezetten bátorítják, sőt előírják Isten képmásainak imádatát mint a helyes vallásos viselkedés és lelkiség szerves részét és egyik legfontosabb rituáléját.

Isten eredeti személyisége, Bhagaván kiterjed és alászáll az anyagi világba imádandó fizikai képmásként, arcsávatáraként, arcsá-múrtiként. Az arcsávatára bizonyos értelemben fontosabb Isten más megtestesüléseinél, hiszen Bhagaván – mivel a transzcendentális világban lakozik – nem elérhető más formában az emberek számára, hogy személyes imádatot ajánljanak fel neki, csak arcsá-múrtiként. A közönséges emberek ugyanis fizikai érzékszerveikkel nem képesek észlelni Isten megnyilvánulásait, de ha Bhagaván az emberek iránti rendkívüli kedvessége jeleként elfogadja az arcsá-múrti anyagi formáját, mindez lehetővé válik számukra. Isten múrti formájának imádata azért kitüntetetten fontos az embereknek, mert (1) lehetővé teszi számukra, hogy a lelki fejlettség alacsonyabb szintjein állva is ki tudják fejezni Isten iránti szeretetüket és odaadásukat egy könnyen végezhető módon; (2) múrti formájában személyként viszonyulnak Istenhez, ami erősíti bennük Isten végső, eredeti formájának személyes felfogását, és (3) megtanítja őket arra, hogy a transzcendentális világban miként kell szolgálni őt.[37]

A vaisnava irodalom négyféle arcsávatáráról beszél azok eredete alapján: (1) önmegnyilvánult, azaz aki Bhagaván közvetlen akaratából jelenik meg; (2) egy embernél felsőbbrendű élőlény ösztönzésére száll alá; (3) egy szent erősen koncentrált akaratának eleget téve nyilvánul meg, és (4) emberi lénytől származó képmás, amit a szentírások kikötései és eljárásai alapján formál meg az arra alkalmas személy a nyolcféle anyag egyikéből, ami lehet: kő, fa, fém, agyag, homok, drágakő, festett kép és az emberi elme. A legtöbb istenszobor vagy múrti a negyedik kategóriába tartozik, és az arra alkalmas kőből, fémből, valamint fából faragják a már említett *Silpa-sásztrák*, az építészet, szobrászat és festészet mesterségbeli kérdéseit rögzítő szentírások alapján. E leírásoknak kánoni érvényük van: a bennük foglalt szabályok és elvek alkalmazása kötelező. A szabályok főként ikonográfiai jellegűek, például milyen jelképekkel, testtartásokkal stb. kell ábrázolni Isten különböző

[37] Az élőlények eredeti helyzetük szerint Isten szolgái a transzcendentális világban is, ahol ugyanazon módszerek és szabályok szerint szolgálják őt, mint ahogy azt Isten a szentírásokban kinyilatkoztatta számukra. A különbség az, hogy az anyagi világban e szolgálatot többnyire kötelességtudatból végzik az emberek, a transzcendentális világban azonban Isten iránti tiszta szeretetből. Ez azért van így, mert az anyagi világ a transzcendentális világ „tükörképe", azzal a lényegi különbséggel, hogy ideiglenes és szenvedéssel teli – azaz van kezdete és vége, melyből eredően az élőlények szenvednek benne –, míg a transzcendentális világ örök, ahol mindenki teljes tudással rendelkezik és maradéktalanul boldog.

megtestesüléseit, de kitérnek az emberi test arányaira és ábrázolásának sok egyéb szempontjára is. A különféle helyekről előkerült múrtikat is e szentírások leírásai alapján lehet kétséget kizáróan azonosítani.

A *Silpa-sásztrák* előírásai[38] szerint a csaknem mindig egészben ábrázolt alakok arányai olyan esztétikai alapelveket követnek, melyek célja nem az anyagi világ látható részének élethű reprodukálása, hanem az emberitől merőben eltérő lelki vagy mennyei szépség kifejezése. A mérték alapegysége a tala – tenyér –, ami az álltól a hajvonalig mért távolsággal egyenlő; a talák számában mért arányok nemtől, rangtól, társadalmi állapottól függően változnak.

A szabályok szerint a női alakok legyenek darázsderekúak, mellük feszes és kerek, s olyan közel van egymáshoz, hogy „még egy hajszálvékony lótuszgyökér se férjen közéjük". A köldök üljön mélyen, a has és a nyak három bőrredője isteni eredetű szépséget sugalljon. A comb legyen karcsú, vékony, mint a fiatal elefánt ormánya vagy a facsemete törzse. A bőr ragyogjon, mint a hold, a haj legyen hosszú, selymes és dús. A leányok ovális arcát telt karmazsinvörös ajkak, gyöngyházfényű fogak ékesítsék, hosszúkás lótuszvirág szemük fölött Káma, a szerelemisten íjára emlékeztető szemöldök íveljen. A férfialakoknak részben a női ábrázolásokra vonatkozó előírásokat kellett követniük, például a nyak és a derék tekintetében, de az ő esetükben a kar rendelkezik az elefántormány hajlékonyságával, a válltól egészen az ujjbegyig. Mindezekből kitűnik, hogy az ábrázolás célja nem az anatómiai hűség volt. Az istenalakok telt combja sima és hibátlan, minden csontra és ínra utaló dudor nélkül, tagjaikat a prána – életenergia – duzzasztja. A test S alakban hajló, ún. tribanga tartása az ábrázolt alak gyönyörű báját hangsúlyozza. Az istenalakokat örök ifjúságukban, fiatal testtel ábrázolják, abban az életkorban, amikor a csípő lágyan kinyílik, mint a lótuszbimbó. Belső mosolyuk titokzatos, és elégedett békességet sugároz.

Isten minden formája rendelkezik laksanákkal – attribútumokkal –, amelyeket a kezében tart, ékszerként visel, vagy kísérő tárgyként jelenik meg a környezetében. A múrtik belső hangulatait és magatartását a mudrák mutatják. A mudrá szó bizonyos kéztartásra utal, amelynek meghatározott jelentése van. A hindu templomok legtöbb múrtija valamilyen mudrában tartja a kezét. A mellkas elé emelt, kifelé fordított jobb kéz megnyugtat; a leengedett kar felfelé fordított tenyérrel spirituális kegyet oszt; a mellkashoz emelt jobb kéz összeérintett hüvelyk és mutatóujja az érvelés, a bal kéz ujjaihoz érintve a tanítás szimbóluma.

Kő múrtit készítenek a legritkábban, mert a sásztrák utasításai szerint tízezer évig kell imádni. A fémből készült szobrokat ezer évig, a fa múrtikat viszont már csak száz évig imádják. A múrtik elkészítése nagy odafigyelést és a sásztrikus szabályok, előírások szigorú betartását igényli, ezért a művész – silpi – nem csak egyszerű

[38] Baktay idézett műve (1963) alapján

kézműves vagy szobrász, hanem rendelkeznie kell azzal a státusszal és tudással, amellyel a múrti későbbi imádatával megbízott bráhmana[39] rendelkezik.

Nem lehet akármilyen kőből múrtit faragni: „élő" követ kell találni, ami igen ritka és nehezen felismerhető, legtöbbször csak a silpi műhelyében derül ki biztosan, hogy jó az alapanyag vagy sem. Az élő kő zenél: a megfelelő helyen megütve a hét zenei hang mindegyikét megszólaltatja. Az élő kő megtalálása után a silpik púdzsát, áldozatot mutatnak be az elkészítendő múrtinak, és csak ezután kezdik el a faragást. Erre azért van szükség, mert egyrészt felkészíti a művészt, hogy kellő lelki tisztasággal tudjon hozzálátni a hatalmas és megtisztelő munkának, másrészt a púdzsá semlegesíti azokat a sértéseket, amelyeket a silpi elkövet, miközben a múrtin dolgozik: például vésővel és kalapáccsal ütögeti, megdönti, rátapos vagy rátámaszkodik. A szobrász utoljára a szemet készíti el, mert úgy tartja a hagyomány, hogy amíg a múrti szeme zárva van, addig nem nyilvánul meg benne Isten.

A szentírások leírásainak megfelelő istenszobor kifaragása azonban önmagában még nem elegendő ahhoz, hogy Isten el is fogadja azt a formát, és alászálljon bele. Az is szükséges, hogy Isten egy tiszta bhaktája beavassa vagy megszentelje a múrtit, azaz meghívja az Urat, hogy foglaljon helyet abban. De még ez sem elég, mert ahhoz, hogy Isten jelen is maradjon a múrti formában, a hívőknek folyamatosan imádniuk kell azt. Mindazt a ceremóniát, púdzsát, amit a beavatáskor el kell végezni – például megfürdetni a múrtit különböző kedvező folyadékokkal: tejjel, mézzel, olvasztott vajjal, gyümölcslevekkel stb, felöltöztetni gazdagon hímzett ruhákba, felékszerezni drágakövekből készült ékszerekkel, változatos ételeket és italokat ajánlani fel neki, szanszkrit nyelvű imákkal dicsőíteni, legyezni pávatoll legyezővel stb. –, a *Panycsarátra* szentírások tartalmazzák. Ha a beavatási ceremóniát hiteles személy, a szentírások szabályait követve végzi el, akkor Isten garantált módon megjelenik a múrti anyagi formájában, amellyel egyben transzcendentálissá is varázsolja az.

AZ ISTENSZOBOR MINDENNAPI IMÁDATA

A múrti mindennapi imádata is szigorúan szabályozott a *Panycsarátra* szentírások, az ácsárják utasításai, valamint a hagyomány által, és elsődleges célja az ember Istennel való odaadó kapcsolatának megalapozása és fejlesztése, valamint testi-

[39] A védikus szentírásokon – Védák, puránák stb., és ezek hiteles tanítók által adott magyarázatai – alapuló társadalmi forma a varnásrama, amely négy rendet tartalmaz: a bráhmanák – papok –, ksatriják – uralkodók –, földművesek és kereskedők – vaisják –, valamint a kétkezi munkások – súdrák társadalmi osztályát. A szentírásokban magas szinten jártas és azokat a gyakorlatban is alkalmazó bráhmanák a társadalom vezetői, akik kizárólagos kötelessége a tanítás, a rituális ceremóniák végzése mások számára, valamint az adományok elfogadásán alapuló tiszta és egyszerű életmód. A templomi múrtik imádatát is ők végzik.

lelki tisztaságának fenntartása. A mindennapi imádat folyamatai ugyanazok, mint amiket a bevatáskor mutatnak be a múrtinak, de nem végzik annyira gazdagon és pompásan. Krisna az *Uddhava-gítá*ban[40] kijelenti, hogy múrti formájában legjobban fürödni és öltözködni szeret, ezért a templomi múrtikat általában minden nap megfürdetik legalább vízben, és az évszaknak megfelelően felöltöztetik. Az imádat másik két állandó eleme: vegetáriánus ételek[41], valamint árati[42] feljánlása a múrtinak. Mindez a szertartás szigorúan kanonizált, és szanszkrit nyelvű imák, ún. mantrák elmondását is tartalmazza. Isten arcsá-múrtiként elfogadja az odaadó felajánlásokat – ételt, virágokat, vagyont, öltözéket és imákat –, és azzal viszonozza, hogy kegyesen visszaadja ezek „maradékait" mint saját praszádamját.[43]

Múrtit nem csak templomban, hanem saját otthonában is imádhat a hívő,[44] de a templomi múrti elsődleges jelentőségű az otthonihoz képest: imádatát nem szabad elhanyagolni a házi múrti imádatára hivatkozva. Isten a templomi múrti formájában mint uralkodó jelenik meg, akit nagy tisztelettel és gazdag kellékekkel kell imádni. Házi múrtiként azonban a család vendége, akit bár kitüntetett becsben tartanak, de nem imádnak nagy pompával. A templomi múrti imádata elmélyíti a hívőben azt a látásmódot, hogy Isten minden és mindenki ura, míg az otthoni imádat megtanítja Isten köré csoportosítani mindennapi életét. Ez utóbbi különösen a családos emberek számára fontos, akik családjuk fenntartása érdekében idejük nagy részében pénzkereső tevékenységet végeznek, valamint sokféle vagyontárgyggyal és kiterjedt társadalmi kapcsolatokkal rendelkeznek, mert megóvja őket attól, hogy túlzottan elmerüljenek az "én és enyém" önző felfogásában[45]. Ezért először

[40] *A Bhágavata-purána* tizenegyedik éneke tartalmazza.

[41] Ami nem tartalmaz húst, halat, tojást, hagymát, gombát, alkoholt és más kábító- és mámorító szert, például kávét és teát.

[42] Az árati egy olyan szertartás, melynek keretében az anyagi elemeknek megfelelően: füstölőt, tüzet, vizet, ruhaanyagot és virágot ajánlanak fel a múrtinak körkörös mozdulatokkal, valamint jakfarok és pávatoll legyezővel legyezik, miközben bal kézzel folyamatosan csengetnek. A szertartás kezdetét és végét kagylókürt háromszori megszólaltatásával jelzik.

[43] A praszádam Isten kegye. Amikor a múrti az anyagi felajánlást elfogadja, transzcendentálissá változtatja azt, és meghagyja a hívőnek, így a praszádam elfogyasztása vagy használata nagy lelki fejlődést eredményez. Egy igazi vaisnava nem eszik semmit, és nem használ semmi olyasmit, amit előtte nem ajánlott fel az Úrnak.

[44] Míg templomi múrtit hagyományosan csak a bráhmana osztály tagjai imádhatnak, otthoni múrtit már a ksatríják és a vaisják is, ha átmentek az ún. upanajanam tisztító ceremónián, aminek keretében megkapják a tanítójuktól – gurujuktól – azokat a mantrákat, amelyek elengedhetetlenül szükségesek a múrti imádatához.

[45] Az önzés a bűnös tettek alapja, ami miatt az élőlények elhagyják a transzcendentális világot, és az anyagiba kerülnek. Azáltal, hogy tevékenységének minden eredményét először a múrtinak ajánlja fel, a múrti-imádat önzetlenségre tanítja a hívőt, és megtisztítja létezését a bűntől. Másrészt a múrti-imádat végzéséhez rendkívül magas szintű fizikai és mentális tisztaság szükséges, így végzése „durva és finom" fizikai szinten is megtisztítja az imádót.

a múrtinak ajánlanak fel minden frissen vásárolt használati- és vagyontárgyat, valamint a házban készült ételt. Egy komoly vaisnava nem használ vagy eszik olyan dolgokat, amelyek nem ajánlhatóak fel Istennek, például azért, mert megsértik az ahimszá, az erőszakmentesség elvét. Azaz nem végez olyan munkát, és nem fogyaszt olyan dolgokat, amelyek élőlények szükségtelen megölésével járnak – a húsevés például szükségtelen, ha rendelkezésre áll tejtermék, gabona, zöldség és gyümölcs. A védikus hagyomány az emberi élet minden területét részletesen szabályozza a *Dharmasásztrá*kban, így azt is, hogy miként kell az embernek a napirendjét alakítania, hogyan kell tisztálkodnia, öltözködnie és étkeznie, s ha e szabályoknak eleget tesz, akkor mindent megfelelően fel tud ajánlani a múrtinak.

ISTENSZOBROK IMÁDATA NAPJAINKBAN

A hinduk többsége, nem csak a vaisnavák, egy kis oltárt készítve nap mint nap rendszeresen imád valamilyen múrtit. Házuknak vagy lakásuknak gyakran egy egész szobáját templomként használják, amelyben kizárólag templomi illemszabályok szerint szabad viselkedni. Az imádatot gondosan, általában kora reggel és este végzik. Így sok ember már napkelte előtt felkel, hogy elkezdhesse a szertartást, amely az egyik legfontosabb teendője a nap során. A hinduk többsége fontosnak tartja, hogy rendszeresen látogassa a templomokat: minden nap vagy naponta akár többször is elmegy egy templomba. A múrtikkal kapcsolatos szertartásoknak számtalan helyi változata létezik, de minden templomban központi szerepet játszanak az istentiszteletben.

A hinduk valóban hisznek abban, hogy Isten jelen van a képmásában, így nagyon fontosnak tartják a nevezetes helyek múrtijainak felkeresését is zarándokutak keretében, anyagi vagy lelki előnyöket várva tőlük. Az Isten iránti odaadás értékes kifejezése az, ha valaki lakhelyet készít egy múrti számára, azaz ha templomot építtet neki. Bár Indiában rengeteg régi szentély található, az utóbbi néhány évtizedben mégis ezrével épülnek újabbnál újabb templomok a falvakban és a városokban. Ezek közül sok minden modern kényelemmel felszerelt csodálatos palota, amely hatalmas tömegben vonzza a hívőket. A gazdag iparmágnások és India más befolyásos polgárai manapság új templomok építésének támogatásával teszik halhatatlanná a nevüket.[46]

Felvetődik a kérdés, hogy a nem hindunak született emberek a nyugati világban, például a Krisna-tudatú hívők Európában és Amerikában, vajon hitelesen tudják-e gyakorolni a múrti-imádat meglehetősen bonyolult, a vaisnava hagyományt a maga

[46] Lásd: Klostermaier 2001, 85-87.

teljességében reprezentáló rituáléját? Bár e kérdés alapos megválaszolása hosszabb tanulmányt igényelne, ehelyütt is fontos legalább röviden kitérni rá.

A hinduizmus összes ága a *Védák* tekintélyére épül, és önmagát szanátana-dharmaként, az emberek helytől és időtől független örök kötelességeként írja le. A vaisnavizmus számára a szanátana vallás lényege Isten odaadó szolgálata, ami minden élőlény joga és kötelessége, nem csak a hinduké. A szanátana-dharmát akkor tudja valaki gyakorolni, ha (1) a tartalmát jelentő tudást hiteles forrásból kapja meg, és (2) e tudást a részletesen leírt vallásgyakorlati szabályokat követve alkalmazza a saját mindennapi életében, (3) egy hiteles tanítómester – guru – irányításával. A tudás hitelességét a parampará – a tanítványi láncolat – biztosítja, mert az isteni kinyilatkoztatást torzítatlan formában megőrizni csak tiszta erkölcsű és minden egyéb szempontból hiteles tanítók egymásnak átadott tudásán keresztül lehetséges. A parampará konkrét megnyilvánulási formái a szampradáják, melyből a vaisnavizmus négyet ismer el hitelesnek, köztük a Brahmá-Madhva-gaudíja vaisnava szampradáját. A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, a nyugati világban a gaudíja vaisnava vallást az általa alapított ISKCON-on keresztül elterjesztő tanító közvetlenül kapcsolódott e szampradájához saját guruján, Bhaktisziddhánta Szaraszvatí Thákurán keresztül. Sríla Prabhupada, aki Indiában kapta meg hittársaitól a tudásának és lelki gyakorlatainak rendkívül magas szintjét elismerő „bhaktivédánta" címet, nagy gonddal fordította le a legfontosabb gaudíja vaisnava szentírásokat angol nyelvre, és olyan magyarázatokat fűzött hozzájuk, amelyek a nyugati emberek számára is könnyen érthetővé tették őket. De nem csak a teológiát adta át tanítványainak, hanem megtanította őket a vaisnava vallásgyakorlatra is, mégpedig aprólékos gonddal, a részletekre ügyelve, saját példáján keresztül. Ennek köszönhetően tanítványait és mozgalmát mára a gaudíja vaisnava szampradája hiteles és szerves részeként fogadják el egész Indiában. Olyannyira, hogy az ISKCON által nyitott és fenntartott indiai templomok és az azokban bemutatott múrti-imádat nem csak a zarándokok hatalmas tömegeit vonzza, hanem elismerést vált ki az Indiában született bráhmanák és vaisnavák körében is, látható inspirációt adva számukra saját vallásgyakorlatukhoz.[47]

ÖSSZEGZÉS

Az istenszobrok vaisnava liturgia szerinti imádata a mai napig élő vallásgyakorlat, amelyet a legszerényebb becslések szerint is legalább háromszáz millió ember követ több-kevesebb rendszerességgel, nem csupán e tradícióba beleszületett hinduk, hanem a vaisnava vallást tudatosan választó Indián kívül született hívők is. Bár

[47] Lásd: Bhaki-vikāśa Svāmī, *Bepillantás India hagyományos életébe*, Somogyvámos, 2000.

a jelenséget sokféle nézőpontból meg lehet közelíteni és vizsgálni, megértéséhez azonban „természetes" elemzési aspektusa – a vaisnava teológia – adja meg a kulcsot. Ez alapján világossá válik, hogy az istenszobrok nem bálványok, hanem Isten különböző megnyilvánulásainak a szentírásokon alapuló hiteles ábrázolásai, amelyekben akkor jelenik meg Isten maga, ha azokat a szentírásokban leírt képesítéssel rendelkező szent személyek a megfelelő rituálé betartásával beavatják, majd a hívek minden nap imádják. Az, hogy Isten lehetőséget ad az embereknek arra, hogy istenszobor formájában imádják őt, szeretetének különleges megnyilvánulása. Hiszen így azok is megpillanthatják és személyesen szolgálhatják, akik még nem olyan fejlett vallásgyakorlók, hogy képesek lennének „lelki szemeikkel" látni gyönyörű formáját. E viszonylag könnyen és mindenki által végezhető lelki gyakorlat pedig segít elmélyíteni az Isten iránti szeretetet, ami a vaisnava teológia szerint a legfontosabb feltétele annak, hogy valaki elérje az emberi élet célját: visszamenni Istenhez az örök, tudással és boldogsággal teli lelki világba, ahol minden szó ének, és minden lépés tánc.

A MONGOL SÁMÁNOK SZAKRÁLIS TÁRGYI VILÁGA

Típus, forma, motívum

BIRTALAN ÁGNES[1]

Jelen tanulmányban a sámánizmus fogalmát az általánosan – de nem kizárólagosan – alkalmazott meghatározás szerint használom, sámánizmusnak nevezve azt jelenséget, amely magába foglal számos vallási nézetet, kultuszt, hiedelmet és az ezekhez kötődő rituális gyakorlatot, s amelynek központi, de nem egyedüli szakrális személye a mediator, azaz a sámán. Klasszikus példájának hagyományosan Szibéria és Belső-Ázsia sámánizmusát tekintik, ahol a sámán transzállapota mélyebb, tevékenység köre sokrétűbb, összetettebb, mint más területeken.[2]

A tanulmány alapját elsősorban az 1990 óta zajló Magyar-Mongol Expedíció kutatóútjainak terepmunka-eredményei adják. Az expedíciós kutatásoknak fő célja az észak- és nyugat-mongóliai népcsoportok nyelvének és népi műveltségének dokumentálása és feldolgozása.[3] Ebben a munkában fontos helyet foglal el a sámánizmussal és a népvallással kapcsolatos anyagok kutatása, mely az 1991-es politikai fordulatot követően vált lehetségessé. Gyűjtőtevékenységünk elsősorban a szöveghagyományra irányul, a szövegeket a nyelvjárást jól tükröző filológiai átírásban, bőséges kommentárral tesszük közzé, egy-egy nyelvi, folklorisztikai vagy vallásfenomenológiai probléma köré csoportosítva az elemzést. A sámánizmushoz kötődő hagyomány nemcsak a szóbeliséghez kapcsolódik, a szakrálissal folytatott kommunikáció fontos eszköze a tárgyi világ is. A sámánok szakrális szférájához tartozik az a tárgyi világ, amelyen a különböző szimbolikus és esetleg valósághűbb ábrázolások megjelennek. Terepmunkánk során az alábbi jelenségekkel kapcsolatban gyűjtöttünk anyagot: sámánoltár, sámándob, doromb, a védőszellemek (*ongon*) ábrázolása, áldozati kellékek (edények, füstölők, tükör, áldozó kanál /*yüsün cacal*/).

[1] ELTE Belső-ázsiai Tanszék.

[2] E tanulmánynak nem feladata a különböző sámánizmus meghatározásokat és a terminológiai kérdéseket tárgyalni.

[3] Az expedíciós kutatások történetéről, a kutatóutakról, lásd az expedíció eredményeit bemutató magyar nyelvű sorozat eddig megjelent három kötetét (sorozatcím: Őseink nyomán Belső-Ázsiában). A kutatásokat számos alkalommal támogatta az OTKA (jelenleg a K 62501) és a brit STEIN alapítvány.

A SÁMÁNOLTÁR

A sámán házi oltárán és annak közvetlen környezetében található a többi szakrális tárgy is, ezért az mintegy a többi kontextusaként is értelmezhető. Bár áldozati oltárok jelentős számban találhatók a szabadban is, ilyenek például az *obók* (*owoo*),[4] de napjainkban fontosabbak a házi oltárok, amelyek minden sámán lakhelyén megtalálhatók. A darhat és ojrát[5] sámánok, akik között expedíciós tevékenységünk során gyűjtőmunkát végeztünk, nemezből készült kereksátorban[6] élnek, de néhányuk Ulánbátorba, a fővárosba költözött, ahol többnyire téglaházban laknak. Mind a sámánoltárok, mind pedig a közösség többi tagjának a házi oltárai a szállás szakrális helyén találhatók, amely a mongoloknál a délre, esetleg keletre tájolt kereksátorban az ajtóval szembeni terület: a délre tájolt szállás északi, északnyugati, a keletre tájolt szállás nyugati, délnyugati része. Ez egyben a tiszteleti hely is, a családfő helye, ahova a legidősebb, legrangosabb vendégeket is ültetik.

A mongol sámánok egykori és mai oltárairól rendszerező tipológia még nem készült, expedíciós gyűjtések alapján jómagam közzétettem egy sámánoltár leírását egy nyugatmongol sámáncsalád tevékenységének bemutatása kapcsán.[7] A mongolok házi oltárairól a Magyar-Mongol Expedíció tevékenységében résztvevő Iván Andrea mongolista jelentetett meg terepmunkán alapuló elemzést, amelyben érintőlegesen kitér a sámánoltárokra is.[8] Ahhoz, hogy az oltárokról, s köztük a sámánoltárokról is részletes tipológiát állíthassunk fel, további és sokoldalú terepmunkára és adatgyűjtésre van szükség. Az alábbiakban a mongol sámánoltárok szerkezetét, valamint a többi hozzá kapcsolódó szakrális tárgyat kívánom bemutatni eddigi kutatásaink alapján.

[4] Az *obó*ról (*owoo*) részletesen ld. Birtalan Ágnes, „Obó hagyományok a mai Mongóliában." In: *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*, (Őseink nyomán Belső-Ázsiában 1) Bp. 1996, Nemzeti Tankönyvkiadó, 4-19. A szövegben előforduló mongol kifejezések halha alakban szerepelnek (a halha nyelv a Mongol Köztársaság hivatalos nyelve), az ettől eltérő nyelvi adatot külön jelzem. A mongol szakszavak átírása a mongolisztikában szokásos tudományos átírást követi.

[5] A darhatok az észak-mongóliai Hövszgöl (Xöwsgöl) megye északnyugati területén élnek, nyelvük az ország hivatalos nyelvének, a halhának a nyelvjárása. Az ojrátok Nyugat-Mongóliában, kínai Turkesztánban, Belső-Mongóliában élnek, nyelvük és műveltségük számos török hatást mutat. A két népcsoportról ld. Birtalan Ágnes, „Halha, Ojrát." In: *A világ nyelvei*, (In: Fodor István (szerk.) Bp. 1998, Akadémiai K., Halha 490-495; Ojrát 1071-1074.

[6] Közismert magyar neve a török eredetű jurta, mongol elnevezése *esgii ger* „nemez sátor".

[7] Birtalan, Ágnes, „A Lineage of Tuvinian Shamans in Western Mongolia. Assimilation and Heritage." In: Giovanni Stary (ed.), *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Kawasaki, Japan: August 7-12, 1995*, Wiesbaden 1996, Harrassowitz, 85-105.

[8] Iván Andrea, „A jurta tiszteleti helyei – Širee." In: Birtalan Ágnes (szerk.) *Helyszellemek kultusza Mongóliában*, (Őseink nyomán Belső-Ázsiában 3) Bp. 2004, Új Mandátum, 115-124.

A sámán oltára a következő részekből áll:

- Festett láda (*awdar*), amelyben a sámán szertartási viselete (ruha, fejfedő, lábbeli), szakrális tárgyai (dob, doromb, tükör) találhatók, a tetejére helyezik el a különböző áldozati edényeket (porrá őrölt boróka füstölésére, tejpálinka vagy más fehér étel tárolására szolgáló tálkák). Azoknál a sámáncsaládoknál, ahol a szakrális tárgyak egy része öröklődik, és a sámán halála után nem kerülnek megsemmisítésre (nem égetik el, vagy nem teszik ki megrongálva a természetbe, hogy a gazdaszellemek kiköltözzenek belőle), a láda is öröklődhet nemzedékről nemzedékre. A régi és több sámánt is kiszolgáló ládák színe, motívumai megfakultak, de az jól kivehető, hogy nem azonosak a 20. század második felétől a pásztor családok által használt ládákéval (1. kép). Színük sötétbarnás (talán az elhasználódás eredményeként), díszítésük egyszerűbb, kevesebb motívum felhasználásával készültek, mint a köznapi tárgyi világ, a bútorzat és a jurta fa alkatrészei (terepkutatások adatai Čuluun sámánasszony 1992, 1995, Bal ir sámánasszony 1992, 1993, 1996, 1998). Ba ar sámánasszonynál, aki a darhat területről a fővárosba költözött, és téglaháza egyik szobájában állította fel oltárát és *ongon*jait, új festett láda lett a szent tárgyak tárlóhelye, és ezen helyezték el az áldozatokat is (Bayar sámánasszony 1993, 1996). (2. kép).
- *Ongon*ok, azaz a védőszellemek ábrázolásai, amelyek a festett láda felett, a jurta rácsfalára vagy a ház falára vannak felfüggesztve (részletesen lásd alább).
- Keretbe foglalt családi fotók, amelyek az őskultusz egyfajta 20. századi változatát is megjelenítik (3. kép).[9]
- Áldozati tárgyak. A fenti alapvetően fontos tárgyak mellett az oltár részét képezheti a sámántükör vagy a rituálé idején az állatszobrocska formájában megjelenített jószágáldozat. A véres állatáldozat mellett valószínűleg régóta létezett – és nem csak a buddhizmus hatására keletkezett – vértelen áldozat is az istenségeknek, szellemeknek, amely valójában a jószág felajánlása volt a transzcendens erőknek. A megfelelő színű, korú, nemű állatot megjelölték, és ettől kezdve nem használták semmilyen munkára, nem vághatták le. Ezt az áldozati fajtát a mongol nyelvhasználat egy tibeti eredetű szóval jelöli, mongolos alakja *seter* (tibeti *che-th'ar*).[10] Egy nyugatmongol sámáncsalád (Čuluun sámánasszony és fia Kürlee sámán) két szalaggal megjelölt szobrocskát használ rituális célokra, melyek a *seter*rel megjelölt jószágot helyettesítik. Az egyik egy vörös színű ló, a másik egy fekete kos. A buddhizmussal szinkretizálódó

[9] Birtalan, Ágnes, „Traditionelle mongolische Religionen im Wandel." In: Klumpp, G. – Knüppel, M. (Hrsg.), *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altaica vom 13. bis 15. Oktober 2002*, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica Band 63) 2003, 15-21.

[10] Heissig, Walther, „A Note on the Custom of *Seterleků*." In: *Harvard Ukranian Studies* 3-4 (1979-1980), 394-398.

sámánizmus rituáléiba és panteonjába beépültek a buddhizmus rendszerei, és így ezt a két szobrocskát egy-egy buddhista tanvédő istenségnek ajánlották fel; színük a buddhista istenség ikonográfiailag kialakult és rögzült színével egyezik. A fekete kos fekete Mahakála (Maxgal, szanszkrit Mahākāla) áldozati állata, a vörös ló pedig – a sámán elmondása alapján – a név szerint meg nem határozott „vörös védőistenség" (*ulaan saxiuus*, talán a tibeti eredetű Begce) tiszteletére készült (4. kép). A két szobrocskát eredetileg az oltárládában tartották, legutóbbi ottjártunkkor (1995) már állandóan az oltárláda tetején voltak. A két fából faragott szobrocska mérete körülbelül 10 x 20 cm, élethű ábrázolások. A sámánizmus 20. század végi újjáéledése és 21. századi sikere átalakítja az oltárok hagyományos szerkezetét, amelyet az újabb kutatások tárhatnak fel. Az általam felvázolt tipológia még azt az állapotot rögzíti, amikor az oltárt a sámánizmus eredeti mongol hagyományai szerint állították fel, és a külső hatások (a sámánok utazásai, megismerkedés az neo-sámánizmussal) még nem befolyásolták a rendszert.

AZ *ONGON*

Az mongol *ongon* fogalom, amely legáltalánosabban véve egyfajta védőszellemet, valamint annak ábrázolását jelenti, használatos az általános vallásfenomenológiai munkákban is. A fenti rövid meghatározás természetesen nem fedi teljes egészében azt a nagyon sokrétű jelentéskört, ami ehhez a bonyolult jelenséghez tartozik. Az *ongon*ról, a mongol sámánizmus egyik kulcsfogalmáról számos tanulmány készült, és expedíciós kutatásaim alapján én is több alkalommal foglalkoztam a témával.[11] Korábban az *ongon*t mint elvont jelenséget elemeztem, tipologizálva a szövegekben és a rituálékban játszott szerepét. Az alábbiakban az *ongon*t mint ábrázolást, elvont jelentésének anyagi megfogalmazását vizsgálom. Az *ongon*ok ábrázolási típusairól, anyagukról, motívumkincsükről készült tanulmányok közül három különböző megközelítésű munkát emelnék ki. A. Zelenin kitűnő, következtetéseiben részben meghaladott, de adatbázisát tekintve alapműnek tekinthető monográfiája részletesen taglalja az *ongon*-ábrázolások anyagát, formai világát is.[12] S. V. Ivanov az *ongon*ok szimbolikáját vizsgálja, tanulmánya máig a legalaposabb

[11] Birtalan, Ágnes – Sipos, János – . Colō, "«Talking to the *Ongons*»": The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman." In: *Shaman* 12/1-2 (Spring/Autumn 2004), 25–62.

[12] Zelenin, D. K., *Kul't ongonov v Sibiri. Perežitki totemizma v ideologii sibirskih narodov*, Moskva 1936, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.

ikonográfiai szempontú elemzés.[13] Az úgy nevezett „rajzos *ongon*okat" tárgyalja C. Humphrey, aki a Saussure-i jel–jelölt elmélet alapján közelíti meg a jelenséget.[14] Világszerte számos múzeumban őriznek Szibériából vagy Belső-Ázsiából származó *ongon*okat, amelyekről sokféle szinten készült dokumentáció, általában kiállítás-katalógusok formájában, de jó néhány *ongon* megtalálható internetes adatbázisokban is.[15] Az *ongon*okat mint elvont jelenséget az alábbi szempontok szerint lehet tipologizálni:

Eredetük
- a szellemek világából erednek
- lélektranszformációval keletkeznek
- a közösségből ered
- más közösségből származik.

Feladatkörük
- területet védő szellemek
- tevékenységet védő szellemek
- tárgyak védőszellemei
- a sámánok védőszellemei

A közösséghez való viszonyuk
- ambivalensek
- jóindulatú szellemek
- ártó szellemek

Színszimbolika
- fehérek (a nyugati irányhoz tartozó *ongon*ok, hasonlóan az istenségekhez ambivalensek és jó szándékúak)
- feketék (a keleti irányhoz tartozó sötét színűek, erősebbek a keletieknél, ambivalensek vagy rossz szándékúak)

Az *ongon*-ábrázolások anyaga meglehetősen változatos: bőr, nemez, selyem, szövet, posztó gyapjú, szőr, fa, kő, fém; díszítésül fonalak, tollak, gyöngyök, fémlapocskák szolgálnak. Az alábbiakban az ábrázolási típusuk szerint csoportosítva vizsgálok meg néhány jellegzetes példát. Zelenin és Ivanov két nagy csoportját különbözteti meg az *ongon*-ábrázolásoknak: a figurális és rajzos *ongon*okat, más szóval a három- és a kétdimenziós ábrázolásokat, a térbeli figurális megjelenítést

[13] Ivanov, S. V., „Materialy po izobrazitel'nomu isskustvu narodov Sibiri XIX – načalo XX v." In: *Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja*, (Novaja Serija 22) Moskva – Leningrad 1954, 691-735.

[14] Humphrey, Caroline, „Some Ideas of Saussure Applied to Buryat Magical Drawings." In: Ardener, E. (ed.), *Social Anthropology and Language*. London 1971, Tavistock Publications, 271-290.

[15] Például http://www.neprajz.hu/bbb/artif.htm, ahol nanaj *ongon*ok láthatók Barátossi Balogh Benedek gyűjtéséből.

valamint a rajzos ábrákat; ez utóbbiak emikus elnevezése is utal jellegükre: *juragt ongon* (burját nyelven *zuragta ongon*, „rajzos *ongon*[ábrázolás]").

A háromdimenziós *ongon*ok az ábrázolást és a művészi megformálást illetően két típusra oszthatók:

1. Egészben lenyúzott állatbőrök (kisebb testű rágcsálók), amelyeket nem díszítenek, s a szokásos bőrfeldolgozási folyamatokat követően helyezik el a szent helyre. Kövek, amelyeket szintén formázás és díszítés nélkül használnak szakrális célokra.

2. Megmunkált, díszített figurák, amelyek anyaga lehet, bőr, nemez, posztó, szövet, fém, fa, kő (lásd fentebb), illetve ezek kombinációja. A figurális *ongon*okról az egyik legkorábban kiadott, részletes jegyzetekkel és bőséges illusztrációval ellátott tanulmányt, amely 1883-ban jelent meg, A. Potanin írta saját gyűjtései alapján.[16]

A második csoportba tartozó *ongon*ok nagy formai változatosságot mutatnak, antopomorf, zoomorf vagy antropo-zoomorf figurák, selyem, szövet vagy nemez háttérre illesztve vagy háttér nélkül. Önmagukban a különböző színű selyemszalagok is jelölhetnek egy-egy szellemlényt (5. kép). Ezeket az *ongon*okat ma a sámánoltár felett helyezik el, nappal egy függöny mögé rejtik, amelyet csak az éjszakai szertartások alatt emelnek fel.[17]

Az antropomorf szellemlények ábrázolására jellemző, hogy a hangsúly a teljes emberi test megjelenítésén van, az arcon többnyire jelölik az érzékszerveket (szem, orr, fül, száj; 6. kép). A férfi *ongon*okra gyakran szakállt is illesztenek. Egyes *ongon*okon a népcsoportra vagy a területre jellemző viseletábrázolások is találhatók, többnyire téli köntös, bunda és bundás fejfedő (7. kép). Az antropo-zoomorf alakok madárfejű (a hagyomány szerint holló) embertestű lények, ilyen *ongon* fotóját közli Diószegi Vilmos is a darhatok között készült gyűjtése alapján írott cikkében.[18]

A RAJZOS *ONGON*OK

A védőszellemeket selyem- vagy szövetdarabon ábrázoló képeken olyan szimbólumok jelennek meg, amelyeknek pontos szövegháttere van. A rituális szövegek megőrizték azokat a mitologémákat, mitikus motívumokat, amelyeknek ábrázolása felfedezhető a rajzos *ongon*okon. Az ismert és Ivanov valamint Humphrey által a

[16] Potanin, G. N., *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii. Rezul'taty putešestvija ispolennago v 1879 godu po poručeniju Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva* 4. *Materialy etnografičeskie*, S. Peterburg 1883.

[17] Az éjszakai szertartásokhoz, amikor a sámánok erősebb szellemekkel is képesek kapcsolatba lépni, használják a sámánok a dobjukat és jellegzetes sámánviseletüket. Csak ekkor tehetők láthatóvá az *ongon*ok.

[18] Diószegi, Vilmos, „Ethnogenic Aspects of Darkhat Shamanism." In: *AOH* 16 (1963), 55–81.

fentebb említett szempontok szerint elemzett rajzos *ongon*okon ábrázolt emberalakok, tárgyak, természeti jelenségek megjelenítik a hármas osztatú világot (8. kép). A felső világot az asztrális jelenségek, a Nap és a Hold, esetleg a csillagok képviselik, a középső, emberi világot maguk a szellemalakok valamint a jószág képe jelenítik meg. Az alsó világszférát a sámándobokon is gyakran ábrázolt khtonikus lények, mint a kígyó, béka, halak, teknős jelképezik (9. kép).[19] A sámánoknak, a közvetítőknek az útját a rajzos *ongon*okon egy vagy két világfa jelöli (ezekhez hasonlót állítanak például a burját és az evenki sámánok a rituálék helyén). Maguk az *ongon*ok egyedül vagy csoportban jelennek meg az ábrákon, testüket, végtagjaikat általában egy-egy vonal jelöli, sokszor megrajzolják a kéz- és a lábujjakat is. Az arc a figurális *ongon*okéhoz hasonlóan valamennyi érzékszervvel el van látva. Női szellemeknek hosszú a haja, az emberalakok fejét koronával vagy sugarakkal is ékesíthetik (10. kép). A burját rajzos *ongon*ok motívumkincse hasonlít a sámándobokéhoz, de azt hangsúlyozni kell, hogy nem a burjátok vagy más mongol népek dobjaihoz, hanem a szomszédos török nyelvű, valamint a paleoszibériai népek által használt dobokhoz.[20]

A sámándob

A szibériai és belső-ázsiai sámándobok motívumkincsével számos kutató foglalkozott, vizsgálva a dobok forma- és motívumtipológiáját, a dobokhoz kötődő terminológiát. A mongolokkal szomszédos népcsoportok, így a dél-szibériai törökség, a tunguz és mandzsu, valamint a paleoszibériai népek sámándobjai gazdagon díszítettek, a rajtuk ábrázolt motívumoknak általában jól felismerhető mitológiai hátterük van. A burját rajzos *ongon*okhoz hasonlóan a dobokon megjelenítik a hármas osztatú világot, az asztrális jelenségeket különösen részletesen ábrázolják. A dobokon gyakran látható maga a sámán is, amint hátasán repül a felsővilágban, vagy megjelenik az alsóvilág lényei közt (a rajzos *ongon*okhoz hasonló formájú khtonikus lények: kígyó, béka, teknős, gyík). Míg a mongolokkal szomszédos népeknél egész mitológiai és rituális jelenetsorokat ábrázolnak a dobokon, a mongoloknál dokumentált doboknak egyszerű a képi világa. A jeles Ázsia-kutató, J. G. Georgi által az 1770-es években készíttetett metszeteken a mongol és a burját sámán dobján absztrakt ábrák láthatók, amelyek talán egyfajta világok közötti át-

[19] A mongol sámánizmus mitológiai hátterének enciklopédikus szócikkek formájában való összefoglalása: Birtalan, Ágnes, „Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion." In: Haussig, W. – Schmalzriedt, E. (Hrsg.), *Wörterbuch der Mythologie* 34, Stuttgart 2001, Klett-Cotta Verlag, 879-1097.

[20] Hoppál Mihály számos szibériai népcsoport sámándobjának rajzolatát közli, melyek összehasonlítási alapul szolgálhatnak a mongolok által használt dobokhoz. Hoppál, Mihály, *Sámánok. Lelkek és jelképek*, Bp. 1994, Helikon.

járókat jelenítenek meg,[21] de pontos értelmezésük további kutatásokat igényel (11. kép). Hoppál Mihály nagyszámú dobrajzolatot közöl egykori (főleg 19. századi, 20. század eleji) dobokról, de köztük sem akad olyan mongol dob (beleértve a burjátot is), amelynek díszítettsége a fentiekhez lenne fogható[22]. Hoppál anyagában egy olyan mongol dob van, amelyen szarvasok, valamint egy Nap-Hold-*tamga* „billog" látható (12. kép).[23] A szarvas gyakori szereplője a mongol mitológiának (totemisztikus ős, a világ kezdeténél jelenlévő lény, sámánsegítő). Terepkutatásaim során én is olyan dobbal találkoztam, amelyen egy vörös színnel megrajzolt futó szarvas képe volt látható, és amely a használat során meglehetősen megkopott (Bayar sámánasszony dobja; 1993, 1999). Az éjszakai szertartásai során szintén dobot használó Bal ir sámánasszony dobján semmiféle rajz nem volt látható, de a sámánasszony elmagyarázta, hogy valaha szarvast ábrázolt. A neosámánizmus hatására a mongol sámánok dobjai szintén megváltoztak, miként azt alkalmunk volt megfigyelni egy több sámán részvételével tartott *obó*-szertartás során (Ulánbátor 1999). A dobrajzolatok buddhista jelképeket is tartalmaztak, de közülük több is olyannak tűnt, mintha tulajdonosa saját elgondolása szerint festetett volna rá egy-egy lovat, szarvast ábrázoló jelentet és nem egy szimbolikus, mitológiai hátterű ábrát. Ennek az új jelenségnek a feltárása, elemzése szintén további részletes terepmunkát igényel.

ÖSSZEGZÉS

A mongol sámánok szakrális tárgyai, az oltár és rituális tartozékai, az *ongon*-ábrázolások, valamint a dob gazdag jelképi háttérrel rendelkeznek, amely megtalálható mind a szöveghagyományban (rituális sámánszövegek, aitológiai mítoszok), mind magukon a tárgyakon. A szakrális tárgyi világon megjelenő motívumkincs más szibériai és belső-ázsiai népeknél is ismert, s vélhetően rokonítható a térségben sok évszázada (Kr. előtt 5. század?) jelenlevő sziklarajzok motívumaival. A motívumkincs és a szakrális tárgyak napjainkban átalakulóban vannak, és a hagyományos rendszerbe beépülnek az új külső hatások, melyek eredhetnek a neosámánizmusból is. Ennek feltárásához további terepmunka szükséges. Jelen tanulmányban nem tértem a tükör, a viselet, a lábbeli és a fejfedő szimbólumaira, a rajtuk látható fémveretek, szalagok, zsinórok, tollbokréták jelképi hátterére. E témában a legrészletesebb munka O. Pürew mongol etnográfus 1999-ben megjelent monográfiája, mely emikus megközelítésű szimbólumelemzést tartalmaz.[24] További kutatásokat igényel annak a taburendszernek a feltárása is, amely sza-

[21] Hoppál 1999, 48–49.

[22] Hoppál 1999, passim, Hoppál 2005, passim.

[23] Hoppál 2005, 218.

[24] Pürew, O., *Mongol böögiin šašin*, Ulaanbaatar 1999 [Mongol sámánizmus].

bályozza a szakrális tárgyakon használt mitológiai és rituális motívumokat, a formakincset és a színvilágot.

Felhasznált Irodalom

Birtalan, Ágnes, „A Lineage of Tuvinian Shamans in Western Mongolia. Assimilation and Heritage." In: Stary, Giovanni (ed.), *Proceedings of the 38th Permanent International Altaistic Conference (PIAC), Kawasaki, Japan: August 7–12, 1995*, Wiesbaden 1996, Harrassowitz, 85-105.

Birtalan Ágnes, „Obó hagyományok a mai Mongóliában." In: *Tanulmányok a mongol népi hiedelemvilágról*, (Őseink nyomán Belső-Ázsiában 1) Bp. 1996, Nemzeti Tankönyvkiadó, 4-19.

Birtalan Ágnes, „Halha, Ojrát." In: *A világ nyelvei*, In: Fodor István (szerk.), Bp. 1998, Akadémiai Kiadó, Halha 490-495; Ojrát 1071-1074.

Birtalan, Ágnes, „Wörterbuch der Mythologie der mongolischen Volksreligion." In: Haussig, W. – Schmalzriedt, E. (Hrsg.), *Wörterbuch der Mythologie* 34, Stuttgart 2001, Klett-Cotta, 879-1097.

Birtalan Ágnes, „A Föld és a Víz gazdaszellemeinek kultusza a nyugat-mongóliai zahcsinoknál." In: Birtalan Ágnes (szerk.), *Helyszellemek kultusza Mongóliában*, (Őseink nyomán Belső-Ázsiában 3) Bp. 2004, Új Mandátum, 51-68.

Birtalan, Ágnes, „Traditionelle mongolische Religionen im Wandel." In: Klumpp, G. – Knüppel, M. (Hrsg.), *Die ural-altaischen Völker. Identität im Wandel zwischen Tradition und Moderne. Vorträge des Symposiums der Societas Uralo-Altaica vom 13. bis 15. Oktober 2002*, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica 63) 2003, 15–21.

Birtalan, Ágnes – Sipos, János – . Colō, „«Talking to the *Ongons*»: The Invocation Text and Music of a Darkhad Shaman." In: *Shaman* 12/1–2 (Spring/Autumn 2004), 25–62.

Diószegi, Vilmos, „Ethnogenic Aspects of Darkhat Shamanism." In: *AOH* 16 (1963), 55–81.

Heissig, Walther, „A Note on the Custom of *Seterleků*." In: *Harvard Ukranian Studies* 3-4 (1979-1980), 394-398.

Hoppál Mihály, *Sámánok. Lelkek és jelképek*, Bp. 1994, Helikon.

Hoppál Mihály, *Sámánok Eurázsiában*, Bp. 2005, Akadémiai Kiadó.

Humphrey, Caroline, „Some Ideas of Saussure Applied to Buryat Magical Drawings." In: Ardener, Edwin (ed.), *Social Anthropology and Language*, London 1971, Tavistock Publications, 271–290.

Iván Andrea, „A jurta tiszteleti helyei – Širee." In: Birtalan Ágnes (szerk.), *Helyszellemek kultusza Mongóliában*, (Őseink nyomán Belső-Ázsiában 3) Bp. 2004, Új Mandátum, 115–124.

Ivanov, S. V., „Materialy po izobrazitel'nomu isskustvu narodov Sibiri XIX – načalo XX v." In: *Trudy Instituta Etnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja*, (Novaja Serija 22) Moskva – Leningrad 1954, 691-735.

Potanin, G. N., *Očerki Severo-Zapadnoj Mongolii. Rezul'taty putešestvija ispolennago v 1879 godu po poručeniju Imperatorskago Russkago Geografičeskago Obščestva*. IV. *Materialy etnografičeskie*, S. Peterburg 1883.

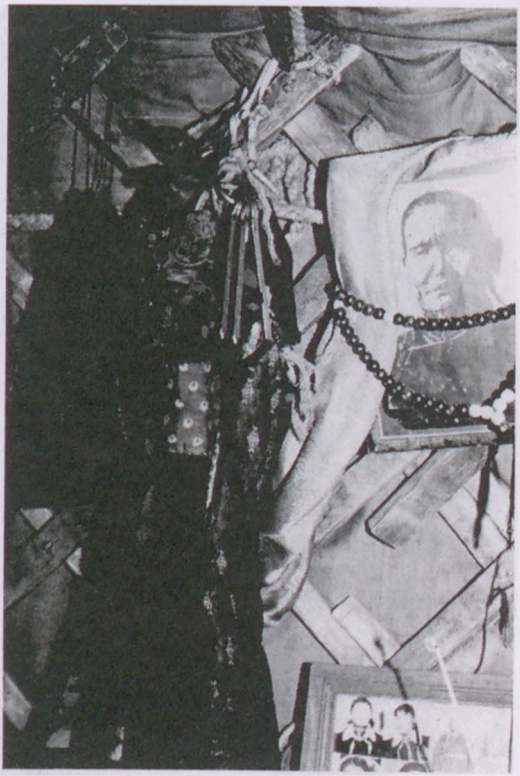
Pürew, O., *Mongol böögiin šašin*, Ulaanbaatar 1999 [Mongol sámánizmus].

Zelenin, D. K., *Kul't ongonov v Sibiri. Perežitki totemizma v ideologii sibirskih narodov*. Moskva 1936, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR, 1936.

Internetes források:
http://www.neprajz.hu/bbb/artif.htm

1. KÉP
BAL IR SÁMÁNASSZONY OLTÁRA: PESTETT LÁDA, FÖLÖTTE AZ *ONGON*-ÁBRÁZOLÁSOK (EXPEDÍCIÓS GYŰJTÉS 1992. FOTÓ BOLYA GERGELY)

2. KÉP
BAYAR SÁMÁNASSZONY ULÁNBÁTORI LAKÁSÁBAN LÉVŐ OLTÁR, ALAPJA EGY ÚJ PESTETT LÁDA (EXPEDÍCIÓS GYŰJTÉS 1999. FOTÓ RÁKOS ATTILA)



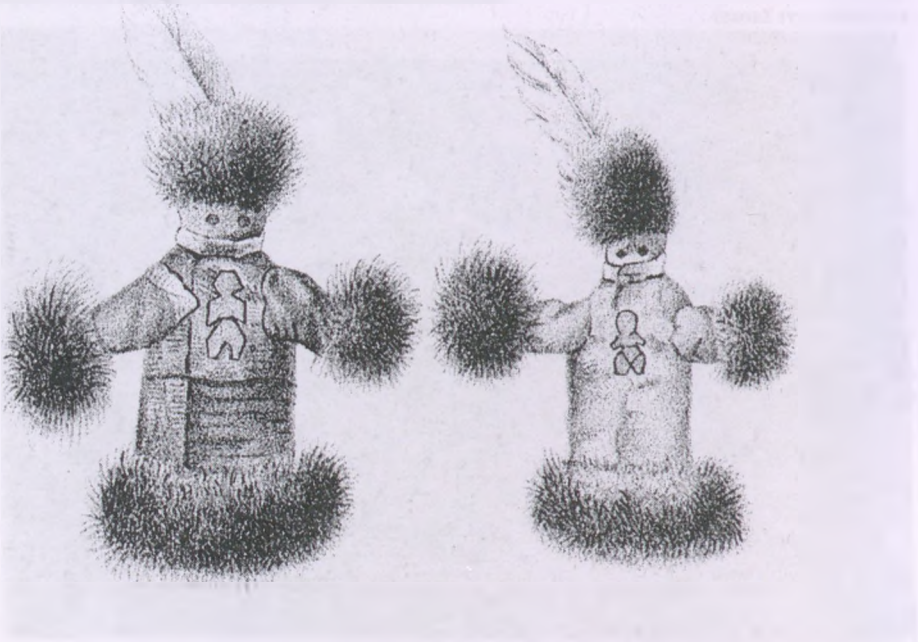
3. KÉP
YAMAA SÁMÁNASSZONY ARCKÉPE ČULUUN SÁMÁNASSZONY OLTÁRÁN (EXPEDÍCIÓS GYŰJTÉS 1992 FOTÓ SZILÁGYI ZSOLT)

4. KÉP
A VÖRÖS VÉDŐISTENSÉGNEK FELSZENTELT LÓFIGURA (EXPEDÍCIÓS GYŰJTÉS 1992 FOTÓ SZILÁGYI ZSOLT)

5. KÉP
SZALAGOKBÓL ÁLLÓ ONGON (POTANIN XX. TÁBLA 89. KÉP)

6. KÉP
A *GAXAI* NEVŰ FIGURÁLIS *ONGON* (POTANIN XVIII. TÁBLA 79. KÉP)

7. KÉP
BURJÁT *ONGON* TÉLI VISELETBEN (POTANIN XVII. TÁBLA 76. KÉP)



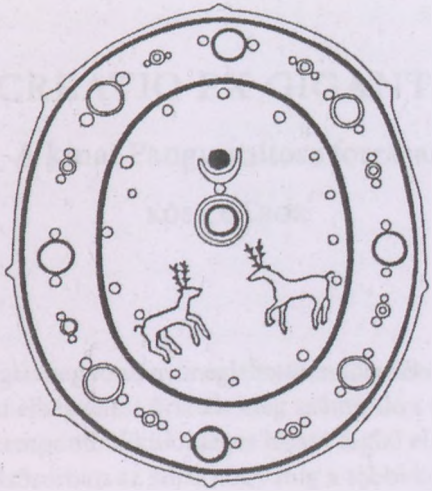
8. KÉP
MITOLÓGIAI VILÁGKÉP EGY BURJÁT RAJZOS *ONGON*-ON
(IVANOV P. 712)

9. KÉP
AZ ALSÓVILÁG LÉNYEI EGY RAJZOS *ONGON*-ON
(IVANOV P. 712.)

10. KÉP
SUGARAS, VAGY (SÁMÁN)KORONÁS FEJŰ *ONGON*-OK (IVANOV P. 722.)

11. KÉP
MONGOL SÁMÁNNŐ GEORGI KÖNYVÉBŐL (HOPPÁL 1999 P. 48.)

12. KÉP
SZARVASOS MONGOL DOB
(HOPPÁL 2005 P. 218.



CREATIO EX GIGANTE

A kínai Pangu-mítosz forrásai

KÓSA GÁBOR

Habár a kínai mitológiai hagyomány meglehetősen töredékesnek nevezhető, mégis számos kozmogóniai elképzelést őriztek meg számunkra a források.[1] Ezen koncepciók közül sok szempontból különleges helyet foglal el a Pangu-mítosz. Ezen kitüntetett jellegét elsősorban az adja, hogy míg a többi kozmogóniai elképzelés inkább filozófiai jellegű, addig ez az elbeszélés kifejezetten mitikus jellegű, még akkor is, ha a mítosz kései megfogalmazói mindent elkövettek, hogy minél gazdagabb filozofikus tartalommal töltsék meg.

A mitologéma további érdekessége, hogy az összehasonlító mitológiakutatás elméleti szerzői igen gyakran említik mint a Puruṣa, Ymir vagy Adam Kadmón nevével fémjelzett „ősi ember"-motívum kínai megfelelőjét. A kínai *Pangu* elbeszélés mitikus struktúrája sok szempontból valóban megfeleltethető a Bruce Lincoln által is leírt ún. „homológ alloformokat" tartalmazó mitikus elképzeléseknek.[2]

E kínai mitologéma fent leírt fontossága ellenére nyugaton még nem publikáltak részletesebb elemzést a témáról, a következőkben erre teszek kísérletet. Elsőként

[1] A kínai mitológia, illetve konkrétan a kozmogóniai mítoszok töredékes, illetve másodlagos forrásokból származó jellegéről lásd Girardot, Norman J., „The problem of creation mythology in the study of Chinese religion." In: *History of Religions* 15.4 (1976), 289-318 [294-295]. A kozmogóniai elképzelésekről magyarul lásd Kósa Gábor, „A Dao létrehozta az Egyet. Kozmogóniai elképzelések Kínában." In: *Tradíció (évkönyv)* 2002, 141-162. Szögletes zárójelben a kiegészítő információkat, hagyományos zárójelben a fordítás során a szövegbe betoldott, értelemszerű kiegészítéseket szerepeltettem. Az egyes forrásokat # jellel számoztam. A fordítások, ha másként nem jelzem, az enyémek. A kínai nyelvű cikkek beszerzésében nyújtott segítségéért külön köszönet illeti dr. Galambos Imrét.

[2] Lincoln, Bruce, „Cosmogony, Anthropogony, Homology." In: Lincoln, Bruce *Myth, Cosmos, and Society. Indo-European Themes of Creation and Destruction*, Cambridge 1986, Harvard University Press, 1-40. Lincoln kritikáját, illetve további példákat lásd Ruzsa Ferenc, „Purusa és Ymir. Az összehasonlító mitológia kísérleti ellenőrzése." In: *Keréknyomok* 1 (2006), 5–22.

áttekintem a Pangura vonatkozó írott forrásokat, majd röviden kitérek a Pangu-ábrázolás ikonográfiai típusaira.[3]

1.
A PANGURA VONATKOZÓ ÍROTT FORRÁSOK

A Pangu-mítosz – talán éppen mitikus jellegénél fogva – nem lelhető fel a hivatalos konfuciánus hagyomány műveiben, sem az ún. tizenhárom klasszikusban, sem a történeti munkákban.[4] Mint majd látni fogjuk, a Pangura vonatkozó összes részletesebb beszámoló a kínai hagyomány fősodrához képest perifférikusnak mondható, viszonylag kései (i. sz. 3–5. század) forrásokból származik, sőt ezen források is csak töredékesen maradtak fenn egy-egy még későbbi (i. sz. 7–17. sz.) enciklopédiában. Már csak ezért is meglepő, hogy Kínában Pangu mítosza rendkívül közismert volt és jelenleg is az. Példaként elég itt az egyik legismertebb kínai regényt, a *Nyugati utazás*t (*Xiyouji* 西遊記) idézni, melynek első fejezetének nyitóverse, valójában az egész mű mottója így hangzik: „Mikor a káosz volt csak, s ég, föld nem létezett, / formátlan ősködében nem voltak emberek. / De Pangu megjelenvén, a káosz szétrepedt, / felfelé szállt a tiszta, a szennyes lent rekedt."[5]

1.1. *Sanwu liji* 三五曆紀

A *Pangu*val kapcsolatos mítoszok legkorábbi emlékei – lejegyzésüket tekintve legalábbis – az i. sz. 3. századból származnak. A következő részlet eredetileg a délkeleti *Wu* államban élő Xu Zheng 徐整 művéből *(Sanwu liji* 三五曆紀*)* származik. A mű csak töredékesen maradt fenn a *Tang*-kori (i. sz. 618–907), illetve ezen keresztül a későbbi enciklopédiákban. Az előbbi kategóriához tartozik az itt

[3] Tanulmányomban a hivatalos *pinyin* átírást alkalmazom, ennek kiejtési szabályai röviden a következők (az első a *pinyin*, az egyenlőségjel után a magyar kiejtés): b = p, p = p^h, d = t, t = t^h, g = k, k = k^h, j = ty, q = ty^h, z = c, c = c^h, zh = cs, ch = cs^h, s = sz, sh = s, x = hsz, y = j, r = zs, w = v, e (önmagában) = ö, u (j, q, x, y után) = ü, ong = ung, (i)an = (i)en, i (r, z, zh, c, ch, sh, s után) = (ü-ö között).

[4] Maga a Pangu szó nyolc alkalommal ugyan szerepel kései történeti művekben, de más összefüggésben.

[5] Vu Cseng-en, *Nyugati utazás avagy a majomkirály története* [Ford. Csongor Barnabás], Budapest: Európa Könyvkiadó, 1980, 5. A kínai szöveg: 混沌未分天地亂，茫茫渺渺無人見。自從盤古破鴻濛，開闢從茲清濁辨。 A versben szereplő kifejezések pontosan tükrözik a korábbi szövegeket: az itt használt káosz szó például (鴻濛 *hongmeng*) pusztán egy gyökkel különbözik a *Wuyun linianji*ben (*Yishi* 1.2a) megjelenő káosz szótól (鴻蒙 *hongmeng*).

idézendő, Ou Yangxun 歐陽詢 és mások által i.sz. 624-ben összeállított *Yiwen leiju* 藝文类聚 enciklopédia.

> [#1] Xu Zheng *Sanwu liji* című művében ezt írja: „Az ég és a föld kaotikus [*hundun*] volt, mint egy tojás. *Pangu* megszületett benne. 18 000 évig tartott, amíg az ég s a föld elkülönült és eltávolodott egymástól. A *yang* tiszta volt, abból lett az ég, a *yin* zavaros, abból lett a föld. *Pangu* középen helyezkedett el, naponta kilenc átváltozáson ment keresztül, szellemibb lett, mint az ég, és szentebb, mint a föld. Az ég minden nap egy öllel [ca. 3,33 m] lett magasabb, a föld minden nap egy öllel lett vastagabb, *Pangu* (pedig) minden egyes nap egy öllel növekedett. Így telt el 18 000 év, az ég elérte a (számára) legnagyobb magasságot, a föld elérte a (számára) legnagyobb vastagságot, *Pangu* elérte a (számára) legnagyobb hosszúságot. Ezután (beszélhetünk arról, hogy) megjelent a Három Fenség."
> 徐整《三五曆紀曰》:「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。」

Habár maga az idézet sok szempontból kései, ugyanakkor számos olyan fogalmat használ, melyek egyéb, korábbi kozmogóniai mítoszokban is előfordulnak: ilyen például a potenciálisan mindent magában foglaló káosz elnevezés (*hundun* 混沌), ami legalább a 400 évvel korábbi *Zhuangzi*ben még kifejezetten mitikus színezetet ölt.[6] Sokkal inkább filozófiai elképzeléseket tükröz a *yin* és a *yang* fogalmának használata,[7] és ezek felfelé, illetve lefelé történő mozgása.[8] Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy az idők során ezek a „filozófiai" koncepciók is a kínai gondolkodás szerves

[6] *Zhuangzi* 7.7. „Dél urát úgy hívták: *Shu*, Észak urát úgy nevezték: *Hu*. Közép urát úgy hívták: *Hundun*. *Shu* és *Hu* egyszer találkoztak *Hundun* földjén, és *Hundun* nagyon bőkezűen fogadta őket. *Shu* és *Hu* ezután azon tanakodtak, hogyan viszonozhatnák *Hundun* nagylelkűségét [*de*]: »Az embereknek mind hét nyílásuk van, hogy lássanak, halljanak, egyenek és lélegezzenek, neki egyedül nincs egy sem. Fúrjunk neki is néhányat.« Mindennap fúrtak egy lyukat, és a hetedik napon *Hundun* meghalt." A témáról lásd Girardot, Norman J. *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun)*, Berkeley 1983, University of California Press.

[7] Ennek ókori használatáról lásd P. Szabó Sándor, *A yin és a yang fogalma az ókori kínai természetfilozófiában és gondolkodásban*, (doktori disszertáció, ELTE Kelet-ázsiai Tanszék, 2007).

[8] Más forrásokban például: *Lüshi chunqiu* 5.2.1: „A Nagy Egy létrehozta a Két Alapmintát, a Két Alapminta létrehozta a *yin*t és a *yang*ot. A *yin* és a *yang* megváltozott és átalakult, az egyik felemelkedett, a másik leszállt, egymással tökéletes mintában harmonizálva." *Huainanzi* 3:1a: „A primordiális *qi*ben partvonalak és határok [elkülönülések] keletkeztek: ami könnyű és világos volt, az felszállt és belőle lett az ég, ami nehéz és (iszaposan) zavaros, az megszilárdult, és belőle lett a Föld. A könnyű és csodálatos(an finom) könnyedén állt

részévé váltak, így néha a mai néphagyományban is megjelennek (#15, #19). A fenti leírás egyébként jól láthatóan már egy mítosz nem mitikus elbeszélése, amit a kifejezetten filozófiai terminusok használata mellett jól mutat például a tojás hasonlatként való említése.[9]

1.2. *Wuyun linianjit* 五運曆年紀

A következő két részlet szerzője eredetileg szintén a már fent említett Xu Zheng, az előző részlethez hasonlóan, itt idézett műve (*Wuyun linianji* 五運曆年紀) is csak töredékesen maradt ránk: *Pangu*ra vonatkozó részleteket két későbbi mű *(Yishi, Guangbo wuzhi)* idéz belőle.

A *Yishi* 繹史 Ma Su 馬驌 (1621–1673) 160 fejezetes műve, melynek első fejezetében a szerző idézi a *Wuyun linianji*, benne egy Panguról szóló részeletesebb leírással.

> [#2] „A primordiális *qi* kaotikus [*hongmeng*] volt, elkezdett csírázni és növekedni, majd külön vált égre és földre, megteremtette a *qian*t és a *kun*t,[10] megnyitotta a *yin*t és mozgásba hozta a *yang*ot, szétterjesztette a primordiális *qi*t, azután terhes lett a Közép Harmóniájával, amelyből az ember lett.[11] Mikor az elsőként született *Pangu*, halála közeledvén, átváltoztatta testét, lélegzetéből [*qi*] lettek a szelek és a felhők, hangjából lett a mennydörgés, bal szeméből a nap, jobb szeméből a hold,

---

össze, a nehéz és (iszaposan) zavaros (viszont) nehezen szilárdult meg, ezért az ég alakult ki először, és a Föld csak később szilárdult meg." *Liezi* 1.2: „Ami tiszta és könnyed volt, abból felszállva lett az ég, ami szennyes és nehéz, abból alászállva lett a Föld."

9 A tojás metafora nem gyakran, de néhány más korabeli műben is megjelenik: a Keleti Hankori Zhang Heng 張衡 (i. sz. 78–139) *Lingxian* 靈憲 című asztronómiai művében az eget a tojáshoz, a földet a tojás sárgájához hasonlítja (Zhu Xinyi 朱心怡, Pangu shenhua tanyuan 盤古神話探源. [„A Pangu mítosz nyomában."] In: *Donghua renwen xuebao* 東華人文學報 6 (2004), 1-24 [10]). A *Santian neijie jing* 三天內解經 (DZ 876: 1.2b) című taoista munka a kezdeti állapotot a tojás sárgájához hasonlítja (lásd Kalinowski, M., „Mythe, cosmogénèse et théogonie dans la Chine ancienne." In: *L'Homme* 137, 41-60 [55]).

10 A *qian* és a *kun* a *Zhouyi* első két hexagramja, illetve a nekik megfelelő princípiumok. Az *Yijing* kommentár (Tíz Szárny) nélküli eredeti verziójában, a *Zhouyi*ban nem fordul elő a *yin* és a *yang* kifejezés, melyek éppen a *kun*nal és a *qian*nel feleltethetők meg.

11 Ez az első bevezető rész, érthetetlen módon, majdnem minden nyugati nyelvű forrásból hiányzik (például Birrell, Anne, *Chinese Mythology*, London 1993, The Johns Hopkins University Press, 33), habár megtalálható például Lü Simian 呂思勉 (Pangu kao. 盤古考 [„Panguról"]. In: Ma Changyi 马昌仪 (szerk.) *Zhongguo shenhuaxue wenlun xuancui* 中国神话学文论选萃, Beijing 1994, Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 1. köt., 479-485) *Pangu*ról szóló alapvető tanulmányában.

négy végtagjából és öt testrészéből a négy égtáj és az öt szent hegy,[12] véréből a folyók, ereiből a föld artériái, húsából a földek, hajából a bolygók és csillagképek, a bőréből a fák és füvek, fogából és csontjaiból lettek a fémek és a kövek, velőjéből drágagyöngyök és jádék, izzadságából és (az egyéb testi) folyadékából az eső és a mocsarak, a testében lakozó férgekből pedig, mikor a szél hozzájuk ért, lett a köznép."
元氣鴻蒙，萌芽茲始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分佈元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地里，肌肉爲田土，發爲星辰，皮膚爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。[13]

Ebben a részletben – a korábban idézett *Sanwu liji*hez hasonlóan – Xu Zheng kifejezetten filozófiai terminusokkal (*qian–kun* 乾坤, *qi* 氣, *yin-yang* 陰陽) vezeti be a mitikus elbeszélést. Véleményem szerint mind itt, mind a korábbi esetben ezen fogalmak bevezetésére azért volt szükség, hogy a korabeli olvasók számára is elfogadhatóvá tegye az egyébként meglehetősen idegennek tűnő mitikus alapstruktúrát.

A Dong Sizhang 董斯張 (1586–1628) által összeállított *Guang bowu zhi* 廣博物志 szintén többször idézi a *Wuyun linianjit*, egyik esetben éppen Panguval kapcsolatban.

[#3] „Pangu úrnak sárkányfeje és kígyóteste volt. Kilégzéséből szél és eső lett, fújtatásából villám és mennydörgés, ha szemét kinyitotta nappal lett, ha szemét lezárta, éjszaka. Halála után csontjaiból és ízületeiből lettek a hegyek és az erdők, végtagjaiból lettek a folyamok és a tengerek, véréből a tengerbe ömlő folyók, szőréből és hajából a füvek és a fák."
盤古之君龍首蛇身，噓爲風雨，吹爲雷電，開目爲晝，閉目爲夜。死後骨節爲山林，體爲江海，血爲淮瀆，毛髮爲草木。[14]

A második részletben szereplő, máshol is megjelenő leírás egy korábban is ismert mitikus lénnyel állítja analógiába Pangu alakját. A Zhulong sárkányról így ír Guo Pu 郭璞 a *Xuanzhongji* 玄中記 című munkában:

[12] A négy végtag a kezeket és a lábakat, az öt testrész a két térdet, a két könyököt és a fejet jelöli. Az Öt Szent Hegy a következő: a *Taishan* keleten, a *Huashan* nyugaton, a *Hengshan* északon, a *Hengshan* délen és a *Songshan* középen.

[13] A *Wuyun linianjit* idézi a *Yishi* 1.2a.

[14] *Wuyun linianjit* idézi a *Guang bowu zhi* 9.2b.

„A Zhulongnak [„Világító Sárkány"] születésénél fogva két függőlegesen álló szeme van: a bal szeme a nap, a jobb szeme a hold. Ha kinyitja a bal szemét, reggel lesz, ha bezárja a bal szemét, de kinyitja a jobbat, akkor éjszaka. Ha száját kitárja, tavasz lesz és nyár, ha száját bezárja, ősz lesz és tél."
燭龍生著一雙豎目，左目爲日，右目爲月，張開左目爲晨，閉左目爲張右目爲夜，張口爲春夏，閉口是秋冬。

A sárkány, az éjszaka-nappal, illetve a nap-hold mint szem analógia mellett ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy a sárkány esetében semmilyen egyéb testrészről nem esik szó, míg Pangunál ebben a második részletben is hosszabb analógiasor található. A Zhulong sárkány továbbá „pusztán" fenntartja a már meglévő világot, és nem általa jönnek létre a világban található jelenségek.

1.3. *Shuyiji* 述異記

Ren Fang 任昉 (i.sz. 460–508) művének Pangura vonatkozó részletét egy 1791-ben összeállított gyűjtemény, a *Han-Wei congshu* 漢魏叢書 idézi.

[#4] „Egykoron mikor *Pangu* meghalt, fejéből lett a Négy Szent Hegy, a szeméből a nap és a hold, zsírjából a folyók és a tenger, szőréből és hajából a füvek és a fák. A *Qin*- és *Han*(-dinasztia) idején a nép így mondta: »Pangu fejéből lett a keleti hegy, gyomrából a nyugati hegy, bal karjából lett a Déli Szent Hegy,[15] a jobb karjából lett az Északi Szent Hegy, lábából lett a Nyugati Szent Hegy.« Korábban az írástudók így mondták: »*Pangu* sírásából lettek a folyók, a lélegzetéből lett a szél, a hangjából a mennydörgés, szembogarából (pedig) a villám.« Régen azt mondták: »*Pangu* örömből lett a derűs idő, haragjából a borús.« *Wu* és *Chu* államban úgy mondják, hogy *Pangu* és felesége a *yin* és *yang* kezdete. A déli tengernél manapság megtalálható Pangu sírja, amely 300 *li* [ca. 150 km] hosszú, a nép azt mondja, hogy az utódok ide próbálták eltemetni Pangu lelkét [sic!]. *Guilin*ben [a déli Guangxi tartományban] van egy *Pangu*(nak szentelt) templom, melyben manapság az emberek imádkoznak és fohászkodnak (hozzá). A déli tengernél van egy Pangu-ország, ahol jelenleg is minden embernek Pangu a családneve. (Ren) Fang kommentárja: »Pangu az ég és a föld minden lényének [tízezer létezőjének] őse, az élőlények Panguból erednek.«"

[15] Ezt az egy összefüggést idézi a *Nanyue zongsheng ji* 南嶽總勝集 T51: 2097, p1056c (*Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經, (85 vols.), Taishō Issaikyō Kankōkai, Tokyo, Takakusu Junjirō 高楠順次郎 – Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (eds.), 1924–1932).

昔盤古氏之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木。秦漢間俗說：盤古氏頭爲東岳，腹爲中岳，左臂爲南岳，右臂爲北岳，足爲西岳。先儒說：盤古氏泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電。古說：盤古氏喜爲晴，怒爲陰。吳楚間說：盤古氏夫妻，陰陽之始也。今南海有盤古氏墓，亘三百里，俗云後人追葬盤古之魂也。桂林有盤古祠，今人祝祀。南海有盤古國，今人皆以盤古爲姓。昉按：»盤古氏，天地萬物之祖也而生物始於盤古。«[16]

A fenti idézet legfontosabb újdonsága, hogy nem pusztán a Pangu-mítoszról, hanem a Pangu-kultuszról is beszámol. Mivel Pangu a növekedés során óriás lett, és testének különböző részeiből keletkezett a világ, így logikus, hogy sírjában csak a lelke – mégpedig megnövekedett testének megfelelően „hosszú" (150 km-es) lelke – lehet, a teste nem. Fontos tény, hogy az itt szereplő mindegyik hely egyértelműen Kína déli részére (Wu, Chu, déli tenger, Guangxi) lokalizálja a Panguval kapcsolatos szokásokat, ami lényeges szempont lesz majd a Pangu-mítosz eredetének vizsgálatakor.

Fontos megemlíteni, hogy a világ egyes részeinek az emberi (Pangu) testből való levezetése (#2, #3, #4) nem teljesen újszerű a kínai gondolkodásban, hiszen az emberi test és a világ jelenségeinek analógiába állítása már a Han-kori gondolkodásban egyértelműen általános képzet volt, ahogy ez a Han-kor nagy összegző filozófusánál, Dong Zhongshunál megjelenik:

> „Ezért az emberi testben a fej kerek, mint az ég, a haj olyan, mint a csillagok, a fül és a szem, mint a nap és a hold, az orr és a száj lélegzete akár a szél és a levegő."
> 是故人之身，首而員，象天容也；發，象星辰也；耳目戾戾，象日月也；鼻口呼吸，象風氣也。[17]

A filozófiában Dong Zhongshu által megfogalmazott részletes analógia-rendszer mellett néhány további műben is találunk utalásokat a kettő közötti áltanos megfeleltetésre: „Az ég, a föld és a Tízezer Létező egyetlen ember teste, ezt nevezzük Nagy Azonosságnak."[18] „Az ég és a föld, a tér és az idő egyetlen ember teste."[19] Ez az elképzelés ugyanakkor elsősorban filozófiai és nem mitikus természetű volt. Véleményem szerint valószínűleg éppen e két fogalmi terület (antropomorf filozofikus kozmológia és a mitikus Pangu-elbeszélés) között már meglévő, inherens hasonlóság tette a Pangu-mítoszt elfogadhatóvá a későbbi korok írástudói számára.

[16] *Shuyiji* 1.1a., vö. Lü 1994: 479–480.

[17] *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 56. Lásd még *Huainanzi* 7.

[18] *Lüshi chunqiu* 13.1: 天地萬物，一人之身也，此之謂大同。

[19] *Huainanzi* 8.4a: 天地宇宙，一人之身也。Ugyanez a részlet előfordul a *Wenzi*ben (9.18b) is (Erkes, E., „Spuren chinesischer Weltschöpfungsmythen." In: *T'oung Pao* 28 (1931), 355–368 [367]).

Kínában tehát nem egy antropomorf kozmogónia alakult át az idők során filozofikus kozmológiává, hanem egy nem antropomorf, filozofikus kozmológiára épült rá egy antropomorf, mitikus kozmogónia.

1.4. *Yizhou minghua lu* 益州名畫錄

Huang Xiufu 黃休復 (i. sz. 11. század) *Yizhou minghua lu* 益州名畫錄 („Yi tartományban található híres festmények jegyzéke") című, 1006-ban írt műve idézi *Yizhou xueguan ji* 益州學館記 („Yi tartomány akadémiáiról készített feljegyzés") című munkát:

> [#5] A *Yizhou xueguan ji* azt mondja: „A (Han-dinasztiabeli) Xian császár [uralk. i. sz. 184–220] Xingping uralkodási időszakának első évében [i. sz. 194] a Chenliu-beli Gao Shun lett Yi tartomány felügyelője lett. Felújította a Chengduban [mai Sichuan] található Jáde-csarnok Kőtermét, tőle keletre pedig építtetett még egy Kőtermet, amelyet Zhou herceg(nek szóló rítusok bemutatására szolgáló) szertartási csarnokként használt. Ennek falain ábrázolta Pangut, Laozit és az ősidők többi szellemét, továbbá a történeti császárok és királyok képmását. Ezen kívül a tetőgerendára rajzoltatta Zhongni [Konfuciusz] hetvenkét tanítványát és a Három Fenséges óta (eltelt időszak uralkodóinak) híres minisztereit."
> 《益州學館記》云：「獻帝興平元年，陳留高朕爲益州太守，更葺成都玉堂石室。東別創一石室，自爲周公禮殿。其壁上圖畫上古盤古、李老等神，及歷代帝王之像。梁上又畫仲尼七十二弟子、三皇以來名臣。」

A szövegben számos érdekes utalás található: kiemelendő, hogy amennyiben hiteles beszámolóról van szó, úgy ez bizonyítékként szolgálhat arra, hogy a Pangu-mítosz semmiképpen sem a 3. században keletkezett, hanem már a 2. század végén nagy tisztelet övezte Pangu alakját. Így feltételezhető, hogy már jóval korábban, valamikor a Han-dinasztia (i. e. 206 – i. sz. 220) idején került be a kínai mitológiai világ vérkeringésébe. Ez a lehetőség könnyen összhangba hozható a Pangu-mítosz még később részletezendő déli eredetével, ha figyelembe vesszük, hogy a Qin-kori egyesítés után (i. e. 221–206) Kína éppen a Han-korban terjesztette ki határait dél felé.

1.5. Buddhista szövegek

Habár egyes korai elméletek a Pangu-mítoszt Indiából eredeztették, ezt a hipotézist jelenleg egyre kevesebb kutató támogatja. Mindennek ellenére érdemes megvizsgálni a kínai buddhista forrásokat, nem tartalmaznak-e valamilyen számunkra releváns információt. A teljes kínai buddhista kánonban a Pangu szó mindösszesen 33 szövegben fordul elő, több esetben ugyanazt a szövegrészt megismételve:

1. Kozmogóniai tartalom nélkül, pusztán mint kifejezés összesen 24 műben jelenik meg.[20]

2. A kozmogóniai elbeszélést röviden érinve két szövegben jelenik meg: a *Zhaolun xinshu* 肇論新疏 (T45: 1860, p0235a) című műnek a *Daodejing* filozofikus kozmogóniáját értelmező passzusában, tehát egyértelműen taoista összefüggésben. A *Wansong laoren pingchang Tiantong Jue heshang songgu Zongrong'an lu* 萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄 (T48: 2004, p0259c) címet viselő munkába az ekkor már a taoista hagyomány szerves részét képező *Yijing*gel összefüggésben.

3. A buddhizmus egyik sajátosan kínai irányzata, a *huayan* hagyomány negyedik pátriárkája, Chengguan 澄觀 (i. sz. 738–839) írta *Az Avatamszaka-szútra kommentárját kifejtő előadások jegyzete* című művet.[21] Ebben egy hosszabb és részletesebb leírás található Panguról, amely mintegy sajátos rendszerben kombinálja az egyéb forrásokból ismert adatokat, ugyanakkor néhány „újítással" is él. Érdekes módon ezt a forrást mind ez idáig nem vonták be a Pangu-kutatásba.

[20] *Yuanwu foguo chanshi yulu* 圓悟佛果禪師語錄 T47: 1997, p0728a; *Hongzhi chanshi guanglu* 宏智禪師廣錄 T48: 2001, p0023a; *Shi shi jigu lüe* 釋氏稽古略 T49: 2037, p0738a; *Shimen bianhuo lun* 十門辯惑論 T52: 2111, p0555a; *Qiongjue laoren tianqi zhuzhu Tiantong Jue heshang songgu* 瑩絕老人天奇直註天童覺和尚頌古 X67: 1306, p0454b; *Banruo xin jing zhujie* 般若心經註解 X26: 0575, p0978b; *Gaofeng longquanyuan yinshi jixian yulu* 高峰龍泉院因師集賢語錄 X65: 1277, p0016b; *Zongjian falin* 宗鑑法林 X66: 1297, p0606a; *Suiyuan ji* 隨緣集 X57: 0975, p0532b; *Chanzong Songgu lianzhu tongji* 禪宗頌古聯珠通集 X65: 1295, p0715a; *Fozu gangmu* 佛祖綱目 X85: 1594, p0694a; *Wudeng quanshu* 五燈全書 X82: 1571, p0582b; *Qixin zashuo* 啓信雜說 X62: 1201, p0644a; *Chanlin leiju* 禪林類聚 X67: 1299, p0094c; *Chanzong Songgu lianzhu tongji* 禪宗頌古聯珠通集 X65: 1295, p0704c; *Zibo zunzhe quanji* 紫柏尊者全集 X73: 1452, p0385b; *Fajie shengfan shuilu dazhai falun baochan* 法界聖凡水陸大齋法輪寶懺 X74: 1499, p1062b; *Yuxuan yulu* 御選語錄 X68: 1319, p0569a. Hat szövegben taláható egy-egy kozmogóniai terminus („teremtés" – *kaipi* 開闢, *kaitian* 開天, „kezdet" – *shi* 始, „születés" – *sheng* 生, „szétválasztás" – *fen* 分), de minden részletezés nélkül: *Sanguo yishi* 三國遺事 T49: 2039, p0989b; *Wuliang shou jing qixin lun* 無量壽經起信論 X22: 400, p0116a; *Yuansou xingduan chanshi yulu* 元叟行端禪師語錄 X71: 1419, p0518a; *Xigui zhizhi* 西歸直指 X62: 1173, p0115b; *Yunwai yunxiu chanshi yulu* 雲外雲岫禪師語錄 X72: 1431, p0174b; *Chengweishi lun zhengyi* 成唯識論證義 X50: 0822, p0844c.

[21] Hamar Imre, *Kínai buddhizmus a középkorban – Cs'eng-kuan élete és filozófiája*, Bp. 1998, Balassi Kiadó – Orientalisztikai Munkaközösség, 67–68.

[#6] A Három Uralkodó története [Sanwang li] című mű szerint:[22] „Az ég és a föld kaotikus volt, Pangu megszületett benne. Naponta kilenc átváltozáson ment keresztül, szellemibb lett, mint az ég, és szentebb, mint a föld. Az ég minden nap egy öllel lett magasabb, a föld minden nap egy öllel lett vastagabb, *Pangu* (pedig) minden egyes nap egy öllel növekedett. Így telt el 18 000 év, ezután az ég és a föld szétvált. *Pangu* sárkánytestű és emberfejű (lény). Feje és lába a kelet-nyugati irány széléig ér,[23] bal keze a legdélibb pontig ér, jobb keze a legészakibb pontig ér. Mikor szemét kinyitja, nappal lesz, mikor lezárja, éjszaka. Kilégzéséből lesz a nyár, belégzéséből a tél. Ha levegőt fúj, abból lesz a szél és a felhő, kiáltásának hangjából mennydörgés. (Miután) *Pangu* meghalt, fejéből lett a *jia*, torkából a *yi*, vállából a *bing*, szívéből a *ding*, húgyhólyagjából a *wu*, lépéből a *yi*, bordájából a *geng*, tüdejéből a *xin*, veséjéből a *ren*, lábából a *gui*.[24] Szeméből lett a nap és a hold, szakállából a csillagok és csillagképek, szemöldökéből a Göncölszekér rúdja, kilenc nyílásából a kilenc kontinens, mellkasából a Kunlun-hegy, térdéből a déli hegy, combjából a Taishan, ülepéből a halak és a teknősbékák, kezéből a repülő madarak, markából a teknősök és sárkányok, csontjából az arany és az ezüst, hajából a füvek és a fák, testén lévő szőréből a vadkacsák és a kacsák, fogából a drágakövek és a sziklák, izzadtságából az eső és a víz, vastagbeléből a nagy folyók és a tengerek, vékonybeléből a Huai és a Si folyó, hólyagjából a 100 (kisebb) folyó, arcának mélyedéseiből a barlangok."

案《三王曆》云:「天地渾沌，盤古生其中。一日九變，神於天，聖於地，主於天地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古亦長一丈，如此萬八千年，然後天地開闢。盤古龍身人首。首極東西，足極東西，左手極南，右手極北。開目成晝，合目成夜。呼爲暑，吸爲寒。吹氣成風雲，叱聲爲雷霆。盤古死，頭爲甲，喉爲乙，肩爲丙，心爲丁，膽爲戊，脾爲已，脅爲庚，肺爲辛，腎爲壬，足爲癸，目爲日月，髭爲星辰，眉爲斗樞，九竅爲九州，乳爲崑崙，膝爲南嶽，股爲太山，尻爲魚鱉，手爲飛鳥，爪爲龜龍，骨爲金銀，髮爲草木，毫毛爲鳧鴨，齒爲玉石，汗爲雨水，大腸爲江海，小腸爲淮泗，膀胱爲百川，面輪爲洞庭。」[25]

[22] Sanwang li 三王曆 nyilván a korábban idézett Sanwu lijire 三五曆紀 utal.

[23] Egy másik szövegből (*Beishan lu* 北山錄 T52: 2113, p0573c) egyértelmű, hogy a fej keletre, a lábak pedig nyugatra néznek (頭極東，足極西).

[24] Az itt szereplő kinai szavak listája az ún. tíz égi törzs.

[25] *Dafang guangfo huayanjing suishu yanyi chao* 大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔 T36: 1736, p0320c. Néhány írásjegyet leszámítva lényegében ugyanezt a szöveget tartalmazzák a *Huayan xuan tanhui xuanji* 華嚴懸談會玄記 (X08: 0236, p0362c), illetve a *Chengweishi lun jijie* 成唯識論集解 (X50: 0821, p0670b) című munkák, egy bizonyos részét a *Beishan lu* 北山錄 T52: 2113, p0573c, illetve egy utalást a *Fozu lidai tongzai* 佛祖歷代通載 T49: 2036, p0490b.

4. A *Huayan yuanren lunjie* 華嚴原人論解 bár nem tartalmaz új információt a korábbi idézetekhez képest, mégis egy másik megfogalmazásban mutatja be a már ismerteket:[26]

> [#7] Régen és manapság azt mondják: „Amikor a káosz elkezdett megkülönböződni, a tiszta *qi* felemelkedett, a piszkos *qi* lesüllyed. Ekkor jelent meg Pangu, aki 18 000 évig uralkodott. Miután Pangu meghalt, teste szétvált a dolgokká és formákká, ezután jöttek létre a hegyek, a folyók, a füvek, a fák, a nap, a hold, a felhő, a mennydörgés és a többi (létező)."
> 古今說云:「混沌初分，清氣上升，濁氣下沈。此時有盤古出，治一萬八千歲，盤古死後，形分爲物象，遂有山川、草木、日月、雲雷等。」[27]

1.6. Taoista szövegek

A vallásos taoista irodalomban számos példáját találjuk olyan kozmogóniai mítoszoknak, melyeknek főszereplője *Pangu* vagy *Laozi*. A legismertebb ilyen típusú szövegek közé tartozik a kozmogóniát tizenöt fázisban leíró *Tang*-kori *Taishang Laojun kaitian jing* 太上老君開天經[28] és a *Santian neijie jing* 三天內解經.[29] A következőkben közölt taoista szövegek közül az első kettő a Pangu-mítosz valamilyen variánsát tartalmazza, míg a harmadik szövegben Pangu helyét Laozi veszi át. Az első idézet – az utolsó mondatot és néhány írásjegyet leszámítva – alapvetően a *Wuyun linianji*-részlet átvétele.

1.6.1. Yuanqi lun 元氣論

> [#8] „Mikor az elsőként született *Pangu*, halála közeledvén, átváltoztatta testét, lélegzetéből [*qi*] lettek a szelek és a felhők, hangjából lett a mennydörgés, bal szeméből a nap, jobb szeméből a hold, négy végtagjából és öt testrészéből a négy égtáj és az öt szent hegy, véréből a folyók, ereiből a föld artériái, húsából és bőréből a földek, hajából és bajuszából a bolygók és csillagképek, a bőrén lévő szőrből a fák és füvek, fogából és csontjaiból lettek a fémek és a kövek, velőjéből drágagyöngyök és jádék, izzadságából és (az egyéb testi) folyadékából az eső és a mocsarak, a testében lakozó férgekből pedig, mikor a szél hozzájuk ért, lettek az emberek.

[26] A filozófiai és mitikus képek érdekes egysége található meg egy kései műben (*Zongtong biannian* 宗統編年 X86: 1600, p0074b).

[27] *Huayan yuanren lunjie* 華嚴原人論解 X58: 1032, p0756c.

[28] *Daozang* 道藏 (Taoista Kánon) 1437, lásd Kohn, Livia, *The Taoist Experience – an Anthology*. New York, Albany 1993, SUNY Press, 35-43.

[29] *Daozang* 1205: 1.2a–2b; ld. Kalinowski, „Mythe, cosmogénèse", 1996, 54-55.

(...) Az ég és a föld kaotikus volta után az emberek Pangu hátrahagyott testéből származnak."
首生盤古垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地裏，肌肉爲田土，發髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤。身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。(...)且天地溟涬之後，人起出盤古遺體。[30]

1.6.2. Zhongxian ji 眾仙記

A Ge Hongnak (i. sz. 283–343) tulajdonított taoista mű, a *Yuanshi shangzhen zhongxian ji* 元始上真眾仙記 című munka az egyébként nem túl gyakori tojás-motívumot is alkalmazza.

[#9] „A régi időkben, amikor még a két erő nem vált el egymástól, minden sötét volt és homályos, hatalmas és végtelen. Nem volt (még) sem növekedés, sem forma, az ég és a föld, a Nap és a Hold még nem létezett. Az univerzum akár egy tojás, sötét és sárga kaotikusan összevegyülve. Azután megjelent *Pangu*, a Tökéletes, az ég és föld lényege, magát a Kezdetek Égi Királyának nevezte, benne [a tojásban] lebegett."
昔二氣未分，溟涬鴻蒙，未有成形。天地日月未具，狀如雞子，混沌玄黃。已有盤古真人，天地之精，自號元始天王，游乎其中。[31]

1.6.3. Chuji 初記

A 6. századi *Feljegyzések a kezdetekről (Chuji)* című mű részletei a Zhen Luan 甄鸞 által írt *Dao kinevetéséről (Xiaodaolun* 笑道論*)* címet viselő, taoista-ellenes munkában maradtak fenn, ebben Laozi – lényegében Pangu szerepét átvéve – mint a világ teremtője jelenik meg.[32]

[#10] „Ezután *Laozi* átformálta a testét. Bal szeméből lett a nap, jobb szeméből a hold, fejéből a *Kunlun* hegy, hajából a bolygók és a csillagképek, csontjaiból a sárkányok, húsából a vadállatok, beleiből a kígyók, gyomrából a tenger, ujjaiból az Öt Szent Hegy, szőréből lettek a fák és a füvek, szívéből a Virágos Baldachin [Cassiopeia], azután két heréje eggyé vált, ebből lett (az emberiség) igazi apja és anyja."

[30] A *Yunji qiqian* 雲笈七籤 gyűjteményben (*Daozang* 1032: 56.1b–2a) szereplő *Yuanqi lun* idézi a *Wuyun lininanjit*.

[31] *Zhongxian ji* 眾仙記 (*Daozang* 166: 15b).

[32] A *Chuji* teljes címe: *Taishang Laojun zaoli tiandi chuji* 太上老君造立天地初記 („A Magasságos Lao Úr létrehozza az eget és a földet ").

老子遂變形，左目爲日，右目爲月，頭爲崑山，髮爲星宿，骨爲龍，肉爲狩，腸爲蛇，腹爲海，指爲五嶽，毛爲草木，心爲華蓋，乃至兩腎合爲真要父母。[33]

Általánosságban megfogalmazható, hogy a kínai kozmogóniai elképzelések alapvetően taoista eredetűek, ugyanakkor az ún. filozófiai taoizmus ókori szövegei (i. e. 4–1. sz.) határozottan absztrakt koncepciókkal fogalmazzák meg kozmogóniájukat *(Daodejing, Zhuangzi, Huainanzi, Liezi, Taiyi sheng shui, Daoyuan).* A kifejezetten konfuciánus hagyományban nagy karriert befutó egyetlen szöveg Zhou Dunyi 周敦頤 (1017–1073) *Taijitu shuo* 太極圖說 („Magyarázat a Nagy Végpont ábrájához") című műve, amely viszont egy taoista ábrához írt, a taoizmus terminológiáját intenzíven használó kommentár.[34] Mivel az eredeti Pangu-mítoszt művelt írástudók jegyezték le, így az alapvetően mitikus képeket alkalmazó narratívát igyekeztek átfogalmazni a már ismert filozófiai koncepciók mentén. Ilyenek a fenti idézetekben szereplő kifejezések (*yin-yang, qian–kun*, primordiális *qi*), amelyek szerves részét képezik a filozófiai taoista művek kozmogóniai elbeszéléseinek.

Elmondható tehát, hogy a kínai filozófiai hagyomány nem szűkölködött a (taoista eredetű) kozmogóniai elképzelésekben, ugyanakkor az i. sz. 2–6. században kialakuló ún. vallásos taoista irányzatok (ezek közül is elsősorban a *Tianshi* és a *Shangqing* irányzat) ezen absztrakt, személytelen fogalomrendszeren kívül erőteljesebben építettek bizonyos mitikus elképzelésekre.[35] Véleményem szerint nem elhanyagolható tény, hogy mindkét vallásos taoista irányzat Kínának ugyanazon a déli részén alakult ki, ahová a legtöbb kutató a Pangu-mítoszt is visszavezeti. A Zhang Daoling által a 2. században alapított *Tianshi* (Mennyei Mesterek) irányzat például erősen épített a Sichuanban élő, nem *han*-kínai lakosságra, így jó esélye volt a helyi kultuszok és elképzelések átvételére, még akkor is, ha a deklaráció szintjén ezektől néha elhatárolódni igyekezett. Mint erre a sámánisztikus elemekkel összefüggésben számos kutató rámutatott, a vallásos taoista irányzatok hajlamosak voltak bizonyos népi vallásossághoz kapcsolható motívumokat átvenni, majd azt saját rendszerükbe illeszteni, miközben annak eredeti kontextusától egyértelműen

[33] *Xiaodaolun* 144b.

[34] Kósa 2002, 153-155. Zhou Dunyi műveről lásd P. Szabó Sándor, „Zhou Dunyi kozmogóniai koncepciója és A Nagy Eredőpont ábrájának magyarázata." In: Hamar Imre (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínába*, (Sinológiai Műhely 1) Bp. 2000, Balassi Kiadó, 66–77.

[35] Vö. Werner, E. T. C., *Myths and Legends of China, New York 1922, George G. Harrap & Co. Ltd*, 79-80. A filozófiai, illetve a vallásos taoizmus terminusokat az egyszerűség kedvéért használom, az utóbbi, Magyarországon talán kevésbé ismert történetéről, illetve fontosabb elképzeléseiről lásd Kohn, Livia (ed.) *Daoism Handbook*, Leiden 2000, Brill, idevágó összefoglaló tanulmányait, illetve magyarul Robinet, Isabelle, *A taoizmus kialakulása és fejlődése*, (ford. Szabados Levente) Bp. 2006, Arany Hegy Alapítvány, 83-109, 149-221.

elhatárolódtak.[36] Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy a fent idézett *Yizhou minghua lu* 益州名畫錄 tanúsága szerint Pangut és Laozit a 2. század végén Sichuanban még egymás mellett tisztelték („Ennek falain ábrázolta Pangut, Laozit és az ősidők többi szellemét, továbbá a történeti császárok és királyok képmását"), így azonosításukra nyilvánvalóan csak később kerülhetett sor.

Közismert, hogy egy „új" vallás által elavultnak tekintett régi vallási jelenség felszámolásának leghatékonyabb módja a palimpszeszt-módszer, vagyis az adott jelenség felülírása, a régi mitologéma új szereplőkkel való helyettesítése, sajátosan új kontextusba helyezése. Valószínűsíthető tehát, hogy az absztrakt fogalmak mellett érzékletes képeket is felhasználni kívánó vallásos taoizmus a helyi kisebbségek Pangu-mítoszát írta felül saját Laozi-képével.

1.7. Egyéb írott utalások

A következőkben néhány egyéb forrásban található, kései utalást ismertetek, melyek hozzájárulhatnak a Panguval kapcsolatos teljesebb képhez.

> [#11] „*Hundun* [káosz] nem más, mint Pangu. (...) Sárkányfeje van és emberteste. Csodálatosan és mágikusan egy nap kilencszer változott át, 18 000 év múlva lett (a világ) kezdete. Jingben [Chuban] és Hunanban a 10. hónap 16. napján ünneplik a születése napját."
> 渾敦氏即盤古氏 (…) 龍首人身，神靈，一日九變，一萬八千歲爲一甲子，荆湖南 以十月十六日爲生辰。[37]

> [#12] „Pangu kinyújtozott a testével, az ég egyre magasabb lett, a föld pedig lefelé süllyedt, de az ég és a föld még mindig össze volt kötve: bal kezébe fogott egy vésőt, jobb kezébe egy baltát, egyszer a baltával vágott, másszor a vésővel ütött. Mivel csodálatos erejű volt, hosszú idő múltán az ég és a föld szétvált, a két *qi* felemelkedett, illetve lesüllyed: a tiszta *(qi)* felemelkedett, ebből lett az ég; a piszkos alászállt és belőle lett a föld, így bontakozott ki a *hundun*ból (a világ)."

[36] Schipper, Kristopher, „Vernacular and classical ritual in Taoism (legend of Hsü Chia: versions)." In: *Journal of Asian Studies* 45/1 (1985), 21-57 [34]; Schipper, Kristopher, *The Taoist Body*, Taipei 1993, SMC Publishing INC, 247; Nickerson, Peter, „Shamans, Demons, Diviners and Taoists: Conflict and Assimilation in Medieval Chinese Ritual Practice (A.D. 100–1000)." In: *Taoist Resources* 5/1 (1994), 41-66.

[37] *Gujin tushu jicheng* 古今圖書集成 83. idézi a *Buyan kaipit* 補衍開闢.

盤古將身一伸，天即漸高，地便墜下而天地更有相連者，左手執鑿，右手持斧，或用斧劈，或以鑿開。自是神力，久而天地乃分。二氣升降，清者上爲天，濁者下爲地，自是混沌開矣。[38]

[#13] „Akit a világ Panguként ismer, csodálatosan és mágikusan naponta kilencszer változott, a kezdeti káosz eredete volt, az alkotás és teremtés ura. (...) Manapság a Gan (tartománybeli) Huichangban [mai Jiangxi] van egy Pangu-hegy 盤古, melynek eredeti neve Pangu 盤固 volt. Xiangxiangban [mai Hunan] van egy Pangu városka, Yueduban [mai Jiangxi] van egy Pangu-szentély, amit Pangunak 盤固 neveznek. A *Földrajzi tükör*ben [*Dili shenjian*] az áll, hogy (Pangunak) sárkányfeje és emberteste van. Manapság Chengduban [mai Sichuan], Huai'anban [mai Jiangsuban] és Jingzhaoban mind vannak szentélyei. (...) Jingben és Hunan északi részén manapság a tizedik hónap tizenhatodik napját tartják Pangu születésnapjának."

代(世)所謂盤古氏者，神靈，一日九變，蓋元混之初，陶融造化之主也。(...) 今贛 之會昌有盤古山，本盤固名。其湘鄉有盤古保，而雩都有盤古祠，盤固之謂也。按《地理坤鑒》雲：" 龍首人身。" 而今成都、淮安、京兆皆有廟祀。(...) 荆湖南北今 以十月十六日爲盤古氏生日。[39]

Úgy tűnik, hogy a másodjára szereplő, Ming-kori *Kaipi yanyi* 開闢衍繹leírásában, továbbá egy másik, ehhez hasonló, itt hosszabban nem idézett regényes feldolgozásban (*Pangu zhi Tang Yu zhuan* 盤古至唐虞傳) jelenik meg szövegesen a balta

[38] A Ming-kori Zhou You 周游 »*Kaipi yanyi* 開闢衍繹« 1. fejezete. Egy másik kozmogóniai részlet található ugyanezen mű függelékében (*Jixian tiandi panshuo* 乩仙天地判說): „Az ég és a föld még zárt volt (...) mint egy dinnye, mindenütt kerek, benne a tízezer létezővel. 10 800 év telt el, mialatt minden létező kibomlott benne. Csak a fém, a fa, a víz, a tűz és a föld, ez az öt volt benne, a kemények, mint a dinnyemag, a puhák, mint a dinnyehús. Benne volt a kék, a sárga, a vörös, a fehér és a fekete, ez az öt szín is kibomlott benne. Már oly régóta (magára) zárva, mintha nem is tudna kinyílni, de lett egy Pangu nevű, bal kezében tartotta a vésőt, jobb kezében a fejszét, mint aki szétvágja a dinnyét, két felé hasította. A felső fele lassanként felemelkedett, ebből lett az ég, benne a kékkel, a sárgával, a vörössel, a fehérrel és a feketével, melyekből az ötszínű szerencsefelhők keletkeznek. Az alsó része lassanként lesüllyedt, belőle lett a föld, benne is ott volt a kék, a sárga, a vörös, a fehér és a fekete, amiből az ötszínű kövek és a sár lett. A kemény dolgokat, melyek az égre kerültet, csillagoknak látjuk, ami a földre került, azokból lettek a kövek. A csillag és a kő lényegében ugyanaz a dolog."" 天地合閉(...)就象個大西瓜，合得團團圓圓的，包羅萬物在內，計一萬零八百年，凡一切諸物皆溶化其中矣。止有金木水火土五者混於其內，硬者如瓜子，軟者如瓜瓤，內有青黃赤白黑五色，亦溶化其中。合閉已久，若不得開，卻得一個盤古氏，左手執鑿，右手執斧，猶如剖瓜相似，闢爲兩半。上半漸高爲天，含青黃赤白黑，爲五色祥雲；下半漸低爲地，亦含青黃赤白黑，爲五色石泥。硬者帶去上天，人觀之爲星，地下爲石，星石總是一物。

[39] A Song-kori Luo Pin 羅蘋 kommentárja a *Lushi* 路史 *Qianji* 前紀 1. részéhez.

és a véső motívuma, miközben a valószínűleg a Yuan-korra visszavezethető *Jinbi gushi* 金璧故事 képen már tetten érhető ez a motívum.[40]

1.8. A szóbeli néphagyomány

Már a *Shuyiji* is egyértelműen arról tanúskodik, hogy a Pangu-hagyomány nem egységes, különböző területeken (Chu-Wu) különféle elképzelések kapcsolódnak hozzá. A mítosz az elmúlt két évtized néprajzi gyűjtései szerint több kisebbségnél is megjelenik *(miao, yao, gelao, bai, buyi, zhuang, yi, lisu, tujia)*,[41] továbbá számos helyen található a mai napig Pangu-szentély (Henan, Guangdong, Jiangxi, Zhejiang, Guangxi).[42] Habár a szentélyek nem kizárólag déli területekhez kötődnek (pl. Henan), mégis mind a kisebbségek, mind a szentélyek területén egyértelműen megfigyelhető egyfajta déli dominancia: *miao, yao, gelao, buyi* és a *zhuang*ok mind kifejezetten déli kisebbségek, ugyanakkor a szentélyek jelentős része délkelet-Kínában (a szövegekben említett Chu-Wu területén) található. Az egyetlen igazán jelentős kivétel a Henan tartomány déli részén lévő Tongbai járása. Erről az elmúlt időszak kutatásai azt igyekeztek kimutatni, hogy a Pangu-mítosz eredetileg ezen viszonylag északi, alapvetően *han*-kínaiak által lakott vidékről származik.[43]

Jelen tanulmány keretei nem engedik meg, hogy a Panguval kapcsolatos néphagyományt a maga teljességében bemutassuk, de néhány szemelvénnyel érzékeltetni próbálom e jelenleg is élő, szóbeli hagyomány jellegét.[44]

[40] Zeng Xiangwei 曾祥委, Pangu tanyuan rang ni liaojie gulao shenmi de Pangu. 盘古探源—让你了解古老神秘的盘古. [„Pangu nyomában – amitől érthetővé válik számunkra az ősi és titokzatos Pangu alakja."], 2004. http://www.nongli.com/Doc/0504/ 07114618. htm/5.

[41] Yang Lihui – An Deming – Turner, Jessica A., *Handbook of Chinese Mythology*, Oxford 2005, ABC-Clio, 2005, 177; Ma Huixin 馬卉欣, *Pangu zhi shen*. 盤古之神 [„Pangu szelleme"], Shanghai 1993, Shanghai wenyi.

[42] Yang – An – Turner, *Handbook*, 2005, 179.

[43] Például Ma Huixin, *Pangu zhi shen*, 1993; Ma Huixin 馬卉欣, Lun Pangu shenhua genyuan di –– dui quanguo Pangu wenhua kaocha yanjiu de xueshu huibao. 论盘古神话根源地 —— 对全国盘古文化考察研究的学术汇报. [„A Pangu-mítosz forásvidéke – Tudományos beszámoló a Pangu-kultúrának egész Kínára vonatkozó kutatásáról"], 2004. *http://www.panguw.com/Article/zxyj/ 200610/8. html*; Han Huchu 韩湖初, Pangu zhi gen zai Zhonghua – bo Pangu shenhua „wailai" shuo 盘古之根在中华 —— 驳盘古神话"外来"说. [„A Pangu(-mítosz) Kínából ered – a Pangu-mítosz „külső eredetének" cáfolata."] *Guangzhou shiyuan xuebao* 广州师院学报 19 (1997), 21-29.

[44] Lásd még például Ma Huixin, *Pangu zhi shen*, 1993; Ma Huixin 馬卉欣, Lun Pangu shenhua genyuan di, 2004; Liu Shou 劉守, Hei'anzhuan zhuizong. »黑暗傳«追蹤. [„A »Sötétség krónikája« nyomában."] In: *Hanxue yanjiu* 漢學研究 19.1 (2001), 309-327 [320-321]; Chen

1.8.1. „Ének Panguról, aki létrehozta az eget és a földet"
Pangu kaitian pidi ge 盘古开天辟地歌 *(zhuang dal)*

[#14] „Pangu szétnyitotta az eget és a földet, létrehozta a hegyoldalt és a folyókat, szétosztotta a kontinenseket, előhívta a lakóikat, a tengereket megalkotta és a csatornákat,
Pangu szétnyitotta az eget és a földet, szétválasztotta a hegyeket és a síkságokat, megalkotta a háromágú utat, mindenütt utak és átjárók lettek.
Pangu szétnyitotta az eget és a földet, megalkotta a napot, a holdat és a csillagokat, mivel Pangu megjelent, ezért áradt fény az emberi nemre."
盘古开天地， 造山坡河流， 划洲来住人， 造海来蓄水。
盘古开天地， 分山地平原， 开辟三岔路， 四处有路通。
盘古开天地， 造日月星辰， 因为有盘古， 人才得光明。[45]

1.8.2. A sötétség krónikái[46]
Hei'an zhuan 黑暗传 *(tongbai elbeszélés)*

[#15] „A káosz idején előjött Pangu, az özönvíz forrásából jött a világra, erre mondják, hogy Pangu eredete. Akkoriban a *qian* és a *kun* még nem formálódtak ki, a kék és a vörös két *qije* [a *yin* és a *yang*] még nem vált el egymástól világosan, mindenütt sötétség és káosz honolt. A fém, a fa, a víz, a tűz és a föld öt eleme még nem öltött testet, a *qian* és a *kun* még sötétségben, egy tyúktojásban (voltak), sok ezerszeres ködben s homályban. Nem tudni, hány év telt el így, a két *qi* (egyszer) összeért és létrehozta a tízezer csodát. A fém, a fa, a víz és a tűz maga Pangu atyánk volt, a föld Pangu anyja. Pangut a káosz vette körbe, ez az ég s föld létrejöttének lényege. (...) Nem tudni, hányszor tízezer tavasz telt el, felnőtt egy ember, Pangu, mintha álomból ébredne, oly zavart volt, kinyújtja lábait, nyújtóztatja derekát, kiemelkedik a földből, kinyitja szemeit, fejét emelve néz, mindenfelé sötétség és mélység, feláll, derekát nyújtja, fejét beveri, koponyája fáj, Pangu szívében aggodalom, elhatározza, hogy az eget és a földet szétválasztja. (...) Pangu nagy hős volt, / beszédéből lett mennydörgés, / szeme pillantásából a villám, lélegzetéből a szélfúvás, / könnyeiből az esőcseppek, / sokáig tartotta az eget, meghalt, /

Qinjian, Yuedi jixing Pangu yu taiyang niao xinyang. 越地鸡形盘古与太阳鸟 信仰. [„Madáralakú Pangu Yueben és a napmadárban való hit."] In: *Minsu yanjiu* 民俗研究 29 (1994), 31-38 [32-33].

[45] Az először 1983-ban publikált, Shennongjiaból (Hubei tartomány) származó *Hei'an zhuan* 黑暗传 kivételes módon a *han*-kínai mitológiát őrizte meg, bár úgy tűnik, hogy sok szempontból a Ming-korban népszerű regényes mitológiák *(Kaipi yanyi* 開闢衍繹, *Pangu zhi Tangyu zhuan* 盤古至唐虞傳*)* verses átfogalmazása (lásd Liu Shou, Hei'anzhuan zhuizong, 2001).

[46] Wu Xiaodong, Pangu yuanxing, 2001, 39.

hajából lettek a füvek és a fák, / bőréből és húsából a agyag és a föld, / csontjaiból a hegyek, délkelet tizenkét hegye."
混饨之时出盘古，洪源之中出了世，说起盘古有根痕。当时乾坤未成形，青赤二气不分明，一片黑暗与混饨。金木水火土，五行未成形，乾坤黑暗与鸡蛋，迷迷朦朦几千层。不知过了多少年，二气相交产万灵，金木水火是盘古父，土是盘古他母亲。盘古怀在混沌内，此是天地产育精。(…)不知过了几万春，长成盘古一个人，盘古昏昏如梦醒，伸腿伸腰出地心，睁开眼睛抬头看，四面黑暗闷沉沉，站起身来把腰伸，一头碰得脑壳疼。盘古心中好纳闷，定要把天地来劈分。(...) 盘古大豪杰， /说话成雷鸣，/ 眨眼变闪点，/ 呼吸成风吹 ， / 眼泪变雨水，/ 顶天久身死， / 头发 变草木，/ 皮肉成泥土，/ 骨头变山坡，/ 东南十二山。[47]

1.8.3. „Ének a yaok történetéről és folyóiról"
Yaoren lishi liushui geyao 瑶人历史流水歌谣 *(yao ének)*

[#16] „Egykoron Pangu létrehozta az eget és a földet,
felállította az eget és a földet, a hegyeket és a folyamokat,
Létrehozta a hegyeket s folyamokat, s az ezer folyót,
Megalkotta a folyamok s folyók tízezer kanyarulatát,
Fuxi és testvére [Nüwa] is világra jött,
Fuxi világra jött és megalkotta a yao népet,
létrehozta az öt gabonát, a drágakő-kincstárat,
hogy az alanti *yao* népet ezer s tízezer évig táplálja."
先有盘古置天地，置立天地置山河。
置得山河千条水，又置江河水万湾。
伏羲姐妹也出世，伏羲出世置瑶民。
又置五谷珍珠宝，养下瑶民千万年。[48]

1.8.4. Miao énekek

[#17] „Pangu nagyapánk, / keletről érkezett, / egy nagy fejszét hozott, / kettéhasított két vékony deszkát, / kettéhasadt a két vékony deszka, / az égnek jutott az egyik, / a földnek jutott a másik."

[47] http://www.zhengjian.org/zj/articles/2004/12/20/30387.html; Wu Xiaodong 吴晓东, Pangu yuanxing yu miaozu xiniu tuteng. 盘古原型与苗族犀 牛图腾. [„Pangu eredeti formája és a miao nemzetiség orrszarvú-toteme."] In: Zhongnan minzu xueyuan xuebao 中南民族学院学报 21.4 (2001), 39-43 [42].

[48] Zeng Xiangwei, Pangu tanyuan, 2004: 3.

盘古公公老人家，/ 他从东方过来，/ 拿来一把大斧头，/ 来劈两块薄板儿，/ 两块裂开去两边，/ 天上得到了一块，/ 地上也得到了一块。[49]

[#18] „Pangu atyánk hős volt, / ha megszólalt, mintha mennydörögne, / ha szemével pislantott, az maga volt villám, / lélegzetéből lett a keleti szél fúvása, / könnyei tiszta folyókká alakultak, / hajából rőzse s füvek lettek, / Sok ideig tartotta az eget, oly sokáig, / teste széthullott, darabokra esett, / Halála után (testéből) lettek a hegyek."
盘古公公英雄汉，/ 说起话来像雷鸣，/ 眨眨眼睛就闪电，/ 呼吸变成东风吹，/ 眼泪汇成清水流，/ 头发变成柴和草，/ 久久撑天太长久，/ 身子散架落纷纷，/ 盘古死后变山坡。[50]

1.8.5. Luocheng-beli (Guangxi) mulao elbeszélés

[#19] „Egykoron az ősidőkben az ég és föld még nem jött létre, a világ még kaotikus volt, *qian* és *kun* még nem jött létre, nem volt sem nap, sem hold, *yin* és *yang*, a sötét éjszaka és a fényes nappal még nem volt szétválasztva. Ekkoriban hirtelen megszületett a mi Pangunk, a szent fenség, elsőként jött létre, hogy a világot megalkossa, kivésve szétnyitotta az eget és a földet, megalkotta a vizet és a földet, létrehozta a napot és a holdat, szétválasztotta a *yin*t és a *yang*ot, elrendezte a csillagokat és a csillagképeket, létrehozta a tavakat, a tengereket és a folyókat, megalkotta a tízezer ország kilenc kontinensét."
昔时上古，天地不成，世界混沌，乾坤不正，无日月阴阳，不分黑夜白昼。是时，忽生我盘古圣皇，前先出身置世，凿开天地，置水土，造日月，分阴阳，制星辰，造立湖海，置立江河，置万国九州。[51]

1.8.6. „Pangu király megalkotja az eget és a földet" Pangu wang zao tiandi 盘古王造天地 *(Banan vidékéről származó elbeszélés)*

[#20] „Pangu király kinyitja egyik szemét, becsukja másik szemét, két szeme a nap és a hold. Az ég felé fúj egyet, a levegő széllé és felhővé válik. Kiált egyet, hangjából lesz a mennydörgés. Letörli izzadságát, és a földre csapja, ebből az izzadságból lett az eső. Amikor az eső a földre hullott és árkokban folyt össze, abból lettek a folyók. Kihúzott egy hajszálat és egy szőrszálat, a földre dobta, azokból lettek a földön a fák és a füvek. A testén lévő élőlényekből megragadta, földhöz

[49] Wu Xiaodong, Pangu yuanxing, 2001, 39.
[50] Wu Xiaodong, Pangu yuanxing, 2001, 40.
[51] Xiangwei, Pangu tanyuan, 2004: 3.

csapta, ezek az élőlények átalakultak emberekké és vadállatokká. Miután mindezt megtette, az ég és a föld ekkor elevenedett meg."
盘古王睁只眼闭只眼，他的两只眼睛就是太阳和月亮。他朝天上吹一口气，那气就变成了风和云。他吼了一声，那声音就变成了雷。他抹一把汗水朝地上甩，那汗水就变成了雨。雨落到地上顺到那些沟沟一流，就成了河。他又扯了一把头发和汗毛往地上一丢，它们就成了地上的树树和草草。他还把身上的活物子抓一把往地上甩，那些活物子就变成了人和野东西。那个一搞，天上和地下才热闹起来。[52]

Számos egyéb kisebbség kozmogóni ai mítoszának is Pangu a főszereplője: a *bai* 白 nemzetiség „Világteremtésről" (*Chuangshi ji* 创世纪) című művében Pangu és Pansheng testvérként szerepelnek, az egyikükből az ég, a másikukból a föld lesz, majd átalakulnak Mushiwei óriássá, akinek testrészeiből a dolgok létrejönnek: bal szeméből a nap, jobb szeméből a hold, nagyobb fogaiból a kövek, kisebb fogaiból a csillgaképek, hajából a fák, beleiből a folyók, szívéből a fényes csillagok, májából a tavak, tüdejéből a tengerek, lélegzetéből a szél, húsából a föld, szőréből a fű, ujjaiból pedig az állatok. A *yi* 彝 nemzetiség teremtésmítoszában (*Meige* 梅葛) Pangu vastagabb szőreiből lesznek a fák, a vékonyabbakból a füvek, csontjaiból a sziklák, tetüiből az ötfajta gabona, gyomrából a tenger, beleiből a folyók, vizeletéből a víz, agyából a só.[53]

[52] Yu Yunhua 余云华, Chongqing minjian Pangu wenhua ji qi kaoguxue zhichi. 重庆民间盘古文化及其考古学支持. [„A Chongqing-i nép Pangu-kultúra és régészeti alátámasztása."] In: Guangxi Shifan xueyuan xuebao 广西师范学院学报 27.4 (2006), 11-15 [11].

[53] Egy másik mítosz szerint mindez egy tigris feláldozása révén történik, így ebben a verzióban a tigris szemeiből lesz a nap és a hold, fogaiból a csillagok, véréből a víz, beleiből a folyók stb.

Motívumok összefoglaló táblázata[54]

[Rövidítések: SWLJ = Sanwu liji WYLJ = Wuyun linianji]

	SWLJ	WYLJ	SHUYIJI	BUDDHISTA	TAOISTA	NÉPI
	#1	#2, (#3)	#4	#6, (#7)	#10, [#8], (#9)	#15, #18, (#20)
Általános						
káosz	+	+	–	(+)	–	+,
tojás	+	–	–	–	(+)	+
qian-kun	–	+	–	–	–	+
yin-yang	+	+	+	(+)	–	–
qi	–	+	–	–	–	–
ég-föld	+	+	–	(+)	–	–
18 000 év	+	–	–	+, (+)	–	–
(9) átváltozás	+	+	–	+	–	–
sárkányfej	–	(+)	–	+	+	–
kígyótest	–	(+)	–	+	+	–
Pangu halála	–	+	+	–	+	–
Pangu temploma	–	–	+	–	–	–
Testrészek						
fej	–	–	4 hegy	–	Kunlun-hegy	–
arc	–	–	–	barlangok	–	–
haj	–	csillagok, (fa)	fa	fű, fa	bolygók	fű, fa, (fű, fa)
szakáll	–	–	–	bolygók	–	–
szemöldök	–	–	–	Göncölrúd	–	–
szembogár	–	–	villám	–	–	–
bal szem	–	nap	(nap)	nap	[nap]	(nap)
jobb szem	–	hold	(hold)	hold	[hold]	(hold)
4 végtag	–	4 égtáj	–	–	[4 égtáj]	–
végtagok	–	(folyó, tenger)	–	–	–	–
kezek	–	–	–	madarak	–	–
tenyér	–	–	–	teknős, sárkány	–	–
ujjak	–	–	–	–	5 hegy	–
(5) testrész	–	(5) hegy	(5) hegy	–	[5 hegy]	–

[54] A táblázatban különböző zárójeltípusokkal különítettem el az egyes szövegekhez tartozó egységeket: a szögletes zárójelben szereplő mű alatt szintén szögletes zárójelben szerepelnek a benne megjelenő elemek. A [#8] szövegben (Yuanqi lun 元氣論) például szerepel a [nap], [hold] vagy a [4 égtáj]. A néphagyomány oszlopában aláhúzással jelöltem, ha több forrásában is előfordul ugyanaz a motívum.

	SWLJ	WYLJ	SHUYIJI	BUDDHISTA	TAOISTA	NÉPI
	#1	#2, (#3)	#4	#6, (#7)	#10, [#8], (#9)	#15, #18, (#20)
csont	–	(hegyek)	–	arany, ezüst	sárkány	hegyek
fog, csont	–	fém, kő	–	drágakő, szikla	[fém, kő]	–
izületek	–	(erdő)	–	–	–	–
vér	–	(folyók)	–	–	[folyók]	–
zsír	–	–	folyó, tenger	–	–	–
erek	–	föld erei	–	–	[föld erei]	–
hús	–	föld	–	–	vadállat, [föld]	föld
bőr	–	fa, fű	–	–	–	–
szőr a bőrön	–	–	(fa, fű)	(vad)kacsák	fa, fű	–
velő	–	drágakövek	–	–	[drágakövek]	–
kilenc nyílás	–	–	–	9 kontinens	–	–
mellkas	–	–	–	Kunlun	–	–
térd	–	–	–	déli hegy	–	–
comb	–	–	–	Taishan	–	–
ülep	–	–	–	halak, teknősök	–	–
vastagbél	–	–	–	folyók, tengere	kígyó	–
vékonybél	–	–	–	Huai, Si folyók	–	–
hólyag	–	–	–	kis folyók	–	–
gyomor	–	–	–	–	tenger	–
szív	–	–	–	–	Cassiopeia	–
EGYÉB						
lélegzet	–	szél, felhő	szél	–	szél, felhő	szélfúvás, (felhő)
kilégzés	–	(szél, eső)	–	nyár	–	–
belégzés	–	–	–	tél	–	–
fújás	–	(villám, dörgés)	–	szél, felhő	–	–
hang, beszéd	–	mennydörgés	mennydörgés	–	[dörgés]	dörgés, (dörgés)
pillantás	–	–	–	–	–	villám
szemnyitás	–	(nappal)	–	nappal	–	–
szembecsukás	–	(éjszaka)	–	éjszaka	–	–
izzadság	–	eső, mocsár	–	eső, víz	[eső, mocsár]	(eső)
sírás	–	–	folyók	–	–	–
könny	–	–	–	–	–	eső, (folyó)
öröm	–	–	derűs idő	–	–	–
harag	–	–	borús idő	–	–	–
férgek	–	emberek	–	–	[emberek]	(emberek)

Első látásra is feltűnő, hogy mennyire nem egységesek a Panguval kapcsolatos mítoszok, mégpedig elsősorban abban, hogy milyen homológiákat említenek az egyes szövegek. Nincs egyetlen „teljes", „kimerítő" leírásunk sem, ugyanakkor egy-egy konkrét szöveget vizsgálva mégis egyfajta teljesség-érzést kapunk. Tipikusan a mítoszok jellegzetessége, hogy néhány fontosabb példa említésével éri el a teljesség hatását, és nem kíván „catalogus rerum"-szerű felsorolásokat létrehozni. Véleményem szerint a fenti táblázat vizsgálatából az is egyértelmű, hogy nem egy konkrét „ősszöveg" aprózódott el későbbi hagyományokká, hanem mindig is egyfajta helyi szóbeli hagyomány aktuális állapota került leírásra. Ennek ellenére kiemelhető a *Wuyun liji*, mint ami a legtöbb (de távolról sem az összes) konkrét homológiát tartalmazza.

A Bruce Lincoln által összegyűjtött (elsősorban indoeurópai) anyaghoz képest számos hasonlóság, illetve különbség figyelhető meg, melyek közül itt csak néhányat említek:[55]

1. A következő megegyezések találhatók a két lista között: hús = föld, haj = fa, csont = kő, vér = folyó, lélegzet = szél, szemek = nap és hold. Ugyanakkor több esetben ezeken kívül egyes kínai források még egyéb analógiákat is említenek.

2. Pangu feje a kínai anyagban sehol nem alakul át éggé (ahol említésre kerül, ott hegy lesz belőle). Ugyanakkor érdemes hozzátenni, hogy a kínai forrásokban éppen Pangu növekedése az, ami létrehozza az eget, így lényegében a feje tolja felfelé és alakítja ki az eget, így a fej-ég összefüggés a kínai forrásokban is megjelenik.

3. A felhők a kínai forrásokban a kifújt levegőből lesznek, a széllel együtt alakulnak ki (#2, #6, #8, #20) és nem hozzák összefüggésbe a gondolattal.

A mítosz sajátos belső logikája, hogy bizonyos esetekben egy testrész, más feldolgozásban pedig az adott testrésszel végzett cselekedet hoz létre egy konkrét természeti jelenséget: a #4 szerint a halott Pangu szembogarából lesz a villám, míg a néphagyomány szerint (#15, #18) az élő Pangu pillantásából; hasonló módon a források majd mindegyike a halott Pangu szeméből származtatja a napot és a holdat, de néha kiemelik, hogy a (nyilvánvalóan élő) Pangu szemének kinyitásával, illetve lecsukásával idézi elő a nappalt (nap) és az éjszakát (#2, #6).

Míg a természet „stabil" szereplőit (csillagok, nap, hold, hegyek, folyók, kövek), illetve a fát és a füvet gyakran említik az elbeszélések, addig feltűnően kevés forrás utal az állatok létrejöttére (#6, #10). Érdekes megfigyelni, hogy az ember létrejöttét összesen két régebbi (#2, #8) és egy modern (#20) forrás említi, mindhárom a Pangu testén élő állatkákból származtatja az emberiséget. Miközben tehát a többi analógia rendszeresen és viszonylagosan nagy állandósággal bukkan fel a különböző forrásokban, addig erről a nem túlságosan előkelő eredetről hallgatnak a szövegek,

[55] Lincoln, *Cosmogony, Anthropogony, Homology*, 1986, 21.

ami nyilvánvalóan azzal függ össze, hogy ez az „alantas" kép élesen szemben áll az embernek a hagyományos kínai kultúrában betöltött kiemelt szerepével.

2.
PANGU KÉPI ÁBRÁZOLÁSA

Az első ábrázolás, amelyről írásos dokumentummal rendelkezünk, a Keleti Han-kor végéről, i. sz. 194-ből származhat, amennyiben hiteles a 11. századi *Yizhou minghua lu* 益州名畫錄 állítása. A kép a fent említett részlet szerzőjének (Huang Xiufu 黃休復) szülőhelyétől nem messze, a mai *Sichuan* tartományban volt egykoron:[56] „Ennek falain ábrázolta Pangut, Laozit és az ősidők többi szellemét, továbbá a történeti császárok és királyok képmását." Természetesen a szövegben említett hely már nincs meg, a jelenleg ismert Pangu-ábrázolások (a Zeng Xiangwei által hipotézisként megfogalmazott Han-kori ábrázolásokat leszámítva) jóval későbbiek, a képi ábrázolások feltételezett régiségét tekintve a következő sorrend alakítható ki:[57]

§1. Feltételezett Han-kori ábrázolás,[58]

§2. Yuan-kor: *Jinbi gushi* 金璧故事 (13. sz.),[59]

§3. Yuan-kor: *Junchen gushi* 君臣故事 (13. sz.),[60]

§4. Ming-kor: *Sancai tuhui* 三才圖会 (1609),[61] (Kohn, 1993: 170.)

§5. Qing-kor: 18. századi ábrázolás,[62]

§6. Qing-kor: 1820-as ábra 1900-ból származó másolata,[63]

§7. Qing-kor: a *taiji (yin-yang)* ábrát tartó Pangu,[64] (Comte, Fernand, *Istenek és hősök – a világ mitológiái*, Budapest: Corvina, 2006, 212.)

§8/–§12. Modern, nemzetiségi ábrázolások (Jiangxi, Guangdong).[65]

[56] Mathieu, R., „Une création du monde." In: Le Blanc, Ch. – Mathieu, R. (eds.) *Mythe et philosophie à l'aube de la Chine impériale. Études sur le Huainanzi*, Paris 1992, Éditions de Boccard, 69-88 [69-70].

[57] Ahol ez lehetséges volt, igyekeztem a mindenki számára hozzáférhető internetes site-ok címét megadni.

[58] http://www.nongli.com/Doc/0504/07114618.htm (Zeng 2004).

[59] http://www.nongli.com/Doc/0504/07114618-5.htm (Zeng 2004: 5).

[60] http://www.nongli.com/Doc/0504/07114618-6.htm (Zeng 2004: 6).

[61] Kohn, *The Taoist Experience*, 1993, 170.

[62] http://www.goldenageproject.org.uk/364.html

[63] http://www.loc.gov/exhibits/world/images/s33.1.jpg.

[64] http://www.britannica.com/eb/article-9058203/Pan-Ku. A kép jó minőségben megtalálható egy Magyarországon is megjelent népszerűsítő munkában (Comte, Fernand, *Istenek és hősök – a világ mitológiái*, Bp. 2006, Corvina, 212).

[65] http://www.nongli.com/Doc/0504/07114618-4.htm, http://www.nongli.com/Doc/0504/07114618- 6.htm (Zeng Xiangwei, Pangu tanyuan, 4, 6).

A rendelkezésre álló ismeretek alapján a Pangu-ábrázolásokkal kapcsolatban következő ikonográfiai jellegzetességeket emelem ki:

1. Lényegében mindegyik ábrázoláson előfordul a szétterpesztett lábak motívuma. Jól látható, hogy míg a korai képeken nem kívánják „magyarázni" ezen jelenség okát, addig a későbbi ábrázolások (pl. §5, §6) mintegy megindokolják a furcsa testhelyzetet azzal, hogy Pangu mögé egy sziklát helyeznek, mintha Pangu azon foglalna helyet.

2. Szintén gyakori motívumnak mondható a Pangu fején található két púpszerű szarvacska (§4, §5, §7, §8/a), illetve a testét borító fűruha (§2, §3, §4, §5, §6, §7, §8, §9).[66] Érdekes módon egyik motívumnak sincs régi szöveges forrása. A ruha általában a nyakánál és a derekánál található, a köldöke tájéka gyakran csupaszon marad (§2, §3, §5, §6, §7). Vannak természetesen kivételek: a *Sancai tuhui*ban 三才圖会 (§4) Pangu egész testét vastag ruha borítja, ugyanebben a műben más mitikus szereplőket (pl. Fuxi) is így ábrázolnak. Véleményem szerint a derék és a köldöktájék gyakori szabadon hagyása nem véletlen: a köldök mint egyfajta teremtési középpont jelenik meg, sőt, a későbbiekben említendő *taiji (yin-yang)* ábra maga is mintha nem lenne más, mint Pangu köldökének örvénye. Ennek érdekes képi megfogalmazása jelenik meg a *Jinbi gushi* 金璧故事 ábráján (§2), amelyen közvetlenül Pangu köldöke fölött, mintegy a testére tetoválva találjuk meg a *taiji* ábra egyik variánsát. Hasonló megoldással találkozhatunk a Jiangxi-beli Dingnan Múzeumban őrzött egyik modern Pangu szobron (§12), amely egyik pár kezét a köldöke köré festett ábra fölé helyezi.

3. Ezen általános jellemzőn túl alapjában véve három ikonográfiai típust lehet megkülönböztetni:

Az első a kezében valamilyen szimbólummal kifejezve kettősséget (*yin-yang*, nap–hold vagy Fuxi-Nüwa) tartó Pangu. A Zeng Xiangwei által feltételezett Han-kori ábrázolásokon Pangu rendszeresen Fuxit és Nüwat tartja a kezében, a Yuan-kori alapokra visszavezethető *Junchen gushi* 君臣故事 (§3) és a modern ábrázolások nagyrészén a (gyakran a kínai írásjeggyel pontosított) napot és a holdat tartja a kezében (§8). Számos kései (például a közismert Qing-kori metszeten), továbbá néhány modern ábrázoláson a szétválasztott nap és hold helyett a még egyben lévő, de már *yin*re és *yang*ra megkülönböződött „yin-yang ábra" *(taiji)* található. Véleményem szerint ezen utóbbi típus alesetének fogható fel a Ming-kori, ábra (§4), melyen Pangu bal és jobb kezének összefonódása hozza létre ugyanezt a kettősséget. A képi ábrázolás és a szöveges emlékek közötti egyik legfeltűnőbb ellentmondás, hogy míg a szöveges emlékek egyértelműen Pangu halálához, konkrétan szeméhez kapcsolják a nap és a hold létrejöttét (#2, #4, #6, #7, #8, #10), addig

[66] Mindkét motívum előfordul az ősidőkben élő, más mitikus uralkodók (Fuxi, Shennong) esetében is, ugyanakkor ezekben az esetekben a derék és a köldök nem marad csupaszon.

a képeken Pangu láthatóan még életben van, és úgy tartja fenn a két égitestet. Ez a látszólagos ellentmondás talán akkor oldható fel, ha a napot és a holdat nem mint a később Pangu szeméből keletkező égitesteket, hanem mint a *yin–yang*, illetve a föld és az ég kettősét emblematikusan kifejező ábrát fogjuk fel. Hozzá kell tenni ugyanakkor, hogy a néphagyomány egyes szövegeiben Pangu megteremti (zao 造) a napot és a holdat, és azok nem a szeméből alakulnak ki (§14, §19).

A másik típus a véső és balta motívuma, melyek segítségével Pangu kitör az ősidők tojásából (pl. §2). Ez a motívum egyetlen korai forrásban sem fordul elő (#1, #2, #3, #4, #6, #7, #8, #9, #10, #11), nagy valószínűséggel a Ming-kori regényekre (*Kaipi yanyi* 開闢衍繹, *Pangu zhi Tangyu zhuan* 盤古至唐虞傳) vezethető vissza.[67] Habár az elbeszélések szerint Pangu ki akar szabadulni a bezártságból, ugyanakkor a kép nézőjének az a benyomása támad, hogy Pangu valójában demiurgoszként mintegy kivési, megalkotja az eget és a földet.

A harmadik típus valójában nem önálló kategória, hiszen azon kevés ábrázolás tartozik ide, melyek a fenti két típus kombinációját adják: a napot és a holdat tartó Pangu egyben valamilyen véső-, illetve vágóeszközt is tart a kezében. Valószínűleg ehhez a típushoz tartozik az a Guangdongból származó modern Pangu-festmény (§11), melyen Pangu jobb kezében egy fehér holdat, bal kezében egy vörös napot, harmadik kezében pedig egy kardot tart. Ugyanezen típus érdekes példáját találjuk a Jiangxi-beli Dingnan Múzeumban őrzött egyik modern Pangu szobron (§12), ahol a hatkezű (sic!) Pangu két kezében a nap és a hold, további két kezében valamilyen vésőszerszám található, miközben harmadik pár kezét a köldökénél összefűzi.

3.

A PANGU MÍTOSZ EREDETE

Tanulmányomnak nem célja megállapítani, hogy a Pangu mitologéma milyen úton került a kínai mítoszok világába, ugyanakkor a teljesség kedvéért áttekintem az erre vonatkozó legfontosabb elméleteket. Alapvetően három ilyen paradigmát különböztethetünk meg:

1. A Pangu-mítosz a jelenleg ismert Kína határain túlról érkezett. Anne Birrell például egyfajta kései, Közép-Ázsián keresztül történő indoeurópai átvételnek

[67] Liu Shou, Hei'anzhuan zhuizong, 315, 317.

tekinti.[68] A kínai kutatók többsége jelenleg elutasítja a külföldi (elsősorban indiai) eredetet.[69]

2. A Pangu-mítosz a jelenlegi Kína határain belül született ugyan, de nem a *han*-kínaiakhoz, hanem valamely kisebbség(ek)hez kapcsolható. Wolfgang Münke például egyértelműen a déli *miao-yao* kisebbséggel,[70] míg Rémi Mathieu a délnyugati kisebbségekkel, illetve a tibetiekkel hozta összefüggésbe.[71] Wolfram Eberhard a Pingyuefuban, Chengduban és Huaxianben található Pangu-templomok alapján szintén arra következtet, hogy – a *hundun* mítoszhoz hasonlóan – Pangu alakja is délről származik.[72] Számos kínai kutató (Mao Dun, Li Fuqing, Guo Wei, Qin Cailuan, Zhu Xinyi) határozottan a déli eredet mellett teszi le a voksát.[73]

[68] Birrell, *Chinese Mythology,* 31, lásd még Wu Xiaodong, „The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: an Exploration of the Archetype of Pangu." In: *Oral Tradition* 16.2 (2001a), 364-480 [364-365].

[69] Például Han Huchu, Pangu zhi gen zai Zhonghua, 1997; Han Huchu 韩湖初, Wen Yiduo »Pangu ji Fuxi« shuo nanyi dongyao ˇS jian ping Pangu shenhua you Yindu chuanru »yi zuo jielun« shuo. 一 闻一多»盘古即伏羲«说难以动摇 —— 兼评盘古神话由印度传入»已作结论«说. [„Wen Yiduo elmélete „Pangu és Fuxi azonosságáról" aligha ingatható meg -- egyben azon konklúzió kritikája, amely szerint a Pangu-mítosz Indiából érkezett."] In: *Huanan shifan daxue xuebao* 华南师范大学学报 2001.1, 46-51; Ma Huixin, Lun Pangu shenhua genyuan di, 2004; Zhu Xinyi, Pangu shenhua tanyuan, 2004, 8-9. Az indiai származáselmélet egyik korai képviselője, He Xin 何新 is viszonylag bonyolultan képzelte el az átvételt (He Xin 何新, *Zhushen de qiyuan.* 諸神的起源 [„Az istenek eredete."], Taibei 1987, Muyu chubanshe, 215, idézi Zhu Xinyi, Pangu shenhua tanyuan, 2004, 9. n.25).

[70] Münke, Wolfgang, *Mythologie der chinesischen Antike. Mit Ausblick auf spatere Entwicklungen,* Zürich 1998, Peter Lang, 250. Lásd még Kaltenmark, Max, „La naissance du monde en Chine." In: Garelli, P. – Leibovici, M. (eds.), *Sources orientales. La naissance du monde,* Paris 1959, Seuil, 453-467; Wang Xiaolian 王孝廉, Xi'nan minzu chuangshi shenhua yanjiu. 西南民族创世神话研究. [„A délnyugati nemzetiségek teremtésmítoszainak vizsgálata."]. In: Ma Changyi (szerk.), *Zhongguo shenhuaxue wenlun xuancui* 中國神话学文论选萃. Beijing 1994, Zhongguo guangbo dianshi chubanshe, 2. kötet, 416-445 [421].

[71] Mathieu, Rémi, *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne,* Paris 1989, Gallimard, 28, 29. n.1.

[72] Eberhard, Wolfram, *The Local Cultures of South and East China,* Leiden 1968, Brill, 442-443; *Da Qing Yitongzhi* 大清一統志 512,10a; 385,7a; 441,25b. Számos kínai kutató osztja még ezt a nézetet (pl. Mao Dun, Xia Zengyou). Xia Zengyou 夏曾佑 és Wen Yiduo 聞一多 javaslata alapján éppen ezen déli kapcsolat miatt egy ideig számos kutató a déli *man* eredetmítosz főszereplőjével, Panhu 盤瓠 kutyaőssel hozta összefüggésbe Pangu alakját (Yang –An – Turner, *Handbook,* 2005, 180). Ezt az elméletet jelenleg egyre kevésbé fogadják el (pl. Lü Simian, Pangu kao, 1994; Zhu Xinyi, Pangu shenhua tanyuan, 2004, 7).

[73] Például Guo Wei 过伟, Nanfang minzu Pangu shenhua de xin faxian. 南方民族盘古神话的新发现. [„Új felfedezések a déli nemzetiségek Pangu mítoszával kapcsolatban."] *Guangxi minzu yanjiu* 广西民族研究 75.1. (2004), 75–79; Qin Cailuan, Pangu wenhua xunzong – Pangu wenhua kaocha ji. 盘古文化寻踪 - -盘古文化考察记. [„A Pangu-kultúra nyomában. Feljegyzések a Pangu-kultúra kutatásáról."] In: *Guangxi minzu yanjiu* 广西民族研

3. A Pangu-mítosz a *han*-kínai kultúra szerves része, innen terjedt el a jelenleg ismert Kína különböző területeire.[74] A mítosz leírt változatának viszonylag kései volta egyértelműen az első vagy a második variációt látszik alátámasztani. Így azon kutatók, akik a harmadik forgatókönyv mellett állnak ki (pl. Ma Huixin, Zhu Gelin, Wu Xiaodong), általában valamilyen módon a mítosz korábbi, Han-kor előtti eredetét is igyekeznek bebizonyítani, illetve feltételezni.[75]

Úgy tűnik, létezik egy negyedik verzió is, amelyben a fenti a három paradigma bizonyos arányban keveredik. Ilyennek tekinthető például N. J. Girardot véleménye, aki szerint az ősi kínai *hundun* (káosz) elképzelésre (3.) volt az indoeurópai prototípus (1.) valamilyen meg nem nevezett hatással, és együttesen hozták létre a Pangu-mítoszt.[76]

ÖSSZEFOGLALÁS

A Pangura vonatkozó írott források és képi ábrázolások áttekintése után a következő konklúziókat vonhatjuk le:

1. Az írott források alaposabb vizsgálata, egy új buddhista forráscsoport bevonása, továbbá az elmúlt két évtized kínai néprajzi gyűjtései arra utalnak, hogy a Pangu-mítosznak eredetileg, majd a későbbiekben is számos, egymáshoz strukturálisan közel álló, de a részletek szintjén különbséget felmutató variánsa létezett.

2. A Pangu-mítosz valójában két mitologémára vezethető vissza:

A. Pangu egy tojásban megszületik, majd 18 000 éven keresztül felnövekedve szétválasztja az eget és a földet – ez Pangu és a világ születése (#1, #2, #6, #7, #9, #11, #12, #13, #14, #15, #16, #17).

究 79 (2005), 119-126; Qin Cailuan, Pangu wenhua xunzong – Pangu wenhua kaocha ji zhi er. 盘古文化寻踪－－盘古文化考察记之二. [„A Pangu-kultúra nyomában. Feljegyzések a Pangu-kultúra kutatásáról. Második rész."] In: *Guangxi minzu yanjiu* 广西民族研究 80 (2005a), 128-133; Zhu Xinyi, Pangu shenhua tanyuan, 2004 [a kutatástörténetről lásd 15-16]. Már a Xia Zengyou 夏曾佑 (1863–1924) úgy vélte, hogy egyértelműen déli mítoszról van szó (lásd Zhu Xinyi, Pangu shenhua tanyuan, 2004, 7).

[74] Yang–An–Turner, *Handbook*, 2005, 180-181.

[75] Ma Huixin, Pangu zhi shen, 1993; Ma Huixin 馬卉欣, Lun Pangu shenhua genyuan di, 2004; Han Huchu, Pangu zhi gen zai Zhonghua, 1997; Wu Xiaodong, Pangu yuanxing, 2001, 368–369; Liu Bige 刘笔戈, Sanguo Wuren Xu Zhen yiqian de Pangu she nhua. 三国吴人徐ｾ罕H 前的盘古神话. [„A Pangu-mítosz a Három Királyság-kori, Wu-beli Xu Zheng előtt."], 2005. http://www.tongbai.nynews.gov.cn/Article/pgsh/2134.html.
Girardot, Norman J., Myth and Meaning, 1983, 192-196.

[76] Girardot, Norman J., Myth and Meaning, 1983, 192-196.

B. Pangu halála révén létrejönnek az ég és föld közötti világ részei (nap és hold, hegyek, folyók, füvek, fák, stb.), ez tehát Pangu halála és a világ benépesülése (#2, #3, #4, #6, #7, #8, #10, #15, #18). A néphagyomány egyes szövegeiben ugyanakkor a világ jelenségei nem Pangu halála után keletkeznek, hanem Pangu hozza őket létre (#14, #16, #19, #20). Érdekes, hogy míg az első mitologémát (különböző módokon) gyakran ábrázolják, addig a másodikat lényegében soha. Ez utóbbit részben nyilván a téma nehezen ábrázolhatósága okozza.

3. A képi ábrázolások sokfélesége, továbbá az általunk ismert szövegekkel való viszonylag alacsony fokú átfedése valószínűleg ugyanezzel a jelenséggel magyarázható, vagyis a képi ábrázolások forrásai nagy valószínűséggel a szóbeli hagyományra épülnek, ami jelenleg a Ming-kori regényekre és a néphagyományra, és nem az írástudóknál fennmaradt beszámolókra vezethetők vissza.

4. Mind az első beszámolók, mind a későbbi Pangu-kultusz központjai, illetve a jelenlegi néprajzi adatok arra látszanak utalni, hogy ezen mitologéma eredetileg a jelenlegi Kína déli (délnyugati, illetve délkeleti) részéről ered, vagy legalábbis ott mindenképpen közismert volt. Valószínűsíthető, hogy több helyi kisebbség is rendelkezett a Pangu-mítosz valamilyen formájával. Ugyanerre utal, hogy a Pangu-mítosz a szintén déli eredetű vallásos taoizmusban a későbbiekben prominens szerepet játszott. A forrásokból úgy tűnik, hogy több (nem *han*-kínai) nemzetiségnél is megtalálható volt, és jelenleg is megtalálható ez a narratíva, így mindez szembeállni látszik azon viszonylag frissnek mondható tudományos erőfeszítéssel, amely azt igyekszik kimutatni, hogy a Pangu-mítosz eredetileg is a *han*-kínai kultúra szerves részét képezte és innen terjedt el a kisebbségek területeire.

5. Érdekes nyomon követni, hogy Xu Zheng vagy Ren Fang miképpen igyekszik a hagyományos filozófiai taoizmus terminológiájának felhasználásával *(yin–yang, qian–kun, qi)* elfogadhatóvá tenni a művelt írástudók világa számára a „barbár" mítoszt. A világegyetem és az emberi test közötti analógiák a kínai tradícióban *(Chunqiu fanlu, Huainanzi, Lüshi chunqiu)* már a Han-korban léteztek, valószínűleg a Han-kori gondolkodásmód már meglévő ezen struktúrájának volt köszönhető, hogy éppen ez a kozmogóniai mítosz tudott teret hódítani Kínában.

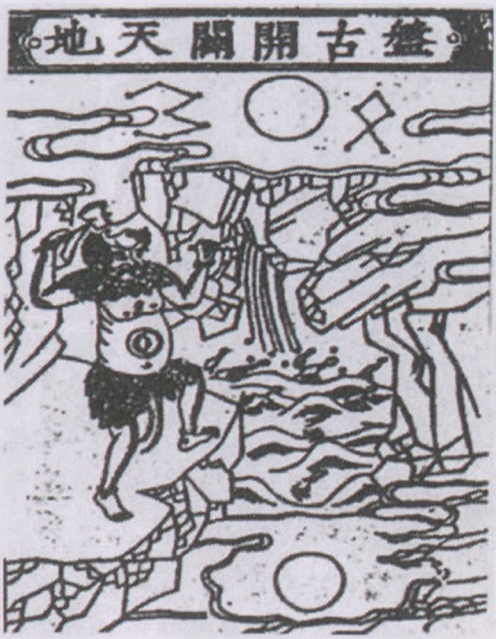
6. Habár tanulmányomban kísérletet tettem néhány újnak számító buddhista forrás bevonására is, a hivatkozások kis mennyiségéből és jellegéből egyértelműen megállapítható, hogy a buddhista szövegek a Pangu-mítoszt mint közismert, de külső forrásból eredő példát használják, így maguk a kínai buddhisták semmiképpen sem tartják azt indiai örökségnek. A Pangu-mítosz buddhizmussal történő Kínába kerülésének teóriája így véleményem szerint elvethető.

7. Mivel a vallásos taoizmus ugyanazon a déli, délnyugati területen alakult ki, ahol a Pangu-mítosz a népi vallásosság részeként ismert volt, továbbá a vallásos taoizmus egyes irányzatai kifejezetten a helyi, nem *han*-kínai lakosságot is erőteljesen bevonta vallási közösségébe, így valószínűleg ebben a közegben került

sor a lokális Pangu-mítosznak Laozi alakjával történő felülírására. Ilyen módon Laozihez kerültek át Pangu attribútumai, és valószínűleg a vallásos taoizmus Tang-kori virágzásával kerülhetett be maga a Pangu-mítosz az írástudó elit köztudatába. Habár a Pangu–Laozi azonosítás strukturálisan nyilvánvaló, a konkrét homológia-párok szintjén jelentkező különbségek ismét a szóbeli hagyomány diverzitásával magyarázhatók.

8. Habár jelen tanulmány nem szándékozik az összehasonlító mitológiakutatás területén állást foglalni, mégis elmondható, hogy a kínai Pangu-mítosz vizsgálata kiegészítésül szolgálhat azon vélemények támogatására, amelyek – Bruce Lincolnnal ellentétben – a primordiális ember mítoszát nem indoeurópai eredetűnek tartják.

9. Tanulmányomban igyekeztem közzétenni a Pangu-mítosszal kapcsolatos kínai forrásokat, melyek reményeim szerint más kutatók számára is hasznosnak bizonyulnak majd.



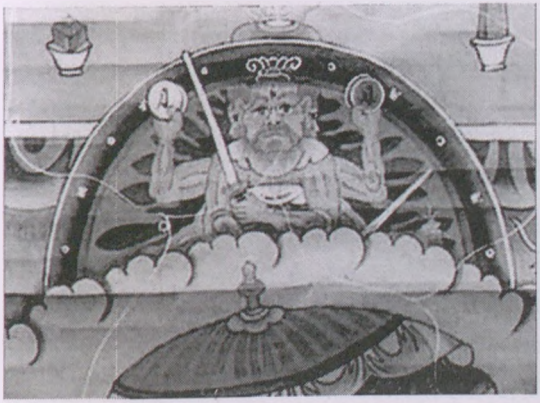
分類合璧圖像句

君道門

盤古氏

§1–§4. KÉP

55–58. KÉP



§9–§12. KÉP

FORRÁS

IDŐSEBB PLINIUS: A RÓMAIAK VALLÁSI SZOKÁSAIRÓL

A RÓMAIAK VALLÁSI SZOKÁSAIRÓL

(*Naturalis historia*, 28, 1–39)[1]

IDŐSEBB PLINIUS

Fordították az Apor Vilmos Katolikus Főiskola vallástudományi szakának hallgatói:
Antal Attila, Balassa Eszter, Berkesi Ágota, Gátas József, Gergely Zsuzsanna, Szabó Zsolt és Valter Krisztina
A fordítást az eredetivel összevetette, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás

BEVEZETÉS

Gaius Plinius Secundus az észak-itáliai Comumban született Kr. u. 23-ban, gazdag lovagrendi családban. A Misenumban állomásozó hadiflotta parancsnokaként vesztette életét 79-ben a Vezuv kitörésekor, amikor is tudományos megfigyeléseket végzett. Életét és műveit jól ismerjük unokaöccsének és fogadott fiának, az ifjabb Pliniusnak a leveleiből.

Az *Epistulae* 3,5-ben ilyen sorrendben közli nagybátyja műveit: *De iaculatione equestri unus* (A lovassági harcmodorról egy könyvben), *De vita Pomponi Secundi duo* (Pomponius Secundus életéről két könyvben), *Bellorum Germaniae viginti* (A germán háborúkról húsz könyvben), *Studiosi tres* (A tudós; retorika három könyvben), *Dubii sermonis octo* (Kétértelmű szavak nyolc könyvben), *A fine Aufidi Bassi triginta unus* (Aufidius Bassus művének végétől harmincegy könyvben), *Naturae historiarum triginta septem* (A természet története harminchét könyvben) – „terjedelmes, tudós és nem kevésbé változatos munka, mint maga a természet" – írja ez utóbbi művéről ifjabb Plinius. Az említett művek közül csak ez maradt ránk, amelyet a tudományos irodalomban *Naturalis historia* címen szokták kiadni és idézni.

Idősebb Plinius mint a Flaviusok történetírója fontos tisztségeket töltött be Vespasianus trónra kerülésétől (Kr. u. 70): részt vett a iudaeai hadjáratban, majd Syria kormányzója lett. Ezekben az években írta két legfontosabb munkáját, az *A fine Aufidi Bassi* című történeti művét, amely 50-től 70-ig tárgyalta az eseményeket, Claudius uralkodásának végétől Vespasianus trónra lépéséig. E munkájában ugyanúgy megmutatkozott a Flavius-ház iránti lojalitása, mint a *Naturalis historia* című enciklopédiájában, amelyet 77–78-ban adott ki, s a leendő császárnak, Titusnak ajánlott.

[1] A közölt részletet az alábbi kritikai kiadás alapján fordítottuk: C. Plini Secundi *Naturalis Historiae* libri XXXVII, (edidit Carolus Mayhoff) Vol. IV. Libri XXIII–XXX. Stutgardiae in aedibus Teubneri 1967. De a vitatott olvasatok értelmezéséhez, a jegyzetek készítéséhez figyelembe vettük az alábbi kiadásokat is: Pline L'Ancien, *Histoire naturelle.* Livre XXVIII, (texte établie, traduit et commenté par A. Ernout) Paris 1962; Pliny, *Natural History.* Volume VIII, Libri XXVIII–XXXII by W. H. S. Jones, Litt. D., F. B. A. Cambridge, Massachusetts – London 1975. Har. Un. Press.

A *Naturalis historiát* gyakorlati hasznossága tette közkedveltté, s ennek köszönhette, hogy fennmaradt. Lexikonként használták, amelyben gyorsan utána lehetett nézni mindennek. Mivel Plinius kímélni akarja Titus idejét, az előszóhoz kapcsolja tárgymutatóját (tartalomjegyzékét), hogy ha valamit keres benne, könnyen megtalálhassa. A *Naturalis historia* az akkor ismert világra vonatkozó összes ismeretet magában foglalja, mégpedig a következő felépítésben:

Az *1. könyv* az előszót (*praefatio*), az egész mű tartalomjegyzékét és a felhasznált latin és görög szerzők jegyzékét tartalmazza.

A *2. könyv* a kozmológia, azaz a világmindenség leírását nyújtja, amely szerinte szent és örökkévaló.

A *3–6. könyv* az akkor ismert világ földrajzát és néprajzát összegezi, rengeteg adattal és fölrajzi névvel telezsúfolva.

A *7. könyv* az antropológiának és a fiziológiának van szentelve; a szakirodalomban a az egész mű legszebb részének tartják.

A *8–11. könyv* az állatvilág leírását (zoológia) foglalja magában, az állatokkal kapcsolatos történetekkel, anekdotákkal fűszerezve.

A *12–19. könyv* a növényvilágot (botanika, a görög *botané*val – növénnyel kapcsolatos tudomány) ismerteti, s köztük azokat is, amelyek az embernek táplálékul szolgálnak, hogy tudják az emberek, mit esznek.

A *20–32. könyv* a gyógyászatot és az orvostudományt tárgyalja. Felsorolja azokat a növényeket és állatokat, amelyekből gyógyszereket készítenek, de kitér az emberből származó gyógyszerekre is. Ezen belül külön fejezetet szentel az orvostudomány történetének: a 29. könyvnek mintegy felét.

A *33–37. könyv* a metallurgia és mineralógia kérdéskörét vizsgálja, a fémeket és az ásványokat, és ezeknek kapcsán a képzőművészeteket is, éppen emiatt az antik művészettörténetnek egyik legfontosabb forrása.

Plinius *Naturalis historiá*ja egyedülálló nemcsak a római, hanem a görög irodalomban is, mert a tudható dolgok teljes anyagát tartalmazza. A korabeli sztoicizmus is szerepet játszott abban, hogy a kozmoszt egységes egésznek tekinti, amelyet a *providentia*, az isteni előrelátás és gondviselés irányít, és méltó arra, hogy az ember megismerje. Sőt szinte még ennél is többet tartalmaz, mert Pliniust két szempont vezeti, egy gyakorlati: mire használható, és egy etikai: tisztességes-e, megfelel-e az ősök erkölcseinek, a hagyományos római vallás elvárásainak. Ehhez járul még az a tudományos kíváncsiság (*curiositas*), amely folyton elragadja, ezért olyan tárgyakról és témákról is ír, amelyeknek az egyes könyvek témái alapján nem feltétlenül kellene szerepelniük. Például a római vallással kapcsolatos egyedülállóan jelentős információit a gyógyszereket és az orvoslást tárgyaló könyvekben közli szabad asszociációk alapján, mert az egyik kérdésről eszébe jut egy másik, arról pedig egy harmadik. Ez az alkotási mód és gyűjtő szenvedély az oka annak, hogy pontos definíciókat, szigorú következetességet nem várhatunk tőle a témák

kidolgozásában. De ez az oka annak is, hogy stílusa sem egységes, hiszen a sok különböző forrásból vett anyagot, adatot szinte csak egymás mellé rakja, nem csiszolja egybe, nem tünteti el a nyelvi következetlenségeket, ezért stílusa helyenként rendkívül nehéz.

AZ EMBERI TESTBŐL NYERT GYÓGYSZEREK

I.1. Leírtuk volna már minden dolog természetét, ami az ég és a föld között születik, és csak az maradt volna hátra, amit magából a földből bányásznak, ha el nem térítettek volna a füvekből és a cserjékből készített szerek azokhoz a nagyobb hatású gyógyszerekhez, amelyeket azon élőlényekben fedeztek fel, akiket gyógyítunk. Miért lenne ez baj? Leírtuk olyan füvek és virágok alakjait, amelyek ritkák és nehezen föllelhetők, de ne szóljunk arról, hogy mi használ az emberben az embernek, és egyéb olyan gyógyszerekről, amelyek közöttünk élnek, főleg ha tudatában vagyunk annak, hogy maga az élet büntetés, ha nem mentes a fájdalomtól és a betegségtől?[2]

2. A legkevésbé sem! Teljes erővel igyekezni fogunk, még ha nehezünkre esik is, mert nagy igazság az, hogy inkább kell tisztelni az élet szükségleteit, mint a kényelmet. Sőt még a külföldi szokásokat, még a barbár rítusokat is vizsgálni fogjuk. Csak aztán megbízhatók legyenek a szerzők! Igaz, magunk is igyekeztünk olyanokat kiválasztani, akiket a közvélemény elfogad, mert inkább tartottuk szem előtt a biztonságot, mint a sokaságot.

3. Azonban elengedhetetlenül szükséges, hogy egyre figyelmeztessünk: Leírtuk már az élőlények természetét, és azt, hogy milyen felfedezés köszönhető mindegyiknek[3] – mert nem kevésbé használtak a gyógyszerek fölfedezésével, mint amit használnak azok szolgáltatásával –, most azt fogjuk bemutatni, hogy mi használ nekünk magukban az élőlényekben, bár eddig sem mellőztük ezt teljesen.[4] Más lesz ugyan, amit most fogunk tárgyalni, de szorosan kapcsolódik a korábbiakhoz.

II.4. Az emberrel fogjuk kezdeni, aki önmagát kutatja önmaga számára, és tüstént óriási nehézségekbe ütközünk. Az epilepsziások a gladiátorok vérét isszák – mintegy élő poharakból.[5] Még az is szörnyűség, amikor ugyanebben az arénában azt látjuk, hogy a vadállatok ugyanezt teszik. Herkulesre mondom, az ilyenek meg

[2] Epikurosz szerint a legfőbb rossz a fájdalom a testben és gond a lélekben.

[3] Vö. 8, 97–101; 25, 89–93.

[4] Vö. 8., 9., 10. és 25. könyvet.

[5] Ezt a szokást már Celsius is említi: 3, 23: „Quidam iugulati gladiatoris calido sanguine epoto tali morbo se liberarunt." – „Egyesek miután ittak a megölt gladiátor meleg véréből, az ilyen betegségtől megszabadultak." Hasonlóképpen Scribonius Largus, 17; Caelius Aurelianus, *Chron.* 4, 118.

vannak győződve, hogy a leghatékonyabb a seb szájából szürcsölni a meleg, gőzölgő és élő lelket, holott még az sem méltó az emberhez, hogy állatok sebére illessze a száját.[6] Mások a csecsemők lábszárának és agyának velejére áhítoznak.[7]

5. A görögöknél nem kevés szerző írta le még az egyes belső részek és tagok ízét is; mindent gondosan végigvettek egészen a körömdarabkákig. Hát el tudja nézni az egészség, hogy az emberből vadállat legyen, és éppen a gyógyításban legyen méltó erre a betegségre? Herkulesre, még csalódnak is, ha nem használ! Az emberi belső részt még látni is bűnnek tartjuk, nemhogy megenni! 6. Ki találta ki az efféléket, ha nem te, Oszthanész?[8] Te vagy felelős értük, te, emberi jog megtiprója, szörnyűségek kiagyalója, mert elsőként vezetted be őket, gondolom, azért, nehogy elfelejtsék, hogy éltél. Ki találta ki azt, hogy minden egyes emberi tagot megegyenek? Milyen ötlettől vezérelve? Honnan eredhet az ilyen orvostudomány? Ki tehette a mérgeket a gyógyszereknél ártalmatlanabbá? Tegyük fel, hogy a barbár és a külföldi rítusok fedezték fel őket. Hát a görögök nem tették magukévá ezeket a praktikákat?

7. Ránk maradtak Démokritosz[9] értekezései arról, hogy az egyik betegséget jobban gyógyítja egy bűnöző koponyájának a csontja, a másikat viszont jobban egy baráté vagy egy vendégé. Apollóniosz[10] azt írta, hogy fogfájás esetén a leghatékonyabb erőszakkal meggyilkolt ember fogával megkarcolni az ínyt. Melétosz[11] pedig azt, hogy a szürke hályogot emberi epével gyógyítják. Artemón[12] az epilepsziásokat meggyilkolt, de el nem égetett ember koponyájából forrásvízzel itatta éjjel. Antaiosz[13] a veszett kutya harapása ellen akasztással megfojtott ember koponyájából készített tablettákat. 8. Sőt még négylábúakat is gyógyítottak emberrel: az ökrök

[6] A keresztény Tertullianus szemére veti a pogányoknak, hogy embervért isznak, és többek között ezt a szokást is említi: *Apol.* 9, 10: „in arena noxiorum iugulatorum sanguinem recentem, de iugulo decurrentem, avida siti comitiali morbo medentes hauserunt." – „az arénában lekaszabolt bűnösök friss vérét, amely a sebeikből áradt, mohón szívták magukba, hogy kigyógyuljanak az epilepsziából."

[7] Ez is egyik forrása lehet azoknak a vulgáris vádaknak, amelyek azzal vádolták az ókeresztényeket, hogy csecsemőket gyilkolnak, és a vérüket isszák; vö. Adamik Tamás, „Flagitia Christianorum." In: *Theologiai Szemle* 36 (1993), 66–70.

[8] Plinius két perzsa mágust illet e névvel. Az egyik Xerxészt kísérte el a görög hadjáratba (vö. 30, 8), és egy későbbit, aki Nagy Sándor környezetéhez tartozott (30, 11). Az antik szerzők különféle mágikus recepteket tulajdonítanak nekik; vö. Apul. *Apol.* 27; Tert. *De anima* 57; vö. Zintzen, Clemens, „Ostanes." In: *Der Kleine Pauly* 4, 371–373.

[9] Bár Démokritosznak orvostudománnyal kapcsolatos műveket is tulajdonít Diogenész Laertiosz (9, 49), mégis valószínűbb, hogy itt Pszeudo-Démokritoszról van szó, akit az ókorban a mágusok versenytársának tekintettek; vö. 118. §.

[10] A. Ernout szerint pitanai Apollónioszról van szó; Plinius idézi: 29, 117.

[11] Ismeretlen; de Plinius máshol is említi, hogy a hályogot állatok epéjével gyógyítják; vö. 28, 94, 117.

[12] Ismeretlen; de ezt a gyógymódot Scribonius Largus is ajánlja: c. 16 extr.

[13] Ismeretlen orvos vagy mágus.

felpuffadása ellen átfúrt szarvaikba emberi csontokat dugtak. Beteg disznókat gyógyítanak olyan liszttel, amely egy éjszakát állott azon a helyen, amelyen megöltek vagy elégettek egy embert. Távol legyenek tőlünk és írásainktól az efféle dolgok!

Mi segítésekről beszélünk, nem bűntettekről: ha valahol gyermekágyas asszonyok tejével, ha valahol nyállal és érintéssel, és más hasonlókkal gyógyítani lehet. 9. Mert úgy véljük, hogy az életet nem szabad annyira kívánnunk, hogy azt bármi áron megnyújtsuk. Bárki légy is, éppen úgy meg fogsz halni, mintha erkölcstelenül vagy becstelenül éltél volna. Ezért ki-ki mindenekelőtt azt tekintse lelke gyógyszerének, hogy az összes javak közül, amelyeket a természet az embernek adott, semmi sem jobb az idejében jött halálnál; és ebben az a legjobb, hogy ezt mindenki megadhatja magának.

KÉPESEK-E BÁRMIRE IS A VALLÁSI FORMULÁK ÉS A VARÁZSIGÉK?

10. Az emberből készült gyógyszerek kapcsán tüstént fölmerül az a nagy jelentőségű, de mindig bizonytalan kérdés, hogy vajon képesek-e bármire is a szavak és a varázsigék? Ha képesek, akkor úgy illenék, hogy az ember elfogadja ezt. Ám a legbölcsebbek külön-külön nem hiszik el, ugyanakkor a közfelfogás mindig hisz bennük, öntudatlanul is. Mert bizony úgy tűnik, imaformula nélkül értelmetlen az állatokat föláldozni vagy az isteneket szabályosan megkérdezni.

11. Ezenkívül más szavak találhatók a kérő formulákban, mások az elhárítókban, és mások az ajánlókban.[14] Azt látjuk továbbá, hogy a legfőbb tisztviselők meghatározott formulákkal könyörögnek, és nehogy valamely szót kihagyjanak vagy helytelenül mondjanak, valaki előolvassa a szöveget, másvalakit pedig ellenőrnek állítanak oda, hogy figyeljen; más valakit pedig kiküldenek, hogy figyelmeztessen arra, hogy ügyeljenek a nyelvükre;[15] a fuvolás pedig fuvolázik, nehogy mást hallani lehessen.[16] Emlékezetes példa van mindkettőre: arra is, hányszor ártottak a felhangzó rossz előjelek,[17] és arra is, hányszor ejtettek hibát a formulákban. Így hirtelenül eltűnt a belső részek feje,[18] vagy megkettőződött a szív, miközben az áldozati állat még állt. 12. Megdöbbentő tanúsága miatt fönnmaradt a Deciusok-

[14] Ez a hármas felosztás megtalálható Valerius Maximusnál is: 1, 1.

[15] A *favere linguis* formula a szakrális nyelvben azt jelenti, hogy „betartani a csendet, csendben lenni."

[16] Ugyanezt mondja Ovidius, *Fasti* 6, 657.

[17] Cicero Crassust hozza fel példaként, aki a pártus hadjárata idején nem törődött a rossz jelekkel: *De divinatione* 1, 29.

[18] Itt a máj felső lebenyéről van szó; vö. Liv. 8, 9, 1.

nak, az apának és a fiának az imaformulája, amellyel fölajánlották életüket.[19] Ránk maradt Tuccia Vesta-szűznek a paráznaság vádját elhárító imádsága, amelynek elmondása közben egy szitában vizet vitt a város alapításának 519.[20] évében.[21] Még a mi korunk is látta, hogy a marhavásártéren élve eltemettek egy görög férfit és görög nőt, vagy más népekből származókat, akikkel akkoriban háborúztunk.[22] Ha valaki elolvassa ennek a szertartásnak az imaformuláját, amelyet szokás szerint a Tizenötös férfiak testületének[23] a vezetője mond el, akkor bizony el kell ismernie e formulák hatékonyságát, mert mindezt 830 év eseményei igazolják. 13. Ma is hisszük, hogy Vesta-szüzeink könyörgésükkel helyben tartják a szökött rabszolgákat, akik még nem hagyták el Rómát. Ha azonban egyszer elfogadjuk azt a véleményt, hogy az istenek meghallgatnak bizonyos imákat, vagy hogy megindulnak bizonyos szavaktól, akkor az egész jóslást el kell hinnünk.

Őseink bizony mindig elhitték ezeket a dolgokat, és a legnehezebbet is közülük, a villámcsapás előidézését, ahogyan erről a maga helyén megemlékeztünk.[24]

(4) 14. L. Piso az *Annales* első könyvében azt írja, hogy Tullus Hostilius király le akarta hívni Iuppitert az égből Numa könyvei alapján ugyanolyan szertatással, mint ő. Mivel azonban bizonyos dolgokat kevéssé pontosan tett, villámcsapás sújtotta agyon.[25] Sokan pedig azt állítják, hogy szavakkal meg lehet változtatni

[19] Liv. 8, 9: „Ianus, Iuppiter, Mars atyánk, Quirinus, Bellona, Larok, jövevény és hazai istenek, akiknek hatalmatok van rajtunk és ellenségeinken, s ti, halottak istenei! Azért esdek, azért könyörgök hozzátok, fogadjátok kegyesen felajánlásomat, adjatok erőt és győzelmet a quirisek római népének, sújtsátok félelemmel, rémülettel, halállal a quirisek római népének ellenségeit." Muraközy Gyula fordítása.

[20] Kr. e. 145-ben.

[21] Valerius Maximus is részletesen leírja, és a könyörgést is idézi, amely így hangzik: 8, 1, 5: „Vesta, si sacris tuis castas semper admovi manus, effice, ut hoc hauriam e Tiberi aquam, et in aedem tuam perferam." – „Vesta, ha mindig tiszta kézzel végeztem a te szertartásaidat, akkor tedd meg, hogy ezzel (a szitával) vizet merítsek a Tiberisből, és a szentélyedbe vigyem." Adamik Tamás fordítása.

[22] Liv. 22, 57: „Többek között a Forum Boariumon egy gallus férfit és nőt, s egy görög férfit és nőt befalazott, föld alatti üregbe zártak, amelyet már előzőleg is bemocskoltak a római vallási szertartásokhoz teljességgel méltatlan efféle emberáldozattal." Muraközy Gyula fordítása.

[23] A *XVviri sacris faciundis* papi kollégiumot Tarquinius Superbus, Róma utolsó királya alapította azzal a céllal, hogy a Sibylla-könyveket őrizzék, és súlyos helyzetekben a senatus rendeletére az adott eseménnyel kapcsolatban kérjenek tőlük tanácsot. Kezdetben e kollégiumnak két tagja volt, majd tíz, végül a Kr. e. 1. században 15.

[24] Vö. 2, 140, 1: „extat Annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari" – „Az évkönyvek megőrizték az emlékét annak, hogy bizonyos szertartások és formulák kikényszerítik vagy kieszközlik a villámcsapásokat.

[25] L. Piso *Annales* című történeti művét Plinius gyakran idézi. Maga a mű elveszett, de sok töredék fennmaradt belőle. Ezeket összegyűjtötte H. Peter *Histor. Roman. Fragm.* I, p. 76 skk. Tullus Hostilius megbüntetését Livius is közli: 1, 31, 8.

jelentős dolgok sorsát és előjeleit. 15. Így amikor a Tarpeius-hegyen a templom alapjait ásták, egy emberi koponyát találtak. Emiatt követeket küldtek Etruria leghíresebb jósához, Olenus Calenushoz, aki fölismerve, hogy az dicsőséges és szerencsés előjel, kérdezgetéssel megkísérelte saját népe javára fordítani. Először botjával maga előtt a földön fölvázolta a templom alaprajzát, majd így szólt: „Erről beszéltek, rómaiak? Itt lesz a Legjobb és Legnagyobb Iuppiter temploma? Itt találták a koponyát?" Az Évkönyvek a leghatározottabban állítják, hogy a jóslat Etruriára szállt volna át, ha a követeket nem figyelmeztette volna a jós fia, s azok nem így válaszoltak volna: 16. „Nem pontosan itt, hanem azt mondjuk, hogy Rómában találták a koponyát."[26] Feljegyezték, hogy ismét ez történt, amikor ugyanennek a templomnak az oromzatára készített terrakotta négyes fogat a kemencében megnagyobbodott; ismét hasonló módon tartották vissza a jóslatot.[27]

17. Legyen elég ennyi ahhoz, hogy a példákból kitűnjék: a csodajelek hatékonysága a mi hatalmunkban van, és ahogyan fogadjuk őket, úgy hatékonyak. Nyilvánvaló a madárjósok tudományából, hogy sem a rossz jelek, sem bármilyen más jósjel nem vonatkozik azokra, akik bármilyen dologba belefogva tagadják, hogy figyelembe veszik őket. Semmi sem nagyobb az isteni kegyesség ezen ajándékánál. Miért? 18. Hát nem a *Tizentkéttáblás Törvények* szavai ezek: „aki a termést ráolvasással tönkretenné" és máshol: „aki átokformulákat énekelne".[28]

[26] Ezt a történetet Dionüsziosz Halikarnasszeusz is elmeséli (4, 59-61), és Varro is (*De lingua Latina* 5, 41), aki csak azt említi, hogy a *mons Capitolinus* korábban a szűz Tarpeiáról (*a virgine Tarpeia*) volt elnevezve, de miután a templom alapjainak kiásása közben megtalálták ezt az emberi fejet, Capitolinusra változtatták e domb nevét. Az etruszk jós és a római követek párbeszéde felidézi azt a beszélgetést, amelyet Numa folytatott Iuppiter Eliciusszal, s ezzel az isten kegyetlen döntését kedvezővé tette; vö. Ovidius *Fasti* 3, 339-348.

[27] Plutarkhosz részletesen elmeséli ezt a történetet: *Publicola* 13: Még Tarquinius Superbus készíttette ezt a szobrot veiibeli etruszk mesterekkel. Tarquinius elűzése után azonban ezt a kemencében megnagyobbodott szobrot, amelyet csak úgy tudtak kiemelni az égető kemencéből, hogy lebontották falait, az etruszk mesterek nem akarták odaadni a rómaiaknak. Mivel a jósok kijelentették, „hogy ez a négyfogatú harci szekér a jó szerencse és a hatalom isteni jele lesz annak, akinek birtokába kerül," az etruszk mesterek elhatározták, hogy Tarquiniusnak adják át a szobrot. Azonban az istenek másképp döntöttek: „Néhány nappal később a szokott pompával kocsiversenyt rendeztek Veiiben az összesereglett nép előtt. A győztes négyfogatú kocsihajtója, fején babérkoszorúval, lépésben hajtott ki a versenytérről, s ekkor a lovak minden érthető ok nélkül megbokrosodtak, talán véletlenül, talán egy istenség beavatkozására. A lovak vad vágtával rohantak Róma felé a kocsihajtóval, aki hiába fékezte őket, s hiába kiáltozott. Tehetetlenül hurcoltatta magát egészen a Capitoliumig, ott aztán a Ratumenának nevezett kapunál kiesett a kocsiból. A veiibeliek elcsodálkoztak és megdöbbentek a történteken, megengedték az agyagműveseknek, hogy átadják a harci szekeret a rómaiaknak." Máthé Elek fordítása.

[28] Ezek a formulák a 8. tábla 1. és 8. törvényének részei; vö. Sen. *Nat. quaest.* 4, 7, 2: „et apud nos in XII tabulis cavetur, ne quis alienos fructus excantassit."

Verrius Falaccus[29] említ olyan szerzőket, akiknek elhiszi, hogy ostromok idején az volt a szokás, hogy a római papok mindenek előtt kihívták azt az istent,[30] akinek védelme alatt az ostromlott város állt, és megígérték neki, hogy a rómaiak ugyanolyan vagy még nagyobb tiszteletben fogják részesíteni. Mind a mai napig fennmaradt ez a szent szertartás a pontifexek tudományában, és nyilvánvalóan azért titkolták el, hogy ki Róma védőistene, nehogy valamelyik ellenségünk hasonlóképpen cselekedjék.

KÜLÖNFÉLE VALLÁSOS SZOKÁSOK

19. Bizony mindenki fél attól, hogy rontó formulákkal megátkozzák.[31] Idetartozik az a szokás, hogy azonnal összetörik vagy kanállal[32] átszúrják azoknak a tojásoknak és kagylóknak a héját, amelyeket kiszürcsöltek. Theokritosz a görögöknél, nálunk pedig Catullus, majd utána Vergilius a ráolvasásokat szerelem végett utánozza.[33] Sokan hiszik, hogy a fazekasműhelyek termékeit össze lehet törni varázslással, és nem kevesen vallják, hogy a kígyókat is. Ám azt is, hogy a kígyók meg tudják törni a varázst: ez az egyetlen tudományuk. Továbbá, a marsus kígyóbűvölők[34] énekükkel össze tudják gyűjteni a kígyókat még az éjszakai nyugalom idején is.

[29] Verrius Flaccus híres nyelvész és történész, aki Augustus unokáinak, Gaiusnak és Luciusnak nevelője volt; vö. Suet. *De gramm.* 17. Plinius sokszor hivatkozik rá, és idéz *De verborum significatu* című nagy értelmező szótárából, amely többszörös kivonatokban maradt ránk. Több munkáját említik a későbbi szerzők; vö. Gell. 4, 5; Macr. *Sat.* 1, 4.

[30] Az istenek kihívásának szertartását (*evocatio deorum*) több római szerző említi; vö. Liv. 1, 55, 4; Macr. *Sat.* 3, 9, 6. E szertartás részletes leírását, és azt a kérdést, hogy ki lehetett Róma titkos védőistene ld. Köves-Zulauf, Thomas *Bevezetés a római vallás és monda történetéb*, Bp. 1995, Telosz Kiadó, 98-116.

[31] A megátkozás igéje a *defigere*, főneve pedig *defixio*. Ezeket az átokformulákat kis ólomtáblákra írták, de irodalmi művekben is előfordulnak; vö. Tac. *Ann.* 2, 69: Germanicus haláláról: „A kór szörnyű erejét még csak fokozta az a meggyőződés, hogy Piso mérgezte meg; csakugyan találtak a padló alatt és a falak mentén kiásott emberi hullamaradványokat, varázsigéket, átkokat és ólomtáblácskákat, amelyekre Germanicus nevét karcolták, továbbá félig elégett és rothadéklepte hamvakat, s egyéb ártó szereket, amelyekkel – a közhiedelem szerint – a lelkeket az alvilági isteneknek lehet szentelni" (Borzsák István fordítása).

[32] Olyan római kanálról van szó, amelynek egyik vége rendes kanál, a másik pedig hegyes volt, s így alkalmas volt a keményebb héjak kilyukasztására. A tojás- és kagylóhéjakat azért törték össze, hogy ne lehessen varázslásra használni őket; vö. Petr. *Sat.* 33, 6; Mart. 14, 121.

[33] Vö. Theokr. *Id.* 2; Verg. *Eccl.* 8, 64 skk., Cat. 42.

[34] A *Marsus*ok, közép-itáliai nép, híresek voltak mint kígyóbűvölők; Plinius máshol is említi a kígyóbűvölést: 8, 48.

20. A falakat is összefirkálják azzal a céllal, hogy a tűzvészt elhárítsák.[35] Nem könnyű megmondani, hogy vajon az idegen és kimondhatatlan szavak[36] ingatják-e meg jobban a hitet, vagy pedig a váratlan latin szavak, amelyekkel kapcsolatban az értelmünk arra késztet bennünket, hogy nevetségesnek tekintsük őket. Értelmünk, amely mindig valami nagyon nagy dologra vágyakozik, ami méltó arra, hogy az istent megindítsa, sőt parancsoljon az isteni hatalomnak.

21. Homérosz azt mondja, hogy Odüsszeusz varázsénekkel elállította a vérzést megsebzett combján.[37] Theophrasztosz pedig azt állítja, hogy a varázsének az isiászt gyógyítja.[38] Cato szerint a kificamított tagokon is segít,[39] Varro szerint a köszvényen.[40] Feljegyezték, hogy Caesar egy veszélyes kocsibaleset óta, mihelyt kocsira szállt, mindig háromszor ismételt varázsigével szokta garantálni az utazás biztonságát.[41] Tudjuk, hogy a legtöbben ma is így tesznek.

22. Úgy látom jónak, hogy ezt az egyes emberek lelkiismeretével is bizonyítsam. Miért kívánunk jót egymásnak vidáman újév első napján?[42] Az állami tisztító szertartásokon miért választunk szerencsés nevű embereket még az állatok bevezetésére is?[43] Miért védekezünk a szemmel verés ellen különleges imaformulákkal? Mások a görög Nemesziszt szólítják, akinek ezért szobra van Rómában a Capitoliumon, bár nincs is latin neve?[44] 23. Miért bizonygatjuk a halottak említésekor, hogy emléküket nem háborgatjuk?[45] Miért gondoljuk azt, hogy a páratlan számok mindenre alkalmasabbak?[46] Megfigyelhetjük ezt a láz napjainak értékelésekor is. Miért mondjuk az első termések esetében azt, hogy régiek, és miért kívánunk más újakat? [47] Miért kívánunk jót a tüsszentőknek? Azt írják, hogy Tiberius császár is

[35] Talán Plinius az *arse verse* etruszk formulára gondol: „hárítsd el a tüzet", amelyet Festus említ: p. 17, 16 L., idézve Afraniust: „Inscribat aliquis in ostio 'arseverse'".

[36] A mágikus szavak gyakran érthetetlenek, például *abracadabra* vagy *sator / arepo / tenet / rotas;* vö. Serenus Sammoniacus: *Liber medicinalis* 935. sor, p. 89 Pépin.

[37] Plinius nem jól emlékezett. Odüsszeusz combját Autolükosz gyógyította meg varázsigével, de megfelelően be is kötözte: *Od.* 19, 455–458.

[38] Idézi Athénaiosz: 14, 18, 624a (vö. Theophrasztosz frg. 87 Wimmer).

[39] Cato *De agr.* 160.

[40] Vö. Varr. *De re rust.* 1, 2, 27.

[41] Vö. Suet. *Div. Iul.* 37.

[42] Vö. Ov. *Fasti* 1, 175–176.

[43] Paulus Fastus a következő neveket közli: *Valerius, Salvius, Statorius* (108, 24 L.).

[44] Vö. Plin. *Nat. hist.* 11, 251.

[45] Ti. hogy ránk ne haragítsuk őket, akiknek szellemei az élők körül lebegnek; vö. Hor. *Sat.* 1, 9, 28.

[46] Vö. Verg. *Eccl.* 8, 8, 75: „isteneink csak a páratlan számoknak örülnek" (Lakatos István fordítása).

[47] Vö. Adamik T., *Római irodalom az archaikus korban,* Bp. 2001, Magyar Könyvklub, 55-56: A *Meditrinalia* ünnepén a *flamen Martialis* mondja a következő *carmen*t: „Új régi bort megkostolom, / új régivel bajomat gyógyítom." (Paulus Festus 110, 21).

– aki közismerten a legszigorúbb ember volt – megkövetelte ezt, még a kocsiban is. Egyesek pedig úgy gondolják, hogy még vallásosabb, ha meg is nevezzük azt, akinek ilyenkor jót kívánunk.[48]

24. Sőt elfogadott szokás, hogy a fülünk csengéséből megérezzük, hogy tőlünk távol rólunk beszélnek.[49] Attalosz[50] azt állítja, hogy ha valaki skorpiót látva kettőt mond, az visszatartja a skorpiót, és nem lövelli ki a mérgét. A skorpió pedig eszembe juttatja azt, hogy Afrikában senki sem határoz el semmit, csak miután kimondta: Afrika.[51] A többi népnél pedig előbb az isteneket kérik, hogy ők is akarják. Amikor asztalhoz ülünk, mindennapos dolog, hogy levesszük gyűrűnket,[52] mivel nyilvánvaló, hogy a néma vallásos cselekmények is hatékonyak. 25. Van, aki azzal enyhíti lelkének gondját, hogy az ujjával a füle mögé viszi a nyálát. A közmondás is javallja hüvelykujjunk összeszorítását, amikor szorítunk valakinek.[53] Imádáskor a jobb kezünket a szánkhoz emeljük,[54] és az egész testünket jobbra fordítjuk. Galliában úgy gondolják, hogy vallásosabb, ha ugyanezt bal felé teszik. Egész népek értenek egyet abban, hogy a villámokat a nyelv csettintgetésével[55] kell megtisztelni.

ASZTALI SZOKÁSOK

26. Ha lakomázás közben a tűzvész szót kiejtik, az asztal alá loccsantott borral hárítják el. Rossz előjelnek tekintik azt, ha tüstént felsöprik a padlót, amikor valaki távozik az asztaltól, vagy ha elviszik a tálcát, miközben a vendég még iszik. Servius

[48] Ez a szokás mindenütt el van terjedve; vö. Cat. 45, 9, 18; Petr. *Sat.* 98, 4. Tiberius császár igen babonás volt; vö. Suet. *Tib.* 69.

[49] Vö. *Anth. Lat.* 452 R.: „Arrula qui totis resonans mihi noctibus auris, / Nescio quem dicis nunc meminisse mei?"

[50] Attalosz Kr. e. 138-tól 133-ig Pergamon királya volt, az orvosi botanikával foglalkozott. Halála után királysága római provinciává vált. Plinius gyakran hivatkozik rá; például 18, 22; 32, 87.

[51] Afrika nevének kiejtésekor az istennő Afrikára gondoltak, nem az ország nevére.

[52] A gyűrűhöz többféle babonás szokás kötődött. Trimalchio a lakomáján a kakas kukorékolását rossz jelnek értelmezte, ezért az egyik gyűrűjét a bal kezéről áttette a jobbra: *Sat.* 34.

[53] A hüvelykujjat a többi ujjal összeszorítani a helyeslés jele volt a rómaiaknál és a görögöknél; vö. Hor. *Epist.* 1, 18, 65.

[54] A jobb kezet az ajakhoz emelni az imádás, az *adoratio* jele volt; vö. Apul. *Apol.* 56: „si fanum aliquod praetereat, nefas habet adorandi gratia manum labris admovere." – „amikor valamilyen szent liget mellett visz el az útja, azt hiszi, bűnt követne el, ha a tiszteletadás jeléül ajkához emelné a kezét" (Détshy Mihály fordítása). Min. Fel. *Oct.* 2, 4: „Caecilius megpillantva egy Serapis szobrot, a babonás nép szokása szerint kezét szájához emelve ajkaival csókot nyomott rá."

[55] A görögöknél és latinoknál egyaránt megtalálható szokás; vö. Aristoph. *Vespae* 626.

Sulpicius,[56] ez az előkelő ember írt egy értekezést *Miért nem szabad otthagyni az asztalt?* címen, mert az ő korában nem volt szokásban, hogy több asztal legyen, mint vendég. Mert tüsszentéssel visszatartani egy fogást vagy az asztalt, és utána semmit sem fogyasztani, ártó jelnek tekintik, úgy, mintha egyáltalán nem ettél volna.

27. Ezeket a szokásokat azok vezették be, akik hittek abban, hogy minden tevékenységünkben mindenkor velünk vannak az istenek, és azért hagyták ránk, hogy kiengeszteljük őket még akkor is, ha vétkezünk.

Még azt is följegyezték, hogy ha hirtelenül elcsendesül a lakoma, ez egy jelen lévő jó hírének csorbulását jelenti, de csakis a részt vevők páros száma esetén. A kezünkből kiesett ételt minden esetbe vegyük fel, és tegyük vissza az asztalra, de tilos ráfújni, hogy megtisztítsuk. Még jósoltak is abból, amit az mondott vagy gondolt, akivel ez történt; még pedig a legszörnyűbb dolgokat, ha ez egy pontifexszel esett meg hivatalos lakomán. Mindenesetre visszatenni az asztalra és áldozatot mutatni be a laroknak, engesztelésnek számít. 28. Azt állítják, hogy nem használnak azok a gyógyszerek, amelyeket az asztalra tettünk, mielőtt alkalmaztuk volna.

EGYÉB BABONÁS SZOKÁSOK

A körmöket[57] levágni vásárnapokon csendben és a mutatóujjtól kezdve sokak véleménye szerint a rómaiak számára rossz előjel, de a hajvágás a hold 17. és 29. napján megakadályozza a hajhullást és a fejfájást. Itália legtöbb nagybirtokán falusi szabály tiltja, hogy az asszonyok úton járva pergessék az orsót, vagy egyáltalán azt láthatóan magukkal vigyék, mert az ellenkezik mindennemű reménnyel, de leginkább a termés reményével.

29. M. Servilius Nonianus,[58] a város egyik vezető embere nemrég a szemgyulladástól való félelmében, mielőtt maga megnevezte volna, vagy valaki más erről beszélt volna neki, két görög betűt, a PA-t[59] írta föl egy papírdarabra, s azt egy

[56] Servius Sulpicius Rufus jogász és szónok, Cicero barátja; M. Claudius Marcellusszal volt consul Kr. e. 51-ben; több művének ismerjük a címét.

[57] Ennek a babonának a nyomai Petroniusnál is megtalálhatók: „Mert úgy hallottam, hogy hajón halandó léleknek sem körmét, sem fürtjeit lenyírni nem szabad, legfeljebb akkor, ha a szél a tengerrel összevész" (105; Horváth István Károly fordítása). Vö. Gell. 10, 15, 15; Hésziodosz, *Munkák és napok* 742 skk.

[58] M. Servilius Nonianus consul Kr. u. 35-ben, meghalt 59-ben; Plinius személyesen ismerte, többször hivatkozik rá. *Annales* címen írt egy történeti munkát is.

[59] E betűknek nincs rejtett jelentésük. Feltehetőleg a mágikus *abracadabra* utolsó két petűjét jelenítik meg: P (rho) A (alpha).

lenfonállal körülkötözve a nyakába akasztotta. Mucianus, a háromszoros consul,[60] ugyanilyen aggodalomból élő legyet akasztott a nyakába fehér lenzacskóban. Mindketten azt állították, hogy eme gyógymódok megvédik őket a szembajtól. Vannak még varázsigék a jégesők,[61] a különféle betegségek és az égések ellen, néhányuk hatását a gyakorlatban is megtapasztalták, de a nagy szégyenérzet akadályozza, hogy beszéljenek róla, hiszen annyiféleképpen vélekednek az efféle dolgokról. Ennélfogva vélekedjék róluk mindenki úgy, ahogyan neki tetszik.

MÁGIKUS ERŐVEL MEGÁLDOTT EMBEREK

30. Az emberek mágikus és ártó adottságairól már szóltunk, amikor a népek csodajeleit és az élőlények különleges sajátosságait leírtuk;[62] fölösleges ezt itt megismételni. Bizonyos embereknek egész teste gyógyító erejű, például akik olyan családokból származnak, amelyektől rettegnek a kígyók. Ezek vagy egyszerű érintéssel, vagy a méreg kiszívásával gyógyítják a kígyó marta embereket. Közülük valók a Psyllusok, a Marsusok és a kígyótól származók, az úgynevezett *Ophiogenisek* Ciprus szigetén. Ehhez a fajtához sorolható az az Euagon nevű követ, akit a consulok Rómában kísérletképpen leeresztettek egy kígyóverembe, és csodául szolgált, mert a kígyók csak körbenyaldosták.[63] 31. Ennek a fajtának a jele – ha egyáltalán még létezik – a tavasszal illatozó nedv. De izzadságuk is gyógyított, nemcsak a nyáluk. A Nílus folyó Tentyra[64] nevű szigetén született emberektől pedig annyira félnek a krokodilok, hogy még a hangjuktól is elmenekülnek. Az ilyen emberek puszta megjelenésükkel is gyógyítanak a velük született ellenálló képességük miatt, ezért van az, ha valahova belépnek, fájni kezdenek azok sebhelyei, akiket valaha is kígyó vagy kutya mart meg.

32. Ugyanezek a személyek megrontják a tyúkok kotlásait, az állatok szaporodását pedig koraszüléssel sújtják. Az egyszer megkapott sérüléstől akkora fertőzés marad vissza, hogy a megmérgezettek maguk is mérgezőkké válnak. Gyógyszerül az szolgál, ha előbb megmossák a kezüket, majd ugyanezzel a vízzel meghintik azokat, akiket gyógyítani akarnak. Viszont azokat, akiket egyszer már

[60] C. Licinius Mucianus harmadszor Kr. u. 72-ben consul; 68-69-ben Syria kormányzója volt, és négy legiónak élén állt; vö. Tac. *Hist.* 1, 10.

[61] A jégeső elleni formula máshol is szerepel, tehát nagyon féltek tőle; vö. Plin. *Nat. hist.* 17, 267; 37, 124; Palladius 1, 35, 1.

[62] Vö. 7, 13 skk. Sztrabón 13, 1, 14; Celsus 5, 27, 3. Plinius máshol megemlíti még, hogy a Psyllusok szaga elég ahhoz, hogy elmeneküljenek a kígyók (8, 93).

[63] Az Euagonról szóló anekdotát más forrásokból nem ismerjük.

[64] Tentyra, ma Dendera, fontos hely a Nílus partján, ahol Hathor istennőt tisztelték. Lakosainak jele a krokodil volt. A római korban krokodilvadászoknak tartották őket; vö. Plin. *Nat. hist.* 8, 92. Vallásos fanatizmusukról l. Iuv. 15, 27 skk.

megszúrt a skorpió, már sem a lódarázs, sem a darázs, sem a méh nem csípi meg. 33. Kevésbé csodálkozik ezen az, aki tudja, hogy a molyok nem nyúlnak ahhoz a ruhához, amelyet temetésen viseltek, és hogy a kígyókat nehezen lehet kihúzni, kivéve bal kézzel.[65]

A MÁGIKUS ERŐ FAJAI

Püthagorasz[66] felfedezései közül egyik sem annyira becsapós mint ez: az adott nevekben a magánhangzók páratlan száma okozza a sántaságokat, a szembajokat és hasonló csapásokat a jobb oldali testrészekben, a páros száma pedig a bal oldaliakban. Azt mondják, hogy a nehéz szülést tüstént meg lehet könnyíteni úgy, hogy azon háznak a tetején, amelyben a terhes nő van, olyan követ vagy hajítófegyvert dobunk át, amely három élőlényt, egy embert, egy vadkant és egy medvét egy-egy csapással megölt. 34. Legalkalmasabb erre az a könnyű fegyverzetű katonai lándzsa, amelyet emberi testből rántottak ki, és még a földet nem érintette; ugyanezt a hatást éri el, ha bevisszük a házba. Orpheusz[67] és Arkhelaosz[68] azt írják, hogy ugyanígy a testből kihúzott nyílvesszők, ha még nem érintették a földet, a fekvő szeretők alá helyezve szerelmi bájitalként szolgálnak. Sőt a megölt vadállat húsából készített étel gyógyítja az epilepsziát, ha olyan vasfegyverrel ölték meg, amellyel már embert is öltek. Bizonyos emberek testrészei gyógyító hatásúak, említettük Pürrhosz király[69] hüvelykujját, és Eliszben szokták mutogatni Pelopsz könyökcsontját, amelyről az állítják, hogy elefántcsontból van.[70] (Még ma is sokan tilosnak tartják az arcon levő anyjegyről levágni a szőrt.)[71]

[65] A bal kéz haszanálatáról Plinius máshol is nyilatkozik: 37, 36 (gyógynövényt bal kézzel kell letépni), 117 (gyógynövényt bal kézzel kell szedni).

[66] Püthagorasz (Kr. e. 6. sz.) nevéhez sok hiedelmet kapcsol Plinius; vö. 34, 156–159; a páratlan számokat is emlegeti; vö. 2, 129; 10, 151, 165.

[67] Orpheuszt gyakran idézi a szerzők között; vö. 20, 32; 25, 12; 30, 7.

[68] Arkhelaosz Kherszonészoszról származott, Kr. e. 300 körül tevékenykedett, az állatokról írt egy értekezést; 37, 46-ban Plinius királynak mondja.

[69] Vö. 7, 2: Pürhhosz király jobb lábának hüvelykujjáról van szó, amely érintésével gyógyította a lép betegségeit.

[70] Pauszaniasz szerint (5, 13, 4) vállcsontról van szó, amely az ő idejében már nem volt meg.

[71] Mayhoff szerint ez a mondat nem ide tartozik, ezért zárójelbe tette.

AZ EMBERI NYÁL SZEREPE A GYÓGYÍTÁSBAN

35. Tájékoztattunk már arról, hogy a böjtölő ember nyála a legjobb gyógyszer a kígyók ellen,[72] de a mindennapos gyakorlat más hatékony használatát is ismeri.[73] Leköpjük az epilepsziás betegeket, azaz a fertőzést visszavetjük. Hasonló módon verjük vissza a boszorkányságokat, és azt a balszerencsét, amely egy jobb lábára sánta emberrel való találkozással jár. 36. Az istenek bocsánatát pedig valamely merészebb reményünkért azzal eszközöljük ki, hogy az ölünkbe köpünk. De szokásunk, hogy ugyanilyen megfontolásból háromszoros könyörgéssel köpjünk minden gyógykezeléskor, hogy így fokozzuk hatását. A kezdődő fekélyeket háromszor kenjük be böjtös nyállal.

Csodálatos tény, de könnyű megtapasztalni: ha valakit bánt, hogy távolról vagy közelről megdöfött valakit, ha beleköp abba a tenyerébe, amellyel az ütést adta, a megütött fájdalma rögtön enyhül. Ezt a tényt egy négylábú állat lesántításával is lehet igazolni: ettől a gyógymódtól tüstént rendesen fog járni. 37. Egyesek pedig ütésük súlyát azzal is fokozzák, hogy mielőtt elkezdik, hasonlóképpen a tenyerükbe köpnek.

Higgyük tehát el, hogy a sömört és a kiütéseket[74] megszüntethetjük, ha állandóan böjtös nyállal kenegetjük; továbbá a reggeli csipásságot, ha naponta kenegetjük; a daganatokat az aristolochia[75] nyállal kevert gyökerével borogatjuk; a nyakszirt fájdalmait azzal, hogy a nyálat a jobb kézzel a jobb térdre visszük, a ballal pedig a bal térdre. Ha pedig valamilyen bogár bemászik a fülünkbe, ha beleköpnek, kijön belőle.

38. Az óvó varázslás közé számít a kiengedett vizeletre ráköpni, ugyanígy abba a cipőbe köpni, amelyet a jobb lábra húzunk fel, és köpni akkor, amikor egy veszélyes helyen haladunk keresztül. A szmürnai Markión,[76] aki az egyszerű gyógyszerekről írt, közli, hogy a nyáltól a tengeri szkolopendrák szétpukkadnak, ugyanígy a varangyos és másfajta békák.[77] Ofilius a kígyókról írja ugyanezt, ha valaki a nyitott

[72] Vö. 7, 15.

[73] A nyál gyógyító hatásáról más római szerzők is megemlékeznek; vö. Plaut. *Capt.* 550–555; *Asin.* 39 skk.; Petr. *Sat.* 74; Iuv. 7, 112.

[74] A latin nyelvben a *leprae* nem az igazi leprát jelentette, mert ennek a neve *elephas morbus* vagy *elephantiasis* volt, hanem a bőr kiütéseit.

[75] A latin eredetiben szereplő *malum terrae* növény azonos az *aristolochia rotunda* gyógynövénnyel; daganatok gyógyítására használták.

[76] Szmürnai Markión az egyszerű gyógyszerekről írt, mint Galénosz; Plinius csak itt hivatkozik rá; Ofiliusról semmit sem tudunk.

[77] Ailianosz a Kr. u. 2. század második felében ugyanezt állítja: *Historia animalium* 4, 22; 7, 26; 9, 41; vö. Lucr. 4, 642 skk.

szájukba köp, Szalpé[78] pedig azt, hogy a bénultságot a test minden tagjában enyhíteni lehet, ha a beteg az ölébe köp, vagy a felső szemhéját nyállal érinti.

39. Miért nem hisszük el, hogy az is megfelelően történik, hogy egy idegen érkezésekor vagy ha egy alvó csecsemőt néznek, a dajka háromszor köp az arcára? Ámbár a csecsemőt Fascinus[79] is isteni védelemmel oltalmazza, aki nemcsak a csecsemőknek, hanem a császároknak is őre, olyan isten, akinek tisztelete a római vallásban a Vesta szüzekre van bízva. És a diadalmenetet tartó hadvezérek kocsiját védi, alatta függve, mint az irigység orvosa, ugyanakkor a nyelvnek egy hasonló orvosa megparancsolja nekik, hogy tekintsenek hátra,[80] hogy mögöttük Fortunát, a szerencse hóhérát kiengesztelték.

Válogatott bibliográfia

Adamik T., *Római irodalom az ezüstkorban*, Bp. 2002, Magyar Könyvklub, 81-95.

André, J. M., *Nature et culture chez Pline l'A.* Recherches sur les artes à Rome, Paris 1978.

Brizzi, G., „Il nomen secretum di Roma e l'arcanum imperii in Plinio." In: *Atti del Convegno di Como*, 1982, 237–251.

Collart, J., „Varron et Pline l'Ancien. Remarques sur le style de deux auteurs techniques." In: *Ktèma* 4 (1979) 161–168.

Dumont, J. -P., „L'idée de Dieu chez Pline." In: *Pline et son temps*, Nantes 1985.

Chalupa, A., „Magic in Pliny the Elder: Clear-cut Concept or No Concept at All". Előadás kézirata; elhangzott: *Laetae Segetes iterum* konferencián (Telc, 2007, 10, 16–19).

Idősebb Plinius, *Természetrajz (XXXIII–XXXVII). Az ásványokról és a művészetekről.* Fordította, a jegyzeteket és a névmagyarázatokat készítette Darab Á. és Gesztelyi T., Bp. 2001.

[78] Szalpé híres bábaasszony volt; Plinius máshol is említi; vö. 28, 66, 82, 262.

[79] Fascinus a *fascinum* (férfitag, gör. *phallosz*) megszemélyesített formája, mint isten; funkciója az volt, hogy elhárítsa az irigységet, a szemmel verést. Ilyen célból a csecsemő nyakába akasztották, illetve a diadalmenetet tartó hadvezér hadi kocsija alá függesztették.

[80] Az utolsó mondatban szövegkritikai problémák vannak: a kéziratokban a *recipere* (visszafog) ige szerepel, ezt Daléchamp *respicere* (hátranéz) igére javította. Javításának indokát Tertullianusnál találta meg: „Hominem se esse etiam triumphans in illo sublimissimo admonetur: suggeritur enim ei a tergo: 'Respice post te! Hominem te memento!'" (*Apol.* 33, 4) – „Még eme fenséges helyen is figyelmeztetik a diadalmenetet tartó hadvezért arra, hogy ő is ember; hátulról ugyanis ezt súgják neki: Nézz hátra! Emlékezz arra, hogy ember vagy!" Thomas Köves – Zulauf a Plinius-kéziratokban található eredeti *recipe* alak *respice*-vé ferdülését így magyarázza: „Mindebből számunkra az következik, hogy *recipe!* = 'Fogd vissza lovaidat!', 'Fogd vissza magad!' volt a triumphatorhoz intézett intelem eredeti magja, eredetileg egy praktikus 'rendezői utasítás', mely azonban vallási jelentőséggel és politikai következményekkel birt. A másodlagos fejlődés abból állt, hogy egyrészt ezeket az implikációkat verbalizálták ('Ne feledd, hogy ember vagy!'), másrészt *recipe!* az oly tetszetős, de vallástörténetileg lehetetlen *respice!*-vé ferdült" (*Bevezetés a római vallás és monda történetébe* 168).

DISPUTA

ADAMIK TAMÁS: A vallás az antik regényben
Reardon, B. P., *The Form Of Greek Romance,* Princeton, New Jersey 1991.

PESTHY MONIKA: Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt biblia: műfajok a szentírás körül

JAKAB ATTILA: Egy recenzió margójára

A VALLÁS AZ ANTIK REGÉNYBEN

Reardon, B. P., *The Form of Greek Romance*, Princeton, New Jersey 1991, Princeton University Press, 194 oldal

ADAMIK TAMÁS

A kötet rövid előszóval (*Preface* XI-XII) indul, amelyben Reardon bejelenti, hogy művének célja, hogy keretet teremtsen a görög szerelmi történet (*romance*) vagy regény (*novel*) műfajának megértéséhez. Témáját az antik kritikai irodalom terminusaival kívánja kifejteni, bár „ténylegesen nem létezik e formának antik megvitatása," mégis kísérletet tesz arra, hogy témáját a görög kultúra kontextusába helyezze el. Az archetípus elméletének figyelembe vételén kívül lemond a modern elméletek elemzéséről. A fennmaradt görög regényeket az 1989-ben általa kiadott *Collected Ancient Greek Novels*[1] gyűjteményes kötet alapján idézi.

1.1. Az első fejezet „A regény műfaja az ókorban" címet viseli (3-14). A regény lényege a fikció: elképzelt világban lakik. A regényre két elnevezést használ a szerző: *romance* és *novel*, és kijelenti, hogy az antik regény esetében ezt a két terminust nem lehet világosan megkülönböztetni egymástól (4). Az antik regény tehát komplex műfaj, amelynek hangneme regényes, azaz romantikus. A következő szerelmi regények maradtak fenn teljes terjedelmükben: Kharitón, *Khaireasz és Kallirhoé* (Kr. u. 1. sz.), Epheszoszi Xenophón, *Anthia és Habrokomész* (Kr. u. 2. sz.), Akhillész Tatiosz, *Leukippé és Klitophón* (Kr. u. 2. sz. második fele), Longosz, *Daphnisz és Khloé* (Kr. u. 2. sz. vége), Héliodorosz, *Ethiopika* vagy *Theagenész és Kharikleia* (Kr. u. 3. vagy 4. sz.). Az antik regény értelmezését nehezíti az a körülmény, hogy nincsen antik elmélete, és megnevezésére is különböző terminusokat használtak: *plaszma, diégéma, historia, drama* (7). Az antik regény kései megjelenése is hozzájárulhatott ahhoz, hogy az ókori tudós világ nem vett róla tudomást (8). Ez is oka lehet annak, hogy lenézték e műfajt az ókorban, de ez a szemlélet tükröződik Rohde művében is. Reardon célja az, hogy leírja a görög regény műfaji sajátosságait, továbbá megvizsgálja, hogy milyen ókori elméleti megfontolásokkal közelíthető meg, és megkísérli elhelyezni e műfajt az antik irodalom kontextusában (13).

1.2. „A görög regény gyakorlata" című második fejezetben (15-45) abból indul ki, hogy az *Odüsszeia* minden regény forrása és eredete: „Az Odüsszeia természete

[1] *Collected Ancient Greek Novels*, (ed. by B. P. Reardon) Berkeley – Los Angeles – London 1989, University of California Press,.

lényegében képzeletbeli és előadásmódja narratív, ezért a regényforma alapját képezi" (15). A központi jellem is megvan benne: a sokat látott Odüsszeusz. De cselekménye is van: a hős hazatérése: ez a keresés a regény motorja, amely kalandok során valósul meg. E kalandokba az istenek is beavatkoznak (15-16). A prózai regényben ugyanez történik. E megállapítás igazát Charitón *Khaireasz és Kallirhoé* című regényének elemzésével szemlélteti. Először ismerteti a regény cselekményét. Kallirhoé, a híres szirakúzai hadvezér, Hermokratész szépséges leánya beleszeret Khaireaszba, aki apja politikai ellenfelének, Arisztónnak a fia. Hosszas ellenállás után végül a szülők beleegyeznek, hogy a fiatalok összeházasodjanak. Csakhogy a leány korábbi kérői intrikálnak a fiatalok ellen, s ezzel felkeltik az ifjú férj féltékenységét, aki féktelen haragjában megüti feleségét. Az ifjú hitves holtan esik össze, eltemetik. Ezzel megkezdődik a fiatalok elválása, és csak sok-sok kaland és szenvedés után jön a boldog egyesülés. E regénynek tehát igazi cselekménye van, jellemei egyéniek, de mégis a képzelet, a fikció szüleménye minden. Ennek ellenére összhangban van a korabeli társadalmi valósággal, ugyanakkor lényegesen különbözik a fentebb említett többi regénytől.

1.3. „A regény tartalma és a fikció eszméje" című harmadik fejezetben (46-76) Reardon Arisztotelész mimézis-elméletéből indul ki. A tragédia szereplői történeti eseményeket hajtanak végre, drámai módon, versben. A regény olyan szereplőket mutat be, akik az író által kitalált cselekményt viszik véghez, mégpedig narratív módon, az író meséli el a történetet, és mindezt prózában (46). Következésképpen e fejezet középpontjában a fikció, a narráció és a próza áll. Ezzel kapcsolatban a szerző megkísérli kipuhatolni, hogyan viszonyult az antik ember az antik regényhez. Ennek első nyoma talán Philosztratosz 66. levelében ragadható meg, amelynek címzettje egy bizonyos Kharitón. Ebből idézi a következő kijelentést: „Azt hiszed, hogy Görögország emlékezni fog történeteidre, miután meghaltál. De ha egy ember senki, amikor még él, hát mi lehet a földön akkor, amikor már meghalt?" Nem biztos, hogy a Philosztratosz említette Kharitón a regényíróval azonos, de nem is zárható ki, mert Philosztratosz életrajzíró volt. Ha valóban róla van szó, akkor e megállapítás sokatmondó. Egyrészt azt mutatja, hogy Khariton emléke még kétszáz év után is fennmaradt. Másodszor e megállapítás azt sugallja, hogy Khariton meg volt győződve, hogy emléke élni fog. Harmadszor a görög *logoi* többes szám jelentheti azt, hogy Kharitón több regényt írt. A második megnyilatkozás későbbi: Iulianus aposztata megjegyzése: „Olvasnunk kell a történelmet, de reális események beszámolóját; az olyan regényes történeteket, amelyeket a népek szoktak írni, a szerelmi történeteket el kell kerülni". E megállapításból úgy tűnik, hogy Iulianus idejében a fentebb említett regények közismertek lehettek. De a császár ugyanolyan kevésre értékeli őket, mint Philosztratosz.

Ez a lenézés lehetett az oka annak, hogy olyan neves kritikusok és írók, mint Halikarnasszoszi Dionüsziosz, Plutarkhosz, Dión Khrüszosztomos nem nyilatkoz-

nak a regényről. Hiszen a művészi próza titka korábban is izgatta a gondolkodókat, például Gorgiasz „nagy úrnak tartotta a beszédet" (55-56), Platón is sokat foglalkozott a mimézis gondolatával, és a fikciót az állam szempontjából veszélyesnek tartotta, éppen ezért állami felügyelet alá utalta (62-69). Arisztotelész pedig éppen az ellenkezőjét vallotta: katharzist idéz elő a nézőben a jól megírt tragédia (70-71). Tovább megy Longinosz, amikor kijelenti, hogy a fenséget azzal teremti meg az író, ha megvan benne az erő, hogy nagy gondolatokat és erős érzelmeket fejezzen ki (73). Ez pedig azt sugallja, hogy az írás individuális, „az író arról ír, amiről gondolkodik" (74), azaz Kharitón történetei Kharitón gondolatait fejezik ki. Az irodalmi alkotás tehát az író fejében születik meg (75).

1.4. „A regény módja és médiuma: a narratív próza" című negyedik fejezetben (77-96) arra kíváncsi s szerző, hogy Arisztotelész *Poétikájának* egyéb elemei használhatók-e a regény elemzésére. Mindenekelőtt a narratív mód érdekli, s e tekintetben szerinte Arisztotelész *müthosz* felfogása lehet fontos. A filozófus részletesen elemzi a történet elemeit, de a tragédiáét. A regény célja más, mint a tragédiáé, azért másképp rendezi el a történet elemeit. A regény artikulációja más, ezért más a lélektani hatása is. A romantikus narrativa elemeit Arisztotelész a költészet kapcsán tárgyalja a 6. fejezetben: *cselekmény, jellem, a gondolat, a nyelvi kifejezés.* Ezekhez a 11. fejezetben hozzáadja a *peripeteiát,* az *anagnórisziszt* és a *pathoszt.* A 24. fejezetben megállapítja, hogy mindezek az epikában is megvannak. Két helyen a szerencsés befejezést is tárgyalja, amely ellentétben áll a tragikus befejezéssel. A hatás attól függ, hogy a közönség mit kíván. A szerencsés befejezés engedmény a közönség igényének, de nem a tragédia, hanem a komédia sajátja (77-78). A görög regény struktúrája inkább a komédiához hasonlatos: fontos benne az *izoláció, a megpróbáltatás és a túlélés* (79). A *jellem* utánzása korlátozva van a regény struktúrájában. Kevés kivétellel a dolgok történnek a hőssel. A regény prózaformája a retorika egyik megjelenési formája: a meggyőző írás: „romance could be composed only as a form of rhetoric, of persuasive writing" (84). Legfőbb erénye a világosság és az illőség. Az illőség a három stílusnemben mutatkozik meg: fennkölt, közepes, egyszerű. A próza formája lehet körmondatos és körmondat nélküli, más szóval ritmusos vagy ritmustalan (86-87). A regény korszaka a kreatív prózai irodalom korszaka, mert a második szofisztika bemutató retorikája semmi, ha nem *kreatív* (89). A kreatív próza gyakorlata kialakult, de e forradalmi változásnak nincs teoretikusa (91). Az antik regény másik ihletője a történetírás, „mert a regény elméletben a történetírás egyik formája," s valóban a hellenisztikus korban meg is jelenik a regényes történetírás (93-96).

1.5. A „Problémák és megoldások című" 5. fejezetben (97-126) azt vizsgálja a szerző, hogy milyen problémákkal kerül szembe az író, amikor hagyomány és elmélet nélkül kezd írni. Egyáltalán miért nem legitimálták a regényt. A posztklasszikus társadalom beérte a retorikával, ez uralta az irodalmat, s nem volt

igénye arra, hogy új irányt teremtsen. Meg volt elégedve azzal, hogy a múltban él. Más területeken gyakorolta magát: a filozófiában és a puszta élésben. Amit az alexandriai irodalom tudott adni, az a vég volt, és ezt az írók tudták; talán nem a holt vég, „hanem ezoterikus tűzijáték. Csak a komédia néz előre" (99).

Róma kezdetben a maga útját járta, később lekötötte erőit az, hogy a római világszemléletet megerősítse és propagálja. Csak a principátus létrehozása után tudták formába önteni a római mitográfusok, Livius és Vergilius ezt a római szemléletet, „but, notoriously, it comprehends no indigenous cultural theory" (99). „Ezenközben egy 'életszemlélet' valóban formálódik, a vallás, Iszisz és társai amorf ernyője alatt. Természetesen egybeolvad Róma politikájával, hogy megteremtse az Isten városának vízióját. Maga ez a konstrukció unokatestvére annak a víziónak, amely a görög regényben testet ölt, amelynek szembeötlő vonása az emberi szerelem és az ember istenszükséglete. De ez alulról jött, ahol az emberek nem konstruálnak és nem kivonatolnak irodalomelméleteket, hanem élik azt az életet, amelyet ez képvisel. Ilyen emberek olvassák a korai népszerű regényt. És amikor a vallásos szemléletmód vallási ideológiává szilárdul, akkor nem várhatjuk azt, hogy irodalomelmélettel találkozzunk." (99-100). Mégis kialakul bizonyos elképzelés a regényről: terjedelmes narratív fikció prózában, amelyet olvasásra szánnak, nem előadásra, magánszemélyek viszontagságait és lelki szenvedéseit írja le; a történet a végső boldogság meglelésében kulminál. Félelmeik és reményeik bemutatása hasonló érzelmeket ébreszt az olvasókban. Az ilyen történet menetének fázisai vannak: probléma, konfliktus, kibontakozás, megoldás. Ezek a fázisok már Menandrosz komédiáiban megtalálhatók (102-106).

1.6. A „Kontextus és kontaktus" című 6. fejezetben (127-168) Reardon korabeli görög irodalom kontextusában mutatja be a görög regényt: kimutatja, hogy a görög regény több vonása közös a korabeli irodalom egyéb műfajaival. Az epika, a dráma és a történetírás regényes elemeket olvaszt magába. Ez a változás már Euripidész egyes darabjaiban megmutatkozik, például a *Helené*ban (131-132), Menandrosz komédiáiban még inkább (133-134), de a lírában még korábban: Longinus felfigyel erre már Szapphó híres verse kapcsán (135–136). Theokritosz idilljei, a római szerelmi elégia teli vannak a regényes szerelem közhelyeivel, de ugyanígy a filozófia is, Platón *Lakomá*jától kezdve. Az úti beszámolók, az útirajzok is regényes köntösben jelentkeznek (141). A történetírásban is előtérbe kerülnek a regényes elemek, s ezzel az életrajzi vonások megerősödnek benne. Xenophón *Kürosz neveltetésé*nek mintájára létrejönnek a regényes Nagy Sándor életrajzok, s ez visszahat a regényre is: historizáló jellege erősödik. Dio Cassius és Héródianosz történeti műveiben is erős a regényes színezet, de a korabeli biográfiában is, például Philosztratosz *Tüanai Apollóniosz élete* című munkájában (147). De ugyanez megfigyelhető a keresztény apokrif apostolaktákban és a *Pseudo-Clementinák*ban is (165-167).

1.7. „A regény mintái" című utolsó fejezet (169-180) elején Reardon idézi Frye alábbi megállapítását: „szoros kapcsolat van a regény és a kereszténység képzeletbeli univerzuma között". De a császárkorban nemcsak a kereszténység efféle képzeletbeli univerzuma létezett. Ott volt a gnosztikusoké is, továbbá a nem keresztény vallási rendszerekéi is, amelyekben az aretalógia, az isten és az istenek himnikus dicsérete jelentős szerepet kapott. Erre felfigyelve állt elő Kerényi Károly 1927-ben azzal az elmélettel,[2] hogy a görög szerelmi regény mintája az Iszisz és Oszirisz mítoszában keresendő. Oszirisztmegöli a gonoszság istene, Szeth. Testének részeit szétszórja a világban, Iszisz pedig sok viszontagságon keresztül összegyűjti szétszórt tagjait, újra összerakja, rálehel és újra életre kelti. Az így életre keltett Oszirisz visszatér templomába, és a halálon diadalmaskodva örökké uralkodik. „Oszirisz így a szenvedő emberiség prototípusa lesz, amely Isten segítségével viszontagságokon keresztül eljut az üdvösségig." Újabban ezen elképzelés egy szigorúbb változatával lépett föl Merkelbach,[3] aki a misztériumvallás rítusaiban látja a regény irodalmi formájának eredetét (171). Az efféle sematikus értelmezések merevsége ellenére úgy tűnik, e két kutató „helyes irányba nézett". Mint a gnosztikus mitológia, a misztériumvallás is regényes téma. Ebben a perspektívában a regény mint emberi életszituáció leírása, vallásos konstrukció.

Perry másban találja meg a regény mintáját: a regény *par exellence* nyitott forma a nyitott társadalom számára. „A hellenisztikus és a római korban az egyén elveszítette egykori jelentőségét, túlságosan kicsinnyé vált ahhoz, hogy tragikussá vagy hőssé válhassék. Minél nagyobbá vált a világ, annál kisebbé vált az ember. A dolgok mérhetetlenségével szemben átérezve magárahagyatottságát a hellenisztikus kor embere passzívvá vált, és a Fortuna játékszerének tekintette magát. Mindez egyértelmű a görög regény minden sorából" – idézi Reardon Perrytől.[4] Az egyén elvész ebben a világban, menekülnie kell, s közben megpróbáltatásokat kénytelen elviselni, egészen a halálig, de végül összeszedi magát, mert a szerelembe, partnerének és istenének hűségébe kapaszkodik, és megtalálja az üdvösséget, egyéni boldogságát és saját identitását. „Azt lehet mondani, hogy ez a regény mintájának társadalmi magyarázata" (172).

Kerényi elméletének nagy érdemei vannak, függetlenül attól, hogy a regény nem az Iszisz-rituáléból született meg, nem tőle származik. „Inkább arról van szó, hogy a regény és az Iszisz-rituálé narrativ mintái mindketten ugyanannak az elképzelésnek a termékei; az emberi haladást mindketten az életen keresztül értelmezik, mégpedig egy nagy és személytelen társadalom népének sajátosabb

[2] Kerényi K., *Die Griechisch–Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Tübingen 1927.

[3] Merkelbach R., *Roman und Mysterium in der Antike*, München – Berlin 1862.

[4] Perry B. E., *The Ancient Romances. A Literary-historical Account of Their Origins*, Berkeley – Los Angeles 1967, 47, 48.

tapasztalatán keresztül. Azaz mindkét narratív minta közös forrásra vezethető vissza úgy, ahogyan egyéb irodalmi alkotások is saját korukat tükrözik, például az *Odüsszeia* a kolonizáció korát" (172-173). Reardon idézett szavaiból egyértelmű, hogy inkább Perry elméletével ért egyet. Ez kiderül abból a sémából is, amellyel a regény mintájának három elméletét szemlélteti:

SZERZŐ	SZÍNHELY	KEZDETI ÁLLAPOT, TEVÉKENYSÉG	TAPASZTALAT	VÉGSŐ ÁLLAPOT
Frye	Álomvilág	Elidegenedés	Körülmények: leszállás, Felemelkedés	Identitás
Perry Reardon	Nagy világ	Izoláció	Kalandok, megpróbáltatás Megtartó szerelem	Üdvösség
Kerényi Merkelbach	Élet	Sebezhetőség?	Gonosz erők, halált hoznak, életre keltés	Örök élet

Tulajdonképpen egyetlenegy modellről van itt szó. A hős egy általános helyzetben találja magát, amely cselekvésre készteti, amely megpróbáltatásokat hoz rá, majd végső állapotba kerül, amely mélyebb, mint a kezdeti állapot volt. Azaz változáson megy keresztül, s ez magasabb szellemi szintre emeli. Intézményesített vallás szóhasználatával élve: a hős megerősödik, konfirmálódik az emberi lét állapotában (174). Csak amit Arisztotelész a filozófia nyelvével írt le, azt Frye a pszichológiára alapozta, Perry a kultúrára, Kerényi pedig a vallásra (175).

2.1. Reardon monográfiájának nagy eredménye, hogy fölismeri Kerényi könyvének úttörő jelentőségét, nevezetesen azt, hogy a vallás fontos szerepet játszik az antik regényben. E felismerés igazát Reardon elismeri és üdvözli. Továbbá átlátja azt is, hogy Kerényi vallási modellje egyenértékű Frye strukturalista és Perry szociológiai modelljével. Következésképpen mindhárom modellben van jelentős igazságtartalom. Ez azért figyelemreméltó megállapítás, mert a korábbi kutatók között voltak olyanok, akik Kerényi elméletéről nem éppen hízelgően nyilatkoztak. Perry például könyvének egyik lábjegyzetében ezt mondja róla: „This is all nonsense to me; as it is to A. D. Nock in reviewing Kerényi (Gnomon 1928, pp. 485 ff.), to Morton Smith in his review of Merkelbach (Classical World 1964, p. 378), and to H. Wagenvoort in *Bibliotheca Orientalia* XII (1965) 102 ff."[5] Szepessy Tibor pedig ezt: „Kerényi tézise nem találkozott a tudomány placetjével, s később maga a szerző is felvillantotta, korábbi tézisét fenntartva ugyan, egy másik értelmezés

[5] Perry B. E., *The Ancient Romances*, 336. o., 17. jegyz.

lehetőségét, mely alighanem a legközelebb jár az igazsághoz: hogy a kultuszlegenda és a regény egy „általános emberi", mondhatni archetípus jellegű történetnek változatai, következésképp a regény nem eredeztethető a vallási szférából, nem 'szekularizálódott' legenda vagy aretalógia."[6] Másik fontos meglátása Reardonnak, hogy felismeri: Merkelbach Kerényi koncepcióját viszi tovább.

2.2. Nagy hiányossága viszont Reardon könyvének, hogy minden további nélkül elfogadja azt a tételt, hogy az antikvitásban nem vettek tudomást a regényről, nem szóltak formai és tartalmi követelményeiről: „The literary history of the form is difficult to establish, because of the insufficiency of our evidence, and there is virtually no explicit ancient theory on the matter such as exists for tragedy or, say, historiography." E megállapítás csak féligazságot tartalmaz. Az igaz, hogy az antik regényről nincsenek olyan elemzések és értelmezések, mint a tragédiáról és a történetírásról, de azért jóval több van, mint amit Reardon feltételez. E megállapítás igazságát maga Reardon is beláthatta volna, ha komolyan áttanulmányozta volna Kerényi könyvének terjedelmes 1. fejezetét, amelynek címe: *Die antike Theorie.* Erről itt többet szólni nem szándékozom, mert ezt megtettem Protopopova monográfiájának recenziójában,[7] aki Reardonéhez hasonló véleményt képvisel a regény antik elméletével kapcsolatban.

2.3. Másik nagy hiányossága Reardon monográfiájának, hogy alábecsüli az antik retorikát, s kijelenti, hogy alkalmatlan irodalmi elemzésre: „This is the major shortcoming of the whole rhetorical tradition: it simply cannot accommodate the representation of human activity – which happens to be Aristotle's definition of the function of creative literature. Rhetoric is not creative literature; nor is rhetorical theory an adequate basis for literary analysis." Reardon nem tudja vagy nem vesz tudomást arról, hogy a retorika részletesen tárgyalja az elbeszélés elméletét a *narratio* keretében.

A *C. Herenniusnak ajánlott retorika*, amelyet kikövetkeztetett szerzője, Cornificius hellenisztikus retorikák alapján állított össze a Kr. e. első század 80-as éveiben, már reflektál a regény cselekményére. Az elbeszélésnek három fajtáját különbözteti meg. Az első kettő az, amelyet a szónok alkalmaz a szónoki beszédben, a harmadik pedig az, amely irodalmi művekben fordul elő. Hasznos a szónok számára, ha ismeri az irodalmi művek narratióját is, mert annál sikeresebben fogja alkalmazni az első kettőt. Mivel fontos kérdésről van szó, érdemes szó szerint idézni:

„Az elbeszélésnek három faja van. Az első az, amelyben előadjuk a történteket, és a győzelem érdekében minden mozzanatot a javunkra fordítunk; ezt olyan ügyeknél alkalmazzuk, amelyek bírósági döntésre várnak. Az elbeszélés második fajtája az, amelyhez olykor bizalomkeltés, vádaskodás, átvezetés vagy valaminek

[6] Szepessy T., *Héliodóros és a görög szerelmi regény*, Bp. 1987, 28.

[7] Vö. *Vallástudományi Szemle* (2007), 200–202., 2007/1.

az előkészítése céljából folyamodunk. A harmadik fajta az, amely távol áll ugyan a polgári pertől, mégis érdemes gyakorlatot szerezni benne, hogy annál sikeresebben alkalmazhassuk az elbeszélés fenti két fajtáját a törvényszéki beszédekben. Ennek az elbeszélésnek két fajtája van, az egyik az események, a másik a személyek körül forog. Az eseményeken alapuló elbeszélés háromféle lehet: mitikus, történeti és valószínű. A mitikus nem tartalmaz valóságos, de még valószerű elemeket sem, mint a tragédiák témái. A történeti az, ami valóban megtörtént, de korunktól távol eső időben. A valószerű olyan kitalált eset, amely megtörténhetett volna, mint a komédiák cselekménye. Az elbeszélés azon válfaja, mely személyek körül forog, legyen fordulatos, legyenek benne különböző jellemek; komolyság és könnyedség; remény és félelem, gyanú és vágy, tettetés, szánalom; legyen meg benne a valóság sokrétűsége és a szerencse forgandósága, a váratlan kellemetlenség és a hirtelen öröm, az események szerencsés kimenetele" (1, 8, 12–13; Adamik Tamás fordítása).

Az eseményeken alapul alapuló elbeszélés tehát felöleli a tragédiát (mitikus), a történetírást (történeti) és a komédiát (valószínű). A személyeken alapuló narratio pedig tökéletesen illik az antik görög regényre, de a szerző nem nevezi meg ezt a műfajt, mert az antikvitásban lenézték a regényt, amit Rearden is kiemel.

APOKRIFEK, HOMÍLIÁK, MIDRÁSOK ÉS ÚJRAÍRT BIBLIA: MŰFAJOK A SZENTÍRÁS KÖRÜL

PESTHY MONIKA

Folyóiratunk legutóbbi számában két írás is felveti a Szentírás körül kialakult irodalom műfajainak problémáját. Balassa Eszter az „újraírt Biblia" jellegzetességeit mutatja be a *Jubileumok könyve*, a qumráni *Genesis Apocryphon*, Pszeudo-Philón *Liber Antiquitatum Biblicarum*ja és Josephus Flavius *Zsidók története* c. művének első tíz könyve alapján. A bevezetőben rámutat arra, hogy maga a műfaj mennyire nem lehatárolt, és felsorolja azokat a kifogásokat illetve megoldási kísérleteket, melyekkel a kutatók próbálkoztak. Ő maga nem dönti el a kérdést: nem tesz kísérletet pontosabb definíció kialakítására, és arra sem vetemedik, hogy a kategóriát mint használhatatlant elvesse, hanem egyszerűen megállapítja: „Mindezekből jól látszik, hogy az újraírt Biblia kifejezés pontos definíció híján mennyire szubjektív és képlékeny kategória, és hogy e kérdésben a konszenzus még várat magára."[1]

Tóth Péter Hubai Péter könyvéről írott recenziójában felveti annak lehetőségét, hogy a Hubai által kiadott két írás, a *Megváltó szava* és a *Megváltó tánca*, melyeket Hubai apokrifeknek nevez, valójában kopt homília-részletek, és ennek kapcsán azt feszegeti, vajon mi alapján tekintünk egy szöveget apokrifnek: „Ez esetben azonban komolyan felvetődik a kérdés, vajon tényleg apokrif iratokkal állunk-e szemben vagy sem. Hiszen, ha mindkét szövegről bebizonyosodna, hogy a 4-6. századból (ahogyan azt Hubai véli /165/), vagy esetleg későbbről ... származó, tudatos írói szerkesztés nyomán létrejött irodalmi művekről, esetleg azok egyes részleteiről van szó, amelyekben – mintegy a meggyőzés sajátos eszköze gyanánt – a szerkesztő többszörösen is a Megváltót és apostolait szólaltatja meg, akkor az „apokrif" megjelölés jogosultsága igencsak megkérdőjelezhető volna. Hisz vajon van-e jogunk „apokrif irat" gyanánt értelmezni egy 6. századi teológus prédikációját, amelyben ... leírja az Atya és a Fiú között a Mennyországban lezajlott beszélgetést vagy éppen – sajátos retorikai fogással élve – egy apokrifnak feltüntetett jelenetben próbálja meg legitimálni egyházának, közösségének valamely hagyományát. Vajon apokrif iratnak kell-e tekintenünk az ilyen elbeszélést? Vagy talán, ha eredeti homiletikus

[1] Balassa E., „Elbeszélés és értelmezés határán: az újraírt Biblia." In: *Vallástudományi Szemle* 2007/1, 128.

kontextusában találkozunk vele, akkor nem, és ha önállóan látjuk viszont, akkor igen? De hát mi a különbség? Vajon nem ugyanarról a szövegről van szó mindkét esetben? Esetleg az a döntő, hogy milyen korú a szöveg? És ha 3-4. századi forrásban találkozunk egy ilyen jellegű motívummal, akkor az még minden bizonnyal apokrif, ám ha a 6-7. századi szövegben látunk hasonló elemeket, akkor már nem? Talán a szövegek nyelve a döntő, és ha valami koptul maradt fenn, nagy valószínűséggel apokrif iratnak tekintendő, és ha mondjuk egy magyar nyelvemlékben találkozunk vele, ... akkor már bizonyosan más műfajú szöveggel állunk szemben?

Mindezek olyan kérdések, amelyeknek az „apokrif irodalom" terminusának alapos átgondolására kell késztetniük a kutatókat. Arra, hogy a jelenleginél sokkal világosabban próbálják meg körülhatárolni, pontosan mit is kell értenünk az „apokrif" megjelölésen, nehogy végül azzal kelljen szembesülnünk, hogy a fogalom értelmezése pusztán konvenciókon, évszázadokra visszanyúló sztereotípiákon, beidegződéseken és nem a szövegek irodalom- és teológiatörténeti vizsgálatán nyugszik."[2]

Balassa Eszter és Tóth Péter felvetése adta az ötletet, hogy folyóiratunk a Disputa rovatban tárgyalja a Biblia körül kialakult műfajok problematikáját. Jelen írásomat vitaindítónak szánom, a kérdést nem megoldani, hanem sokkal inkább felvetni szeretném. Először is négy műfajt fogok röviden bemutatni, majd egy görög szöveg fordítását közlöm, mely szerintem remekül példázza, hogy e műfaji besorolások bizonyos estekben mennyire semmitmondóak.

Nézzük tehát, milyen műfajokról is van szó? Valójában idetartoznának mindazok az írások, melyek a Biblia körül jöttek létre, kiegészítik, átértelmezik, magyarázzák azt, vagy egyszerűen csak kiindulópontként használják saját elgondolásaik kifejtésére, esetleg legitimálására. Ezek közül most csak néggyel szeretnék foglalkozni: a midrással, az újraírt Bibliával, az apokrifekkel és a dramatikus homíliákkal, mert úgy vélem ezek megkülönböztetése okoz elsősorban gondot. De beszélhetnénk a kommentár, a szkolion, a pszeudepigráfa és az utóbbi időben bevezetett parabiblikus írás fogalmáról is ...

A MIDRÁS

A *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) a következő definíciót adja: „Midrás, a daras igéből képzett főnév, mint a Biblia használatára vonatkozó technikai kifejezés az értelmezési eljárást, a leírt értelmezést és az ezáltal létrejövő irodalmi műfajt jelöli."[3] E definíció alapján minden a Szentírást magyarázó művet mid-

[2] Tóth Péter, „Az apokrif irodalom határai. Hubai Péter *A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifek Nubiából* (Bp. 2006) című könyvéről." In: *Vallástudományi Szemle* 2007/1, 249-250.

[3] Mayer, G., „Midrasch/Midraschim." In: TRE 22, ...

rásnak lehetne nevezni. Stemberger ennél kicsit részletesebb meghatározást ad: „A midrás ... a rabbinikus kutatást, mindenekelőtt a Biblia vizsgálatát jelentette, majd ennek eredményét, a kommentárt, amely aktualizálván értelmezi szövegét a mindenkori olvasó számára, de a szöveg eredeti értelmére szinte soha nem kérdez rá. A kommentárok meghatározó tendenciája alapján beszélünk haláhikus, azaz a törvények felé orientált, és aggadikus, vagyis épületes olvasmánynak szánt midrásokról. A haláhikus ... midrások a Biblia szövegét versről versre követve értelmezik, ellentétben a homiletikus midrásokkal, melyek a zsinagógai istentisztelet alkalmával felolvasott szövegrészletekhez készült prédikációk voltak."[4] Amint tehát a meghatározásból is nyilvánvaló, nagyon különböző írások tartoznak a 'midrás' címszó alá: a Leviticust sorról sorra idéző és magyarázó *Szifra* és a Bibliát egyáltalán nem idéző, hanem teljesen szabadon újra mesélő és rengeteg legendás anyagot tartalmazó *Pirké de Rabbi Eliezer* egyaránt midrásnak számít. Továbbá azt is megtudjuk Stemberger definíciójából, hogy a midrások egy része homília. Vitatott továbbá, vajon használhatjuk-e a midrás fogalmát nem zsidó írásokra: Pearson nyomán például szokás az *Igazság testimóniuma* című gnosztikus írásban szereplő paradicsomi történetet „gnosztikus midrás"-nak nevezni.[5] Ha elfogadjuk, hogy a zsidóságon kívül is használhatjuk, akkor az fog gondot okozni, hogyan különböztessük meg az egyéb műfajoktól, hiszen láttuk, hogy a midrás rendkívül tág kategória. Ha viszont megmaradunk annál, hogy csak a rabbinikus irodalmon belül használjuk, akkor ez kicsit önkényes megkülönböztetést eredményez, hiszen egy szöveget nem a tartalma vagy a formája alapján osztályozunk, hanem aszerint, hogy szerzője zsidó-e vagy sem.

AZ ÚJRAÍRT BIBLIA

Az újraírt Biblia Vermes Géza meghatározása szerint „olyan elbeszélés, mely az Írást követi, de számos kiegészítést és interpretációs fejlődést tartalmaz".[6] Mivel ez a definíció túl tág, azóta többen próbálták pontosítani, de ahelyett, hogy egyértelmű kritériumokat adnának, inkább az újraírt Biblia kategóriájába sorolt négy mű alapján próbálnak kritériumokat megállapítani. Ez tehát kicsit a saját farkába harapó kígyó esete: négy művet valamilyen elv alapján elnevezünk újraírt Bibliának, majd a négy mű alapján igyekszünk megállapítani, mi is az az újraírt Biblia.

Felmerül továbbá a kérdés, hogy az újraírt Biblia mennyiben különbözik a

[4] Stemberger, G., *A zsidó irodalom története*, Bp. 2001, 77.

[5] Vö. Luttikhuizen, G. P., „Paradise in the Testimony of Truth." In: Luttikhuizen (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, (Themes in Biblical Narrative 2) Leiden – Boston – Köln 1999, 151.

[6] Idézi Balassa Eszter, *Vallástudományi Szemle* 2007/1, 121.

midrástól. Pusztán annyiban, hogy a midrások a rabbinikus korban keletkeztek, az újraírt Biblia kategóriába sorolt művek viszont korábban, vagy van köztük valami lényegi különbség is? Megkérdezhetnénk továbbá azt is, hogy miért csak az Ószövetségre alkalmazzuk ezt a kifejezést, miért ne használhatnánk az Újszövetség esetében is, hiszen az Újszövetség körül létrejövő írások is hasonló, hogy ne mondjam ugyanilyen módszereket alkalmaznak.

AZ APOKRIFEK

Az összes közül talán ennek a definiálása okozza a legnagyobb nehézséget. Vulgárisan úgy fogalmazhatnánk, hogy apokrifen olyan művet értünk, mely nem kánoni, de valamiért szeretne annak látszani. A hagyományos definíciók ezt fejezték ki többé-kevésbé sikerült formában, például:

„Apokrifeknek azokat a műveket nevezzük, amelyeket, mivel nem inspiráltak, a szent könyvek kánonján kívül kell elhelyezni, annak ellenére, hogy címük vagy témájuk által látszólag isteni tekintélyt tulajdonítanak maguknak, vagy hogy valaha, legalább néhányan szentnek tartották őket".[7]

„A mai katolikus egyház számára a bibliatudomány szóhasználatában olyan művet nevezünk apokrifnek, melynek pontos származása ismeretlen, és amelyik nem jelenik meg az inspirált könyvek listáján, bár valamilyen okból (tartalom, állítólagos szerző) igényt tarthatott volna arra, hogy oda bekerüljön."[8]

A TRE egymástól teljesen elkülönítve tárgyalja az ószövetségi és az újszövetségi apokrifeket. Az előbbiekre a következő definíciót adja:

„Ószövetségi apokrifeknek a reformáció egyházaiban azokat a görög és latin Bibliában szereplő ószövetségi műveket nevezik, melyek a héber kánonból hiányoznak",[9] ezek tehát katolikus szóhasználatban a deuterokanonikus könyvek. A szócikk a továbbiakban csak ezekkel foglalkozik, így olyan művek, művek, mint például *1Hénokh, Jubileumok, 4Ezdr* vagy *2Baruch* nem is szerepelnek a TRE „Apokryphen" címszavánál, a protestáns szóhasználat ugyanis ezeket pszeudepigráfáknak hívja.

Az újszövetségi apokrifek esetében nem ad egyértelmű definíciót. Jellemzőnek tekinti, hogy ezek a művek azzal a céllal íródtak, hogy a kánoni műveket kiegészítsék vagy helyettesítsék. Kiindulópontként Schneemelcher formakritikai definícióját fogadja el, melyet a továbbiakban bővít és pontosít: „Az újszövetségi apokrifek olyan írások, melyek nem kerültek be a kánonba, de címük vagy egyéb állításaik alapján igényt tartanak arra, hogy a kánoni írásokkal egyenrangúak

[7] Amman, É. *Dictionnaire de la Bible.* Supplément 1, Paris 1928, col. 354.

[8] Bardy, G., RAC 1, Stuttgart 1950, col. 518.

[9] Rüger, H-P., TRE 3, Berlin – New York 1978, 289.

legyenek, és melyek formatörténetileg az Újszövetségben megalkotott vagy átvett irodalmi műfajokat tovább képezik és alakítják, miközben mindenesetre idegen elemek is behatolnak".[10]

Az eddig idézett definíciók több problémát is felvetnek. Először is úgy tűnik, hogy az ó- és újszövetségi apokrifeket nem könnyű egy kalap alá vonni, holott azt gondolhatnánk, hogy ugyanarról a fogalomról van szó (a dolgot bonyolítja, hogy az ószövetségi apokrifek között is vannak keresztények, például a *Salamon-ódák*). Másodszor azt tapasztaljuk, hogy a definíció mindig egy-egy felekezet (katolikus vagy protestáns) álláspontját tükrözi, pedig ha e műveket vallástörténeti vagy irodalmi szempontból akarjuk vizsgálni, akkor nyilván „felekezet-semleges" definíciót szeretnénk. A legsúlyosabb problémát azonban, legalábbis ami az újszövetségi apokrifeket illeti, a kánonhoz való viszonyításuk jelenti. Erre kitűnően rámutat F. Bovon és P. Geoltrain a keresztény apokrifeket tartalmazó gyűjteményük első kötetének bevezetőjében: amikor a korai keresztény „apokrifek" keletkeztek, még nem létezett újszövetségi kánon. A Szentírást a zsidó Biblia (a későbbi Ószövetség) jelentette, mellette léteztek keresztény írások, melyek közül némelyek később bekerültek a kánonba, mások nem, de szerzőjük egyiküket sem szánta eredetileg „kánoninak", hanem nyilván úgy gondolta, hogy fontos és tiszteletreméltó hagyományt, tanítást őriz meg. Azt is tudjuk, hogy a korai apokrifek közül több egyidős lehet a később kánoninak számító írások némelyikével, sőt esetleg régebbi is, és ezek az írások is tartalmaznak nagyon ősi és jelentős hagyományokat. Ami pedig a fiktív szerzőséget illeti, ma már az is köztudott, hogy a „kánoni" írások közül is jópárat ugyanolyan módszerrel tulajdonítottak valamelyik apostolnak, mint ahogy az az apokrifek esetében történt.[11] Mindezek alapján a következő, nem is annyira definíciót, mint inkább leírást adják a keresztény apokrifekről: „olyan szövegek, melyek a bibliai személyekre és eseményekre, a kereszténység vagy a zsidó hagyomány alakjaira ... vonatkozó tradíciókat őriztek meg; melyek műfaja sokféle, és különböző korokból és helyekről származnak, sok kéziratban ... és sok nyelven maradtak fenn."[12] Szerintük az apokrifeket valójában nem eredetük, hanem további sorsuk különbözteti meg a kánoni írásoktól: amikor ugyanis az utóbbiak kezdtek szentírási tekintéllyel bírni, attól kezdve a szövegük rögzült, többé már nem változott. Az apokrifeket ezzel szemben éppen az jellemzi, hogy hosszú századokon át, egészen a középkorba nyúlóan állandóan újabb és újabb nyelvekre fordították, alakították őket, beiktattak újabb részeket vagy kihagytak régieket.[13] Jellemzőnek tartják továbbá azt is, hogy az apokrifek „régiek", de itt nem adnak pontos határt, és tervezett második kötetüket egészen a középkorig elviszik.

[10] Idézi R. McLachlan Wilson, TRE 3, 319

[11] *Écrits apocryphes chrétiens* 1, (Bibliothèque de la Pléïade) Paris 1997, XIX.

[12] I. m., XX.

[13] I. m., XX-XXI.

Bovon és Geoltrain értelmezése nyilvánvalóan sokkal kevésbé merev, mint a hagyományos, de éppen ezért kérdés, hogy nem túl tág-e. A bevezetőben említett két kopt írás esetében például nem tudnánk eldönteni a felvetett kérdést, hogy vajon apokrifről vagy olyan homíliáról van szó, melynek nem ismerjük a szerzőjét.

DRAMATIZÁLT HOMÍLIÁK

Ezt a műfajt Kecskeméti Judit, a téma egyik legjobb kutatója a következő módon jellemzi:

„A legrégebbi keresztény prédikációk, melyek az *Apostolok cselekedetei*ben találhatók egyetlen eseményről szólnak: Jézus a Messiás, a Messiás eljött. Péter és Pál évszázada után a keresztény prédikáció sokszínűvé válik, egyre bonyolultabb üzenetet kell közölnie. Már nagyon korán homíliának kezdik nevezni a görög homília szóból (baráti beszélgetés, a mester előadása), mivel a prédikátor számára az volt a funkciója, hogy a tanítványoknak a teológiai és erkölcsi igazságokat tanítsa.

A 4-7. századi szónokok homíliáinak az egyik fajtáját fogjuk vizsgálni. E szerzők, akiknek művei Joannész Khrüszosztomosz neve alatt maradtak fenn, és ezért pszeudo-khrüszosztomosziaknak nevezik őket, a biblikus szöveget úgy írják át, hogy a biblikus személyek szájába saját maguk által kitalált szavakat adnak. Ezek a nem-biblikus szavak, melyek úgy jelennek meg, mintha a Szentírás hiteles szövegéhez tartoznának, a különböző biblikus epizódokat szinte kis drámákká alakítják át."[14] Ehhez kapcsolódóan Kecskeméti Judit rendkívül éleslátó megjegyzést tesz: „Kedvem lenne a prédikációknak e fajtája kapcsán Vermes Géza kifejezését, az „újraírt Bibliát" használni, mellyel Vermes az Ószövetséghez írott midrásokat jelöl."[15] Mindehhez talán csak annyit, hogy hasonló módszerekkel valószínűleg nem csak pszeudo-khrüszosztomoszi homíliákban találkozunk. Kecskeméti Judit a továbbiakban megjegyzi, hogy az utókor a Bibliának ezeket az átírásait nem fogadta el,[16] ami nyilván igaz, de az is a történethez tartozik, hogy feltehetőleg ezekből a dramatizált homíliákból nőttek ki a középkori misztériumjátékok.

Az itt röviden bemutatott négy műfaj kapcsán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a definíciók vagy inkább definíció-kísérletek nagyon nagy részben másodlagos jellemzőkön alapulnak: a szerző zsidó volt-e vagy sem, a mű az Ó- vagy az Újszövetséghez íródott-e, korán-e vagy későn, ismerjük-e a szerzőjét vagy sem, elhangzott-e mint homília vagy sem. Ha ezektől elvonatkoztatunk, arra jövünk rá, hogy nem sok marad, és mint erre Kecskeméti Judit is utal, a különböző

[14] Kecskeméti, J., *Une rhétorique au service de l'antijudaïsme. IVe siècle – VIIe siècle*, (Bibliothèque d'Études Juives 26) Paris 2005, 13.

[15] Uo., note 3.

[16] I. m., 13-14.

elnevezéseket nyugodtan használhatnánk egymás helyett. A *Genesis-apokriphon* például remek kis drámát alkot, ahol a biblikus szereplők nem-biblikus szövegeket mondanak, *Jakab prótoevangéliumát* nevezhetnénk midrásnak is, újraírt bibliának is stb. A példákat bármeddig sorolhatnánk, de ehelyett inkább a következő szöveget szeretném bemutatni.

Az írást a *Patrologia Graeca* Emeszai Euszebiosz neve alatt közli (megh. 359 körül),[17] a *Clavis Patrum Graecorum* viszont az 5522-es szám alatt hozza Pszeudo-Euszebiosz Alexandrinusnál. Ez utóbbi egy 5-6. századi gyűjtemény, melyet valószínűleg egy bizonyos János írt, aki magát Euszebiosz jegyzőjének adja ki. A gyűjteménybe mindenféle írás belekerült illetve kerülhetett, ez még nincs igazán feldolgozva. A 15. homília szól Krisztus pokolra szállásáról, beszélgetést tartalmaz Hádész és a Sátán között, melyben a Sátán elmondja, mi mindent művelt a világban, Keresztelő Szent Jánosról azonban nincs benne szó. Ennek alapján egyáltalán nem vagyok meggyőződve arról, hogy a mi írásunk is ebbe a gyűjteménybe tartozott, eredetének tisztázása azonban most nem feladatunk.

János megjelenéséről a pokolban, és az ott levőkről

Ma a tegnap elmondottakhoz kapcsolódó témát kell tisztáznunk, és azt kell megvizsgálnunk és megtudnunk, hogyan hirdette az Előfutár a jó hírt az alvilágban, és mit kérdeztek tőle ott.

Miután elküldte tanítványait az Úrhoz, hogy pontosan megtudja: „Te vagy az Eljövendő, vagy mást várjunk?", és azok visszajöttek a válasszal, íme, Heródes érte küldött, és lefejeztette Jánost a börtönben. Az Előfutár pedig befejezvén futását, elkerült azokhoz, akik az alvilágba voltak bezárva. Azok meglátva benne a mécses fényét felismerték őt, és az igazságosság Napjáról (vö. Mal 3,20) kezdték kérdezni. Meglátták a világ mécsesét, Jánost, és vigasztalásukra lett, mert felismerték, közel az igazságosság Napjának eljövetele is. Ahogyan ugyanis, amikor vége az éjszakának, és elkezd derengeni a nap fénye, először a hajnalcsillag jön fel, jelezve a nap érkezését, ugyanígy János is, a mécses, előfutárként érkezett az alvilágba, és az ottaniaknak hirdette, hogy eljön az igazságosság Napja, és kivezet titeket (vagy őket) onnan. Akkor meghallván az alvilágban levők János elé futottak és így szóltak: Megjelenik itt az Úr, mert nagy kétségbeesés tart minket hatalmában. Ha tehát eljön, és megszabadít minket ettől a gyötrelemtől, akkor beteljesedtek a rá vonatkozó próféciák.

[17] PG 86, col. 509-526.

János válaszolva megkérdezte a prófétákat: Kérlek, tudassátok, mit jövendölt mindegyiketek az Úrról, hogy az alvilágban levők is jó reménnyel legyenek.

Dávid próféta így válaszolt: Én felismertem, hogy az égből fog jönni, amikor azt mondtam: „Úgy szálljon le, mint eső a gyapjúra, és mint ahogy az esőcsepp a földet öntözi" (Zsolt 71,6LXX), mert a gyapjúra hulló eső nem csinál zajt.

Izajás így válaszolt: Én felismertem, hogy szűztől fog születni, amikor azt mondtam: „Íme, a szűz fogan, és fiút szül, s nevét Emmanuelnek fogják hívni" (Iz 7,14).

Egy másik próféta így szólt: Én felismertem, hogy Betlehemben fog születni, amikor azt mondtam: „És te Betlehem, Juda földje, semmiképpen sem vagy a legkisebb Juda fejedelmei városai között, mert belőled támad majd a fejedelem, aki pásztora lesz népemnek" (Mik 5,1-3; 2Sám 5,2; Mt 2,6).[18]

Egy másik próféta így szólt: Én felismertem, hogy Egyiptomból fog lejönni, amikor azt mondtam az Atya szájába adva: „Egyiptomból hívtam ki az én fiamat" (Óz 5,1).

Egy másik próféta így szólt: Én felismertem, hogy a tizenkét pátriárka helyett a tanítványok fogják szolgálni őt, és a következőket mondtam: „Atyáid helyébe fiaid születtek" (Zsolt 45(47),17).

Megint másik így válaszolt: Én felismertem azokat a csodákat is, amelyeket majd tenni fog, és azt mondtam: „Akkor majd kinyílik a vakok szeme, és a süketek füle megnyílik. Akkor majd ugrándozik a sánta, mint a szarvas, és a beszédhibás nyelve tiszta lesz" (Iz 35,5-6). Továbbá azt is felismertem, hogy a szombatjaikat meg fogja majd szüntetni, és így szóltam: „Újholdjaitokat és szombatjaitokat gyűlöli a lelkem" (Iz 14,1)

Egy másik így válaszolt: Én felismertem, hogy Júdás harminc ezüstöt fog kapni, és elárulja őt, és azt mondtam: „Harminc ezüstöt mértek ki béremül" (Zak 11,12).

Jeremiás így válaszolt: Én felismertem, hogy fára fogják feszíteni, és azt mondtam, mintegy a zsidók szájába adva: „Gyertek, dobjunk fát a kenyerébe, és irtsuk ki életét" (Jer 11,19LXX).[19]

Egy másik így válaszolt: Én felismertem, hogy hegyen[20] fogják felmagasztalni őt, és azt mondtam: „Amikor szívem elfáradt, felmagasztaltál engem a hegyen" (Zsolt 60,3LXX).

Egy másik próféta így válaszolt: Én felismertem, hogy rablókkal együtt fogják keresztre feszíteni, és azt mondtam: „És a bűnösök közé számítottak" (Iz 53,12).

[18] A 'másik próféta' nyilván Mikeás lenne, a szöveg azonban nem Mikeásnak, hanem a Máténál szereplő idézetnek felel meg, kissé anakronisztikus módon.

[19] A mondat vége a LXX-ban: „... és irtsuk ki őt az élők földjéről".

[20] Szóról szóra: „kövön"

Megint másik így válaszolt: Én felismertem, hogy epével és ecettel fogják itatni, és ezeket mondtam: „És epét adtak nekem enni, szomjúságomban ecettel itattak" (Zsolt 69(68),22). Továbbá azt is felismertem, hogy majd sírba fogják őt tenni, és azt mondtam: „Letettek engem a verem mélyére, a sötétségbe és a halál árnyékába" (Zsolt 88(87),7).

És egy másik így válaszolt: Én felismertem, hogy az alvilág kapuit leveri és széttöri, és azt mondtam: „Ércajtókat fog összetörni, és vaszárakat ver majd le" (Iz 45,2).

Megint másik ezekkel a szavakkal válaszolt: Én felismertem, hogy feltámasztja az alvilágban levő halottakat, és azt mondtam: „Életre kelnek majd a halottak, és feltámadnak a sírokban levők" (Iz 26,19).

Miközben ők így beszélgettek az üdvrend minden egyes részletéről, melyet az Úr majd végrehajt és örültek a bíztatásnak, az Alvilág így szólt a Sátánhoz: Kiről beszélnek ezek a felfuvalkodottak? Ki miatt fecsegnek? Ki ez a most érkezett, hogy ennyire felvidította őket?

A Sátán pedig így válaszolt az Alvilágnak: Egyáltalán ne izgasd magad és ne félj ezek miatt a beszédek miatt. Aki most érkezett, János, a Keresztelő, a bátor. Amikor ugyanis a földön élt, sok jót tett nekik, és tanúságot tett arról az emberről, akinek az örömhírét most elhozta nekik, azt hirdette róla, hogy nagyon nagy, és nekem is okozott egy kis fájdalmat. És azt mondta a világnak, hogy ez az, aki meg fogja szabadítani Izraelt. Bebújtam Héródiásba, egy szépasszonyba, aki segítőtársam és tetteim részese, és általa felingereltem a királyt. Az ebéd alatt lefejeztem őt, és a fejét a leánynak adtam tálcán, aki úgy játszott vele, mint egy almával. Akiről pedig azt mondta a világnak, hogy az fogja megszabadítani, még őt sem tudta megszabadítani, hanem amikor meghallotta János halálhírét attól félve, hogy Heródes őt is elpusztítja, elmenekült Galileába. Akkor rájöttem, hogy ember, aki szenved és fél a haláltól, és többé nem aggódtam miatta, mert, hogy megmondjam neked az igazat, kezdetben nagyon bánkódtam és féltem, nehogy minket is foglyul ejtsen.

Az Alvilág erre azt mondta a Sátánnak: Vigyázz, testvér, nehogy túl nagyot akarjunk markolni, és mindent elveszítsünk. Mert nekünk kettőnknek senki sem barátunk, hanem mindenki ellenségünk lett, és ha pórul járunk, gyászunk nem kap vigasztalást és fájdalmunk elmondhatatlan lesz. Mit gondolsz, ezek a próféták örülnek annak, hogy a testük itt a kapukon belül van? Ilyeneket mondanak; ha kikerülnek innen, hogy fognak majd kinevetni minket! És most azokról beszélek, akik nem várnak büntetést, de ha az elítéltek és bűnösök tömege kikerül, akkor ezek is ki fogják nevetni a tehetetlenségünket, és az egész világ tehetetleneknek fog tartani bennünket. Vigyázz tehát nagyon, nehogy csúfot űzzenek belőlünk, mert ezek nagyon örültek, amikor a róla szóló híreket hallották.

A Sátán ezeket hallva így szólt az Alvilághoz: Mondtam neked, hogy ne félj

ezektől a beszédektől, mert én tudom, hogy ki, és nem félek tőle. Jézus egy ember, aki eszik, iszik és alszik. Az anyját Máriának hívják, az apja pedig József, aki az ácsmesterséghez ért. Názáret városából valók, és amikor megszületett, Heródes meg akarta ölni, a szülei azonban fogták és elmenekültek vele Egyiptomba. De ha akkor meg is menekült a kezeim közül, most bele fog esni, és én fogom őt a te kezedbe adni. Belebújok ugyanis a zsidókba, felbíztatom a népüket, és átadják őt a törvényszéknek, és megfeszítik őt, és kiirtják emlékét a földről. A kezedbe adom, és akkor ők fognak gyászolni. Csak erősítsd meg nagyon alaposan az ajtókat, és ne ijedj meg a beszédüktől, mert csak meg akarnak téged félemlíteni.

A Sátán, miután mindezeket elmondta, elment a zsidókhoz, és nekilátott cselt szőni az Úr ellen, mivel halálra akarta juttatni. Megmondta ugyanis ezt is előre a próféta: „Lesben áll a gazdagokkal együtt rejtekhelyen, hogy megölje az ártatlant" (Zsolt 9,29LXX). A zsidók tehát elkezdtek tanácskozni az Úr ellen, amint az Evangéliumban áll: A zsidók összegyűlve tanácsot vettek az Úr ellen, hogy hogyan veszítsék el (vö. Mt 12,14). Figyeld meg az evangelista pontosságát. Nem azt mondja, hogy a zsidók tanácskoztak,[21] hanem hogy „tanácsot vettek", és nem ismerték fel az esztelen zsidók, hogy nem képesek elpusztítani azt, aki azért jött, hogy megmentse a pusztulásra szántakat, amint a próféta mondja: Megvakította a szemüket, hogy ne lássanak, bezárta a szívüket, betömték a fülüket, mint a kígyók, és nagyot hallottak a fülükkel (vö. Iz 6,10; Zsolt 58(57),5).

De ha ők el is vetették a gyógyulást, mi, a népek, megkaptuk azt a gyógyulást, miután leborultunk a kereszt előtt, ahogy Izajás mondta: Az ő sebe által mindnyájan meggyógyultunk és feltekintettünk (vö. Iz 53,5). Ők betömték a fülüket, hogy ne hallják az Írást, mi engedelmeskedtünk az Úr szavának, amikor így szólt: „Jöjjetek hozzám mind, akik fáradtak vagytok és terhet hordoztok, és felüdítelek titeket" (Mt 11,28). Senki ne legyen rest a megtérésre, ne féljen, legyen akár mágus, vámos vagy istenkáromló: „Nem azért jöttem, hogy a világot elítéljem, hanem hogy megmentsem a világot" (Jn 12,47).

Miközben az Úr ezeket mondta, és üdvösségre vezette a pusztulásra szántakat és gyógyított a népben minden betegséget és gyengeséget, a Sátán behatolt a zsidók szívébe, és felbolygatta őket, esztelenséget keltve bennük. Ugyanis sötétség vette körül őket, mert látták azt is, ahogy szabbatkor jót cselekedett, de nem hittek, hanem őrjöngtek, feldühödtek és azt mondták: „Nem Istentől való ez az ember, aki a szombatot nem tartja meg!" (Jn 9,16), és nem ismerték fel, hogy ura az embernek és a szombatnak is.

Oh, milyen nagy rossz az engedetlenség! A pusztulás micsoda mélységébe juttatja az embert! Gyűlöld az engedetlenséget, mely gyűlöl téged és vesztedre tör, szeresd hát az engedelmességet, mely szeret téged és meg akar menteni, mert az engedelmes-

[21] Szóról szóra: 'tanácsot csináltak'.

ség az élet, az engedetlenség pedig a halál. Tudd meg akár saját magadból kiindulva, hogy amikor nem engedelmeskedtél annak, aki téged üdvösségre hívott, akkor a Sátán hatalma alatt álltál és nem voltál semmi más, mint meszelt sír és élő holttest. Aki ugyanis Istennek nem engedelmeskedik, és a Sátánnak engedelmeskedik, az halott akkor is, ha él s mozog. Ilyen voltál te is, amikor nem engedelmeskedtél, de amikor engedelmeskedtél a szavamnak és a megtéréshez járultál, akkor eltávozott tőled a Sátán, és most még az árnyékodtól is fél. Az engedelmesség sok jónak a szálláscsinálója, minden kedvesség az övé, minden boldogság.

De térjünk vissza jelenlegi témánkhoz. Ezért mondja az Írás: „Gyermekek, engedelmeskedjetek szüleiteknek az Úrban" (Ef 6,1). Szerezd meg tehát az engedelmességet, gyermekem, emlékezz rá, hogy az engedelmesség által az apostoli trónra leszel méltó (vö. Lk 22,30; Mt 19,28), és arra, hogy az apostoli kórushoz tartozz Jézus Krisztusban, a mi Urunkban, akié a dicsőség mindörökkön örökké, amen.

Ezt az írást, melynek eredetéről nem sokat tudunk, úgy vélem, a felsorolt műfajok mindegyikébe be lehetne sorolni. Újraírt Biblia, mert a Szentírás bizonyos részleteit (a Keresztelő mint Krisztus előfutára, Krisztus alászállása a pokolra és győzelme a halál felett) bővíti ki és értelmezi át (gondoljuk meg, hogy ő sem kezeli szabadabban az adott részleteket, mint például a *Genesis-apokrifon* a Noé-történetet), ugyanilyen alapokon nevezhetjük midrásnak is. Homíliának homília, hiszen ezt rögtön az elején megtudjuk, és hogy dramatizált homília, az is elég kézenfekvő: Keresztelő az alvilágban mint valami rendező szólítja színre szép sorjában a prófétákat. Mellesleg gondoljunk bele, milyen hatásosan elő lehetett volna az egészet adni egy misztériumjáték keretében: a sorra fellépő próféták, majd az Alvilág és Sátán párbeszéde. A történet függőben marad, várjuk a második felvonást. És természetesen apokrifnek is nevezhetjük, hiszen nagyon nyilvánvalóan támaszkodik a Nikodémus-evangéliumra, bár ezt is átértelmezi, hiszen abban Keresztelő pokolra szállásáról nincs szó. Érdekesség, hogy ez a motívum, mely szerint Keresztelő az alvilágban is Krisztus előhírnöke volt, Órigenésztől származik.[22]

[22] *ComJoh* 2,37,224

EGY RECENZIÓ MARGÓJÁRA

JAKAB ATTILA

Pesthy Monikában az alexandriai kereszténység 2-3. századi társadalom- és intézménytörténetét tárgyaló munkám[1] olvasása és recenzálása közben több kérdés is felmerült, melyeket a *Vallástudományi Szemle* 2006/2 számában (259-263. old.) tárt az olvasók elé. Jelen írásomban – mintegy eleget téve a válaszadásra való felhívásnak – tulajdonképpen ezeket a kérdéseket és felvetéseket próbálom megválaszolni.

Az áttekinthetőség kedvéért nem az összefüggő és strukturált narratívát, hanem a pontokba szedett válaszadást részesítem előnyben.

1. A *Kérügma Petru* (Péter prédikációja) kapcsán talán merész az az általánosító kijelentés, hogy „az olvasó egyáltalán nem ismeri, és így tartalmáról sincs fogalma". Magyar viszonylatban lehet, hogy megállja a helyét, nemzetközi kitekintésben azonban semmiképp. Francia nyelven megjelent, és nem annyira a nagyközönségnek, mint a szakközösségnek szánt munkámban tartalmi ismertetőre nem volt szükség, hiszen az iratnak van szakirodalma;[2] Michel Cambe mérvadó munkássága pedig szükségtelenné tette a mélyrehatóbb elemzést.[3] Ugyanakkor megalapozatlannak tartom a *Pszeudo-Klementinák*ra való hivatkozást is. Ezen iratok – ma már elveszett – alapszövege (*Grundschrift*) ugyanis eredetileg a *Periodoi Petru* címet viselte, az apokrif cselekedetek műfajába sorolható,[4] és mindenképpen 222 után keletkezett Észak-Szíriában. Napjaink tudományos közvéleménye nem hozza kapcsolatba a *Kerügmát* és a *Periodoit*.[5]

[1] Jakab, A., *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (IIe et IIIe siècles).* (Christianismes anciens, 1), , Bern – Berlin, etc. 2001, Éditions Peter Lang, xvi+373. p.; 2e édition corrigée: 2004.

[2] Lásd például Bovon, F. – Geoltrain, P. (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* 1, Paris 1997, Gallimard, 8-10.

[3] Cambe, M., *Kerygma Petri. Textus et commentarius,* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 15) Turnhout 2003, Brepols.

[4] Erre vonatkozóan lásd Jakab A., „Az apostolok utazásai az apokrif cselekedetekben." In: *Ókor* 3 (2004/1), 39-42.

[5] Lásd Jones, F. S., „Jewish Christianity of the *Pseudo-Clementines.*" In: *A Companion to Second-Century Christian „Heretics"*, (ed. by A. Marjanen and P. Luomanen) (Supplements to Vigiliae Christianae. Formerly Philosophia Patrum. Texts and Studies of Early Christian

2. Pesthy Monika kifogásolja, hogy az alexandriai iskola kapcsán nem említem Somos Róbert írásait[6], „pedig Somos több ponton hozzá[m] hasonló megállapításokra jut". Ez a kitétel, megítélésem szerint, egy félreértésen alapszik. Művem negyedik fejezete ugyanis tulajdonképpen egy kutatástörténeti ismertető, amely folytatja – és kiegészíti – A. Le Boulluec tanulmányát.[7] Ennek eredményeképpen fogadom el és tartom megalapozottnak G. Bardy nézeteit.[8] Somos Róbert filozófiai-teológiai munkája[9] – amely az alexandriai kereszténység vonatkozásában kétségtelenül az egyetlen magyar nyelvű monográfia – szintén G. Bardy nézeteit tolmácsolja: M. Hornschuh írása alapján.[10] Minden bizonnyal ennek köszönhetők a „hasonló megállapítások."[11]

Life and Language 76), Leiden 2005, Brill, 315-334.; Cirillo, L., „L'Écrit pseudo-clémentin primitif (*Grundschrift*): une apologie judéo-chrétienne et ses sources." In: *Pierre Geoltrain ou comment „faire l'histoire" des religions? Le chantier des «origines", les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines.* Sous la direction de S. C. Mimouni et I. Ullern-Weité. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 128. Série „Histoire et prosopographie de la section des sciences religieuses" 2), Turnhout 2006 Brepols, 223-237.

6 Somos R., *Az alexandriai teológia,* (Catena. Monográfiák 1), Bp. 2001, Paulus Hungarus – Kairosz, munkájának ismertetését lásd Jakab A., „Chronique Alexandrine II." In: *Adamantius* 9 (2003), 177-178.

7 Le Boulluec, A., „L'école d'Alexandrie. De quelques aventures d'un concept historiographique." In: *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie.* Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris 1987, Les Éditions du Cerf, 403-417.

8 Bardy, G., „Aux origines de l'école d'Alexandrie." In: *Recherches de Science Religieuse* 27 (1937), 65-90.; Idem, „Pour l'histoire de l'Ecole d'Alexandrie." In: *Vivre et Penser* 2 (1942), 80-109.

9 Vitathatatlan értékei ellenére a mű ókeresztény intézménytörténeti koncepciója (pl. „felszentelt papok", 86) erősen megkérdőjelezhető. Ez szerintem elsősorban azzal magyarázható, hogy a vonatkozó nemzetközi szakirodalom hazai viszonylatban szinte teljesen ismeretlen. Lásd pl. *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli.* A cura di E. Cattaneo, (Letture cristiane del primo millenio 25), Milano 1997, Paoline; valamint A. Faivre munkáit: *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical,* (Théologie Historique 40), Paris 1977, Beauchesne; Idem, *Ordonner la fraternité. pouvoir d'innover et retour à l'ordre dans l'Église ancienne,* (Histoire) Paris 1992, Les Éditions du Cerf; Idem, *Les premiers laïcs. Lorsque l'Église naissait au monde,* (Croire & Comprendre) Strasbourg 1999, Éditions du Signe.

10 Hornschuh, M., „Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule 1-2." In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71 (1960).

11 Az „alexandriai iskolá"-val kapcsolatosan lásd még Wyrwa, D., „Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule." In: *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung.* Herausgegeben von B. Ego und H. Merkel, (Wissentschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 180), Tübingen 2005, Mohr Siebeck,, 271-305; Prinzivalli, E., „Le metamorfosi della scuola alessandrina da Eracla a Didimo." In: *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian tradition = Origene e la tradizione alessandrina.* Papers of the 8th International Origen

3. A Pantainoszra vonatkozó fejezet (107-115. old.) szintén kutatástörténeti ismertető és forráselemzés, amely szervesen ágyazódik az alexandriai kereszténység fejlődéstörtébe. Ennek tükrében azt hiszem valamivel azért mégis többet tartalmaz, mint az, „hogy Alexandriai Kelemen mestere volt, és hogy nem írt le semmit"!

4. Tévedésnek tartom azt a kitételt, hogy Alexandriába az „esszénusokból lett keresztények" révén jutott volna el a kereszténység. *Ilyet én nem állítok a könyvben!* Kétségtelen, hogy idézem J. Daniélou erre vonatkozó kitételét[12], nézetét azonban nem osztom (53-55. old.).[13] Ezzel szemben vallom, hogy az alexandriai szerzők teológiai munkásságában szerepet játszott a város kulturális és intellektuális légköre és hagyománya, illetve műveikben fellelhető a *hellénisztikus* judaizmus szellemi öröksége.[14] Ennek fényében fölösleges palesztinai „zsidókeresztény gondolkodásmód"-ot keresni ezen szerzőknél. Hiszen korukban ezek a közösségek, a kereszténység fő (vagyis nagyegyházi) irányvonalához képest, már a peremre szorultak. Ugyanakkor az sem hagyható figyelmen kívül, hogy nemzetközi viszonylatban az ókori „zsidókeresztény" kérdés és fogalom eléggé vitatott és ellentmondásos. Ez egy gyűjtőfogalom, amely elsősorban sokrétű irányzatot és nem *egy* pontosan meghatározható ókeresztény közösséget takar.[15]

Congress, Pisa, 27-31 August 2001. Edited by L. Perrone, in collab. with P. Bernardino and D. Marchini, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 164) Leuven 2003, University Press – Peeters, 911-937; Le Boulluec, A., „Aux origines, encore, de l'„école" d'Alexandrie." In: Idem, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène.* Édition établie par C. G. Conticello, (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 178) Paris 2006, Institut d'Études Augustiniennes, 29-60 & 437-439.

[12] Daniélou, J., *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai 1958, Desclée,.

[13] Arról nem is beszélve, hogy az esszénus és a qumráni kérdés J. Daniélou óta nagyon sokat fejlődött és alakult. Lásd például Schiffman, L. H., *Les manuscrits de la mer Morte et le judaïsme. L'apport de l'ancienne bibliothèque de Qumrân à l'histoire du judaïsme.* Traduit, révisé et mis à jour par Jean Duhaime, Québec 2003, Fides.

[14] Lásd Jakab A., „Philón öröksége. Az alexandriai hellenista zsidóság szellemi hagyatéka a keresztény teológiában." In: *Vigilia* 69 (2004/4), 264-270. Erre vonatkozóan lásd még van den Hoek, A., *Clement of Alexandria and his use of Philo in the „Stromateis". An Early Christian reshaping of a Jewish model*, Leiden – New York 1988; Runia, D. T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey*, Assen – Minneapolis 1993.

[15] Lásd például Mimouni, S. C., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, (Patrimoines) Paris 1998, Les Éditions du Cerf; Légasse, S., *L'antipaulinisme sectaire au temps des Pères de l'Eglise*, (Cahiers de la Revue Biblique 47) Paris 2000, J. Gabalda; Manns, F., *Le judéo-christianisme, mémoire ou prophétie?* (Théologie Historique 112) Paris 2000, Beauchesne; *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem, 6-10 juillet 1998.* Publiés sous la direction de S. C. Mimouni en collaboration avec F. Stanley Jones, (Lectio Divina. Hors Série), Paris 2001, Les Editions du Cerf; *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo.* Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999). A cura di G. Filoramo e C. Gianotto, Brescia 2001, Paideia Editrice; Blanchetière, F., *Enquête sur les*

5. Nem állítom, hogy nem lettek volna szegények a keresztény közösségben. Ellenben tény, hogy nem ők voltak a keresztény tanítás és intézményrendszer kialakulásának és fejlődésének a meghatározói; amely fejlődés felvázolása munkám tulajdonképpeni tárgya. Ellentétben a marxista történelemszemlélettel én nem a tömeg, hanem az egyének és a csoportok történelemformáló és alakító szerepét tartom életszerűbbnek.[16] Ugyanakkor azt is érdemes figyelembe venni, hogy az ókorban a lakosság írni-olvasni tudó csekély rétegének csupán a töredéke volt képes a tudástermelésre.[17] Közülük kerültek ki az ókeresztény szerzők is. Folyamatban levő proszopográfiai kutatásaim egyre erőteljesebben igazolják, hogy a kereszténység fejlődésében szerepet játszó személyiségek nem az alacsonyabb néprétegekhez tartoztak.[18] A félreértések valószínűleg abból adódnak, hogy az elmúlt évtizedek kereszténységet érintő nemzetközi társadalomtörténeti kutatásaiból alig csapódott le valami a magyar tudományos közéletben.[19] Ez, megítélésem szerint, annak köszönhető, hogy hazai viszonylatban az egyháztörténet továbbra

racines juives du mouvement chrétien (30-135), (Initiations) Paris 2001, Les Éditions du Cerf,; *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Edited by P. J. Tomson and D. Lambers-Petry, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 158) Tübingen, 2003 Mohr Siebeck; D. Boyarin, *Border lines. The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, University of Pennsylvania Press; Mimouni, S. C., *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, (Présences du judaïsme. Poche 29) Paris 2004, Albin Michel; Murray, M., *Playing a Jewish Game: Gentile Christian Judaizing in the First and Second Centuries CE*, (Studies in Christianity and Judaism 13), , Waterloo (Ontario) 2004, Wilfrid Laurier University Press; *A Companion to Second-Century Christian „Heretics"*. Edited by A. Marjanen and P. Luomanen, (Supplements to Vigiliae Christianae 76) Leiden 2005, Brill; Teixidor, J., *Le judéo-christianisme*, (Folio. Histoire 146) Paris 2006, Gallimard,; Lémonon, J.-P., *Les judéo-chrétiens: des témoins oubliée*, (Cahiers Évangile 135) Paris 2006, Les Éditions du Cerf.

[16] Lásd például Salamito, J.-M., *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble 2005, Editions Jérôme Million; Veyne, P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris 2007, Albin Michel.

[17] Lásd például Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven 1995, Yale University Press; Hurtado, L. W., *The Earliest Christian Artifacts. Manuscripts and Christian Origins*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (U.K.) 2006, William B. Eerdmans.

[18] Lásd például Jakab A., „Antoniosz és Pakhomiosz. Az aszketikus életmód különböző megnyilvánulásai Egyiptomban a társadalomtörténeti megfontolások tükrében." In: *Elmélet és gyakorlat a korai szerzetességben*. A Magyar Patrisztikai Társaság II. konferenciája az ókori kereszténységről. Kecskemét, 2002. június 21-23. Szerkesztette Baán István – Rihmer Zoltán, , Bp. 2007, Szent István Társulat, 44-49.

[19] Lásd például Stegemann, E. W. – Stegemann, W.., *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart – Berlin – Köln 1995, Kohlhammer,; Stark, R., *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton (NJ) 1996, Princeton University Press; Sanders, J. T., *Charisma, Converts, Competitors. Societal and Sociological Factors in the Success of Early Christianity*, London

is kiemelkedően teológiai diszciplína, amely többnyire az üdvtörténeti megközelítést részesíti előnyben.[20]

6. Az alexandriai kereszténységet illetően rendelkezünk magas társadalmi státusszal rendelkező (és minden bizonnyal gazdag) kereszténre vonatkozó információval: Jusztinosz, *Apol.* I,29,2-3 (84-85. old.).

6. Pálnak a korinthusi közösséghez való viszonyulása – ahol sokkal többről van szó, mint szegény-gazdag problémáról – összetett és konfliktusos.[21] Ezzel ellentétben az alexandriai keresztény közösség 2. századi élete – forrásaink töredékessége ellenére is – konfliktusmentesnek mondható. Ugyanakkor nem hiszem, hogy az időben és térben egymástól távol álló közösségek egymással kapcsolatba hozhatók (konkrét helyzetük sok esetben eltérő), illetve hogy a meghatározott történeti kontextusban keletkezett iratokat általános érvényű történeti forrásokként lehetne hasznosítani.[22] Arról nem is beszélve, hogy az ókeresztény közösségek többségének demográfiai nagyságrendje kizárja az „osztályalapú" – szegényekre és gazdagokra szakosodó – pasztorációs tevékenységet. Később a számbeli növekedés és a társadalmi rétegződés markánsabbá válása kétségtelenül rányomja bélyegét a keresztény tanításra, de ez már a birodalmi vallás időszaka.[23]

7. Egyáltalán nem vizsgálom elszigetelten az alexandriai állapotokat. Sőt azokat

---

2000, SCM Press,; *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches.* Edited by A. J. Blasi, J. Duhaime and P.-A. Turcotte, Lanham 2002, Altamira Press; Theissen, G., *A Jézusmozgalom. Az értékek forradalmának társadalomtörténete*, Bp. 2006, Kálvin Kiadó.

[20] Ezzel kapcsolatosan lásd Jakab A., „Az egyháztörténet a teológia és a történetírás metszéspontjában." In: *Korunk* XVII/12, 2006. december, 23-28. old. A különbséget (és lemaradást) akkor lehet igazán érzékelni, ha összehasonlítjuk a magyar nyelven hozzáférhető (szak)irodalmat és a kereszténység történetét átfogóan tárgyaló, több nyelven is megjelent referenciamunkát: Mayeur, J.-M. – Pietri, Ch. (†) – Pietri, L. Etc. (éd.), *Histoire du christianisme* 1-14, Paris 1990 – 2000, Desclée,.

[21] Lásd például. Rakotoharintsifa, A., *Conflits à Corinthe. Église et société selon 1 Corinthiens. Analyse socio-historique*, (Le Monde de la Bible 30) Genève 1998, Labor et Fides; Robertson, C. K., *Conflict in Corinth. Redefining the System*, (Studies in Biblical Literature 42), New York – Bern – Berlin, etc. 2001, Peter Lang; Winter, B. W., *After Paul Left Corinth. The Influence of secular Ethics and social Change*, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (U.K.) 2001, William B. Eerdmans; *Paul and the Corinthians. Studies on a Community in Conflict.* Essays in Honour of Margaret Thrall. Edited by T. J. Burke and J. K. Elliott, (Supplements to „Novum Testamentum" 109) Leiden 2003, Brill; Dutch, R. S., *The educated elite in 1 Corinthians. Education and community conflict in Graeco-Roman context*, (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 271) London – New York 2005, T. & T. Clark International.

[22] Lásd Jakab A., „A szolgálatok különfélesége (*1Kor* 12). Karizma és hatalom az ókeresztény korban." In: *Hatalom és Karizma.* Szegedi Biblikus Konferencia, Szeged, 2000. szeptember 3-6. Szerk. Benyik György, Szeged 2003, JATEPress, 83-88.

[23] Lásd Jakab A., „Az ókeresztény közösségek szolidaritás eszménye és gyakorlata." In: *Egyházfórum* 22 (8. új) évf. (2007/2).

a korabeli társadalmi viszonyokba mélyen beleágyazva tárgyalom. Módszertanilag ez természetesen azt jelenti, hogy a holisztikus és lineáris, az írott forrásokat általános érvényűként és differenciálatlanul kezelő egyháztörténet-írással szemben a nemzetközi gyakorlatban mindinkább általánossá váló idő- és térbeli behatárolást (korszakolást) részesítem előnyben.[24] Ennek fényében nem tartom helyénvalónak Pesthy Monika azon kijelentését miszerint: „a közösség jelentősebb személyiségei mindig is [helyesebb az időközönként] kapcsolatban álltak a többi [helyesebb az egyik-másik] közösséggel, utaztak, leveleztek, olvasták egymás írásait". A korszakot megjelenítő ismereteink ennél azért összetettebbek és árnyaltabbak. Alexandriai Kelemen és Tertullianus például, ismereteink szerint, semmiféle kapcsolatban nem állt egymással, jóllehet mindketten egyazon korban és Észak-Afrikában éltek. Pesthy Monika felvetése azonban mindenképpen felhívja arra a figyelmet, hogy talán érdemes lenne komolyabban megvizsgálni Alexandria és Karthágó kapcsolat *nem* tartásának okait, illetve a korszerű kutatási eredmények felhasználásával újraírna A. von Harnacknak az 1910-1920-as években keletkezett hatalmas munkáját.[25]

8. Antiókhiai Ignác írásainak problematikája (pl. hitelesség, keletkezés ideje) függvényében[26] egyáltalán nem lehet azt állítani, hogy 117 körül „már jól elkülöníthetően megvan mind a három" egyházi rend (püspök, pap, diakónus).

[24] Lásd például Schölgen, G., *Ecclesia sordida? zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullianus,* (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 12) Münster, 1985; Lampe, P., *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2, Band 18) Tübingen 1987, 1989², J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); Günther, M., *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus.* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1) Frankfurt am Main – Berlin – Bern 1995, 1998², Peter Lang.

[25] Harnack, A. von, *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles.* Préface par M. Tardieu, postface par P. Maraval, (Patrimoines. Christianisme) Paris 2004, Les Éditions du Cerf. Rec. Jakab A, *Mérleg* 42 (2006/2-3), 347-348.

[26] Lásd Moreschini, C. – Norelli, E., *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine* 1: *De Paul à l'ère de Constantin,* Genève 2000, Labor et Fides, 137-141. Ignácra vonatkozóan lásd még: Lechner, Th., *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien,* (Supplements to Vigiliae Christianae 47) Leiden – Boston – Köln 1999, Brill; Brent, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian,* (Supplements to Vigiliae Christianae 45) Leiden – Boston – Köln 1999, Brill, 210-250.; Idem, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic. A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture,* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 36) Tübingen 2006, Mohr Siebeck; Isacson, M., *To Each Their Own Letter. Structure, Themes and Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch,* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 42) Stockholm 2004, Almqvist and Wiksell; Idem, „Follow Your Bishop! Rhetorical Strategies in the Letters of Ignatius of Antioch."

A szóhasználat, illetve az a tény, hogy jó egy évszázaddal később az Ignác által (is) megfogalmazott intézményi modell diadalmaskodik majd az Egyházban nem féltetlenül jelenti azt, hogy az a maga korában tényszerű valóságnak tekinthető. Az egyházi rend kifejezés már csak azért sem helyénvaló, mert ebben az időszakban a keresztény közösségi tisztségeknek nincs papi (szakrális) jellege.[27] Ebben a kérdésben is – amely óhatatlanul az egyházi intézményrendszer egyháztani megközelítésének, illetve történeti fejlődésének a szembenállására irányítja a figyelmet[28] – szintén A. Faivre munkáit tudom ajánlani.

9. Ignác és Cyprianus hatalmi és tekintélyi problematikája a közösség (egyház) egységét illetően látszólag sok hasonlóságot mutat. Ez azonban nem jelent azonosságot: vagyis az egyik nem magyarázza a másikat. Ennek tükrében Cyprianus és Dénes között is csupán látszólagos a sorsok párhuzamossága. Cyprianusszal ellentétben ugyanis Dénesnek nem volt belső ellenzéke, amely püspöki tekintélyét megkérdőjelezte volna. Ez az alapvető különbség magyarázza a – különben egymással kapcsolatot nem tartó – két egyházi vezető egyrészt nagyon különböző teológiai munkásságát, másrészt pedig a homlokegyenest eltérő magatartását a heretikusok keresztségét illetően, amelyet egyébként tárgyaltam a munkámban (243-245. old.). Az elesettek kérdésében Cyprianus nem hiszem, hogy képes megvilágítani az alexandriai helyzetet. Inkább arra hívja fel a figyelmet, hogy azonos történelmi körülmények és kihívások között a kereszténység a magatartások és intellektuális válaszok milyen sokrétűségét volt képes felmutatni. Az álláspontok közelítésének és a konszenzuskeresésnek a szükségessége kétséget kizáróan hozzájárult a keresztény intézményrendszer – és a püspöki hatalom – kikristályosodásához. Ebben a tekintetben a Decius- és Valerianus-féle keresztényüldözések fontos mérföldkövek a fejlődéstörténetben. Dénes és Cyprianus összehasonlítása ezért szerintem főképpen az üldözés korszakát, tényét és következményeit tárgyaló munkában releváns.[29]

In: *The Formation of the Early Church*. Papers from the Seventh Nordic New Testament Conference in Stavanger, June 2003. Edited by J. Ådna, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 183) Tübingen 2005, Mohr Siebeck, 317-340.

[27] Lásd Jakab A., „A pasztorális levelek egyházszervezeti modellje. Társadalom- és intézménytörténeti megfontolások." In: *Világi közösség, vallási közösség*. Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia, Szeged, 2003. augusztus 31 – szeptember 3. Szerkesztette Benyik György, Szeged 2004, JATEPress,, 165-176.

[28] Lásd Jakab A., „A kezdetek varázsa. Intézményes fejlődés az ókeresztény korban." In: *Egyházfórum* 15 (1999/3-4) 74-87.

[29] Lásd Selinger, R., *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main – Berlin – Bern, 2. javított kiadás 2004, Peter Lang. Rec. Jakab A., *Katekhón* n° 4, 2. évf. (2005/2), 281-283; Baslez, M.-F., *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007, Fayard, 297-333.

10. Az eukharisztikus összejövetel leírása esetében szintén az idő- és térbeli behatárolás teszi módszertanilag irrelevánssá Jusztinosz tanúságtételének felhasználását egy alexandriai, és több évtizeddel későbbi liturgikus helyzet rekonstrukciójánál. A kérdés hasonló, mint az „egyházi rendek" esetében: a liturgia kezdettől fogva és általános érvényességgel adott, vagy pedig fokozatosan és eltérő ritmusban alakult ki?[30] A forrásokra való hivatkozás egy eszmerendszer illusztrálását és alátámasztását szolgálja, vagy a források elemzése és a nyert információk kontextuális beágyazása bontakoztatja ki a múlt történetének körvonalait?

Ezek azok az alapvető kérdések, amelyek hazai viszonylatban végeredményben égetően szükségessé teszik a teológia és a most kibontakozó vallástudomány/vallástörténet fogalmainak és viszonyának a tisztázását.[31] Ez egyébként az oktatásban részt vevő (venni kívánó) hallgatók elementáris érdeke is, különösen ha tekintettel vagyunk arra az európai és nemzetközi piaci- és versenyhelyzetre, amelybe a magyar felsőoktatásnak is integrálódnia kell. Ugyanakkor ez a tisztázás hozzájárulhat egy pezsgőbb tudományos közélet kibontakozásához, amelyhez talán a Pesthy Monikával folytatott szakmai vita és nézettisztázás is hozzáadhat valamit.

[30] Lásd Saxer, V., „Culte et liturgie." In: *Histoire du christianisme* 1: *Le nouveau peuple (des origines à 250).* Sous la responsabilité de L. Pietri, Paris 2000, Desclée, 437-489.

[31] Lásd Jakab A., „A vallástudomány Magyarországon." In: *Egyházfórum* 19 (5. új) évf. (2004/6) 25-27. Az írásban megfogalmazottakat ma is időszerűnek tartom.

VÁLASZ

Örülök neki, hogy Jakab Attila válaszolt a felvetéseimre, ezek valóban inkább felvetések és kérdések voltak, nem pedig kifogások. Nem akarok rájuk újra visszatérni, már csak azért sem, mert úgy érzem, hogy a korabeli források hiányossága miatt egyértelműen úgysem tudjuk eldönteni őket. A vita legfeljebb arról folyhat, hogyan értelmezzük a meglévő forrásokat, az értelmezés módja pedig a kor tudományos irányzataitól, hogy ne mondjam, divatjaitól függően változik. Mindenesetre külön köszönet illeti Jakab Attilát a válaszához a jegyzetekben mellékelt kimerítő bibliográfiáért, melyet mindnyájunkat segíteni fog a tájékozódásban.

Csupán egyetlen pontra szeretnék reagálni, ezt is csak azért, mert ez a kérdés a szakmai világban is állandó problémát okoz, és félreértésekhez vezet, ez pedig a *Kérügma Petrou* kérdése. A Jakab Attila által emlegetett *Kérügma Petrou* töredékesen maradt fenn Alexandriai Kelemen és Órigenész írásaiban, most már valóban van modern kiadása és fordítása, így elvileg mindenki számára hozzáférhető, gyakorlatilag nem vagyok róla meggyőződve, hogy a téma kutatóin kívül sokan ismerik (Magyarországon biztos, hogy nem). Jakab Attilának abban igaza van, hogy ennek semmi köze a *Pszeudo-Klementinák*hoz. Szerepel viszont a szakirodalomban egy másik, nagyon hasonló címet viselő írás, a *Kérügmata Petrou*, melynek viszont az előzőhöz semmi köze, és mely a *Pszeudo-Klementinák* feltételezett Grundschiftje. Azon természetesen ismét lehet vitatkozni, hogy egyáltalán létezett-e ez az írás, hiszen egy ilyen Grundschrift rekonstruálása mindig kalandos vállalkozás. Mindenestre még a Hennecke-Schneemelcher 1992-es angol változata is teljes egészében ennek az iratnak az alapján értelmezi *Pszeudo-Klementinák*at.[32]

Mindenestre ismételten szeretném kiemelni (bár azt hiszem, ezt a recenzióban is megtettem), hogy Jakab Attila könyvét nagyon értékes, és mind a kutatásban, mind az oktatásban nagyon jól használható munkának tartom. Sajnálatos, hogy magyarul nem hozzáférhető, mivel a hazánkban a francia nyelv gyakran még a kutatók és a felsőoktatásban tevékenykedő oktatók számára is áthághatatlan akadályokat jelent.

Pesthy Monika

[32] Irmscher, J. – Strecker, G., „The Pseudo-Clementines." In: Hennecke, E. – Schneemelcher, W., *New Testament Apocrypha* 2, Westmintster 1992, 483-493.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

PECSUK OTTÓ: A modern kori Pál-kutatás útja a „New Perspective"-ig. Interpretációtörténeti összefoglalás

A MODERN KORI PÁL-KUTATÁS ÚTJA A „NEW PERSPECTIVE"-IG

Interpretációtörténeti összefoglalás[1]

PECSUK OTTÓ

F. C. BAUR ÉS HATÁSA

A tübingeni iskolának köszönheti az Újszövetség-kutatás azt az azóta is sok kérdőjellel körülvett tényt, hogy felvételt nyerhetett a felvilágosodást követően kikristályosodó kritikai tudományok közé. Nem véletlen, hogy egészen az 1970-es évekig gyakorlatilag ennek a 19. századi „műhelynek" a felvetései szabták meg a Pál apostollal kapcsolatos kritikai kutatás irányát. Először ugyanis a tübingeni iskola kutatóiban vetődtek fel azok a fő kérdéscsoportok, amelyek mentén – történetkritikai szempontból legalábbis – azóta is vizsgáljuk a páli teológia jellemvonásait: 1. Kik voltak Pál ellenfelei? 2. Mi volt Pál viszonya a zsidó Törvényhez? 3. És végül mit tekinthetünk Pál teológiai gondolkodása középpontjának?

A tübingeni iskola megalapítója, az 1826-1860 közötti tübingeni időszakot meghatározó Ferdinand Christian Baur – Hegel hatására és a konzervatív teológusok megdöbbenésére – a keresztyénség tradicionális istenképe helyett a történelemfilozófiában kereste azokat az erőket, amelyek a legkorábbi keresztyénség kialakulásában főszerepet játszottak. Az 1Kor 1,11-12-ből kiindulva és alapvetően etikai síkon gondolkodva igyekezett felvázolni az ősegyház történetét. Ez a szemlélet tükröződik az 1831-ben kiadott *Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christentums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom* című munkájában. Ebben a művében mutatta ki Baur azt a két fő erővonalat, amelynek dialektikus feszültsége formálta az őskeresztyénséget: 1. A Pál és Apollósz neve által fémjelzett „pogánykeresztyén" vonal, amelyet a Szentírás univerzális, Törvény nélküli és hellenisztikus jellegű interpretációja jellemzett *[tézis]* 2. Ezzel szemben állt a Képhas- (Péter-) és Krisztus-párt, amely egy etnikailag zártabb közösséget (zsidókeresztyének) és törvényközpontú Jézus-interpretációt képviselt *[antitézis]* .

[1] Az összefoglalás első két részében erősen építek Albert Schweitzer, *Paul and His Interpreters – A Critical History,* New York 1964 (eredetileg: *Geschichte der Paulinischen Forschung,* 1911) című munkájára és a *Dictionary of Paul and His Letters* (InterVarsity Press, 1993) „Paul and His Interpreters" című szócikkére.

Baur szerint Pál a jeruzsálemi ellenfelekkel való harcban fejlesztette ki a hit általi megigazulás tanát, és az így testet öltő konfliktus nem is oldódhatott fel, majd csak a hierarchikus felépítésű „katolikus" egyház kialakulásával, a 2. század elején *[szintézis]*. Baur 1845-ben adta ki a tübingeni iskola programiratát *Paulus, der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre* címmel. Ebben odáig fejleszti kritikai elveit, hogy kijelenti: csak azok a helyek tekinthetők autentikusan pálinak, amelyekben nyilvánvalóan jelen van a páli evangélium és a zsidókeresztyén törvényközpontúság konfliktusa. Baur szerint azok a textusok, amelyekben a szerző a két nézet szinkronba hozására tesz kísérletet, nem páliak, hanem már a megjelenő „katolikus" ó-egyházat tükrözik. Mi több, szerinte ezekben a „másodlagos" textusokban már megjelenik a zsidóság és a keresztyénség közös ellensége, a gnózis elleni harc. Ennek alapján Baur például csak a Római, a Galata és a két Korinthusi levelet tekinti autentikusnak. A pásztori leveleket 200 körülre datálja, míg a börtönleveleket (a Filemon-levelet is) 120-140 körülre, azzal a megjegyzéssel, hogy ezekben is a gnoszticizmus elleni fellépés a meghatározó. A két Thesszalonikai levelet 70-75 körülre datálja, és a páli tanítványi kör alacsony teológiai színvonalú alkotásainak tekinti, főként eszkhatológiájuk miatt (szemben például az autentikusnak tartott 1Kor 15 eszkhatológiájával). Baur előfeltételezéseit azután a tanítványai módszerré fejlesztették: ez lett az ún. „tendencia-kritika", amelynek során azt vizsgálták, hogy az Újszövetség könyveiben milyen szerzői tendenciák tükröződnek. Ennek alapján megállapították, hogy páli tendencia figyelhető meg a levelek mellett a Zsidókhoz írt levélben és az 1Péterben; ugyanakkor a péteri vagy judaizáló kör hatását tükrözi Jakab levele, Máté evangéliuma és a Jelenések könyve. „Közvetítő" tendenciájúnak érezték a lukácsi corpust és Márk evangéliumát; a legkésőbbi, tehát „katolikus" tendencia pedig a 2Péterre, Júdás levelére és a jánosi corpusra jellemző.

Baur hatását értékelve meg kell említenünk D. F. Strauss 1835-ben megjelent művét („Jézus élete"), amely a tübingeni iskola szellemében fogant, s amely nem csupán alapjaiban kérdőjelezte meg a történeti Jézusról való ismereteinket, a Jézusnak tulajdonított tanítás történetiségét, de egyszersmind a Jézus és Pál közötti szellemi kapcsolatot is. Azóta az Újszövetség-kutatók ugyan megkérdőjelezték Baur szinte minden egyes állítását, az azonban letagadhatatlan, hogy a Pál-kutatás azóta is a bauri hármas tematizálást követi. Emiatt a továbbiakban érdemes a bauri felosztást követve felsorolni – természetesen a teljesség látszatát is kerülve – a Pál-kutatás legfontosabb képviselőit és irányzatait.

KIK LEHETTEK PÁL ELLENFELEI?

A reformáció óta a magyarázók egyszerűen „judaizálóknak" (tehát olyan zsidóknak vagy zsidókeresztyéneknek, akik a Törvény követésére bíztatták a Pál által alapított gyülekezetek tagjait) nevezték Pál ellenfeleit. Csak a 17. századtól merült fel annak a lehetősége, hogy esetleg „gnosztikusokról" lehet szó (Edward Burton 1829). Az is felmerült, hogy a két csoport keveredéséről volt szó. A 19. századi német teológusok többségét Baur nézetei ezen a téren meggyőzték, ezzel szemben Angliában J. B. Lightfoot nézete nyert teret (*St. Paul and the Three*, 1884), aki szerint Pál egyáltalán nem állt szemben a „körülmetélkedés apostolaival", Jakabbal, Péterrel és Jánossal. Lightfoot szerint az ellenfelek inkább afféle „keresztyén esszénusok" voltak (így a Római, az első Korinthusi és a pásztori levelekben), míg a Galata, a második Korinthusi és a Filippi levelek mögötti konfliktusokat farizeus judaizálók okozták. Lightfoot ezzel tulajdonképpen fellazította a Baur által konstruált homogén vagy „monolitikus" ellenfél-képet.

Németországban Wilhelm Lütgert könyve (*Freiheitspredigt und Schwärmgeister in Korinth*, 1908) eredményezte a bauri nézetek bizonyos mértékű térvesztését. Lütgert szerint Pál valamennyi ellenfele „gnosztikus" és „pneumatikus" volt, mégpedig alexandriai zsidó háttérrel: jellemző volt rájuk a gnózis hirdetése az aggadikus írásmagyarázat eszközeivel (ez alól kivétel a Galata levél, mert ott világosan farizeus judaizálókról van szó, jóllehet rájuk is jellemző némi „pneumatikus" beállítottság).

Baur hatását ebben a kérdésben az ún. „vallástörténeti iskola" megjelenése tovább gyengítette. A vallástörténeti iskola fő műve Wilhelm Bousset *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Aufängen des Christentums bis Irenaeus* (1913) című munkája: Bousset módszereit fejlesztette tovább Richard August Reitzenstein (*Die hellenistischen Mysterienreligionen*, 1927), aki a hellenizmus Pálra gyakorolt vallási hatásait, elsősorban is a keleti misztériumvallások hatását vette számba. A vallástörténeti iskola egy koherens, első századi gnózis-képet vázolt fel, amely azonban a későbbi vizsgálatok során tarthatatlannak bizonyult. Alapvető gyengesége, hogy szinte semmi bizonyítékunk sincs egy keresztyénség előtti vagy azzal akár csak egyidejű, kifejlett gnózis létezésére. Ezt még a vallástörténeti iskola legnagyobb alakja, Rudolf Bultmann sem tudta bizonyítani a jánosi prológus eredete kapcsán Käsemannal folytatott vitájában.

A Pált körülvevő vallási környezet vizsgálatában mérföldkőnek tekinthetjük Günther Bornkamm tanítványának, Dieter Georginak a művét (*Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, 1964), aki amellett érvel, hogy Pál ellenfelei zsidókeresztyén misszionáriusok és apostolok voltak Palesztinából, akik a hellenisztikus zsidó apologéták propagandaeszközeivel tanítottak, s teológiájuk középpontjában

az ún. „theios anér" fogalom állt. A „Georgi-Bornkamm elmélet" egy, Baur hipotéziséhez képest is egységes rendszernek tekinthető.

Derk William Oostendorp (*Another Jesus: A Gospel of Jewish Christian Superiority in 2 Corinthians*, 1967) azzal a hipotézissel árnyalta a képet, amely szerint Pál korinthusi ellenfelei összekapcsolták a törvény betartásának követelményét és a Lélek munkáinak hangsúlyozását, és Pál ezért kényszerült leveleiben (vö. Gal 3,1-5 és 2Kor 3,6) arra, hogy egymással szembeállítsa a Törvényt és a Lelket.

C. K. Barrett (*Paul and the 'Pillar' Apostles*, 1953) bizonyos értelemben felfrissítette Baur nézeteit, amikor a korinthusi ellenfeleket Péterrel és követőivel azonosította (*Cephas and Corinth*, 1963), akik Pál „alapjára" építettek (vö. 2Kor 3,10-17 és Róm 15,20). Barrett szerint Pál a második Korinthusi levélben azért nem említi Pétert a „hamis testvérek" között, mert továbbra is tisztelte a jeruzsálemi apostolokat, még akkor is, ha az ellenfelek az ő nevüket használták fel Pál diszkreditálására.

Mint láthatjuk, a Pál ellenfeleinek kilétére irányuló vizsgálatok nagy nehézsége, hogy Pál nyilvánvalóan elfogult és egyoldalú közléseiből kell következtetnünk az ellenfelek kilétére, tanítására, s emiatt az izolált és egymástól eltérő alapállású szövegrészletekből nagyon nehéz egyetlen koherens elméletet felállítani.

PÁL NÉZETE A TÖRVÉNYRŐL

Ezt a területet nevezhetjük a Pál-kutatás legvitatottabb kérdésének, ahol az utóbbi 15-20 évben megdőlni látszanak a Baur óta jobbára csak finomított alaptézisek (például ilyen a Lutherig visszavezethető evangélium-törvény szembeállítás). Először Johannes Munck (1954) lépett fel azzal az igénnyel, hogy bebizonyítsa: Pál csupán missziói stratégiáját illetően különbözött a jeruzsálemi keresztyén misszionáriusoktól. Pál, „a pogányok apostola" úgy vélte, hogy először a pogányokat kell megnyerni az evangéliumnak, és ezáltal előmozdíthatja a messiási korszak beköszöntét. Pál ebben a megközelítésben egyfajta emberfeletti, messianisztikus alaknak tekinthette magát, akinek tevékenysége közvetlen kihatással van az üdvtörténetre. Munck hipotézisével többek között az a probléma, hogy nem igazán tud elszámolni a páli levelek Krisztus-központú eszkhatológiájával.

H. J. Schoeps szerint Pál valójában csak a hellenista diaszpóra zsidóság által képviselt judaizmust támadta, amely azonban marginális és irreleváns volt az akkori „mainstream" judaizmus számára. W. D. Davies (*Paul and Rabbinic Judaism*, 1948) szerint Pál polemikus élű törvénykritikája nem jelentős ahhoz a tényhez képest, hogy egyébként minden más tekintetben teljesen normális „rabbinikus" nézeteket vallott. Ezt az irányvonalat folytatva, a kommentáríró C. E. B. Cranfield (*St Paul and the Law*, 1964) arra a következtetésre jutott (tegyük hozzá, meglehe-

tősen barthiánus alapon, a vallás és a hit megkülönböztetése jegyében), hogy Pál azért találta ki a Galata és Római levelekben olyan gyakran előforduló „törvény cselekedetei" fogalmat, hogy ezzel elítélje kora zsidó vallásosságának törvényeskedő irányzatait („legalizmus"), amelyek valójában korántsem voltak reprezentatívnak tekinthetők. Többen azt vetették Cranfield szemére, hogy ott is védelmébe veszi Pál törvényértelmezését (pl. Gal 3,12.15-20; Róm 6,14; 7,4), ahol egyértelműen a Törvény eltörléséről beszél, és nem is a „törvény cselekedetei" kifejezéssel élve.

Hartmut Gese és Peter Stuhlmacher (1985) szerint a Törvény és az Evangélium nem az üdvösség elérésének két útját jelentik, hanem egyfajta eszkhatológiai kontrasztot Isten üdvtörténetének két fő periódusa között. Egészen odáig mennek a Törvény létjogosultságának megtartásában és „rehabilitációjában", hogy azt állítják, Isten nem csak az emberiséget szabadította meg Krisztusban, de a Tórát is, amely így végül visszanyerte azt az életadó funkcióját, amellyel az emberiség megteremtése óta rendelkezett.

Bár a „New Perspective" képviselőinek legfontosabb meglátásai szorosan kapcsolódnak a páli törvényfelfogáshoz, legalább ilyen mértékben érintik a harmadik fontos területet, Pál teológiai gondolkodásának középpontját is. Ezért majd a harmadik terület ismertetése után térünk vissza hozzá.

PÁL GONDOLKODÁSÁNAK KÖZÉPPONTJA

Egészen az 1970-es évekig megkérdőjelezhetetlenül tartotta magát az a reformációval kezdődő teológiai axióma, hogy Pál teológiai gondolkodásának középpontjában Isten igazságának fogalma *(dikaioszüné tu theu)* állt, amelyet a rendszeres teológia a megigazulástan kérdéskörében dolgozott fel és tett a protestáns teológia középpontjává. Ezt erősítette az a nézet, hogy Pál ellenfelei olyan judaizálók voltak, akik a törvény iránti engedelmesség parancsával Krisztus áldozata mellé egy „második" feltételrendszert állítottak, amit a megigazulásra törekedő embernek teljesítenie kellett a Krisztusba vetett hit mellett. Bár főleg angol nyelvterületen voltak egyéb hangok is, amelyek akár a hagyományos rendszeres teológiai kérdéskörök (teremtés, istenkép, krisztológia, antropológia, eszkhatológia) mentén, akár más hangsúlyos fogalmakhoz (szabadság, misszió) kapcsolva foglalták össze Pál teológiai nézeteit, a német protestáns teológia tudományos túlsúlya miatt mégis a megigazulástanban látták a legtöbben a páli teológia lényegét.

William Wrede 1904-ben megjelent *Paulus* című munkájában mégis amellett érvelt, hogy Pál számára a megigazulástan nem volt központi rendező elv, csupán a teológiai küzdelmek során kifejlesztett eszköz és érvrendszer. Wrede szerint Pál inkább azt tartotta a legfontosabb gondolatnak, hogy Krisztusban eljött az Isten országa. Wrede nézete nem bizonyult túl meggyőzőnek, egyedül Albert Schweitzer

látott benne fantáziát. Ő átvette a gondolatot, továbbfejlesztette, *és Die Mystik des Apostels Paulus* (1930) című könyvében úgy lépett vele a tudományos közvélemény elé, mint ami a hagyományos, megigazulástanon alapuló nézet egyetlen alternatívája. Schweitzer Wrede eszkhatológiai vonatkozású tézisét összekapcsolta Deissmann megfigyelésével, amely szerint Pál teológiai üzenetében a „Krisztusban létel" *(en khrisztó / en kürió)* gondolata a leghangsúlyosabb. Az eredmény sokak számára igen meggyőző volt: szemben a megigazulástani hangsúlyokkal, amelyek igazán fontos szerepet csak a Galata és a Római levelekben játszanak, Pálnak az a meggyőződése, hogy a hívő ember a Lélek által már most egzisztenciális egységben lehet Krisztussal, és ez az eszkhatonban nyer végső megvalósulást, áthatja szinte valamennyi levelét. Ráadásul, – ami sokak számára vonzóvá tette Schweitzer tételét – ez a felismerés fontos volt már a reformációban is, hiszen Kálvin megigazulástanában talán még fontosabb szerepet játszott, mint a lutheri hangsúlyokat hordozó forenzikus megigazulás gondolata. Schweitzer odáig ment a formulázásban, hogy a hit általi megigazulás gondolatát a páli szellemi hegycsúcs „mellékkráterének" nevezte. Schweitzer nézete minden erőssége ellenére csak az angolszász teológiában jelentett komoly veszélyt a hit általi megigazulás dominanciájára.

A „NEW PERSPECTIVE" KÉPVISELŐI

Mivel Pál a leveleiben kifejtett gondolatait jórészt ellenfeleivel vitázva fejtette ki, amíg a tudományos közgondolkodás nem differenciálódott ellenfeleinek kilétét illetően, addig lehetetlen volt szabadabban újragondolni Pál saját teológiai álláspontját és vallási identitását is, hiszen az mind exegetikailag, mind történetileg igazolhatatlan lett volna. A 20. század elején a keresztyén kutatók figyelme Pál korának judaizmusa és annak saját irodalma felé fordult. G. F. Moore a *Harvard Theological Review* hasábjain („Christian Writers on Judaism", 1921/14) foglalta össze a 19. század bevett judaizmus-képét, amely Weber után Schürer, Bousset, Billerbeck és főleg Bultmann révén kanonizálódott. E kanonikusnak is nevezhető nézet szerint a Pál korabeli zsidóság vallása olyan törvényvallás volt, amely egy elérhetetlen istenképet sugallt, s amelynek hívei pusztán jó cselekedeteik révén remélhették kiérdemelni az üdvösséget. Moore ezzel szemben a rabbinikus irodalom tanulmányozását sürgette, hiszen csak az eredeti, a judaizmustól magától származó források szolgálhatnak egy újraértékelés alapjául (*Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim* 3 kötet, 1927-30).

Moore javaslatának azonban évtizedekig nem volt komolyabb visszhangja. E. P. Sanders *Paul and Palestinian Judaism* (1977) című monumentális könyvére volt szükség ahhoz, hogy a tudományos közvélemény ráébredjen arra, hogy immár elodázhatatlan a szemléletváltás komolyan vétele. Sanders ebben a könyvben nem

tett forradalmian új kijelentéseket Pállal kapcsolatban, inkább abban volt nagyon eredményes, hogy sokkal artikuláltabban és világosabban fogalmazta meg azt, amit már Moore és később Sanders mestere W. D. Davies (*Paul and Rabbinic Judaism*, 1948) is felismertek, mégsem tudtak megfelelő súllyal érvényesíteni. Ennek a felismerésnek az a lényege, hogy mivel a protestáns exegézis hagyományosan oly döntő hangsúlyt helyezett a lutheri hit általi megigazulás kérdésére, ezzel folyamatosan szembeállították azt a „tézist", miszerint a „hit általi megigazulás" ellentétele Pálnál a „cselekedetek általi megigazulás", amit ellenfelei, vagyis a Krisztust el nem fogadó zsidóság képviseltek. Sanders szerint ez utóbbi kifejezést az elmúlt századok Újszövetség-kutatói automatikusan egy olyan teológiai rendszer részének tekintettek, ahol az üdvösséget jótettek révén lehetett megvásárolni. A lutheri hangsúlyok kiformálódásában döntő szerepe volt annak, hogy a reformáció nemzedéke szembekerült a bűnbocsátó cédulák rendszerét ideológiailag is védelmező katolicizmussal. Míg a római katolikus teológia szerint az ember isteni segítség nélkül ugyan képtelen elérni az üdvösséget, mégis és nagyon komoly szerepet szánt a jó cselekedeteknek, amelyekkel elérheti Isten jó tetszését. Ezzel a szemlélettel állította szembe Luthert saját belső vívódása és „megtérése". Miután hiába kereste a megigazulást saját bűnbánatában és a rendjében megtapasztalt szigorú egyházi követelményekben, csak a haragvó Istennel szembesült. A páli levelekben megmutatkozó kegyelemtan gondos tanulmányozása azonban felfedte előtte, hogy az igazságos Isten akarata nem a bűnös elítélése, hanem megigazítása Krisztusban. Luther és a lutheri protestantizmus felháborodása az akkori katolicizmus kegyelemtanával szemben természetesen jogos volt, azt azonban Ed Sanders és az „új szemlélet" szerint hermeneutikai hibának kell tekintenünk, hogy a protestantizmus-katolicizmus teológiai ellentét alapproblémáját visszavetítették a páli levelek korába, feltételezve, hogy *per analogiam* Pál *bizonyosan* egy olyan rabbinikus judaizmussal vitázik, amely szintén a „cselekedetek általi megigazulást" hirdette. Az „új szemlélet" szerint a lutheránus „hiba" lényege tehát az a feltételezés volt, hogy a Pál-korabeli judaizmust a középkori katolikus teológiához hasonló könyörtelen törvény-centrikusság („legalizmus") jellemezte, amelyben nem volt helye az isteni ingyen kegyelemnek vagy a megbocsátásnak. Sanders ezt a megközelítést egyszerűen a Pál-korabeli judaizmus karikatúrájának nevezi, és szerinte a kialakulásában nem kis szerepe volt a keresztyén gondolkodás mélyén rejlő évszázados anti-judaizmusnak. Ezzel a hagyománnyal szemben Sanders azt igyekezett kimutatni, hogy alapvetően a Pál korabeli judaizmus is kegyelem-vallás volt, hiszen Isten kegyelmi tettein nyugodott: Izráel kiválasztásán és az Izráellel kötött szövetségen. Ezt a szövetséget szabályozta a törvény, amely a szövetségben maradás feltételeit rögzítette. Az áldozat szerepe ebben a rendszerben az volt, hogy lehetőséget adjon a megtérő bűnösnek az újrakezdésre. Ezt a megközelítést illették a „New Perspective" képviselői a „covenantal nomism" névvel (tulajdonképpen

„szövetségre épülő törvényvallás"). Sanders meggyőződése szerint Pált a damaszkuszi megtérés egyik pillanatról a másikra arra kényszerítette, hogy a „szövetségre épülő törvényvallást" elhagyva „átváltson" a keresztyénségre. Ebből a szempontból nézve Pált nehéz megértenünk, hogy mi is volt a baja korának judaizmusával, ha az – Sanders rekonstrukciója alapján – pontosan olyan kegyelmi vallás volt, mint a Krisztus-hit, ahol az isteni kegyelemre válaszul a hívő életét természetes módon jellemezték a jó cselekedetek. Erre a súlyos kérdésre Sanders elhíresült mondását szokás idézni, amely szerint Pál egyetlen kifogása korának judaizmusával szemben az volt, hogy nem volt keresztyénség. Pál gondolkodásának rendezőelvét illetően Sanders hajlik arra, hogy Schweitzerrel együtt egyfajta „participációs eszkhatológiában" találja meg a kulcsot a levelek érveléséhez.

Sandersnél korábban és egészen más szempontból fejtette ki nézeteit Pálról K. Stendahl (*The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*, 1963). Ő nem a judaizmussal való viszonyában kívánta értelmezni az apostol teológiáját, hanem arra a veszélyre hívta fel a figyelmet, hogy minden kor a saját lelkiismereti és eszmetörténeti konfliktusait olvasta bele a páli írásokba, kezdve Augustinustól Lutheren át Barthig: Pál azonban nem volt tépelődő szerzetes, aki a törvényvallásból való kiútkeresés közben lelt rá a kegyelmes Istenre. A Fil 3 szerint éppen hogy „robosztus öntudata" volt. Stendahl szerint ezért Pál sorsfordító damaszkuszi élményét sem tekinthetjük „megtérésnek", csupán mert Augustinus és Luther a páli levelek hatására megtérésként élték meg kínzó vívódásuk végét (vö. a nyugati ember introspektív tudata) és a megvilágosodást. Pál damaszkuszi élménye prófétai elhívás volt, olyan, amilyet Jeremiás vagy Ézsaiás éltek át, amikor Isten váratlanul és akaratuk ellenére új megbízatást adott nekik.

Stendahl szerint Pál teológiájának középpontjában az üdvtörténet állott, s azon belül is a zsidóság sorsa és a pogány keresztyénséggel való kapcsolata, ellentéte. Ezért tekintette a páli corpus legfontosabb részének a Róm 9-11-et. Felmerülhet a kérdés, vajon Stendahl rekonstrukcióját a zsidóság üdvtörténeti szerepét és a „pogánykeresztyénekkel" való békés együttélését illetően nem a 20. századi európai történelem lelkiismereti kérdései ihlették-e. Feltehetően ez így van, még ha ez nem is von le semmit Stendahl megfigyeléseinek jogosságából és erejéből.

A Krister Stendahl és Ed Sanders által szélesre tárt kapun többen igyekeztek áthaladni, többek között J. D. G. Dunn, akinek a „new perspective" (1983) elnevezést köszönhetjük, Heikki Räisänen (*Paul and the Law*, 1983), valamint N. T. Wright (*What Saint Paul Really Said*, 1997).

Dunn elsősorban azzal járult hozzá a páli törvényfelfogás értelmezéséhez, hogy rámutatott: Pálnak főleg az volt a kifogása, hogy korának zsidósága a törvényt illetve „a törvény cselekedeteit", tulajdonképpeni értelemben a körülmetélkedést, az étkezési szabályokat és a szombat megtartását nem helyesen és értékén kezelte, hanem „kisajátította" oly módon, hogy azokban a pogányoktól elhatároló határ-

jelzéseket (boundary markers) látott. Dunn meglátása szerint Pál úgy vélte, ezzel a zsidóság félreérti a törvény eredeti szándékát, hiszen az valójában az univerzális (Ábrahámnak adott, és minden népre vonatkozó) üdvígéretek megpecsételéseként adatott.

Räisänen meglehetősen szélsőséges nézetet képvisel a „new Perspective" táborában. Szerinte Pál nem volt koherens teológiai gondolkodó, hanem gyakorlati szempontú misszionárius, ezért például a törvényre vonatkozó kijelentései mögött sem szabad rendszert keresnünk: azok más és más fókuszú konfliktushelyzetekben adott ad hoc megoldásoknak, reakcióknak tekinthetők csupán. Ugyanez érvényes a központi teológiai gondolat keresésére is. Az előbbiek értelmében az is hiábavaló vállalkozás.

N. T. Wright, a durham-i anglikán püspök szintén érdekes szín napjaink Pál-értelmezésében. Egyetért Dunn-nal abban, hogy Pálnál a törvény cselekedetei, a körülmetélkedés, a tisztasági törvények és a szombat valójában a zsidóság határjelzéseit jelentették. Ugyanakkor Wright szerint Pál fő szempontja ezekkel kapcsolatban az volt, hogy már érvényüket veszítették mint Isten népének megőrizendő karakterisztikumai. Wright szerint Pál igehirdetésében az egyház teljesen felváltotta a zsidóságot mint Isten népét, s ebben a folyamatban a hirdetett evangélium Krisztus haláláról és feltámadásáról, valamint az igehirdetés nyomán a Lélek munkájaként támadó hit vette át a törvény korábbi szerepét. A továbbiakban ez válik Isten népének (a Krisztust Úrnak valló zsidók és pogányok) új „boundary marker"-évé.

HÍREK

ARANYSZÁJÚ SZT. JÁNOS, KORA ÉS HATÁSA

A Magyar Patrisztikai Társaság VII. konferenciája: Kecskemét, 2007. június 28 – 30.

PARLAGI GÁSPÁR

Ezerhatszáz évvel halála után természetszerű, hogy hazánkban is e nagy formátumú egyházatya személyének, gondolkodásának és hatásának szentelték éves, immár VII. konferenciájukat a patrisztikával foglalkozó szakemberek. Jóllehet ez a cím az eddigi – a patrisztikus kutatások sokszínűségét jobban bemutató – nagy, átfogó témákhoz[1] képest elsőre meglehetősen szűkre szabott keretnek tűnhetett, a már elkészült program[2] áttekintése után senkinek sem lehetett kétsége, hogy közel sem egysíkú tematikát tart a kezében, és bizakodhat, hogy a változatosság most sem az előadások színvonalában fog megjelenni a konferencián. Szerencsére ezúttal a résztvevők száma is biztató volt; ha nem is tért vissza az alakuló konferencia – a valóságosnál akkor nyilván többet ígérő – lelkesítő hulláma, de szinte mindig megtelt a Piarista Gimnázium díszterme, kényelmes teret biztosítva mind az előadásokat követő vitákra, mind a szünetekben zajló, majd estébe nyúlóan folytatódó személyes beszélgetések számára.

Az elhangzott előadások alapvetően négy kérdéskör köré csoportosultak: Aranyszájú Szent János egy-egy szövegének vagy gondolkodása egyes motívumainak értelmezése; ezek párhuzamos vizsgálata valamely más patrisztikus szerző gondolataival; a nevét viselő liturgia kérdései; valamint a neve alatt fennmaradt homiliák hatástörténete. Külön színfoltot jelentett még Perendy László vetítéssel egybekötött bizánci úti beszámolója, melyre első este került sor.

E tematikus csoportosítás alapján érdemes vázlatosan áttekinteni az előadások tematikáját: (1) A konkrétan a khrüszosztomoszi írások vizsgálatával foglalkozó

[1] 2001 – Konferencia az ókori kereszténységről; 2002 – Korai szerzetesség: elmélet és gyakorlat; 2003: Kelet és Nyugat: Egység és sokféleség a korai egyházban; 2004 – „És emberré lett": Az európai emberkép keresztény gyökerei; 2005 – Teremtő – teremtés – természet; 2006 – Az egyházatyák és a Szentírás.

[2] Részletesen lásd: http://puma.unideb.hu/~bugar/MPT/MPT-HU/konferencia/Konferencia_program_2007.htm

előadások[3] közül, a hagyományos filológiai paradigmát képviselte a konferencia mindkét külföldi előadója: Akijama Manabu és Boudewijn Dehandschutter is, akik Krisztus közvetítő szerepét, illetve az Apostolok cselekedetei kommentár Szent István vértanú alakjának kérdéseit vizsgálták. Baán István a Szentlélek, Perczel István pedig a szeretetnek és a szerelemnek az emberi életben betöltött szerepével foglalkozott Khrüszosztomosz műveinek tükrében. Bugár István a képteológia problémáját tekintette át, és Szent János tekintélyének és a kérdéshez kapcsolódó mondásainak szerepét vizsgálta. D. Tóth Judit szintén egy nagyobb történeti áttekintést adva, a Meletioszról mondott gyászbeszéd retorikai szempontú elemezését végezte el. (2) Aranyszájú Szent János gondolatait egy másik szerző segítségével megvilágító előadások[4] is nagy számban hangzottak el, lehetőséget adva ezáltal a kutatóknak, hogy – a hatástörténet vizsgálatának lehetősége mellett ebben a keretben is – beemelhessék saját, egyéb kutatási témáikat is a konferencia programjába. Pesthy Monika a paradicsomról alkotott koncepciók hasonlóságát kiemelve, Szíriai Szent Ephrém írásainak hatásait vizsgálta Aranyszájú Szent János műveiben; Adamik Tamás pedig épp Khrüszosztomosz gondolatainak visszhangját kereste Cassiodorus lélekfelfogásában. A Zsidókhoz írt levél kommentárja volt a témája Gyurkovics Miklós előadásának, aki Krisztusnak mint főpapnak motívumát vetette össze Aranyszájú és Nesztoriosz koncepciójában. Ebbe a tematikába illeszkedett a konferencia két vegyesebb megítélésű előadása is. Frenyó Zoltán az áteredő bűn khrüszosztomoszi értelmezésének pelagiánus színezete kapcsán – melyet Szent Ágoston és Julianus vitája tükrében mutatott be – kívánta egy régebbi vitás kérdés folytatására bírni Perczel Istvánt; ez azonban meghiúsult, mivel a vitapartner azon a napon már nem volt jelen a konferencián. Sándor Balázs „Judaizáló Arius – zsidóellenes Khrüszosztomosz?" című előadása pedig épp nagy ívű és általános témavezetése okán váltott ki a szokottnál hevesebb vitát a résztvevők közt. (3) Aranyszájú Szent János Liturgiája mint a bizánci rítusú és általában a keleti kereszténység kiemelkedően fontos szertartása szintén helyt kapott

[3] Akijama Manabu: *Krisztus mint „egyetlen közvetítő" Aranyszájú Szent Jánosnál*
Boudewijn Dehandschutter: *Chrysostom on Stephen the First Martyr*
Baán István: *A Szentlélek és a keresztények Aranyszájú Szent Jánosnál*
Perczel István: *„Ezek között is a legnagyobb a szeretet." – Aranyszájú Szent János társadalomfilozófiája*
Bugár István: *Aranyszájú Szent János és kortársai a szó és a kép hatalmáról*
D. Tóth Judit: *Egység és hagyomány Aranyszájú Szent János Meletioszról mindott dicsőítő beszédében*

[4] Pesthy Monika: *Khrüszosztomosz a Paradicsomról*
Adamik Tamás: *A lélek Cassiodorusnál és Khrüszosztomosznál*
Gyurkovics Miklós: *Krisztus mint főpap Aranyszájú Szent János és Nestorios teológiájában*
Sándor Balázs: *Judaizáló Areiosz – zsidóellenes Khrüszosztomosz?*
Frenyó Zoltán: *A Római levél értelmezése Aranyszájú Szent János és Pelagius szerint*

az előadások tematikájában.[5] Nyirán János a bizánci liturgia központi részének khrüszosztomoszi eredetét kívánta bizonyítani. Az előadását követő vita azzal az eredménnyel zárult, hogy az egyes motívumok valóban Aranyszájú Szent János gondolataiból és az ő szöveghelyeiből állnak össze, a szerkesztés kérdése azonban nyitva maradt. Zsigmond Benedek pedig a liturgia örmény variánsai kapcsán végzett kutatásainak eredményét mutatta be, szinte befogadhatatlan adatmennyiséggel árasztva el hallgatóságát. Jóllehet gyakorlott és jó előadói készséggel rendelkezett a konferencia majd minden előadója, – az őket követő tapsból következtetve – a (4) pszeudo-khrüszosztomoszi homiliák hatástörténetét vizsgáló két előadás[6] vitte el a konferencia képzeletbeli, „legjobb előadói teljesítményéért" járó közönségdíját. Tóth Péter egy, az apokrifekkel sokszor közeli viszonyban álló eleven stílusú műfaj, a dramatikus homiliák kérdéskörébe adott szemléletes bevezetést; Kriza Ágnes pedig az 1551-es zsinaton előkerülő, Aranyszájúnak tulajdonított idézetek szerepét mutatta be, hogy hogyan érveltek ezekkel a vitatott, az ábrázolási hagyományoktól eltérő, új típusú ikonok hívei.

Sor került a Társaság éves közgyűlésére is, melyen – a szokásos eseményeken kívül – a magyar patrisztika elmúlt hat évéről, az intézményi és személyi hátterekről és a jövő kérdéseiről alakult ki termékeny beszélgetés a Társaság tagjai és az érdeklődők részvételével. A talán legégetőbb kérdés, a konferenciakötetek megjelenése körül is bíztató ígéretek hangzottak el. Remélhetőleg a nagyközönség is mielőbb kézbe veheti a még hiányzó négy konferencia anyagának írott változatát, és majdan „Aranyszájú Szent János kora és hatása" címmel a 2007-es év előadásai sem csak ilyen rövid címszavakban lesznek elérhetőek.

E sorok írója végül ezúton is külön szeretné kifejezni köszönetét a konferencia szervezőinek és a Társaság tagjainak is a szíves fogadtatásért, melyben egyetemi hallgató és első résztvevő létére részesült; s őszintén biztat minden érdeklődőt, hogy 2008-ban akár hallgatóként, akár előadóként csatlakozzon be a konferencia menetébe. A meghirdetett cím alighanem mindenki számára lehetőséget ad, hogy érdeklődésének megfelelő témát találjon: az „Orthodoxia és eretnekség" kérdésköre a tudomány művelői számára gazdag kutatási területet, az érdeklődők számára pedig izgalmas előadásokat ígér.

[5] Nyirán János: *Az Aranyszájú-féle anafora autenticitása*
Zsigmond Benedek: *Aranyszájú Szent János liturgiájának örmény változata*

[6] Tóth Péter: *Egy görög homília sikertörténete Nyugaton: az Ál-Aranyszájú beszéde az Angyali üdvözletről*
Kriza Ágnes: *Aranyszájú Szent János idézetek a XVI. Századi orosz képvitákban*

VALLÁSTUDOMÁNY ÉS AZ INTERNET 2.

PARLAGI GÁSPÁR ÉS RÓNAY PÉTER

Az előző cikkben áttekintettük a világhálón található, jelentősebb vallástudományi oldalakat, rövid leírást adva az egyes címeken elérhető információkról. A mostani folytatásban igyekeztünk csokorba gyűjteni az olyan hasznos linkeket, amelyek kutatóknak, tanároknak és diákoknak egyaránt segítséget nyújthatnak a vallástudomány, és társtudományainak művelésében – ezúttal is rövid fülszöveggel kiegészítve.

Az alábbiakban először az on-line elérhető, legjelentősebb könyv- és folyóirattárak címeit adjuk meg, a második pontban a szakkönyvtárak elektronikus címei sorjáznak, a harmadik részben pedig a világhálón található speciális szótárak elérhetőségeit gyűjtöttük egybe.

1. ÁLTALÁNOS KÖNYVTÁRAK ÉS FOLYÓIRATTÁRAK

MAGYAR ELEKTRONIKUS KÖNYVTÁR. HTTP://WWW.MEK.OSZK.HU – a Magyar Elektronikus Könyvtárban jelenleg 5029 dokumentum érhető el. Nem csupán azért került az első helyre, mert magyar oldal, hanem mert az Országos Széchenyi Könyvtár saját kezdeményezése, könnyen áttekinthető, jól kezelhető és aki már vitte kézben a nyolckötetes Magyar Néprajzot, az igazán értékelni fogja az e-könyv formátumban letölthető változatát. Ezen kívül az oldalról több más hazai és külföldi archiválási kezdeményezés is elérhető, mint például a Hungarológiai Alapkönyvtár Digitalizálási Program.

QUESTIA. HTTP://WWW.QUESTIA.COM – a Questia az egyik legdinamikusabban fejlődő e-könyvtár. Kiemelkedő szerepe éppen abban áll, hogy nem csupán könyvek, de folyóiratok, és magazinok is elérhetők, és bár fizetős oldal, de számos anyag ingyenesen is elérhető, és az éves díjat egy magyar diák is ki tudja fizetni. A „religious studies" (~vallástudomány) kifejezésre a cikk írásakor 3969 találatot adott ki: 2356 könyv, 844 folyóirat, a többi magazin, szócikk, vagy újsághír.

JSTOR. HTTP://WWW.JSTOR.ORG – a JStor (Journal Storage, ~Folyóirattár) csupán minden anyag egy-egy oldalának megtekintését teszi lehetővé fizetős regisztráció nélkül. A belépéshez szükséges valamely szerződött intézet vagy könyvtár hozzájárulása is. Tekintve, hogy szó szerint több száz tudományos folyóirat érhető el az oldalon, érdemes belépési jogosultságot beszerezni, habár Magyarországon csupán három egyetem szerepel a szerződött intézmények között – a teljes lista ezen az oldalon található: http://www.jstor.org/about/participants_intl.html#Hungary

THE INTERNET ARCHIVE. HTTP://WWW.ARCHIVE.ORG/INDEX.PHP - az Internet Archive szerkesztőinek célja az volt, hogy egy általános digitális könyvtárat hozzanak létre, amely bárki számára ingyenes hozzáférést biztosít a tárolt anyagaihoz. Hasonlóan a modern könyvtárakhoz, a könyvek mellett itt is találhatók zeneszámok, filmek, és hanganyagok. Bár nem vallási szövegekre szakosodott, a közel 270 000 könyv, 94 000 mozgókép és több, mint 230 000 hanganyag olyan gyűjtemény, amely mindenképpen figyelemre méltó.

THE HMML MANUSCRIPT CATALOGUE. HTTP://WWW.HMML.ORG/RESEARCH06/CATALOGUE/CATALOGUE_SEARCH.ASP - hosszú távon a kéziratok kutatásában is minden bizonnyal új dimenziókat nyit meg az internetes adatbázisok adta új lehetőség. Úttörő lehet ebben a Hill Museum and Manuscript Library. Honlapjukon több mint 90 000 kódex (több mint 250 000 mű) kéziratának adatait tudhatjuk meg. Keresőalkalmazása szinte minden igényt kielégít. Kereshetünk kéziratszám, város, gyűjtemény, szerző, cím, incipit(!) és nyelv szerint; és mindemellett – amennyiben interneten elérhető – a kéziratok fotóanyagához is ad linkeket.

BARTLEBY.COM. HTTP://WWW.BARTLEBY.COM – az oldal nem érhet a fent említettek nyomába, csupán két igazi előnye van: az ingyenessége, és az, hogy a keresés gyors és egyszerű. Annak, aki egy itthon nehezen elérhető enciklopédiában akar egy-egy szócikknek utánanézni, ez az oldal ajánlott első lépésként.

SACRED-TEXTS.COM. HTTP://WWW.SACRED-TEXTS.COM – a „Szent Iratok" az egyik legismertebb és legnagyobb, vallási- és spirituális szöveggyűjteményt felvonultató oldal a világhálón, hátránya azonban, hogy csupán az angol nyelvű fordítások szerepelnek. Cserébe gyakorlatilag minden kisebb és nagyobb vallás könyvei, írásai megtalálhatók az oldalon, lett légyen szó akár az ókori Közel-Kelet vallásairól, akár a modern pogányságról.

INTERNET JOURNAL OF RELIGION. HTTP://WEB.UNI-MARBURG.DE/RELIGIONSWISSENSCHAFT/JOURNAL – ezen az oldalon az olyan főbb vallástudományi folyóiratok érhetők el egy kattintással, mint például a DISKUS, vagy a Marburg Journal of

Religion (Marburgi Vallási Folyóirat). Mivel ezek a folyóiratok gyakorlatilag csak a virtuális térben léteznek, a való életbeni könyvtárakban hiába is keresnénk ezeket. Ezekre az elektronikus folyóiratokra mind igaz, hogy komoly egyetemek támogatásával és szakemberek részvételével működnek.

REPOSITORIES OF PRIMARY SOURCES. HTTP://WWW.UIDAHO.EDU/SPECIAL-COLLECTIONS/OTHER.REPOSITORIES.HTML – az Elsődleges Források Tárháza a világ több mint 5000 iratgyűjteményéhez ad elérhetőséget 1995 óta. Az oldal fenntartójának célja, hogy elérhetővé tegye a kutatók számára azon weboldalakat, amelyeken ritka könyvek, kéziratok, archívumok és más elsődleges források találhatók. A listában 22 magyarországi levéltár és intézmény is megtalálható.

2. SZAKKÖNYVTÁRAK

2.1. Antikvitás

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. HTTP://WWW.PERSEUS.TUFTS.EDU – a Perseus Digital Librarynek (Perseus Digitális Könyvtár) a Tufts Egyetem ad otthont, és talán a legismertebb, elsősorban antik műveket összegyűjtő oldal. Az antikvitás remekművei mellett papiruszok és a germán népek írott alkotásai lábjegyzetelve, angol és görög vagy (az ógermán művek esetében) ónorvég nyelven is olvashatók. Külön felhívjuk a figyelmet a 'Tools' menüpontra, amely igazi csemegéket tartogat a kutatók számára. A teljesség igénye nélkül íme néhány lehetőség: görög és latin szavak szövegkörnyezettel, görög és latin morfológiai analízis, angol – görög és angol – latin szótárak, stb.

INTERNET CLASSICS ARCHIVE. HTTP://CLASSICS.MIT.EDU – az Internet Classics Archive (Klasszikusok Gyűjteménye a Világhálón) a Perseushoz hasonló gyűjtemény, igényes, de inkább a laikus műkedvelőknek ajánlott, mivel a szerzők művei csak angol nyelvű fordításban olvashatók. Előnye az átláthatósága és az, hogy néhány kínai és perzsa írás is olvasható az oldalon.

2.2. Bibliai tudományok

THE RELIGION AND TECHNOLOGY CENTER. HTTP://ROSETTA.RELTECH.ORG/ – a Religion and Technology Center hivatalos oldala. Ez a non-profit szervezet végzi a *Patrologiæ Græcæ* digitális kiadását, de emellett a – sajnos viszonylag drága –

szolgáltatás mellett más, meglehetősen hasznos, ingyenes publikációs terveket is összefog. Innen érhető el többek közt a *Biblical Manuscripts Project*, mely a legfontosabb bibliai kéziratok kiadásának és ehhez kapcsolódó publikációknak internetes elérését biztosítja (többek között: a Codex Sinaiticus és Vaticanus, Codex Bezae, Freer Codex, stb). Kiemelendő még *A Journal of Biblical Textual Criticism* című internetes folyóirat, mely 1996-tól közöl cikkeket a bibliai szövegkritika tárgykörében.

NET BIBLE LIBRARY. HTTP://BIBLE.ZOXT.NET/ – mára már nehezen hozzáférhető kötetek internetes elérhetőségét igyekszik biztosítani ez az oldal. Fő kategóriái: ó- és újszövetségi szövegkritika, bibliai nyelvek (héber, görög, kopt, szír, latin, stb.), ritka bibliakiadások. Néhány mű ízelítőül: Richard Ottley, *A handbook to the Septuagint* (1920), Rotterdami Erasmus, *Novum Testamentum* (1516), Samuel A. B. Mercer, *Ethiopic grammar with chrestomathy and glossary* (1919).

2.3. Zsidóság és kereszténység kutatása

RAMBI – THE INDEX OF ARTICLES ON JEWISH STUDIES. HTTP://JNUL.HUJI.AC.IL/RAMBI/ – Hebraisták és a zsidósággal foglalkozó kutatók figyelmébe ajánljuk ezt a bibliográfiai adatbázist. Teljes körű keresést tesz lehetővé (szerző, cím, kulcsszó, kiadási év stb. szerint) több száz periodika zsidósággal foglalkozó cikkei közt. A bibliográfiai adatok mellett a könyvtári és internetes elérhetőségeket is közli.

Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár. http://www.communio.hu/ppek – a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtárban a cikk írásakor 494 régebbi és újabb magyar nyelvű vallási témájú könyv olvasható. Remek kiindulási pont.

ΕΛΛΗΝΙΚΑ ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΑ ΚΕΙΜΕΝΑ. HTTP://WWW.TCGALASKA.COM/GLT/POLYTONIC – kiváló görög liturgikus gyűjtemény. Szinte minden, a szertartások során használt szöveget tartalmaz. A Szent Liturgia, a hajnali és esti istentiszteletek és az imaórák mellett a szentek tiszteletéhez és az ünnepkörökhöz tartozó változó részek kötetei (ménaia, triódion, pentékosztárion) is megtalálhatók itt.

CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY. HTTP://WWW.CCEL.ORG/ – közel a teljesség igényével készülő oldal, melynek célja, hogy a keresztyén irodalom klasszikusait angol nyelven elérhetővé tegye. Jóllehet protestáns kezdeményezésről van szó, ám a reformációt megelőző időszak irodalmát sem hanyagolja el; így az alapvető patrisztikus és középkori szövegek angol fordításait is hiánytalanul igyekszik közölni.

RELIGION-ONLINE.ORG. HTTP://WWW.RELIGION-ONLINE.ORG/ – a cím megtévesztő lehet, mivel nem egy vallásokkal általánosan foglalkozó weblapot takar, hanem csak a kereszténységet keresztény szemszögből vizsgáló oldalt. Ettől a hiányosságától eltekintve figyelemreméltó az oldal, mivel több, mint 6000 cikk és tanulmány és közel 200 e-könyv található rajta.

3. SZÓTÁRAK ÉS SZÓTÁRPROGRAMOK

FINÁLY HENRIK: A LATIN NYELV SZÓTÁRA. HTTP://LATIN.OSZK.HU/CGI-BIN3/INDEX.CGI – az 1884-ben kiadott Finály Henrik, *A latin nyelv szótárá*nak digitális, kereshető változata érhető el ezen a címen. A nyomtatott szótárakkal szemben feltétlen előnye a villámgyors keresés lehetősége és a találatok listában való megjelenítése.

DAVAR. HTTP://WWW.FAITHOFGOD.NET/DAVAR – a Davar olyan, mintha a hebraista diákok álmaiból született volna. Az ingyenesen letölthető programhoz érdemes az összes, szintén díjmentes kiegészítést is beszerezni, hiszen így a teljes Héber Biblia és *Septuaginta* rendelkezésre fog állni néhány más nyelvű Szentírással egyetemben, eredeti nyelven, etimológiai- és nyelvi szótárakkal, teljes, átfogó keresési rendszerrel, lexikonokkal és térképekkel.

THE PENNSYLVANIA SUMERIAN DICTIONARY. HTTP://PSD.MUSEUM.UPENN.EDU/EPSD – a Pennsylvaniai Egyetem kutatóinak óriási munkája fekszik ebben az oldalban. Nem kevesebbre vállalkoztak, mint egy átfogó, teljes sumer szótár létrehozására. Erőfeszítéseiket siker koronázta, és immáron több éve teljesen hozzáférhető bárki számára. A szavakat akkád vagy angol jelentés és latin betűs átírás alapján is kikereshetjük, és ami igazán kiváló: az ékjel mellett a keresett szó kontextuálisan is megjelenik. Ha pedig rákattintunk az idézett szöveghelyre, a teljes szöveget is megtekinthetjük.

TYNDALE ARCHIVE OF BIBLICAL STUDIES. HTTP://WWW.TYNDALE.CAM.AC.UK/TABS – elsősorban a héber, a kopt és a szír nyelv iránt érdeklődőknek lehet nagy segítség ez az oldal. Öt alapvető szótárat (*Gesenius, Jastrow, Wilson, Crum és Payne Smith*) tartalmaz teljes egészében, mindegyik elég jól használható webes kezelőfelülettel rendelkezik.

THE COMPREHENSIVE ARAMAIC LEXICON. HTTP://CAL1.CN.HUC.EDU/INDEX.HTML – lényegesen többet tud ez az oldal annál, amit a neve sugall. Nem csupán egy – jól használható – arámi/szír szótár és konkordancia, de igen jelentős szöveg adat-

bázis is tartozik hozzá (az ó-arámitól a szír nyelvfázisig). Így a targumok és a *Peshitto* szövegei mellett például a birodalmi vagy a közép-arámi szövegeket is hozzáférhetővé teszi.

STARLING DATABASE SERVER. HTTP://STARLING.RINET.RU/CGI-BIN/MAIN.CGI?ROOT=CONFIG – a látszólag semmitmondó cím egy átfogó, a teljesség igényével készült etimológiai oldalra mutat. A főként orosz kutatók által szerkesztett adatbázisok a világ legtöbb nyelvcsaládját és nyelvét tartalmazzák, és bármely szóra rákereshetünk, bármely nyelvet vagy akár teljes nyelvcsaládokat (akár az összeset) is kijelölve.

SÁMÁNSÁG MA?

Az International Society for Shamanistic Research és annak legutóbbi magyarországi konferenciája

BUDAY KORNÉLIA

2007. június 1-6. között a dobogókői Manrézában tartotta 8. konferenciáját az International Society for Shamanistic Research (ISSR = Nemzetközi Sámánisztikai Társaság). A Magyar Vallástudományi Társaság által lebonyolított rendezvény címe ez volt: 'Sámánság ma'.

INTERNATIONAL SOCIETY FOR SHAMANISTIC RESEARCH

Az ISSR a sámánság kutatóiból alakult meg Sárospatakon 1988-ban Hoppál Mihály elnökletével. Azóta a tudomány nemzetközi képviselői kétévenként megrendezett konferenciákon prezentálják és vitatják meg kutatói eredményeiket (1991: Szöul, Korea; 1993: Budapest; 1995: Nara, Japán; 1997: Chantilly, Franciaország; 1999: Ulan Baatar, Mongólia; 2001: Viljandi, Észtország; 2004: Changchun, Kína).

Nagy előrelépést jelentett, amikor a Társaság történetében először az 1999-es mongóliai konferencián a tudományos élet képviselői mellett az általuk korábban bemutatott sámánok is felszólalhattak, és aktív részvételükkel azóta is szervesen hozzájárulnak az ISSR tudományos tevékenységéhez.

2001 óta a Társaság neves magyar szobrász, Kő Pál által készített ISSR-érem odaadományozásával értékeli legkiemelkedőbb munkatársainak a sámánok érdekében végzett kutatói tevékenységét. Az érmet először Ulla Johansen (a kölni egyetem néprajzi intézetének nyugalmazott professzorasszonya), a legutóbbi 2007-es konferencián pedig Michael Oppitz (a zürichi egyetem néprajzi múzeumának igazgatója) és Laurel Kendall (a New York-i Amerikai Természettudományi Múzeum antropológiai osztályának professzora) vehette át.

A kutatási eredmények közlésének igen fontos terét nyújtja továbbá:

1. az ISSR folyóirata, a Molnár Ádám szerkesztésében (eddig 15 kötetben) megjelenő *Shaman*, ami a sámánságról szóló tanulmányok mellett könyvrecenziókkal, folyamatban lévő kutatási projektek bemutatásával és a várható események kihirdetésével járul hozzá a téma iránt érdeklődők informálásához (a folyóiratról a www.folkscene.hu honlap ad bővebb felvilágosítást).

2. az Akadémiai Kiadó és Hoppál Mihály sorozatszerkesztő gondozásában a konferenciákat követően megjelenő *Bibliotheca Shamanistica* könyvsorozat (jelenleg szerkesztés alatt a 14. kötet), ami többnyire az adott konferenciákon elhangzott anyagokat tartalmazza. A konferenciák és az említett kiadványok angol nyelvűek.
3. az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Sámánizmus Archívuma (http://www.etnologia.mta.hu/saman/saman_index.html), amely a témában megjelent könyvek, tanulmányok, filmek sokaságát kínálja az érdeklődőknek. Az Archívum megalapítását Diószegi Vilmos (1923-1972) kezdeményezte az 1950-es évek végén, aki akkor kidolgozta annak szakmai koncepcióját is (A Néprajzi Múzeum „Sámánhit archívuma", *Néprajzi Értesítő* 40 (1958)). Ő Reguly Antal, Jankó János, Munkácsi Bernát, Baráthosi Balogh Benedek tudományos szellemiségét követve több ízben végzett intenzív terepmunkát Dél-Szibériában (1957, 1958, 1964) és Észak-Mongóliában (1960). Halála után tudományos gyűjteménye több részre szakadt. Ma annak elemeit az MTA Néprajzi Kutatóintézete mellett az MTA Zenetudományi Intézete és a Néprajzi Múzeum is őrzi. Elsősorban Hoppál Mihály munkájának eredményeként az MTA Néprajzi Kutatóintézet sámánizmussal kapcsolatos gyűjteményi anyaga Diószegi Vilmos halála után is folyamatosan bővült. Ennek a munkának az eredményeként alakult újjá 2002-ben a Sámánizmus Archívum. A gyűjtemény elemei azóta a modern technikai lehetőségek által biztosított feldolgozás alatt állnak. A gyűjteményt Buday Kornélia gondozza.
   A következő adathordozók találhatók az Archívumban:
   - könyvek (3000 tétel)
   - folyóiratok, konferencia kiadványok, kéziratok, gyűjtési feljegyzések és naplók (5000 tétel)
   - fotók, diák (3000 tétel)
   - filmek (200 óra)
   - kutatói és intézeti adatbázisok; nevek, címek, szakmai önéletrajzok, kutatási témák és irányok (400 tétel)

A Sámánizmus Kutatócsoport 2003-ban alakult a következő szakmai célok elérése érdekében:

- az eurázsiai sámán kultúrákra vonatkozó tudományos kutatási programok indítása, koordinálása, támogatása;
- az MTA Néprajzi Kutatóintézet Sámánizmus Archívuma anyagainak gyarapítása és azok tudományos igényű feldolgozása;
- bel- és külföldi szakmai kapcsolatok ápolása, konferenciák szervezése;
- kiadványok gondozása (könyvek, tanulmánykötetek, folyóiratok, filmek, honlap, multimédiás adathordozók stb.);

- a tudományterület iránt érdeklődő fiatalok képzése;
- az eurázsiai sámán kultúrákra vonatkozó és az ahhoz kapcsolódó tudományágak szakmai munkájának, oktatásának támogatása.

Az ISSR kezdetben közel száz kutatót aktivizált a világ minden tájáról, köztük a sámánizmus kutatásának legnagyobb szaktekintélyeit. A láthatóan szerteágazó tudományos tevékenység ellenére a tagok kezdetben rohamosan növekvő száma mára viszont apadóban van, ami több stratégiai kérdést vet föl a Társaság jövője szempontjából.

AZ ISSR 8. NEMZETKÖZI TUDOMÁNYOS KONFERENCIÁJA

A japán, indiai, kínai, azerbajdzsáni, orosz, szerb, görög, olasz, francia, spanyol, osztrák, német, svájci, lengyel, finn, dán, alaszkai és magyar kulturális háttérrel érkező 70 résztvevő munkaprogramja tematikusan három jól körülhatárolható területre koncentrálódott:

1. A sámánság újjáéledése és folytonossága
2. A sámán-szertartások vizuális prezentációi
3. A sámánság mint a kisebbségi identitás eszköze

A konferenciát megnyitó Marosi Ernő (az MTA alelnöke) szavai után a fenti témák köré csoportosuló napi előadásokat a neosámánság jegyeit hordozó performance-ok követték és esti filmvetítések zárták.

1. A SÁMÁNSÁG ÚJJÁÉLEDÉSE ÉS FOLYTONOSSÁGA (2007. JÚNIUS 2.)

A konferencia első két előadójaként az idei ISSR-emlékérmes, Laurel Kendall (USA) és Michael Oppitz (Svájc) szólaltak föl, az előbbi a koreai sámánok sámánutazásairól, az utóbbi a sámándob morfológiájáról beszélt. Ezt követően Marjorie Balzer (USA) a szibériai, Željko Jokic (Szerbia) a burját, Diana Riboli (Görögország) a maláji semang-negrito sámánság újjáéledésére hívta fel a figyelmet. Merete Demant Jakobsen (Dánia) a dán (neo-)sámánság fölvirágzásának, Zaur Hasanov (Azerbajdzsán) a török eposzban fennmaradó sámáni elemek genealogikus folytonosságának szentelte előadását. Nádor Judit (Spanyolország) a boszorkányság és sámánság összekapcsolódási pontjait és eltéréseit, Takako Yamada (Japán) pedig ladakh-i esettanulmányokon keresztül a sámáni hagyományok modern továbbélésének jelenségeit taglalta felszólalásában.

A következő, pszichológiai blokkban olyan szakemberek számoltak be eredményeikről, akik a sámán-technikákat saját munkájukban alkalmazzák. Crow Swimsaway és Bekki Shining Bearheart (USA) a bennszülöttek által használt sá-

máni elemeknek a nem-bennszülött csoportokra tett hatásáról, John Pilch (USA), a Richter házaspár (Karin és Kurt, Németország) a Goodman-Intézet specialitásáról, vagyis a transz-állapotot elősegítő test-pozíciók alkalmazásáról adott elő, az Elekes házaspár (Orsolya és Gábor, Magyarország) a hazai pszichiátriai gyakorlatukban használt archaikus gyógyító módszereket ismertette, Gerhard Tucek (Ausztria) a szufi-hagyományokról és az abból modern világunkra kifejlesztett tradicionális orientális zeneterápia hatásairól beszélt.

Az est folyamán Tucek közreműködésével a résztvevők gyakorlatban is ízelítőt kaphattak arra vonatkozóan, hogyan lesz a hagyományos gyógyító rituáléból klinikai zeneterápia, Szendrő (Magyarország) pedig performance keretében a mítosz-hordozó sámán-szerep fontosságát hangsúlyozta. A napot Jokicnak, majd Balogh Mátyásnak a burját sámáni beavatás szertartásáról (Šanar) és Csáji László Koppánynak (Magyarország) a belső-ázsiai hunzák mítoszáról szóló filmjei zárták.

2. A sámán-szertartások vizuális prezentációi (2007. június 3.)

A második tematikus napon sorra kerülő előadók a következő témákról szóltak:

Szabó Csaba (Magyarország) a monoton dobolás pszichikai hatásairól; Eva-Jane Fridman (USA) a negatív energia rituális feloldásának lehetőségéről; Dagmar Eigner (Ausztria) a nepáli társadalmi változások hatására átalakuló gyógyító sámánszertartásokról és a globalizációnak a hagyományos társadalmakra tett negatív hatásairól; Makai Melinda (Magyarország). a Durgā-istennő kultuszához kötődő gyógyító szertartásról; Mania Vidalaki (Görögország) az amazóniai Equadorban átörökített sámáni hatalomról és erőről; Sántha István (Magyarország) és Tatiana Safonova (Oroszország) az evenkik körében a valóság problémáit elfedő és ugyanakkor feloldó rituális színlelésről; Thomas Michael (USA) a Chu-k (Kína) eksztatikus utazásairól; Daniel Kister (USA) a Yi (dél-nyugat-kínai kisebbség) családi stabilitását erősítő sámánrituálék fontosságáról; Pap Ágnes (Magyarország) a legrégebbi indiai hindu szekta, a Pasupata és a sámánság közötti párhuzamokról; Somfai Kara Dávid (Magyarország) a Belső-Ázsiában föllelhető animista kultusznak az iszlámra tett szinkretista hatásáról, és e jelenséget kézzelfoghatóan szimbolizáló szent helyekről, a *mazar*okról; míg Sergio Poggianella (Olaszország) a bolgár *kukeri* ünnep (a mohácsi búsójáráshoz hasonló) rítusai és a sámánság közt fönnálló kapcsolatról szóltak.

Kanalas Éva lenyűgöző előadóestjét Dagmar Eigner és Ronano Mastromattei (Olaszország) a nepáli sámánságot, majd Daniel Kister a Naxi nép (Dél-Nyugat-Kína) sámánszertartásait bemutató filmjei követték.

3. Sámánság mint a kisebbségi identitás eszköze (2007. június 4.)

Az utolsó nap legtöbb előadója egyes, főleg belső-ázsiai népek hagyományait mutatta be a sámánságkutatás nézőpontjából. A hantikról Kerezsi Ágnes (Magyarország), mansikról Carla Corradi Musi (Olaszország), a jakutokról Maria Magdalena Kosko (Lengyelország), a mongolokról Tatár Mária és Sarolta, Sárközi Alice, valamint Birtalan Ágnes (Magyarország), a szamojédokról Alexandra Kim-Maloney (Alaszka), a jurchen mandzsukról Kósa Gábor (Magyarország) beszélt. Ezek után Ulla Johansen (Németország) számolt be a 20. század eleji orosz és más, helyi-bennszülött sámánkutatások tragikus kimeneteléről.

A konferencia tulajdonképpeni fénypontja Si Qin Gua daur sámánasszony előadása volt, amelyben filmes illusztráció kíséretében saját, az Abagaladai által támogatott belső-mongóliai sámáni tevékenységét prezentálta a résztvevők számára.

Az intenzív munka megérdemelt gyümölcseként Fazekas Sabine-nak (Franciaország) a pilisi parkerdőben kialakított land-art alkotását ('A Harmadik Szempontból') tekinthette meg a közönség a táltos-hagyományokat őrző Sólyomfi Nagy Zoltán dob-ének kíséretében, majd Nyíri László és bandája segítségével a gyimesi csángó körtáncok varázslatos világába nyertünk betekintést.

Ezt követően a Duna-kanyarba szervezett egész napos kirándulás után Somogyi István dobolóköre gyakorlatban is jól demonstrálta a korábban elhangzottakat.

A konferenciát a szokásosan ilyenkor sorra kerülő általános közgyűlés zárta.

Végezetül megemlítjük, hogy a Magyar Vallástudományi Társaság 2008 nyarára újabb angol nyelvű konferenciát tervez, ezúttal nem a sámánizmus témaköréből. Címe: „Az Ima". Részletes információkért e sorok írójához fordulhat az olvasó.

ÓKORTÖRTÉNETI KUTATÁSOK MAGYARORSZÁGON

RÓNAY PÉTER

Az MTA 2. osztályának 2007. május 10-i nyilvános ülésén az MTA Ókortörténeti Bizottságának tagjai tartottak előadásokat. *Szabó Miklós, a Filozófiai és Történettudományok Osztályának elnöke* köszöntötte a szép számban megjelent hallgatóságot, és röviden beszélt azokról a kihívásokról, amelyeket a huszonegyedik századi globalizáció állít az ókorkutatás elé. Nekünk, diákoknak azonban legalább annyira érdekes volt az is, miként is került az ókortudomány az MTA II. osztályába, holott a filológia hagyományosan az I. osztályba soroltatott.

A felolvasásokat *Török László, az MTA levelező tagja nyitotta a* „Magyar ókortörténet a 21. század elején" címet viselő előadásával, amelyből megtudtuk, miként is alakult meg hazánkban az Ókortudományi Társaság, mennyire hányatott sorsa volt, és mégis, a politikai szempontból legsötétebb, vészterhes időkben is miként működhettek viszonylag szabadon eme tudományterület magyarországi kiválóságai. Hallhattunk a mai kihívásokról is és arról, hogy szükségszerűen elkerülendő a szakterületek felaprózódása, tehát komoly igény merült föl a reintegrációra.

Zólyomi Gábor a nyelvtudomány kandidátusa, és egyben kiváló sumerológus volt a második előadó, aki a „Digitális sumerológia: válasz egy kihívásra" című előadásával mutatta be, miként válik egyre fontosabbá a számítógép a filológiában is. Előbb röviden ismertette azokat a nehézségeket, amelyek a sumerológia kezdeteinél jelentkeztek – a cédularendszert, a sztenderdizált sorozatok hiányát, a szövegek alig-hozzáférhetőségét és azt, hogy rengeteg évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a világ számos pontján „szétszórt" irodalmi szövegeket összegyűjtsék. Bemutatta a kutatók hozzáállásában bekövetkezett változásokat is – míg eleinte a sumerológia kiváltság volt, mára széles kör férhet hozzá a tudományos anyagokhoz és legfőképpen a forrásokhoz, és míg kezdetben sem a kontextus, sem a táblák fizikai tulajdonságai nem voltak mérvadóak, mára azonban mindez már átértékelődött.

A fentebb említetteknek köszönhetően korábban nem tapasztalt demokratizálódás zajlott le a kutatás terén, és a szövegvizsgálatok is bámulatos mértékű eredményességet mutattak fel. Így válhatott például mára mind bizonyosabbá, hogy a sumer irodalmi táblák lényegében az írnokképzés (mellék)termékei voltak

az óbabiloni kortól kezdve, és a szóbeli hagyomány – Zólyomi Gábor szavaival „kigondolt hagyomány" – pillanatnyi állapotát rögzítették.

Harmadik előadóként *Bács Tamást,* (PhD) köszönthettük, aki a „Késő ramesszida festők Thébában" című előadásával tisztelte meg hallgatóságát. Aki valamelyest ismeri az ókori egyiptomi festészetet, az tudja, hogy általánosan elterjedt (tév)hit, hogy a Nílus völgyében statikus-személytelen, egyén feletti stílus volt egyeduralkodó. Rövid tanulmányában bemutatta a mesterkezek elkülönülését, azaz a felismerhető egyéni stílusjegyeket, ám megemlítette, hogy ez a fajta distinkció nem mindig alkalmazandó vagy alkalmazható.

Azáltal is elkülöníthetők az egyes képzőművészek, hogy a főként királysírokra összpontosuló falfestmények koncepciójáért mindig a – saját stílussal bíró – vezető festő felelt, míg segédei csupán egy-egy kisebb részletet készítettek el. A régészek, művészettörténészek szerencséjére azoknak az osztrakonoknak is fennmaradt számos darabja, amelyeken a festményhez készített skiccek, vázlatrajzok, szövegek szerepeltek – néha névvel, máskor név nélkül.

Szilágyi János György, a történelemtudomány doktora következett negyedikként, aki a „Föld fölött, ég alatt" sejtelmes című előadásával örvendeztette meg az etruszk képzőművészet kedvelőit a korai sírfestészet áttekintésével. Elsőként az ún. *kacsák sírját* mutatta be, mely Kr. e. 690 körül épült, és a legrégibb feltárt, festett sírkamra, amely nevét a falon körbefutó, kacsákként azonosított madarakat ábrázoló frízről kapta. A sír díszítései között szerepelnek másfajta madarak és oroszlánok is – ábrázolástechnikájuk már csak azért is figyelemre méltó, mivel az oroszlánok athéni eredetet sejtetnek, a szárnyas állatok pedig a madarak húzta napbárka típusról ismertek, amely 750-760 körül bukkant föl, és feltehetően a mai Északkelet-Magyarországról, pontosabban Hajdúböszörmény térségéből ered. Megtudhattuk azt is, hogy az ún. *üvöltő oroszlánok* halál-metaforák, a földi élet végét szimbolizálták, a madarak pedig a halhatatlanságot, a halál utáni létezést.

Németh György, az MTA doktora volt az ötödik előadó, aki „Az eldobott pajzs" nevet viselő tanulmányával tisztelgett tudósok és diákok előtt. Mint hamar világossá vált, a pajzseldobásnak az ókori görögök számára komoly hagyománya volt. A hoplita pajzsok eldobása nem annyira az ellenfél megsebesítését szolgálta, mint inkább gazdájának menekülését segítette elő, ezáltal a fejvesztett menekülés szinonimájává vált már Horatius előtt az irodalmi hagyományban is. Arkhilokoszról, a Spártából művei miatt elüldözött, pajzsát elhajító íróról Strabón és a Kritiász is megemlékezik. Homérosz eposzaiban a pajzseldobás se nem szégyen, se nem dicsőség – a mai elfutás nem befolyásolja a tegnapi vagy holnapi dicsőséget, hiszen Zeusz az, aki dönt dicsőség dolgában. Ez természetesen az arisztokrácia véleményét tükrözte, mivel a polisz védelméért felelős falanx lényege és erőssége az volt, hogy minden katona pajzsával védelmezte a mellette állókat is, az elfutás tehát nem csupán az ő,

de társai életét is veszélyeztette. Érdekesen alakult már az ókorban is a politikusok megítélése. Athénban például nem büntették őket, mivel gyakran maguk a bírák is az elfutók közé tartoztak. Thébaiban, ha a pajzseldobás, a 'lipaszpisz' tömeges volt, szintén nem léptek fel az elfutók ellen, mint ahogy Spártában sem. Úgy néz ki, a büntetés ismeretlen volt az arisztokrácia uralma idején, és a klasszikus polisz korszakban pedig mindig találtak mentséget, ha sokan hajították el pajzsukat.

Utolsó előadóként *Komoróczy Gézának, a nyelvtudomány kandidátusának* előadását élvezhettük, aki „Új és régi. Mezopotámia az időszámítás szerinti első évezred első felében" című előadásával kápráztatott el mindenkit. Az eddigi, megkövültnek tetsző asszirológiai elméletek megdőlni látszanak, köszönhetően a részletes feltárásoknak és az új nézőpontok megjelenésének. Úgy látszik, Mezopotámiában, amely kapocs Nyugat és Kelet, a Római Birodalom és Perzsia között, nem volt sumer bevándorlás, és a sémita bevándorlás is kérdésessé vált.

A nagy történeti korszakokat nem lehet etnikai alapon meghatározni, mivel a népcsoportok és nyelvek összefüggtek. Maga a történeti kontinuitás is végig megtalálható, és ezt a szavak esetében is láthatjuk. Példaként szerepelt a sumer eredetű *e-gal:* „nagy ház, palota", amely a héberben *héhál:* „palota, templom belső, szent tere" alakban tűnik föl, és a *dubszár – duppszaru –dipszar – davir:* „írnok, tisztviselő" szavak.

A régi elméletek babiloni kulturális hatásról beszéltek, mára viszont a kutatás megmutatta, hogy ennél többről van szó. Az ősi istenek teológiai átfordítás, azaz demonizálás, és a régi kultuszok elemei is az új vallások megjelenésével, azok részeiként maradtak fent, de a babiloni építészet, a vitaműfaj vagy éppen a mesék is mind továbbéltek az újabb kultúrákban. Az asztrológia vagy a gyógyászat pedig gyakorlatilag minimális felszíni változással került át más népekhez, és olyan híres volt, hogy a káldeus népnév a hellenizmust követően már asztrológust jelentett, a babiloni rabbik pedig az évezredes gyógyító-hagyományokat követték és őrizték meg.

RECENZIÓK

Salamito, Jean-Marie:
Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens

(Collection Nomina) Grenoble 2005, Éditions Jérôme Millon

A párizsi Sorbonne Egyetem (Paris IV) ókeresztény történelem professzora sajátságos megközelítésben – mégpedig társadalmi megvilágításban – vizsgálja azt a vitát, amely Augustinus (354–430) hippói püspököt a szabad akarat, a kegyelem és az áteredő bűn kérdésében két évtizeden keresztül szembeállította Pelagiusszal (411 és 418 között) – akivel személyesen soha nem találkozott –, illetve a követőivel, főképpen eclanumi Julianus püspökkel (418-tól 431-ig). Az elemzés oly mértékben keltette fel a tudós társadalom figyelmét, hogy fél évvel a megjelenése után, 2006. május 6-án, a párizsi Centre de Lenain de Tillemont szemináriumot szervezett a szerző nézeteinek megvitatására, amelyen részt vett Yves-Marie Duval, Pierre-Marie Hombert és Claude Lepelley.

A két részre tagolódó monográfia bevezetőjében J.-M. Salamito pontosan meghatározza munkája tárgyát, vagyis azt a vitát, amely tulajdonképpen a keresztény erkölcsi élet két eltérő felfogását kristályosította ki. Ugyanakkor felsorolja azokat a szerzőket is, akik már előtte ráéreztek a társadalmi aspektus fontosságára (G. de Plinval, P. Brown, Ch. Pietri, B. Näf, R. A. Markus, A. Kessler) anélkül, hogy elmélyültek volna annak vizsgálatában. Végül pedig ismerteti elemzése forrásszövegeit és a módszerét, amely Max Weber vallásszociológiáján és fogalmain (például „vallási virtuóz") nyugszik.

J.-M. Salamito műve első részében a keresztény lét meghatározásait és a társadalmi környezetet vizsgálja. Az Augustinus és Pelagius közötti vita kezdeti szakaszában – és bizonyos értelemben a fókuszában – ugyanis egy nő, Demetrias Amnia áll, aki Róma egyik legelőkelőbb (az Aniciusok) szenátori családjából származott, és aki 413-414 körül felvette az Istennek szentelt szüzek fátylát. A római keresztény közösségben betöltött jelentős szerepüket az is kidomborítja, hogy maga Jeromos is kötődött a családhoz.

Pelagius Demetriashoz intézett levelében párhuzamot vont a hölgy származása, illetve a megcélzandó életszentség és erkölcsi kiválóság között. Szinte mondhatni, hogy a társadalmi kiválóságból értelemszerűen kellett következnie a vallási/erkölcsi kiválóságnak. Ezzel szemben Augustinus Demetriast szerénységre buzdította, és óva intette attól, hogy lebecsülje azokat, akiknek nem volt miről lemondani.

Pelagius, aki az emberi természetet optimizmussal szemlélte, a kereszténységbe betérő előkelők társadalmi sikerességéből kiindulva, az emberi értékeket összehangolta a kereszténység elvárásaival, amely ily módon többletként jelent meg előttük. Augustinus, aki személyes élettapasztalata révén meghatározó szerepet tulajdonított a kegyelemnek, nem fogadta el, hogy az ember a természetéből kifolyólag megismerheti és teheti a jót. Szükségtelennek ítélte a kereszténység (amely valójában botrány, *scandalum*; lásd Gal 5,11) és a társadalmi értékek összehangolását (1. fejezet: *„Auprès des hommes, auprès de Dieu". Harmonie ou conflit des valeurs*, 29-47).

Mindebből szinte értelemszerűen következik a két szerző (Pelagius és Augustinus) eltérő felfogása a különböző kérdések megítélésében, mint például az erények és az életszentség láthatósága és láthatatlansága, Ádám vétke (*exemplum*, illetve *propagatio*), a társadalmi helyzet jelentősége az üdvösség szempontjából (Pelagius összefüggést sejtet a jó cselekedetek, az emberek elismerése és az isteni jutalmazás között; Augustinus ellenben nem kapcsolja össze a sikerességet az isteni áldással) vagy az eszkatológiai sors kiszámíthatósága (a kiválóság jutalma, illetve egyfajta társadalmi igazságszolgáltatás). Az eltérések egyben azt is tükrözik, hogy a szerzők közönsége is nagyon különböző. Pelagius a városi arisztokraták szűk csoportjait tanítja (eszméi kapcsolati hálózatrendszerben terjednek), míg Augustinus elsősorban a szélesebb észak-afrikai keresztény társadalmi rétegekhez, vagyis a néphez szól (2. fejezet: *„Des martyrs dans le secret". Perfection manifeste ou sainteté cachée*, 49-66).

Pelagius valamiféleképpen az ókori „racionális" és „voluntarista" gondolkodót, míg Augustinus (a mestere, milánói Ambrosius nyomdokain haladva) a „lélekbúvárt" testesíti meg, aki az emberi lélek mélységeit kutatja. Pelagius közönsége az örök élet bizonyosságának tudatával várja a végítélet napját, miközben Augustinus az isteni kegyelmet hangsúlyozza (minden cselekedetben), és az alázatos reménykedésre buzdítja a hallgatóit, akik egész életükben ki vannak téve a kísértésnek. A teológiai gondolkodás tehát egyik oldalon a bőséget élvező, kiszámítható és biztonságos, míg a másik oldalon a hiánnyal és a bizonytalansággal számolni kénytelen létet fogalmazta meg a vallás dimenziójában. A magabiztos kereszténység került szembe a szorongásoktól gyötört kereszténységgel. Nem véletlen, hogy Augustinus (*C. ep. Pel.* 4,7,17) felrótta a pelagiánusoknak, hogy nem éhezik és szomjazzák az igazságot (3. fejezet: *„Qu'ils exultent en tremblant". Bonne conscience ou inquiétude*, 67-88).

Az eltérő társadalmi hovatartozás és teológiai felfogás az erkölcsi követelmények területén is megmutatkozik. Pelagius a versengést hangsúlyozza, és keresztény „elitről" beszél: az arisztokratának a tökéletességre kell törekedni, hogy az erényessége révén is kitűnhessen. Augustinus ellenben az áteredő bűnt és az emberi természet gyengeségeit tárja a hallgatói elé, akik mindennapi életükben képtelenek

maradéktalanul megfelelni az evangéliumi erkölcsi követelményeknek. Sommásan fogalmazva: egy minősített kisebbség elkülönülését érzékelhetjük egy kis (kétes?) értékű sokaságtól. Önmagában véve ennek az elkülönülésnek még nem kellene leképezni a társadalmi rétegződést. Pelagius esetében azonban eléggé egyértelműen erről van szó, miközben Augustinus szembehelyezkedik az osztálykereszténység eszméjével (4. fejezet: *„La voie de la multitude". Stratification sociale des exigences morales*, 89-104).

Az eddig vázoltakat természetesen valamiképpen árnyalja, hogy Pelagius – finoman ugyan, de – kritizálja is az arisztokratákat. Ezzel J.-M. Salamito tulajdonképpen az értékrendjükkel való azonosulása határaira hívja fel a figyelmet. Annál is inkább, mivel maga a mozgalom, például a közhivatalok vagy a gazdagság kérdésében, nem képvisel egyöntetű álláspontokat. Pelagius eszmerendszerének alapvető problémája, hogy a monasztikus életeszmény oldaláról közelíti meg az arisztokraták keresztény mivoltának kérdését. Kereszténységük megélését szinte mondhatni, hogy kizárólag ebben a keretben képzelte el, és javasolta számukra: legyenek tudatában, és környezetük is tudja róluk, hogy tökéletesek (5. fejezet: *„La conduite du Seigneur". Un christianisme adapté à l'aristocratie?*, 105-137).

Nem véletlen, hogy Pelagius a buzdításaiban az arisztokraták számára sajátságos tartalommal bíró kifejezéseket használ (*dignitas* és *honor*), amelyeket a keresztségre és az Istennek szentelt szűzi életformára vonatkoztat. Ezek a vallási tapasztalatok azonban mindenkinek hozzáférhetők voltak. J.-M. Salamito szerint ez tulajdonképpen a korszak egyik jellegzetes vonására mutat rá: az elit rétegek társadalmi értékeinek és a kultúrának a demokratizálódására. Ebben az időszakban ugyanis kétirányú folyamat zajlott le: a keresztény diskurzus arisztokrata („aristocratisation du discours chrétien"), bizonyos arisztokrata értékek pedig keresztény („christianisation de certains valeurs aristocratiques") jelleget nyertek. Pelagius és a pelagianizmus tehát tulajdonképpen egy vallási arisztokrácia, egy virtuóz keresztény elit kikristályosodását célozta meg az egyházon belül és a kulturális szempontból nivellálódó társadalomban. Eclanumi Julianus például egyetlen fennmaradt beszédében sem buzdítja hívei összességét a tökéletességre (6. fejezet: *„Songe à ton origine". Un anoblissement imaginaire*, 139-165).

Monográfiája második részében a szerző az egyházhoz tartozás és az üdvözülés kérdéseit vizsgálja. Ez az időszak ugyanis (4. sz. vége – 5. sz. eleje) a tömeges kereszténnyé levés korszaka – a már hivatalosan is keresztény római birodalomban. Óhatatlanul felvetődik tehát a meghatározás, illetve az „igazi" és a „látszat"-keresztény (*christianus*) megkülönböztetésének/megkülönböztethetőségének az igénye. Egyháztani szempontból a helyzetet súlyosbítja az összezavart keresztény identitás eredményeképpen megjelenő kétszintű erkölcsfelfogás, illetve annak tükröződéseként a nagyon eltérő magatartást tanúsító keresztények együttélése egyazon egyházi (és az általa mind erőteljesebben meghatározott politikai és

társadalmi) keretben. Mindez részben a monachizmusnak is köszönhető, amely egyrészt ösztönző példaként, másrészt azonban szerepleosztóként működött. Ennek következtében sokan felmentve érezték magukat az erkölcsi követelményeknek való túlzott megfelelés kényszere alól. Ebben a kérdésben szinte természetszerű, hogy az aszkéta Pelagius elsősorban az életvitelre (az erkölcsi aspektusra), míg a lelkipásztor-püspök Augustinus a doktrínára (a szentségi dimenzióra) fektette a hangsúlyt. A teológiai megfogalmazásokban a tisztaság és a keveredés, az elkülönülés és az együttlétezés gondolata, illetve az eszmény és a szükséges minimum feszültek tehát egymásnak (7. fejezet: *„Qui est l'Église". Frontières et dimensions de la communauté*, 169-205).

A vitában természetesen felmerült az igazság kritériumainak, illetve a hozzáértésnek a kérdése is. Ez azonban már a kontroverzia második korszaka, az idős Augustinus és a fiatal arisztokrata Eclanumi Julianus szembenállása, amelynek középpontjában az áteredő bűn (*peccatum originale*), vagyis Ádám ősbűnének minden emberre való átvitele/átszállása (*tradux*) áll. Augustinus a Szentírásra és az atyák hagyományára hivatkozik Julianus klasszikus filozófiai műveltségével szemben. Szerinte az emberiség nyomora mint a bűn következménye nyilvánvaló tény a néptömegek előtt, míg Pelagius eszméi csak egy szűk kisebbség számára tetszetősek. Ez a kultúra demokratizálódásának a másik mozzanata, amikor is a tömeg meggyőződése szolgáltatja a teológiai érvet: egyházi és politikai hatalom egyhangúlag védi a nép (a plebejusok) vallásosságát egy maréknyi arisztokrata fennhéjazása ellen. Julianus ugyanis – akit P. Brown a római civilizáció egyik kimagasló egyéniségének tekint – a kiválóságot és a felelősséget hangoztatja. Ezzel erőteljesebben és nyilvánvalóbban (szinte mondhatni az átfedésig) kapcsolja össze a vallási és a társadalmi elitizmust, mint azt Pelagius tette. Mindez elválaszthatatlan a keresztség őskeresztény értelmének és jelentőségének (belépés a közösségbe) a hangsúlyeltolódásától, illetve a gyermekkeresztelés gyakorlatának az általánossá válásától. Julianus püspökként is társadalmi származása értékrendjét képviseli, Augustinus ellenben a hívő nép irányítója, aki számításba veszi annak meggyőződését is (8. fejezet: *„Le dogme populaire". Foule ignorantes, foules théologiennes*, 207-242).

A hippói püspök ezen magatartását R. A. Markus egy, a parancsok pontos megtartásában kimerülő „keresztény középszerűség" (*Christian mediocrity*) védelmezésének tekinti. J.-M. Salamito a kijelentés alapjául szolgáló augustinusi idézet (*C. ep. Pel.* 3,5,14) elemzése révén azonban finomítja a kitételt: Hippó püspöke ugyanis ösztönzi az evangéliumi tanácsok betartását, figyelmeztet az önelégültség veszélyeire, és híveinek az erkölcsi hősiesség felfedezését ajánlja a hétköznapokban (9. fejezet: *„Parfaits tout à coup". Augustin et la sainteté de masse*, 243-264).

Mindez értelemszerűen elvezet Augustinus tanításához az eleve elrendeltségről (predestináció). Az alapkérdés, hogy a hippói püspök miben más, mint a kortársai?

J.-M. Salamito szerint ugyanis a *massa perditionis*t nem mennyiségileg, hanem minőségileg kell értelmezni. Ebben a megközelítésben nem elkárhozott tömeget, hanem az emberiség bűnös állapotát jelenti. Augustinus ellenfelei azonban – akik szintén vallották a kárhozatot – főképpen a tanítása (kegyelemtana) következményeitől tartottak: ha ugyanis az üdvösség egyedül Isten választásától függ, akkor értelmét veszíti az erkölcsi magatartás követelménye. Hasonlóképpen nem az üdvözültek csekély száma jelentett számukra problémát, hanem a kiválasztottak eleve és öröktől fogva meghatározott száma. Mindebből az következik, hogy Augustinus tanítását a kortárs ellenzői mindenek előtt demobilizálónak tekintették, amely eleve értelmetlenné teszi az erkölcsi prédikációt. A hippói püspök vallotta ugyan az üdvösség egyetemességét, ez azonban azt jelentette, hogy Isten kivétel nélkül minden társadalmi kategóriából üdvözít embereket. Ezek csekély (és mégis magas) számát az isteni akarattal hozta összefüggésbe, amely nem szenvedhet kudarcot: a Mindenható nem akarhatja hiába valaki üdvözülését. Tehát csakis azok üdvözülnek, akiket Isten üdvözíteni akar. Minderre a hétköznapi tapasztalat szolgált példákkal. Hiszen sokan nem hittek, és a parancsolatokat sem fogadták el. Ha a korszellemet nézzük: Augustinus predestinációja teljes mértékben ingyenes és irgalmas; ellenfelei azonban az isteni tudást összehangolják az emberi érdemekkel. Augustinusnál a kiválasztás csakis az isteni kegyelem műve, az embernek (vagy cselekedeteinek) semmi szerepe benne. J.-M. Salamito szerint a hippói püspök tulajdonképpen nem félelemkeltő, hanem sokkal inkább bátorító pasztorációt folytatott, mivel hallgatói könnyen a kiválasztottak soraiba képzelhették magukat. Ehhez azonban reménykedniük, imáikban kérniük és bizakodniuk kellett Istenben (10. fejezet: *„Le monceau des saints". Élitisme de la prédestination?*, 265-293).

J.-M. Salamito – rendkívül szerényen – egyáltalán nem hiszi, hogy teljesen új fényben világította volna meg a pelagiánus vitát. Kitűzött célját ellenben mindenképpen megvalósította: rámutatott a vallási és a társadalmi mezők összetett kölcsönhatására. Munkája, amely kronológiát és válogatott bibliográfiát is tartalmaz, kétséget kizáróan máris megkerülhetetlennek tekinthető az Augustinust, illetve a pelagianizmust érintő kutatásban. Ugyanakkor módszertana hasznos útmutatóul szolgálhat arra nézve, hogyan lehet interdiszciplináris megközelítésben összehangolni az eszme- és a társadalomtörténetet egy ókeresztény kori teológiai vita kapcsán. J.-M. Salamito ugyanis az állításait az eredeti forrásszövegek elemzésére alapozza. Műve abból a szempontból is értékesnek – mintegy forrásmunkának – tekinthető, hogy a francia (esetenként eredeti) fordítás mellett mindig közli a latin szöveget is. Ily módon az olvasó ellenőrizheti mind a fordítás, mind pedig az elemzés helyénvalóságát. Például a szerző meggyőzően érvel amellett, hogy a pelagianizmus bizonyos értelemben tekinthető egy olyan „szektának", amely elkülönülve és hálózatban működve ugyan, de mindig megmaradt az egyház keretein

A *VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE* CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

1. A *Vallástudományi Szemle* című folyóirat 2005 tavaszán indult, első két száma 2005-ben jelent meg. A szerkesztőségben és a szerkesztő bizottságban az ország jelentősebb vallástudományi műhelyének több neves munkatársa található. A folyóirat a tervek szerint eleinte évente két alkalommal (félévenként) jelenik meg, később, remények szerint sűrűbben. Az alapító jogokat a budapesti Zsigmond Király Főiskola gyakorolja.

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

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

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

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

6. Rendszeresen hírt kíván adni a tudományág eredményeiről. Bemutatja a megformált és akkreditált szakképzési tanterveket, forráskutatásokat közöl, hírt ad tudományos fokozat szerzésekről, védésekről, habilitációkról, az MTA Vallástudományi Elnöki Bizottsága munkájának közérdeklődésre számot tartó elemeiről.

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

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

A *Vallástudományi Szemle* szerkesztősége

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

Az idézés módja lábjegyzetben (példák):

Hahn I., *Róma istenei*, Bp. 1974.
Vanyó L., *Az ókeresztény egyház és irodalma* 2: *A 4-8. század*, Bp. 1999, 649.
Rubenson, S., *The letters of St. Antony. Monasticism and the making of a saint*, (Studies in Antiquity and Christianity) Minneapolis 1995.
Rubenson, S., „Origen in the Egyptian monastic tradition of the fourth century." In: Bienert, W. A. – Kühneweg, U. (Hrsg.), *Origeniana septima. Origenes in den Auseinardersetzungen des 4. Jahrhunderts*, (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 137) Leuven 1995, 319-337.
Kákosy L., „Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten." In: *ANRW* 18/5 (1995), 2894-3049.
Wessetzky V., „Mercurios legendájának kopt kézirattöredéke." In: *Antik Tanulmányok* 4 (1957), 89-96.

A szerzők nevét nem írjuk csupa nagybetűvel, és kiskapitális se legyen!
A kiadót nem kell feltétlenül megadni, de ha igen, a következő sorrendben kérjük: Bp. 2005, Kairosz.
Ha a mű már előfordult, lehet rövidítve, évszámmal: pl. Hahn 1974, 153.
Angol címben nem használunk minden főnévnél nagybetűt.

Lábjegyzetek egy cikken belül folyamatosan.

Aki rövidítéseket használ, adjon rövidítés-jegyzéket. A folyóiratban nagyon különböző területekről jelenhetnek meg írások, nem biztos, hogy mindenki ismeri az ott bevettnek számító rövidítéseket. A klasszikus műveket is mindenki rövidítheti az adott szakterület szokásainak megfelelően (pl. Platón, *Rep.*), de ezeket is adja meg a rövidítés-jegyzékben.
A főszövegben művek címe dőlten, idézetek idézőjelben, nem dőlten.

Görög szavak átírásánál az akadémiai átírást használjuk.
A szerzők nyugodtan használjanak bármilyen idegen karaktereket, de küldjék el a fontkészletet is vagy mentsék bele a fájlba, amikor leadják a cikket. Ennek módja: a Menüben Fájl → Mentés másként → Eszközök → Mentési beállítások → Truetype betűtípusok beágyazása (az alatta levő két lehetőséget nem kell kipipálni). Ezzel a módszerrel a használt karakterek átmennek, anélkül, hogy az egész fontkészletet küldeni kellene.
Nyomatékosan kérjük, hogy semmilyen stílust se alkalmazzanak, ne legyenek behúzások, a bekezdések elé vagy után beiktatott üres helyek. A szövegbe ne tegyenek felesleges üres sorokat!
A szerzőktől egész rövid bemutatkozást kérünk: szakma (pl. klasszikus filológus, régész, teológus, stb.), munkahely, kutatási terület, elérhetőség (e-mail elég).
Kérjük régi és új szerzőinket, hogy írásaikat a fentiek figyelembe vételével adják le.
Köszönjük!

Budapest, 2007. 11. 11

Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház
1013 Bp. Krisztina krt. 26.
OSIRIS Könyvesház Kft.
1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.
Írók Boltja
1061 Bp. Andrássy út 45.
Ráday Könyvesház Kft.
1092 Bp. Ráday u. 27.
Szent István Társulat Könyvesboltja
1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.
Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Könyv- és Jegyzetbolt
1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.
Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt
1039 Bp. Kelta u. 2.
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt
4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Széchenyi István Közgazdasági és Jogi Könyvesbolt
7624 Pécs, Rókus u. 5/1.
Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt
7624 Pécs, Ifjúság út 6.

600 Ft

ISSN 17836-4062