

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

2021. XVII. ÉVFOLYAM 1.

A TARTALOMBÓL

HIDAS ZOLTÁN: Európa – világi és vallási érdekeink és eszményeink tere

RIXER ÁDÁM: Az új vallási közösségek létrejöttének magyarországi okai a XXI. század elején

HEIDL GYÖRGY: A zsoltáréneklés teológiája: Remesianai Niceta

MIKLÓS VASSÁNYI: Pseudo-Denys the Areopagite on Divine Unity and Infinity

MEZEI BALÁZS MIHÁLY: A *Magyar Filozófiai Enciklopédiáról*

CZAKÓ ISTVÁN: Halhatatlanság

HIDAS ZOLTÁN: Max Weber (1864–1920)

HOPPÁL BULCSÚ: Bánóczi József (1849–1926)

MEZEI BALÁZS MIHÁLY: Filozófia

PAÁR TAMÁS: Alasdair Chalmers MacIntyre (1929–)

VARGA PÉTER ANDRÁS: Joachim Ritter (1903–1974)

VASSÁNYI MIKLÓS: Galileo Galilei (1564–1642)

PAJOR SÁNDOR: Részletek Bhāsarvajña *Nyāyabhūṣaṇájából*

A. JÁSZÓ ANNA: Ravasz László, a szónok (1882–1975)

HUBAI PÉTER: Mennyire sötétek a varázslatok? Párbeszéd egy inspiráló könyvvel

A. GERGELY ANDRÁS: A Vallási Kultúrakutatás Könyvei

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XVII. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2021

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES
Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Tizenhetedik évfolyam, 2021/1. szám

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

Főszerkesztő: Vassányi Miklós
Felelős szerkesztő: Horváth Orsolya

Szerkesztők:
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Németh György (Forrás)
Adamik Tamás (Disputa)
Sarnyai Csaba Máté, Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Bakos Áron (Hírek)
Tamási Balázs (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:
Bugár István, Matthew D. Eddy, Fröhlich Ida, Heidl György, Hoppál Mihály,
Horváth Géza, Kendeffy Gábor, Máté-Tóth András, Mezei Balázs, Ruzsa Ferenc,
S. Szabó Péter, Schweitzer József, Sepsi Enikő, Szentpétery Péter, Szigeti Jenő†, Török László,
Voigt Vilmos, Zentai Tünde, Zsengellér József

A szerkesztőség címe:
1088 Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
E-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

A folyóirat online elérhetősége: kre.hu/vallastudomanyiszemle
Kéziratokat nem őrünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Hanula Gergely, az Egyház és Társadalom Kutatóintézet igazgatója
A folyóirat 30% kedvezménnyel
megvásárolható a Gondolat Kiadó honlapján:
gondolatkiado.hu

A tipográfiai tervet Pintér Zoltán készítette
Nyomdai előkészítés: Gondolat Kiadó

TARTALOM

Szerkesztői előszó	5
TANULMÁNYOK	
HIDAS ZOLTÁN: Európa – világi és vallási érdekeink és eszményeink tere	9
RIXER ÁDÁM: Az új vallási közösségek létrejöttének magyarországi okai a XXI. század elején	30
HEIDL GYÖRGY: A zsoldárenéklés teológiája: Remesianai Niceta	68
MIKLÓS VASSÁNYI: Pseudo-Denys the Areopagite on Divine Unity and Infinity	84
SZEMELVÉNYEK A MAGYAR FILOZÓFIAI ENCIKLOPÉDIÁBÓL	
MEZEI BALÁZS MIHÁLY: <i>A Magyar Filozófiai Enciklopédiáról</i>	101
CZAKÓ ISTVÁN: Halhatatlanság	103
HIDAS ZOLTÁN: Max Weber (1864–1920)	111
HOPPÁL BULCSÚ: Bánóczy József (1849–1926)	115
MEZEI BALÁZS MIHÁLY: Filozófia	119
PAÁR TAMÁS: Alasdair Chalmers MacIntyre (1929–)	133
VARGA PÉTER ANDRÁS: Joachim Ritter (1903–1974)	137
VASSÁNYI MIKLÓS: Galileo Galilei (1564–1642)	141
FORRÁS	
PAJOR SÁNDOR: Részletek Bhāsarvajña <i>Nyāyabhūṣaṇájából</i>	149
DISPUTA	
A. JÁSZÓ ANNA: Ravasz László, a szónok (1882–1975)	163
HUBAI PÉTER: Mennyire sötétek a varázslatok? Párbeszéd egy inspiráló könyvvel	172
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
A. GERGELY ANDRÁS: <i>A Vallási Kultúrákutatók Könyvei</i>	185

HÍREK

- Beszámoló *Az üldözött vallásosság képei a titkosszolgálati levéltárakban* című előadásról (Suszta Laura) 193
- Beszámoló *A szent és kommunikációja* című szimpóziumról (Szűcs Bernadett) 195
- Beszámoló Hevesi Krisztina *P. Stras. K 553 and 554: An Unpublished Coptic Magical Text for Aggressive Purposes* című előadásáról (Szűcs Bernadett) 199
- Beszámoló a VII. Mathema konferenciáról (Szűcs Bernadett) 202
- Beszámoló az MTA–ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport és az ELTE BTK Folklore Tanszék *Papok a 18–20. századi lokális közösségekben. Történetek találkozása* című konferenciájáról (Prikler Szilvia Beatrix) 205
- Beszámoló a CEU *Határtalan Tudás* rendezvénysorozatának *Vallás és Testiség* című eseményéről (Tihanyi Anna) 212
- Global Religious and Secular Dynamics*. José Casanova's Public Lecture (Kevin Scheffer) 214

RECENZÍÓK

- Amy-Jill Levine – Mark Zvi Brettler (eds.): *The Jewish Annotated New Testament. Second Edition, Fully Revised and Expanded*. New York, Oxford University Press, 2017 (Péter Radvánszki) 219
- Gavin D'Costa: *Az egyház és a zsidóság. Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2021 (Dobos Károly Dániel) 223
- Valerio Severino – Nagy Andrea – Varsányi Orsolya (szerk.): *Az elysioni aszfodéloszok közt. Kerényi Károly és Angelo Brelich levelezése 1935–1959*. Budapest, L'Harmattan, 2020 (Szabó Csaba) 230
- Vassányi Miklós – Kutrovácz Gábor: *A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története válogatott források tükrében*. Budapest, Typotex, 2021 (Pető László) 235
- Sven Grosse: *Theologie und Wissenschaftstheorie*. Paderborn, Verlag Ferdinand Schöningh, 2019 (Gyopárka Jakab-Köves) 237
- Joel L. Watts: *Jesus as a Divine Suicide. The Death of the Messiah in Galatians*. Eugene, Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2019 (Klaudia Takács) 242
- Timothy Keller: *Preaching. Communicating Faith in an Age of Skepticism*. New York, Penguin Books, 2016 (Beatrix Szabó) 245
- Ragy R. Girgis: *On Satan, Demons, and Psychiatry: Exploring Mental Illness in the Bible*. Eugene, Oregon, Wipf & Stock Publishers, 2020 (Viktor Csanádi) 248

SZERKESZTŐI ELŐSZÓ

Idei első számunk elején szeretném tájékoztatni Olvasóinkat a *Vallástudományi Szemle* szerkesztőségében történt változásokról. Miután S. Szabó Péter – korára való hivatkozással – lemondott főszerkesztői megbízásáról, a folyóirat főszerkesztői feladatait és felelősségét egy teljes évig a felelős szerkesztő, Horváth Orsolya hordozta a vállán. E rövid bevezetés élén mindenekelőtt neki szeretnék – a szerkesztőség nevében is – köszönetet mondani valóban áldozatos munkájáért! Teológus-filozófus kolléganőnknek a szerkesztés szerteágazó tevékenysége mellett juttott ideje új főszerkesztő keresésére is, miután e tisztséget saját maga nem szeretne volna vállalni. Több vallástudós megkeresése után fordult végül hozzám, aki nagy megtiszteltetésnek tekintem és köszönöm már a megkeresést is, azt pedig különösen, hogy a *Vallástudományi Szemle* szerkesztősége és a Károli Református Egyetem vezetése támogatta felelős szerkesztőnk javaslatát. A szerkesztőségben történt továbbá egy másik fontos változás is: Szeiler Zsolt (PPKE BTK) más szakmai teendői miatt már nem tudja vállalni a *Recenziók* rovat vezetését, így erre a feladatra Tamási Balázst (OR-ZsE) kértük fel, aki szívesen vállalkozott rá. Szeiler tanár úrnak is köszönjük hosszú évekig végzett munkáját!

A *Vallástudományi Szemle* e szerkesztőségi változások után is a hazai vallástudomány minőségi publikációs fóruma kíván maradni. Vallástörténeti és orientalisztikai profilja mellett szeretné erősíteni vallásfilozófiai, valláselméleti és valláskritikai tematikáját, ezért szeretném e helyen kérni, felhívni a vallástudós és teológus kollégák mellett most különösen a filozófus kollégákat is új tudományos eredményeket tartalmazó kéziratok benyújtására. Vallásfilozófiai tematika alatt értjük különösen, de nem kizárólag a következőket: istenfogalmak, istenérvek, istenérvek kritikája, kinyilatkoztatás és racionalitás, filozófiai vallásfogalmak, filozófiai egyháztan, teodicea, ateizmus, vallás és morál, a miszticizmus filozófiai értelmezése, a vallási tolerancia filozófiai védelme stb.

Hasonlóképpen változás, hogy magyar nyelvű szövegek mellett várunk és közlünk – C1-C2 szinten megfogalmazott – angol nyelvű tanulmányokat is, illetve a tanulmányok mellett könyvismertetéseket, -kritikákat, valamint konferenciabejáratokat magyar és angol nyelven egyaránt, mivel szeretnénk, ha folyóiratunk

a nemzetközi tudomány nyelvén is megszólalna. A *Szemle* angol címe *Hungarian Journal of Religious Studies* lesz.

Szeretnénk tovább erősíteni folyóiratunk lektorálási protokollját. A beküldött szövegeket a szerkesztőség ellenőrzi és anonimá teszi, így küldi ki két anonim lektornak véleményezésre (*double-blind peer review*). Mint eddig is, a lektorok véleményét közöljük a szerzővel, de a publikálással kapcsolatos végső döntést a szerkesztőség hozza meg.

Mivel a *Szemle* minden száma PDF-formátumban közvetlenül letölthető az internetről, ezért megjelenésünk már most is open access jellegű. Ezúton is köszönjük, hogy a teljes open access-minőség feltételeinek megteremtését a Károli Református Egyetem felső vezetése – különösen Dr. Czine Ágnes rektori teendőikkel megbízott rektorhelyettes és Dr. Kurucz György rektorhelyettes – vállalta és támogatja. Amint ez a célkitűzés megvalósul, a *Szemlét* regisztráltatjuk olyan nemzetközi adatbázisokban is, melyekben a regisztráció feltétele az open access.

Miután folyóiratunk stíluslapjának megújítását tervezzük, ezért kérjük szerzőinket, hogy az interneten elérhető korábbi példányokban lévő útmutatót legyenek kedvesek használni. A stíluslap a megújulása után terv szerint a *Szemle* honlapján lesz elérhető.

Jelen számunk fő rovata elméleti és történeti tanulmányokat, reflexiókat egyaránt tartalmaz a vallástudomány köréből. Érdekeség, hogy a rovat második része bepillantást enged egy új projekt: a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* (főszerkesztő: Mezei Balázs Mihály) folyamatban lévő munkálataiba néhány vallási vonatkozású szócikk publikálása révén. *Forrás* rovatunk az indológia egy ifjú doktorának értekezéséből közli egy forrásszemelvény fordítását szanszkrit eredetiből. *Disputa* rovatunk ezúttal egy református püspök életművébe nyújt betekintést, valamint újraközli Hubay Péter tanulmány mélységű könyvkritikáját, mely előző számunkban fonthibákkal jelent meg (amiért e helyen is a szerző elnézését kérjük!). Tudománytörténeti rovatunk a MTA–SzTE Vallási Kultúrakutató Csoport termékeny munkásságát mutatja be. *Hírek és Recenziók* rovataink bő magyar anyaguk mellett a vallástudomány nemzetközi műhelyeibe is elkalauzolnak, részben angol nyelven.

A megújuló *Szemle* olvasóit a szerkesztőség nevében is köszönti

Vassányi Miklós
főszerkesztő

TANULMÁNYOK

EURÓPA – VILÁGI ÉS VALLÁSI ÉRDEKEINK ÉS ESZMÉNYEINK TERE

HIDAS ZOLTÁN

ABSTRACT

Europe – The Field of our Worldly and Religious Interests and Ideals

The present study aims at delivering some crucial aspects of thinking about Europe, this subcontinent with vague geographical profiles. The starting point of my considerations is a deep contemporary sense of crisis concerning the future of our inherited world, faced with other cultural and material elements carried by migration processes. Firstly, based on Max Weber's distinction between worldly and religious, the specific modern European culture is outlined in its differentiation of several spheres of interests and ideas (such as economy, politics, science, religion). The ideal-typical reconstruction of the modern European relation to the world, called world-dominance, reveals not only a specifically active and forming attitude but also clear signs of the presence of religion. In a second step, the main cultural and material roots of Europe are developed in their heterogenities, conflicts and combinations. Ancient Greek and Biblical traditions are prolonged, renewed and partly replaced by Enlightenment projects of freedom and sovereignty. Europe seems to be a historically singular stress-field of material and ideal factors. The self-exploring freedom, the creative productivity and the self-critical criticism of man, bound up with respectful reciprocity in the order of interdependence: these fundamentals of recent European humanity cannot be harmonized with any other vision of the world.

1. BEVEZETÉS

A jelenünkben való sokféle eligazodási törekvés talán egyetlen közös szava szerint Európa „válságban” van.¹ A krízis orvoslásból átkölcsönzött kategóriája már antik görög gyökereinél is választási helyzetet jelöl: itt és most válik, azaz dől el a jövő.

¹ Az Európa-kérdés történeti áttekintéséhez lásd Gyurgyák János: *Európa alkonya? Utak és tévutak az európai történelemben és politikában*. Budapest, Osiris, 2018.

Amikor a tét az életben maradás, meghatározó ógörög felfogás szerint a megoldás a jó rend ritmusához való visszatérés. Gondolkodásunk egy jellegzetesnek számító újkori sajátossága szerint azonban várakozásaink elszakadtak a tapasztalatainktól. Ha állandóan mozgásban lévőnek észlelt világunk nem azonos sémák ismétlődését hozza, hanem folyamatosan új helyzeteket teremt, akkor minden pillanat döntéseket hordoz. Ez a szemlélet időnként permanens válságtudatot is gerjeszt, mindenesetre a mindenkori helyzetet bizonytalan végkimenetelű mozgások pillanatnyi összefüggéseként látja. Kielezettnek látott mai helyzetünkben az egyik elvi végponton a múlt megtartó elemeinek elvesztésétől való félelem apokaliptikus látványokat kelt: innen nézve az igazi szabadság a meglévő keretek betöltése. A másik végponton a múlt visszatartó elemeibe való beleragadás rettenete eszkatológiákat szül: innen nézve a tágabb kötetlenségbe való haladó előrelépés jelenti a szabadságba való igazi belépést.²

Az ezer éve alakuló szubkontinentális valóság középkori neveit – a „latin nyugatot” és a „katolikus kereszténységet” – kétszáz éve a felvilágosító törekvés váltotta le a Hérodotosztól vett Európára. Jelenkori világunk önmeghatározási nehézsége ennek a névadásnak a – minden mitikus vonatkozás ellenére – formális voltában is megjelenik: a „nyugat” (föníciai *erob*) semmitmondása az „újkor” rokona. Az európai Nyugaton kialakult újabb viszonyok értése így számunkra, „európaiak” számára magának az újkornak az eredzetetési problémáival is belsőleg összefügg.

Hegel szerint a filozófia nem más, mint a „kor – gondolatokba foglaltan”.³ Az érvényes világmegragadás eszközei a valóságos totalitással, azaz a Világtörténelemmel végső soron egybeeső totalitásfogalmak, amilyen a „Világszellem”, valamint a belőlük levezetett részfogalmak, amilyen a „népszellem”. Újkori mozgásaink végre a beteljesülés közelébe vittek bennünket: az elsőként Jézus által istenemberként megtestesített és mindenki számára meghirdetett teljes szabadság, véges és végtelen szintézise az európai újkorban, a reformáció és a forradalmak által jutott a történelmi megvalósulás közegébe. A belső szabadságnak, vagyis Hegel szerint az általánosságnak azonban a külső világban kellően „tagoltnak” kell lennie: az egyén és a legmagasabb intézmények – kétszáz évvel ezelőtt éppenséggel a porosz állam – között közvetítő rendek és intézmények teremtik meg a szükséges kapcsolatot. A szabadság által szült világi rend túl van a szerződéses viszonyok önkényességén, de innen van a „minden mindenben” (1Kor 15,28) világvégi teljességén. A szellemet gyakor hordozó kultúrák kiüresedett burokként maradtak vissza a világtör-

² E két gondolkodási stílushoz lásd főként Mannheim Károly tudásszociológiáját: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Budapest, Osiris, 2000.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970, 26.

ténelem bontakozási folyamatában: a legjobban teszik, ha felhágnak a mások által elért magaslatokra.⁴

Max Weber hasonló feszítávú – a világtörténelem emberi felmérhetetlensége miatt egyáltalán lehetségesnek tartott – programja a jelen szövevényes összefüggéseinek megértési kísérlete a keletkezésekből, más szóval a történések saját szempontjainkhoz igazodó gondolati rendezése.⁵ A múlt és a jelen egyidejű rekonstrukciós kísérleteiben szempontok, azaz megközelítések feszülnek egymásnak: aki a kultúrákat tisztán materiális erőviszonyok centrális és periférikus viszonyaiból magyarázza,⁶ az eszmék hatását minden kimutatásában másodrendűnek fogja tartani. Aki Európában a túlélésért vívott evolúciós harcok egy sajátos példányát látja, az elismerheti az eszmények, azaz hiedelmek mint hasznos társas konstrukciók erejét, az eredendőségük és hatóerejük elismerése nélkül.

A jövő mindkét említett látomása a múltra irányul, miközben mindkettőnek számot kell vetnie a jelen belső és külső erőivel. Mindezek alapján mindenekelőtt a történéseket meghatározó erőtevézőkről kell elvi döntést hoznia annak, aki a múlt sokféleségében is gyökerező és az akart jövőhöz is viszonyuló jelen egyszerű konstellációjában és annak feszültségviszonyaiban eligazodást keres. A jelenkor megragadási nehézségei nem változnak attól sem, ha képletekbe számszerűsítjük az alakulásokat.⁷

2. AZ ÚJKORI EURÓPAISÁG VILÁGVISZONYA

Weber egy elvi igényű megfogalmazása szerint mindenekelőtt érdekek mozgatják az emberi cselekvést, de a világképekké szerveződő eszmék azok, amelyek – mint valami vasúti váltók – az érdekek pályáit kijelölik. Az eszmék közege az anyagi és szellemi érdekek és a fennálló intézményesült rendek világa.⁸ Így tekintve Eu-

⁴ Lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Budapest, Akadémiai, 1966.

⁵ Max Weber: „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása«.” In uő: *Tanulmányok*. Budapest, Osiris, 1998, 7–69, főként 29 skk.

⁶ Immanuel Wallerstein: *Bevezetés a vilárendszer-elméletbe*. Budapest, L'Harmattan, 2010.

⁷ Tanulmányunk nem tárgyalja Európát mint hullámszerűen megjelenő látomások és tervek történetét (lásd pl. Németh István [szerk.]: *Európa-tervek. 1300–1945*. Budapest, Eötvös, 2001), amelyeknek persze nyilvánvaló a hatása Európa „valóságára”.

⁸ Max Weber: „Bevezetés”. In uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Budapest, Gondolat, 2007, 65 skk.; vö. Wolfgang Schluchter: „Interessen, Ideen, Institutionen: Schlüsselbegriffe einer an Max Weber orientierter Soziologie.” In uő: *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 18–39. A kultúrának ehhez a fogalmához lásd Hidas Zoltán: *Törékeny értelemvilágaink. A világalakítás rendje és szabadsága*. Budapest, Gondolat, 2018, 11–41.

rópa jellegét és lendületét századokon át a világszervezés itt kibontakozott sajátos módja adta, a világhoz és önmagunkhoz való viszonyunk szerint.

Ami a közelmúlt legmeghatározóbbnak tartott változásait illeti: az újkori kapitalizmus születési helye, minden viszonylagos lemaradása ellenére, továbbra is a gazdasági világ egyik erőközpontja. A gazdasági hatékonyság azonban egyre többek bevonását követeli meg emberi erőforrásként, lehetőleg egyre alacsonyabb ráfordítással. Az európainak nevezett világ legelemibb újratermelési folyamataiban ténynek számít, hogy népessége előrepszik. A hosszú harcokban kialakult jóléti rend békéje még a lassú, de állandó gyarapodás lehetőségével kötötte meg a munkát. A piac elve azonban egyre következetesebben követeli meg a magáét: mindinkább a kellően „rugalmas” tevékenységhez rendelt jutalmakkal teremt versengést. A Föld lélekszámának roppant növekedése és a megélhetési lehetőségek súlyos aránytalanságai közepette mégis sokak számára válik vonzó életlehetőséggé az „öreg”, de összességében rendkívüli életszínvonalú kontinens. Az egyes országok által főleg kiegészítő munkára hívott távoli népességcsoportok megjelenéséhez már hosszabb ideje olyan mozgások társulnak, amelyek a „tömeges migráció” vagy akár – a jelenség elővételezett távlatai miatt – a „népvándorlás” nevet kapják. De vajon a termelékenység, az életkormutató vagy a népességarány milyen összefüggésben van a világ szellemi megteremtésével, vagy éppen a munka az emberrel mint egy adott kultúra eleven hordozójával?

Eközben a hagyományos határokon túllépő kapcsolódások „Európai Unió” néven az európai rend új körvonalait látszanak megteremteni: a belső mozgások évtizedek óta egyre könnyebbé váltak, a legtágabb értelemben vett erők és javak áramlása előtti akadályok elhárultak. Ennek az egységesülésnek a legújabb intézményes formája a régi politikai birodalom helyett az érdekazonosságban fogant gazdasági társulás, amelynek – „Európára” hivatkozva – mindinkább értékközösségi igényei is vannak. A gazdasági viszonyok átfogó rendje fokozatosan kiterjed a legkülönbélebb területek egyközpontú megszervezésére: az egységen belüli telephelyek így már nem országok szerint oszlanak meg. Mindez persze nem oltja ki, legfeljebb új alakba önti a legmélyebb érdekellentéteket, amelyek legalább időleges kezelésére az európai újkorban jött létre a birodalmakat és államokat is kordában tartani képes „népjogi” rendszer. A régi különbségeket a belső mozgás történelmileg páratlan lehetősége legalább annyira felülírja, mint amennyire megerősíti és kiterjeszti. Ha most az akaratervényesítési küzdelmeket tekintjük, az érdekek legfőbb hordozói az államok és a nevükben fellépő kormányzatok, amelyekhez új szereplőként járul maga a szervezett egység. A középpontban vívott elosztási küzdelmeknek, amelyek a legkevésbé sem egyforma hatalmú szereplők között zajlanak, a jól ismert eszköze az elosztásról szóló beszédpolitikai harc, amely szívesen folyamodik statisztikai fegyverekhez is. Mindezeket a legkülönbélebb kiegyenlítési mechanizmusok igyekeznek mederben tartani, amelyek eredménye a fennálló erőviszonyok

formalizált folytonossága. Európa mint politikai tér azonban egyelőre híján van a legalapvetőbb kérdésekről szóló viták általánosan elfogadott színhelyeinek és eljárásainak. De vajon ilyen körülmények között mekkora az intézményes szervezethez egyéni cselekvésalakító hatóköre?

Ehhez a feszültségekkel teli politikai egységhez megújuló erőfeszítések igyekeznek utólagos kötődést is teremteni: a fennmaradáshoz külső alkotmányon kívül belső tartalmakat kapcsolni. A rendszeresen felmerülő igény szerint az átfogó rend tartós elfogadottsága egy egységesnek tekintett kulturális tér meglétén alapszik. Sokak szerint európai-nyugati világszemléletünk mozgása az egységesülés felé tart: a „modernizálódásnak” nevezett változást folyamatok szellemi jegye az egyre egyetemesebb értékek melletti elköteleződés, a mindenkiben ott lakozó általános észtlől a sajátos empirizmuson nyugvó tudományosságon át az egyetemes emberi jogokig. Legfőbb kulturális alapzatként az alapértéknek mondott szabadság fogalma szolgál, mindenekelőtt a szellemi „kiskorúságból”⁹ (Kant) kilépett ember személyes önrendelkezése értelmében. Az iskolaügytől a felsőoktatásig végigszervezett képzési rend egysége nem egyszerűen országok közti szakterületi átjárhatóságot biztosít, hanem európai polgárokat is nevelni hivatott: közös sémáiban a közös emberi beláthatóság elvén túl bizonyos közös emlékek is bekerülnek. A bekerülés feltételeiről zajló vitákat sokszorosan reflektált európai világunk „emlékezetpolitikának” hívja, az emlékeket pedig „emlékezhelyekhez”¹⁰ köti, teljes összhangban a hatalmi törekvések leleplezésére és értékszemponatok semlegesítésére hajló tudományossággal. De vajon az egyre átfogóbb és így egyre elvontabb szemléleti kereteknek mekkora a valóságos kötőereje?

Mindezek a kérdések filozófiailag Európa úgynevezett „mibenlétéhez” vezetnek, szociológiailag pedig ahhoz a kérdéshez, most éppen milyen és hogyan is jött létre az a rend, amelyet Európának nevezhetünk. Max Weber meghatározása szerint egy társadalmi rend olyan mértékben érvényes, amilyen mértékben esély van a fennállásának elképzeléséhez való igazodásra. A pusztá érdekegyezések habitus- és szemléletközösségként stabilizálhatók legitim renddé.¹¹ Így tekintve nemcsak afelől lehetünk bizonytalanok, hogy Európa éppen most milyen mértékben létezik, hanem ennél is mélyebbre hatoló kérdés, hogy amikor – „önfelejtés” helyett – bármiképpen európai önmegőrzésünkre törekszünk, milyen életalakító rendet akarhatunk ezen a néven őrizni. Természetesen Európa és a benne zajló alakulások

⁹ Immanuel Kant: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztá és határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat, 1978, 77.

¹⁰ Lásd pl. Pierre Nora: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*, Budapest, Napvilág, 2010 és Aleida Assmann: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás*. Budapest, Múlt és Jövő, 2016.

¹¹ Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987, 58. skk.

már a külső körvonalak egyértelmű hiánya miatt sem voltak soha pusztán intézményi és földrajzi tények: térbeli és időbeli határai társadalmilag rögzített és kétségbe vont természeti és történelmi pontok. Önleírásában persze az európaiság kezdetétől folyamodott geográfiai kettősségekhez: Róma és Athén, Róma és Bizánc, Kelet és Nyugat, Észak és Dél, innen és túl a Limesen, az Alpokon, a Lajtán. A pólusokon és a határokon azonban keresztény és hellén, keresztény és barbár, latin és görög, katolikus és protestáns kettősségei határolódnak el egymástól és keresik egymással a közvetítést. Az összetartozónak átélt és osztatlanul érvényesnek elfogadott rend értelmében, amely azonosan orientált cselekvéseket mozgósítana, európai társadalom a sokféle szerkezeti hasonlóság ellenére nem létezik.¹²

Kifejlett történelmi érzékünk, vagyis a változás és az alakulás iránti érzék, ez a sajátosan európai szellemi tartás a történelemből az átmenetekre, alakulásokra, közteségekre tesz bennünket fogékonnyá. És bár önmaga rögzítésekor minden egység mindig is határokat von maga köré, a válság felfokozott tudata a folytonosság helyett a töresekre, az egység helyett a sokféleségre irányítja a figyelmet.

A számunkra jelentősnek látszó múltba visszanezve egy olyan kezdet tűnik legelőször elénk, amely világunkat egyedülállóvá teszi. Aki ma Európát mond, olyan alakzatról beszél, amelyet újkori sajátosságai minden más kultúrvilágtól megkülönböztetnek annyiban, hogy – többek között szociológiai közmegegyezés szerint – itt született meg és innen terjedt el az, amit „modern” világnak szokás nevezni. Itt lépett színre az ember számunkra meghittén ismerős alakja, világhódító öntudatával, teremtői büszkeségével, a haladás hitével, de egyben minden szorongásával is, amelyek a külső meghasonlottságok belső megfelelői. A személyes megszólítottóság bibliai üzenetét az utóbbi századok európai filozófiái az egyén páratlansága és egyszerű története címén itt fogalmazták egzisztenciális igénnyé.

A középkori viszonylagos „egységkultúra”, amelyben a világ rendjeit az isteni teremtés vezérfogalma fogta elvileg össze, még minden belső ellentmondás és harc ellenére is egységben hordozott politikát, gazdaságot, tudományt és vallást. A birodalom a korábbi évszázadok széttagoatlanságából és központilag szervezetlen személyes függőségi viszonyaiból az egyház által őrzött szellemi és hivatali rendre utaltan emelkedett ki. Így zajlott együtt a világi rend moralizálódása és az egyházi rend politizálódása. Persze ebben az egységben maga a kereszténység is sokféle alakban jelent meg, a világhoz való elvi viszonyulásai szerint: a személyes bensőségességbe való visszavonulás misztikájától – az üdvösségnek egységes életvitellel

¹² Maurizio Bach: „Die institutionelle Dynamik Europas.” In Maurizio Bach – Barbara Höning (Hrsg.): *Europasoziolegie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden, Nomos, 2018, 67. Más véleményen van, és a szerkezeti hasonlóságokra hivatkozik (család, város, jóléti állam, munka, rétegződés, fogyasztás terén) Robert Hettlage – Hans-Peter Müller (Hrsg.): *Die europäische Gesellschaft*. Konstanz, UVK, 2006, 44–50.

elkötelezett „megváltottak” gyülekezetein át – a mindenkit születésével befogadó legtágabb és ezért erkölcsileg legmegengedőbb vallási óriásszervezetekig.¹³ A világon belülvé szerveződő kereszténység mindhárom egyszerre, a köztük lévő feszültségekkel együtt. Világon belüliség és világon kívüliség, más szóval intézmény és karizma ellentéte olykor kiéleződik, mint például a XII. századnak a világ felől tekintve evangéliumi radikalitású rendalapítási mozgalmaiban: a megújulást hirdető befogadásán vagy kizárásán a törékeny egység fennmaradása múlik. Weber szavával szólva azonban a következetes vallási „testvériségetika” feloldhatatlan feszültségben van a világ saját érdekű és szemléletű szféráival. Így tekintve a középkor mégis óriási feszültségeken lett időlegesen és persze változó mértékben úrrá, ami egy evangéliumnak tartott következetesség újra és újra megerősödő igényei felől nézve kompromisszumok vállalhatatlan sorának tűnhet. Az evangéliumi elvű kereszténység befogadását nem csak a kétszeres – római és bizánci – birodalmiasulás terelte eltérő tanbeli, életviteli és világrendi keretek közé. A külső rendek keretei közt újra és újra összecsap a benyomuló népcsoportok ősiségi köteleke és robusztus evilágisága a kiépült kereszténység mindinkább latin egységkultúrájával és kifinomuló lelkiségével; az önállóságra törekvő helyi uralmak részlegessége az egyházi vagy éppen birodalmi egyetemességgel.¹⁴ A Biblia latin befogadását pedig ezer évvel később, a vallási megújulás igényétől hajtva és a nemzeti önállósulás akarásától is megtámogatva, a saját nyelvű elsajátítás fogja követni, immár tömeges, de politikailag körülhatárolt közönség számára.

Az egységvilágon belüli sajátos ellentétek – a rendiség tagoltsága és a keresztény testvériség, a kiépülő tanrendszer és az eleven érzület feszültsége – a mozgást teszik állandóvá. Ráadásul az európai középkor eltérő múltak ellentmondásait hordozta, tartotta fenn és közvetítette. Szellemi téren az Athénnal és Jeruzsálemmel szimbolizált szellemi hagyományok, vagyis a filozófiai ész racionalitása és a vallási kinyilatkoztatás hite, a polisz önkormányzó szabadsága és a szolgaság házából szabadító Istennel kötött szövetség összeegyeztetése, azaz a görögség keresztény befogadása évszázadok erőfeszítései ellenére sem sikerült végérvényesen. De a társadalmi és a szellemi zárások és nyitások túlnyomórészt egyazon világon, legalábbis annak egységfogalmán belül maradtak: a közös elvi rendből kiesni nem lehetett, a személyes mivolt gyökeres megrendülése elképzelhetetlen volt. Az egység hatalmas hordozója az európai *universitas* is: az egyetemeket az első alapításoktól (Bologna, XII. század) kezdve ugyanaz a tudás szervezi, amelynek horizontja a gö-

¹³ Lásd pl. Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1. k., 197 skk.

¹⁴ A kereszténység sokféle meggyökerezéséről lásd Peter Brown: *Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe, 200–1000 A.D.* Oxford, Blackwell, 1995.

rög filozófiával összekapcsolódó kereszténység, meghatározó nyilvánosságformája a kritika elvéből induló disputa.

A püspökök kettős beiktatásában még két rend tartott egyidejűleg igényt az elsőségre, de pápaság és császárság harcában fokozatosan rögzült állam és egyház intézményes elkülönülése. Bár egy végigvonuló önértelmezése szerint a kereszténység a „földi ország”-gal szemben a lehetőség szerint mindenkinben ott lakozó „isteni ország”-ra irányul, amelynek semmi köze a világbeli berendezkedéshez,¹⁵ uralom és üdvösség elve csak ekkor válik szét visszavonhatatlanul.¹⁶ A személy autonómiájának eredeztetési eltéréseit leszámítva pedig egyetértés uralkodik arról, hogy az ember legkésőbb a reformációtól kezdve mind egyéniesültebben lép a világba. Az individualitás, amit addig a nagy vallások csak a világból kivonulók számára tettek lehetővé, a protestantizmusban tömegek számára evilági formát ölt: az üdvösségét kereső mindennapi ember Isten eszközeként veti bele magát a világi munkába.¹⁷ A „regio” külső erői persze sokáig a „religio” belső támogatásához is folyamodnak: éppen ezért egyidejűleg bontakozik ki a vallási és a polgári szabadság követelése egy olyan küzdelemből, amelyet már elsősorban államok vívnak meg egymással. A felségterületi szuverenitás elve, görög és főként keresztény alapokon, egyre határozottabban az emberi szuverenitás gondolatává és akarásává személyesül. A mindenek alapjául szolgáló „szubjektum” lesz egyfelől – polgárként és egyre kevésbé alattvalóként – a világhordozás egyre jobban kidolgozott elvi alapja, másfelől az egyre inkább önállósuló világi – gazdasági, politikai – elvárások felelősnek számító megszólítottja. Az ember e bensőséges és öntudatos alakja számára aztán, a vallási tartalmaktól egyre jobban kiüresedő világi szférákban, központi értékévé válik a mind evilágibb önmegvalósítás,¹⁸ amire eredendően, azaz minden közösségtől függetlenül tart igényt. Sokak diagnózisa szerint azonban egy sajátos dialektika eredményeként a személyes szabadság egyre személytelenebbé válik,¹⁹ a személyes kötöttségek helyébe formális megállapodások tömege kerül, a

¹⁵ Szent Ágoston: *Isten városáról* IV. Budapest, Kairosz, 2009.

¹⁶ A politikai teológia kérdésköréhez kultúratudományos megközelítésben lásd Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Budapest, Atlantisz, 2008. – A szellemi egység felbomlásaként értelmezi az újkor születését a reformációban (amely azonban a kereszténységet „halálosabban komolyan vette”) Bibó István, lásd „Az európai társadalomfejlődés értelme.” In uő: *Válogatott tanulmányok, 3. kötet (1971–1979)*. Budapest, Magvető, 1986, 63 skk.

¹⁷ Vö. Weber klasszikus munkáját: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, L’Harmattan, 2020.

¹⁸ Vö. Kurt Flasch: „Wert der Innerlichkeit” és Christoph Menke: „Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung”, mindkettő in Hans Joas – Klaus Wiegandt (szerk.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a. M., Fischer, 2005.

¹⁹ Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Budapest, Osiris, főként 536 skk.

döntéshozás egyre formálisabb alapon rendszerezett „üzemeinek” közegeiben az ember alávetettsége és eldologiasodása csak fokozódik. A szociológia egyik alapító kérdése a századfordulón éppen így hangzik: hogyan lehet az egyéniség kollektív hitéből, ebből a jóformán egyetlen közös „kultuszból” egyáltalán összetartozás?²⁰

Ami a világ új alapzatát illeti: az elsőként Európában kibontakozó modern világ a világtörténelem első olyan berendezkedése, amely elvi alapjaiban messzemenően le akart mondani egy másik világról. Az ember először itt akart a maga lábán megállni: ideális önértelmezése szerint ez egy előzmények nélküli modell megvalósítási kísérlete, amelynek kapcsán máig sem eldöntött kérdés, hogy új tartalmi teológiai elemek szekularizátumai – vagy ugyanazokra a régi kérdésekre adott valóban új válaszok.²¹ A politikán kívül a gazdaság, a tudomány, a művészet önállósodása, azaz a vallástól és a többitől való elvi függetlenedése különálló életszférákba vonja az egyes ember napi életét. Közös új princípiumként – az esetlegesség történelemfilozófiáitól is inspirálva – a szociológia a világ „kontingenciáját” azonosítja be: bizonytalan esetlegességét egyfelől, ember általi alakíthatóságát másfelől.

A weberi szociológia egyik központi fogalma szerint a világ racionalizálása mindenekelőtt a világhoz való viszonyunk következetes elméleti vagy gyakorlati megszervezése. Ezek a folyamatok a különböző kultúrákban eltérő berendezkedésekhez vezettek, a kiinduló élmények és a szervezési szempontok jellege szerint. A bibliai veretű világban az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember számára a világ a tevékenység színtere: racionalizálásának szempontja az önmagunkon és a világon végzett munka aktív elve.²² A reformáció ezt terjesztette ki az élet egészének megszervezésére, miközben az eleve bűnös világot felszabadította a következetes gazdaságosság, a következetes politikusság vagy éppen a következetes tudományosság előtt. Átfogóbb értelemben a világ „varázstalanodása” a mindelestül világi világ megszületését jelenti, amit végül a tudomány és a technika teljesített ki: empirikus megismerési műveleteink révén a világ immanens oksági sorok

²⁰ Lásd pl. Émile Durkheim: „Az emberi természet kettőssége és ennek társadalmi feltételei.” In Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest, Új Mandátum, 2000, 352–362.

²¹ A vitához Hans Blumenberg: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a. M., 1974, aki az újkor eredetisége mellett érvel; vele szemben Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz, 1996. A kiélezett pozíciók közti közvetítésnek tűnik Charles Taylor alább említendő helyzetértelmezése.

²² Közismert, hogy technikai fejlettségben Kína a XV. századig előrébb tartott Európánál: az új európai lendület alighanem éppen a sokrétű (protestáns, reneszánsz, természettudományos) új szellemiséggel is összefüggött. Az időhöz és vele a munkához való dinamikus viszony már a középkorban bontakozik a hetek és a hétköznapok előbb kolostori, majd egyre inkább világi ritmusában (vö. Jacques Le Goff: *Európa születése a középkorban*. Budapest, Atlantisz, 2003, 43 és 259).

mechanikus kozmoszává épül, amelyben minden – vallási vagy akár művészi – nem mindennapiság egyre irracionálisabbnak minősül.²³ A világnak ezt a sajátos elméleti és gyakorlati feldolgozását nevezi Max Weber a világalulás jellegzetesen nyugati és jellegzetesen újkori racionalitásának – megkülönböztetve többek között a hindu vallási következetesség világból való menekülésétől vagy a világhoz való alkalmazkodás kínai útjától. A kalkulálhatóságon és annak hitén alapuló világalulás idővel minden téren hegemoniális igényekkel lépett fel, és mihelyt lehetősége volt rá, Európából kiindulva a világ minden részére úgyszólván „gyarmatosító” módon terjedt ki. „Világ-” előtagú fogalmaink és egyben valóságaink is európai eredetűek: nemcsak a világgazdaság és a világpolitika, hanem még a „világirodalom” (Goethe) is innen kiindulva szerveződött, egyetemesnek szánt szempontok szerint. Európa története úgy hozta, hogy nagymértékben általa teremtett globális térben keresi ma a helyét. A „világ” nemcsak összhorizont, az egyetemesség foglalta, hanem leigázható tartalom is. Marx kiáltványa pontosan rögzíti a tényt, hogy a „világpiac”, Amerika felfedezésével, innen szötte át a Földet: „A burzsoázia a világpiac kiaknázása által valamennyi ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. [...] A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, egymástól való sokrétű függése lép. És ez így van nemcsak az anyagi, hanem a szellemi termelésben is.”²⁴

Ami az egyes életterületeket illeti: a *gazdaság* mindinkább kiszakadt az egymásra utaltság szükségletfedező társiasságából. A materiális küzdelmek ugyan szerződéses formába foglaltan zajlanak, és a hivatásbeli munka kultúrája továbbra is nélkülözhetetlen, de a tőkévé váló pénz egyre kevésbé ismer gazdaságon kívüli szempontokat. A társas világból kiagyazódó gazdaság innen indult világhódító útjára, a szükségletfedezés helyett immár tökenyereséget akarva. A világpiaccá bővülő piac önszabályozásának akarása minden határ felülírására tör.²⁵ Szociológiai nézőpontból a munka értéke azonban mindenekelőtt társadalmi tény: egy tevékenység nagybecsülése magasabb pénzértékben ölt kézzelfogható alakot. A nyugati középpontú világgazdaság a megbízható következetesség helyett ma

²³ Max Weber: „Bevezetés”, 66. – Bár legszűkebb értelme szerint a „varázstalanítás” az üdvösségszerzés „mágiátlanítását”, legvégül az egyházi és szentségi közvetítés kiiktatását jelenti, Weber ezt később egy több évezredes folyamatba illeszti bele, amely a bibliai próféták egyedül Jahvéhoz hűséges következetességével vette kezdetét, és az újkori tudományosság empirizmusában végződött (lásd Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 81 skk.). Ami a kezdeteket illeti: a mindenkori külpolitikának az államrezonhoz igazodó királyi megfontolásai a próféta szemében nem érvénytelenek, hanem a szövetséghez képest súlytalanok.

²⁴ Karl Marx – Friedrich Engels: „A Kommunista Párt kiáltványa.” In *Max és Engels válogatott művei 1.* Budapest, Kossuth, 1975, 140–141.

²⁵ A gazdaság „kiagyazódásáról” a társadalomból lásd Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei.* Budapest, Napvilág, 2004.

mindinkább a kicserélhető terhelhetőséget értékeli nagyra. A hivatásbeli munka és egységes életvitel helyébe a szétterjedett feladatokhoz való alkalmazkodás elvárása lép.²⁶ Ha pedig a gazdaság új szelleme legalább részben mégis a kreativitás, az a társteremtőként felfogott ember eszméjéből is táplálkozik.

A *politika* önállósulásának középpontja a hatalom elve, amelyet az elfogadottságuk miatt érvényes szabályok kiterjesztése és a politikai rend bürokratikus meg szervezése tesz hatékonyvá. Az erősebb hatalma persze önmagában soha nem volt tartósan elég. Az uralmi viszonyokban a politikai felszabadulás európai mozgalmi a politikai döntéshozatal sajátos rendjét kényszerítették ki, amely az „ember ember feletti uralmának minimalizálására”²⁷ törekszik. Bár a kereszténység szociológiailag és politikailag aluldefiniáltnak mondható, amit a sokféle politikai lelkületre és szerkezetre való fogékonysága is mutat, a felebarátiság szolidaritásezsméjének meghatározó szerepe volt ennek a rendnek a megformálásában. A „polgárinak” nevezett viszonyok, vagyis az önkormányzó emberek közösségi formái ugyan a feudális rendek korlátainak középkori városi áttörésével születnek meg, de Max Weber szerint a megfogadásuk az antiokheiai keresztény asztalközösséghez kötődik, amely először bontott le minden születési korlátot.²⁸ Állam és egyház újkori nyugati elkülönülése mégis visszavonhatatlannak tűnik, sőt Európában politika és vallás kettőssége is, noha demokratikus viszonyok között a vezetés morális szempontok szerinti legitimációra is rászorul, amit sokszor éppen a vallások biztosítanak a leghatékonyabban.²⁹

A *tudomány* rendkívüli eredményessége a felhalmozott tapasztalati tudás rendszerezésének köszönhető, egy pusztá-immanens természetté és történéssé mechanizálódott világkép keretei között. Ez a szemlélet, ha következetes, végül elvi okokból elutasítja a világ „értelmére” vonatkozó kérdést.³⁰ Az intellektualizálás neutralizáló hatása éppen az értékek és a világszemlélet terén jár a legfeltűnőbb következményekkel. A többnyire Európáról elbeszélt „világtörténelem” sokáig lát-

²⁶ A vallásnak az alábbi világi szférákkal való elvi ellentétének kiéleződéséhez lásd Max Weber: „Közbevetett megfontolások.” In uő: *Világvallások*, 203–238. A kapitalizmus új kultúrájáról lásd Richard Sennett: *The Culture of New Capitalism*. New Haven, Yale University Press, 2006.

²⁷ Max Weber: *Gazdaság és társadalom* 1., 274. – Bibó említett írása szerint a szabadságjogok nyugati technikája (parlamentarizmus, többpártrendszer, sajtószabadság stb.), amely „az egész nyugati kultúrkör egyik legnagyobb, legmaradandóbb és legsikeresebb társadalomszervezési teljesítménye”, szellemében a keresztény erőszakmentesség programjának lecsapódása.

²⁸ Max Weber: „Hinduizmus és buddhizmus.” In uő: *Világvallások*, 273. sk.

²⁹ Lásd ehhez a korábban erősen valláskritikus Habermast is, pl.: Jürgen Habermas – Joseph Ratzinger: *A szabadelvű állam morális alapjai*. Budapest, Gondolat, 2007.

³⁰ Max Weber: „Közbevetett megfontolások”, 230.

szik az emberi nem zsidóságban és kereszténységben „nevelődésének”,³¹ amely a „puszta ész” határai közé fegyelmeződve az „örök béke” felé tarthat (Kant). De miközben mindenki elismeri a modern világ teljesítményeit a gazdasági erőhalmozásban, az élet könnyítésében és a világbeli tájékozottság kiterjesztésében,³² a haladásoptimizmus mellett a kétség is erősödött: vajon a beavatkozások nem szülnék-e újabb károkat, és a tudáshalmazódás nem teszi-e egyre elérhetetlenebbé a világszemlélet konzisztenciáját.³³ A viláგuraló öntudat éppen az asztronómia (Copernicus), a biológia (Darwin), a szociológia (Marx) és a pszichológia (Freud) nyomán rendül meg többszörösen is: az ember „nem úr a saját házában”.³⁴ Mindinkább az ész és egy sajátos tapasztalatiság színe előtt kell megállnia minden szellemi tartalomnak: a felvilágosítás a „hagyományokon” kezdte a munkáját, hogy hiteinket és meggyőződéseinket a tudományos nyelvhasználat ma már „hiedelemként” és „mítoszként” tárgyalja, az egyéni és a közös identitásokat pedig „konstrukciónak” minősítse. A tudományosság szcientizmusként világszemlélet rangjára emelkedett, a felfokozott reflexivitás és annak akár mindent aláásni is képes ereje pedig a kultúra alapműködésévé vált.³⁵ Sajátos nyugati-európai racionalitásunk egyesek szerint az ész belső meghasonlottságai folytán vezetett el pusztító egyoldalúságokhoz.³⁶

A *vallás* ilyen körülmények között a leginkább irracionális üggyé vált, legalábbis a világi szempontú racionalitások felől tekintve. A szekularizációnak nevezett mozgás az intézményes vallásosság páratlan európai visszaszorulása. Bár ez – mint az adatok mutatják – nem feltétlenül jelenti a vallás visszaszorulását, de legalábbis Európa jelentős területein a felekezeti jelentőség jelentősen meggyengült, mindenekelőtt protestáns talajon. Egészében talán ennél is lényegesebbnek tűnik, hogy számos mai diagnózis szerint a vallás *helye* változott meg: egy választási lehetőséggé vált

³¹ Pl. Gotthold Ephraim Lessing: „Az emberi nem nevelése.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1992, 986–1012.

³² Európa „csodálatos” fellendülését a despotizmus hiányával és kedvező topográfiai-éghajlati körülményekkel magyarázza a Kelettel való összehasonlításában Eric L. Jones: *The European Miracle: Environments, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge, CUP, 2003.

³³ Lásd pl. Robert Münch: *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.

³⁴ Lásd Sigmund Freud: „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse.” In *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 1917, 1–7.

³⁵ Ennek legfeltűnőbb szélsősége a kritika öncélvá válása a tartalmak rovására, vagy éppen az ironikus és végül a cinikus gondolkodási stílus terjedése; lásd ehhez átfogóan Peter Sloterdijk: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.

³⁶ Ennél sokkal messzebb megy Max Horkheimer és Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*. Budapest, Atlantisz, 2020, akik szerint a XX. század történelmi katasztrófái a nyugati-európai világ elvének egyoldalú instrumentalitásából belső következetességgel fakadtak.

a sok közül.³⁷ A többi lehetőség egy ebbe a világba zárt transzcendenciával igyekezik megbirkózni. A vallás evidenciájának megtörése döntési jelleget ad a hitnek, a döntés pedig magánügy, még akkor is, ha meghozatala és folytonos fenntartása csoportkötődésre szorul. De éppen ezen a téren mutatkoznak a legfeltűnőbb különbségek: a modern világ elvei mintha többféle módon is megvalósulhatnak.³⁸ Alexis de Tocqueville már a XIX. század közepén azzal a szándékkal utazta be Amerikát, hogy feltárja a különféle demokráciák sajátosságait.³⁹ Ma is érvényesnek látszó következtetését Európára alkalmazva: Amerikával ellentétben itt nemcsak az egyházat és az államot, hanem a francia forradalomtól kezdve a vallást és a politikát is elválasztották egymástól. Amerika, amely magát mindmáig szívesen írja le bibliai fogalmakkal, pl. az „ígéret földjére” bevonult kiválasztott népként, önértelmezése szerint ma is arra törekszik, hogy az egyszer megalapított jó rendhez újra és újra visszaemelkedjen, sokszor vallási megújulási mozgalmak révén. Európa, úgyszólván az ellentétes úton járva, az „ eget” akarja „itt és most” a „földre” lehozni, ami új és új radikális politikai mozgalmakat gerjeszt, az evilági tökéletesség sokszor terrorisztikus ígézetében. A végső beteljesüléshez egy utolsó nagy erőszak utópikus-forradalmi akarása – ez a jakobinus mozzanat – újkori európai gondolat és valóság.⁴⁰ De nem csak az Európai Unió alapításának kereszténydemokrata eszméje szól a szekularitás egyértelműsége ellen: Európa vallástól való intézményes tartózkodása és intellektualista distanciája mélyén – a szekularizáció jelszava és elvárása mögött – a jelentős többség adatszerűen is nyilvánvaló vallásos kötődései rejlenek.⁴¹

³⁷ A modern világ „immanens kereteihez” és a közöttük kiépülő transzcendenciához lásd pl. Charles Taylor: *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press, 2007. Lásd ehhez Max Horkheimer találó megfogalmazását Hamletről: „keresztény hit nélkül – keresztény lélekkel” (*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991).

³⁸ Vö. Shmuel N. Eisenstadt: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist, Velbrück, 2000.

³⁹ Alexis de Tocqueville: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa, 1993. „Hagyjátok, hogy az emberi elme a maga útján haladjon, és egyformán fogja berendezni a politikai társadalmat és az égi várost; arra fog törekedni, ha szabad ezt mondanom, hogy összehangolja a földet az éggel.” (412.) Mintha tehát az összehangolás két eltérő irányáról lenne szó.

⁴⁰ Vö. Shmuel N. Eisenstadt: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.

⁴¹ Vö. José Casanova: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, Berlin University Press, 2009, főként 7–30.

3. EURÓPA MINT ANYAGI ÉS SZELLEMI FESZÜLTSGTÉR

„Európa” azonban manapság, mint ezelőtt is sokszor, inkább harci, mint leíró fogalom: az elbizonytalanodás legbiztosabb jele. Európa nélküli az egységesítés legősbibbi és legelemibbi, bár soha nem kényszerítő elemeit: a történelmi sorsközösséget és a közös nyelvet. Európa fennállásának mai „esélye” nem köthető semmilyen központi helyhez. A territorialitás államalapító elvét Európára nem sikerült átvinni: az új szerveződési szint hordozói a közös szempontokon is iskolázott sajátosságokat felkínáló, az idők során királyságból nemzetállammá vált „országok”. A közvetítés hosszú múltú egységei nemcsak a lokalitásnak, hanem a szubszidiaritás keresztény elvének hordozói is. Identitásunk a legújabb kimutatások szerint is nagy arányban olyan politikai képződményekhez ragaszkodik, amelyek előzményei már ezer évvel ezelőtt is léteztek.⁴² Egy sokféleképpen tagolt társadalmi tér legkülönbözőbb előfeltételei az „európaiság” eltérő alakjaihoz vezettek és vezetnek.

A pólusok mégoly kiélezett kijátszása egymással szemben valóságos eltéréseken alapszik, amit a különféle „köztességek” pozíciói közvetítenek – elvileg és valóságosan is. Az emlékezetben őrizhető „sorsközösségre” a múlt hatalmas különbségei települnek: a nyugati mór és a keleti oszmán fennhatóság nem egyformán ülepedett le Európa jelenében. A regionalitás szerinti megközelítés⁴³ – akár materiális, akár ideális szellemben – gyökeres különbségekre lát rá: az állam és az egyén közti társadalmi tér kitöltése történelmi tapasztalástól formált lehetőségek sokféleségét mutatja. A szerves alakulások „közösségének” és a megegyezései viszonyok „társadalmának” mindenkor aránya a politikával kapcsolatos elvárásokra is hatással van. A „közép” fogalmának szerepe többek között ezeknek a tapasztalatoknak az őrzése is. A keleti és a nyugati kereszténység példáján: az átmeneti területek életvilágában ezer év után is közvetlen bejárás van mindkét változatba. Az egységhez való lokális viszonyulások történelmi és társadalmi mélységei nagy erejű valóságok.

Eközben óriásbirodalmi előzményekig is könnyen visszahatol az európai tekintet, egészen a római birodalomig, amelynek kiterjedtsége először tette lehetővé az egységes „emberiség” tágasságában való gondolkodást. Az általános ember mivolt kötetlenségének és átjárhatóságának absztrakcióra hajló értelmiségi teoretikusai, az idegen sokféle elvi bevonási kísérletével, a sztoikusoktól kezdve szélesítik az emberi kötelek lehetőségeit. A sokféleség közös nevezőjének keresése a kulturális hermeneutikában öltött alakot – Európában. Persze az egység akarásának indíté-

⁴² Lásd Ferdinand Seibt: *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre*, Frankfurt a. M., Fischer, 2002, 21.

⁴³ Lásd Szűcs Jenő társadalomszerkezeti alapú nagyszabású kísérletét: *Vázlat Európa három történelmi régiójáról*. Budapest, Magvető, 1983.

kai is sokfélék: a megbecsültség, a saját kultúra értékelő akarása eszmei érdek, az általánosságot pedig gazdasági érdekek is mozgatják, amelyek a „formális egyenlőségben” mindenekelőtt az egyetemes piac akadálytalanságát akarják.⁴⁴ A nyitás egyetemessége ideálisan a felebarátságot vagy az emberiséget akarja, materiálisan a piac tágasságát. A gyökeres harc nem csak a külső,⁴⁵ hanem a belső „idegennel” is zajlik: a határokat zárni és nyitni akarók egymást vádolják európaiatlansággal. A kívülről érkezők azonban nem általános emberek és nem pusztá munkaerők, ahogy a magát európainak tartó ember sem az.

A társas szerkezetek befogadóképessége tehát nemcsak a „számok súlyától”, hanem értékek és meggyőződések erejétől is függ. Európa közös szellemi gyökerei a felvilágosodáson, a reformáción és a reneszánszon keresztül az ókori görög és a bibliai világba nyúlnak vissza, ez az a talaj, amelyen a mai európai ember is áll. De hát „mennyi föld kell az embernek?” – teszi fel a kérdést Tolsztoj, és evangéliumi ihletésű válasza: amekkorába eltemethető. A protestáns egzisztencialista filozófus Kierkegaard szerint éppen ideje, hogy a fennálló kereszténységbe (*Christenhed*) újra bevezessük a krisztushitet (*Christendom*); ahogy a katolikus teológus Johann Baptist Metz intelme szerint a kereszténységnek nem szabad a világba belepolgáriasodnia. A kultúra szociológiája közben empirikus tapasztalatokra hivatkozik: a kulturális alakzatoknak terekre van szükségük. A világban berendezkedő szellemi-lelki erők a fennmaradás érdekében elkerülhetetlenül megindulnak az intézményszerűsítés útján, ami könnyen vezet az eredeti karizmatikusság elernyedéséhez: a gyökerek feletti esztétikai kellemességérzés feledtetni az eredeti nem-mindennapi-ságot. De például a szenvedésre való érzékenység eszkatologikus horizontját nem feltétlenül homályosítják el a tágas agorák, a gondolkodás roppant csarnokai vagy az ég felé emelkedő templomok. A szociológia nyelvén szólva: a nyitások mindig zárásokat is előfeltételeznek.

Ókortudósok gyakran írták le azt a folyamatot, amelynek során ókori magas-kultúrákban a korábban jogi formulák erkölcsi szellemmel telítődtek. Az újkori Európa, úgyszólván az ellenkező irányú pályán haladva, a rend rendkívüli megtartóképeségű vívmányaként egyre formalizáltabb szellemben szervezte meg a jogot. A kettősségek kezelése évszázadok óta a Rómától teremtett jog folyamatosan újragondolt eszközeivel bizonyul a leghatékonyabbnak. Az európai rend, a pusztító vallásháborúk tapasztalataiból is tanulva: jogilag rendezett sokféleség. Ám a jogi formalizálás soha nem tud teljesen kiürülni: fogantatásának kulturális nyomait

⁴⁴ Lásd pl. Max Weber: *Gazdaság és társadalom* 2/3. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996, 80 sk.

⁴⁵ Le Goff hivatkozása szerint első alkalommal 1453-ban, Konstantinápoly eleste után II. Pius pápa szerepeltette címben az „Európa” szót, óva intve az oszmán fenyegetéstől (*Európa születése a középkorban*, 242).

mindig magán viseli. A belső békét és egymás elfogadását szem előtt tartó jogrendünk a személy értékfogalmán nyugszik. Szociológiai belátás szerint azonban az intézményes rendek megtartó önereje véges. Az intézményeket odaadás és elkötelezettség tartja meg a legerősebben. A törvényeknek engedelmeskedő *jogközösség* nem nélkülözheti a fennhatósága körébe tartozó *értékközösségeket*.⁴⁶ A jogban mindig meglévő kockázat: mindenek formai eljogiasítása, közös ügyek mellett elkötelezett hatalmi döntések helyett.

Mint láttuk persze, megrendült hagyományos elkötelezettségeink között és azokon belül is gyökeres feszültségek és ellentmondások vannak. Ellentétbe kerülhet a hit igénye az ész követeléseiével, a teljesség és kizárólagosság a sokféleséggel, az univerzalitás a pluralitással, a világt teremtmő elméletiség az ugyanilyen szempontú gyakorlatisággal, az ésszerűség az elevenséggel, és még az individualitáson belül is az általános emberi a páratlanul egyszerűvel. A „varázstalanodás” roppant folyamataival pedig mindig együtt járnak „varázsos” ellenmozgások: a földhözkött mindennapiság vagy éppen a művészi és vallási nem-mindennapiság felé. Minden ellentmondás ellenére ez a mi saját feszültségterünk, amelyben görög és keresztény külső és belső alakzatok, szellemi és valóságos tereink, javaink és alkatunk megőrzött habitusa tette lehetővé a reneszánszokat és reformációkat.⁴⁷ Európa sajátos szellemi és anyagi termékenysége ellentmondásos összetevőinek folyamatos újraértelmezéséből is fakadt.⁴⁸ Az önmagára adott új és új válaszok feszítőerejét a sokféle múlt találkozása adja, amelyeket elvi tételek nem tudnak végérvényessé egyneműsíteni. A „közjó” így konkrét és többféle „köz” sajátos „javait” hordozza, amelyek egységesítése a befogadható változatok közös akarására hangolását jelenti. A tapasztalások és emlékezések sajátosságai a legközösebb „jó” értésébe is beáradnak: a szabadság ezért szorul regulatív eszmeként is folyamatos értelmezésre. A szabadság fogalma egyénibb és közösségibb változatokat is megenged. Elveink kritikai újragondolása is európai princípium.

Ami elveinket illeti: ha a szabadság abszolútnak tekinti magát, elkerülhetetlennek tűnik a háborúja más eszményekkel, ahogy az igazságosság eltérő szempontjai is összeegyeztethetetlen világnézetekben gyökereznek.⁴⁹ A filozófiai gondolkodás

⁴⁶ Robert Spaemann: „Európa – értékközösség vagy jogrend?” 2000, 2002.

⁴⁷ Ernst Cassirer: „Die »Tragödie der Kultur«.” In Ralf Konersmann (Hrsg.): *Kulturphilosophie*. Leipzig, Reclam, 1998, 107–140.

⁴⁸ Újabban ehhez Karl-Siegbert Rehberg: „Europabilder. Imaginationen und Realisierungen eines Kontinents.” In Maurizio Bach – Barbara Hönig (szerk.): *Europasozioologie*, 15–31. Lásd még Jean-Marc Ferry: „Az európai közösség »filozófiája«.” In uő – Paul Thibaud: *Vita Európáról*. Budapest, L'Harmattan, 2006, főként 155 skk.

⁴⁹ Az igazságosság eltérő értelmezési lehetőségeihez Michael Walzer: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983.

története a központi fogalmaink vitája: minden sokféleségben is európai, hogy éppen ezekről a kérdésekről gondolkodunk.

Egy szociológiai tanulságokat is beszámító kultúratan a meglévő keretek megtartására úgy tekinthet, mint megörökölt tartalmak és lehetőségek újraértelmező őrzésére. A nagy materiális és szellemi mozgalmak egyetemes tágasságra törnek: univerzalitás és partikularitás feszültségét újra és újra az ellentétig kiélezzik. Az univerzalitások persze nem ugyanazt akarják: minden általánosító átgondolás a sajátot tágítja globálissá. A legeggyetemesebbnek akart tudások is világlélményekhez és világlátomásokhoz kötődnek. A szociológiai veretű kérdés ezért úgy hangzik: mai állapotában mennyi és milyen globalitást bír el az európai ember,⁵⁰ más szóval itt és most mennyi és milyen partikularitások nélkülözhetetlenek?

Európa sajátos jegye, hogy a lokalitás elvi hordozóinak ügye és a nagyobb egységek teremtésének és őrzésének küldetése összekapcsolódik. Az emlékezetközösség lehetősége és feladata – az általánosan befogadott hagyományelemeken túl – az egymás elleni harcok szenvedéstörténeteiről való közös megemlékezésen és a közőshöz való sajátos hozzájárulások emlékezetén alapszik. A kereszténység népek felettisége, akárcsak a filozófia hétköznapi ész felettisége a világpolgárság gondolatáig hatol, felülírva minden hagyományos megkülönböztetést. Csakhogy a „nemzeti” összetartozás érzése, minden sokrétűsége ellenére, erőteljes presztízst nyer mindazokból a kultúrjavakból, amelyek az odatartozóknak, azaz az anyagi és szellemi folytonosság kiemelkedő alakjainak tulajdoníthatók. Az európaiság kezdetől – a birodalom és a törzsek, a kereszténység és a mágikus szellemhitek találkozása óta – változatokba konkretizáltan létezik. Ennek a kettősségnek – a nemzeti és európai mivoltnak – a hordozói azok, akik jelentős mértékben érintkeznek ezekkel a kultúrjavakkal. De hogy is lehetne másként, ha minden kultúra, így az európai is, közös szellemi viszonyulás és konkrét életforma?⁵¹ Európa sajátja, hogy a vélt vagy valós begyökerezettségek ősiséginek tartott tényezői is, sajátos hozzájárulásukra támaszkodva, befolyást keresnek: a csoportos identitások – amilyen a népek, nemzetek identitása – konkrét tér- és időbeli kiterjedést is igényelnek.

A nyelvközösségek egymásra maradéktalanul nem lefordíthatók: a középkori misztikából is táplálkozó, teljes világmetafizikát hordozó *Geist* akár aszketikus komolysága és szellemdús elkötelezettsége nem ugyanaz, mint a szent és profán lélekben fogant *esprit* akár hús-vér elevenisége és kifinomult lelkülete. Európa gaz-

⁵⁰ Vö. Rüdiger Safranski: *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Budapest, Európa, 2004.

⁵¹ Utóbbihoz a maga történeti gazdagságában Wolfgang Reinhard: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie.* München, C. H. Beck, 2006. Maga ez a történetírás is sokszor már csak mint a „jövő eredetének” számbavétele (Odo Marquard), az apokaliptikus szellemen „kirekesztettek hozzánk tartozásának” rögzítése (Joachim Ritter) nyilvánvalóan ehhez az életformához tartozik.

dagsága mindez egyszerre: a közös megszólítottásra adott sokféle válasz közössége. A felelős személyiség ősdialógusa Paul Ricoeur szerint mindenestre így hangzik: „Ábrahám, hol vagy?” – „Itt vagyok.”⁵²

4. ÖSSZEGZÉS

Az összefonódó emlékezetekben gyökerező európai programközösség a mindenkori másikkal is számol. Az egységesítő szellemi tartalmak elviségére szorítkoztak: a klasszikus görögség előtti archaikus rétegekbe való visszahatolás újra és újra elemi őserők „igazi” teremtését (Nietzsche) és önmagunkhoz való viszonyunk „hitelességét” (Foucault) keresi. A zsidóság horizontja „Egyiptom”, amelynek köréből a gyökeres szabadulás és a szellem melletti döntés – minden európai szabadságtörténet modelljeként – a mi számunkra is megtörtént, de az eredetet keresve ismétlődően kirajzolódik egy „egyiptomi Mózes” ellenemlékezete is.⁵³ A világis-tenné egyetemesedő Jahve halványuló vonásai egy távoli hegyen lakó „haragvó” Istent mutatnak. A kereszténység ebben a világban – népekben, felekezetekben – rendezkedett be, de „nem ebből a világból” választott orientációs pontokat. Az utóbbi idők felszabadító programjai a mitikus ösztönök és tudatalatti archetípusok (Freud, Jung), a termelési szükségletek (Marx) „valóságosabbnak” vélt mélybirodalma felé tapogatóznak, a felvilágosult ész pedig újra és újra számot vet az érzések, a tapasztalás és a hit elevenségével.

Európa mindig is szellemi és anyagi kultúrák találkozásának, befogadásának, elsajátításának és küzdelmének is helye volt. A bármilyen önmegőrzés folytonosságához ragaszkodó kultúrák sajátos tapasztalata a kettősségek termékenységéig mindaddig, amíg azok saját elvi kereteik közé vonhatók. Bár az újkori Európa kritikai elve a folytonos változás bevonásában volt szellemileg és intézményileg is hatékony, legújabbban mintha mindinkább a saját szellemi gyökereit kérdőjelezné meg. A *Teremtés* könyvének alapító történetén illusztrálva: Isten és világ, ég és föld, nappal és éjszaka, Isten és ember, ember és természet alapvető kettősei egymás után veszítik el határaikat. A kritika elve persze roppant bevonóerőt fejthet ki, amíg a másikból is töltekezve nem önmagát számolja fel, új alapításra képtelenül.

A sokfélébe vesző történeti érzék és a totális egységigény között „Európa” a múltjainkon nyugvó vállalásokként ölthet alakot, mindannak komoly vitákban

⁵² Vö. Paul Ricoeur: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990 és úó: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkannt-sein*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006.

⁵³ Lásd ehhez Jan Assmann: *Exodus. Die Revolution der alten Welt*. München, C. H. Beck, 2015 és úó: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Budapest, Osiris, 2003, valamint Sigmund Freud: *Mózes az ember és az egyistenhit*. Budapest, Európa, 1987.

alakuló foglalatoként, amiben magunkra ismerünk.⁵⁴ Sokféle eredetvonal rekonstruálható a jelenig, amelyek megújuló tanulmányozása – sajátosan hermeneutikai kultúráként⁵⁵ – a külső és belső tagoltsághoz illő európai sajátosság. Szellemi téren a szó és a gondolat meghatározó erején alapszik minden „kontinentális”-nak mondott világtérképezés, de még a nyelviség analitikus tagolásán át vezető út is.⁵⁶ Ami az embernek önmagához, másokhoz és a világhoz való viszonyát illeti, a belső ember önfeltárási szabadsága⁵⁷ és teremtő alkotása az elismerés kölcsönösségében, az egymásra utaltság jól rendezett kötelékei között: ez a bibliai és görög eredetű, hosszú távon kiformalódott újkori európai emberalak és az általa hordozott rend mindenestre nem egeztethető össze bármilyen világprogrammal.

BIBLIOGRÁFIA

- Assmann, Aleida: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás*. Ford. Huszár Ágnes. Budapest, Múlt és Jövő, 2016.
- Assmann, Jan: *Exodus. Die Revolution der alten Welt*. München, C. H. Beck, 2015.
- Assmann, Jan: *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Ford. Gulyás András. Budapest, Osiris, 2003.
- Assmann, Jan: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz, 2008.
- Bach, Maurizio: „Die institutionelle Dynamik Europas.” In Maurizio Bach – Barbara Höning (Hrsg.): *Europasoziolegie. Handbuch für Wissenschaft und Studium*. Baden-Baden, Nomos, 2018.
- Bibó István: „Az európai társadalomfejlődés értelme.” In uő: *Válogatott tanulmányok, 3. kötet (1971–1979)*. Budapest, Magvető, 1986.
- Blumenberg, Hans: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt a. M., 1974.
- Brown, Peter: *Divergent Christendoms: The Emergence of a Christian Europe, 200–1000 A.D.* Oxford, Blackwell, 1995.
- Casanova, José: *Europas Angst vor der Religion*. Berlin, Berlin University Press, 2009.
- Durkheim, Émile: „Az emberi természet kettőssége és ennek társadalmi feltételei.” In Felkai Gábor – Némedi Dénes – Somlai Péter (szerk.): *Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig*. Budapest, Új Mandátum, 2000, 352–362.

⁵⁴ Lehetséges emlékezés-közösségként a jelenlegi Európa éppen az a háromezer éves távlat, amelyet Goethe a tájékozódás feltételének tart: „Aki három ezredévről / nem képes, hogy számot adna, / ki nem talál a sötétből, / vakon élhet napról napra” (J. W. Goethe: *Nyugat-keleti diván*. Budapest, Magyar Könyvklub, 2001, 96, Kálnoky László ford.)

⁵⁵ Vö. Wolfgang Reinhard: „Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes.” In uő (Hrsg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*. München, C. H. Beck, 2009, 68–119.

⁵⁶ Az egyetlen amerikai születésű, bár európai inspirációktól is áthatott filozófia alighanem a pragmatizmus.

⁵⁷ Ahogy Amerikának – Tocqueville szerint – az egyenlőség szélsőségeivel kell megküzdenie, úgy Európa számára a szabadság elve okoz újra és újra gondot.

- Eisenstadt, Shmuel N.: *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Die Vielfalt der Moderne*. Weilerswist, Velbrück, 2000.
- Cassirer, Ernst: „Die »Tragödie der Kultur«.” In Ralf Konersmann (Hrsg.): *Kulturphilosophie*. Leipzig, Reclam, 1998, 107–140.
- Ferry, Jean-Marc: „Az európai közösség »filozófiája«.” In uő – Paul Thibaud: *Vita Európáról*. Budapest, L’Harmattan, 2006.
- Flasch, Kurt: „Wert der Innerlichkeit”. In Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hrsg.): *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M., Fischer, 2005
- Freud, Sigmund: „Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse.” In *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, 1917, 1–7.
- Freud, Sigmund: *Mózes az ember és az egyistenhit*. Ford. F. Ozorai Gizella. Budapest, Európa, 1987.
- Goethe, J. W.: *Nyugat-keleti díván*. Ford. Kálnoky László. Budapest, Magyar Könyvklub, 2001.
- Gyurgyák János: *Európa alkonya? Utak és tévutak az európai történelemben és politikában*. Budapest, Osiris, 2018
- Habermas, Jürgen – Ratzinger, Joseph: *A szabadelvű állam morális alapjai*. Ford. Horváth Károly. Budapest, Gondolat, 2007.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai, 1966.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke 7. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- Hettlage, Robert – Müller, Hans-Peter (Hrsg.): *Die europäische Gesellschaft*. Konstanz, UVK, 2006.
- Hidas Zoltán: *Törékeny értelemvilágaink. A világalakítás rendje és szabadsága*. Budapest, Gondolat, 2018.
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Ford. Glavina Zsuzsa, Bayer József, Geréby György, Vörös T. Károly. Budapest, Atlantisz, 2020.
- Jones, Eric L.: *The European Miracle: Environments, Economics, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge, CUP, 2003.
- Kant, Immanuel: „Válasz a kérdésre: Mi a felvilágosodás?” In uő: *A vallás a pusztán és határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat, 1978, 77–104.
- Le Goff, Jacques: *Európa születése a középkorban*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz, 2003.
- Lessing, Gotthold Ephraim: „Az emberi nem nevelése.” *Magyar Filozófiai Szemle*, 1992, 986–1012.
- Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Ford. Miklós Tamás, Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1996.
- Mannheim Károly: *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia, Karádi Éva, Kisbali László, Bogárné Virág, Hofstaedter Herbert. Budapest, Osiris, 2000.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich: „A Kommunista Párt kiáltványa.” In *Max és Engels válogatott művei 1*. Budapest, Kossuth, 1975.
- Menke, Christoph: „Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung.” In Hans Joas – Klaus Wiegandt (Hrsg.): *Die kulturellen Werte Europas*. Frankfurt a. M., Fischer, 2005.
- Münc, Robert: *Die Kultur der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993.
- Németh István (szerk.): *Európa-tervek. 1300–1945*. Budapest, Eötvös, 2001.
- Nora, Pierre: *Emlékezet és történelem között. Válogatott tanulmányok*. Ford. Németh Orsolya, Lajtai L. László, Haas Lidia, Tóth Réka, K. Horváth Zsolt. Budapest, Napvilág, 2010.
- Polányi Károly: *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Budapest, Napvilág, 2004.
- Rehberg, Karl-Siebert: „Europabilder. Imaginationen und Realisierungen eines Kontinents.” In Bach, Maurizio – Barbara Höning (Hrsg.): *Europasozologie*, 15–31.

- Reinhard, Wolfgang: *Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie*. München, C. H. Beck, 2006.
- Reinhard, Wolfgang: „Die hermeneutische Lebensform des Abendlandes.” In uő (Hrsg.): *Sakrale Texte. Hermeneutik und Lebenspraxis in den Schriftkulturen*. München, C. H. Beck, 2009, 68–119.
- Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.
- Ricœur, Paul: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkannt-sein*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2006.
- Safranski, Rüdiger: *Mennyi globalizációt bír el az ember?* Budapest, Európa, 2004.
- Schluchter, Wolfgang: „Interessen, Ideen, Institutionen: Schlüsselbegriffe einer an Max Weber orientierter Soziologie.” In uő: *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 18–39.
- Seibt, Ferdinand: *Die Begründung Europas. Ein Zwischenbericht über die letzten tausend Jahre*. Frankfurt a. M., Fischer, 2002.
- Sennett, Richard: *The Culture of New Capitalism*. New Haven, Yale University Press, 2006.
- Simmel, Georg: *A pénz filozófiája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Osiris, 2004.
- Sloterdijk, Peter: *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- Spaemann, Robert: „Európa – értékközösség vagy jogrend?” 2000, 2002.
- Szent Ágoston: *Isten városáról IV*. Ford. Heidl György, Dér Katalin. Budapest, Kairosz, 2009.
- Szücs Jenő: *Vázlat Európa három történeti régiójáról*. Budapest, Magvető, 1983.
- Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Tocqueville, Alexis de: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa, 1993.
- Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1912.
- Wallerstein, Immanuel: *Bevezetés a vilárendszer-elméletbe*. Ford. Koltai Mihály Bence. Budapest, L'Harmattan, 2010.
- Walzer, Michael: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York, Basic Books, 1983.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1987.
- Weber, Max: *Gazdaság és társadalom 2/3*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1996.
- Weber, Max: „A társadalomtudományos és társadalompolitikai megismerés »objektivitása.«” In uő: *Tanulmányok*. Ford. Józsa Péter, Erdélyi Ágnes, Lannert Judit, László Géza, Wessely Anna. Budapest, Osiris, 1998, 7–69.
- Weber, Max: „Bevezetés.” In uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Endreffy Zoltán, Tatár György, Somlai Péter, Mesés Péter, Hidas Zoltán, Ábrahám Zoltán. Budapest, Gondolat, 2007.
- Weber, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, L'Harmattan, 2020.

AZ ÚJ VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK LÉTREJÖTTÉNEK MAGYARORSZÁGI OKAI A XXI. SZÁZAD ELEJÉN

RIXER ÁDÁM

ABSTRACT

The Reasons behind the Establishment of Newly Created Religious Communities in Hungary in the 21st century

In this paper three dimensions of the newly created religious entities in Hungary will be discussed. Firstly, the main reasons of their establishment, secondly, the organisational formats, including the legal forms, and thirdly, the new and special activities pursued by them. Our analysis shows mainly the creation and transformation of Christian communities during the last three decades, but, in some important cases, earlier processes and facts are also mentioned.

This work primarily applies the approaches and methods of legal studies and sociology, but also makes use of the views and findings of political science and other fields, and the results of this paper can thereby be considered to have come from a consciously complex approach.

Although a broad range of scientific literature can be detected related to this topic, they mainly introduce only one or just a few aspects of this phenomenon, or concentrate on one certain community. My paper tends to be the first general attempt at a structured approach, an initial overview which must be followed by more detailed ones.

1. A TANULMÁNY CÉLJAI, A KUTATÁS KERETE

A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény (a továbbiakban: Ehtv.) 6. §-a értelmében „Vallási közösség a természetes személyek minden olyan közössége, szervezeti formától, jogi személyiségtől vagy elnevezéstől függetlenül, amely vallás gyakorlására alakult, és elsődlegesen vallási tevékenységet végez”. Jelen tanulmány egyik fő célja a közelmúltban Magyarországon létrejött új keresztény vallási közösségek vizsgálata, a lehetséges okok és a működés egyes sajátosságainak

elemzése révén. Már előljáróban rögzíthetjük, hogy a vallási közösség kifejezést – a jogalkotói megközelítéssel egyezően – a lehető legtágabb értelemben használjuk, a jogi formákat öltő entitásokon túl a mozgalmi jellegű, illetve eseti törekvéseket is vizsgálat tárgyává téve. Sőt, ezzel részben reagálunk is a mozgalmiság egyik új formájára, az „egyszemélyes mozgalmak” megjelenésére, amennyiben a növekvő számban jelen lévő, a „maguk módján vallásos”, egyházhoz stb. nem tartozó személyek törekvései is egy sajátos irányt jelölnek ki, valamifajta extrém, „kapcsolatok nélküli mozgalmiság” kontúrjait öltve.

A szakirodalomban ismertek azok az elképzelések is, amelyek például szektának nevezik az elszakadó, kultusznak pedig az új keletkezésű vallási entitásokat,¹ de ezen fogalmak beemelése és következetes használata nem jár különösebb előnyökkel – így maradunk a vallási közösség kifejezésnél, mégpedig annak tudatosan széles jelentéstartományánál.

Noha a tanulmány tárgykörében jelentősnek mondható az újabb nemzetközi,² hazai³ és határon túli magyar⁴ szakirodalom, valamint a hazai fejleményekre is hatást gyakorló nemzetközi vonatkozásokat bemutató irodalom, a változásokat és azok *okait és gyakorlati formáit rendszerezni kívánó katalógus* összeállítására mindeddig nem került sor – inkább csak egy vagy legfeljebb néhány szempont kiemelése és a szféra egészének ennek mentén történő vizsgálata, illetve egy-egy vallási entitás bemutatása bővítette a felhasználható irodalmak körét.

Az új, azonosítható szervezettel, illetve mozgalmi jellegű, gyakran amorf, elnagyolt kontúrokkal rendelkező vallási csoportok/közösségek létrejöttének, kialakulásának mögöttes okait katalogizáljuk tehát a továbbiakban, rögzítve, hogy alapozó jellegű kutatásról van szó, amely egyként igényli az egyes feltárt elemek pontosítását és részletgazdagabb kifejtését a középtávú jövőben, a további – a jogi és szűkebben vett vallástudományi megközelítéseken túl más diszciplínák eredményeit is bevonzó – kutatások alkalmával.

¹ Rodney Stark – S. William Bainbridge: *The Theory of Religion*. New York, Peter Lang, 1987.

² Lásd például: Caroline M. Cusack – Danielle L. Kirby (szerk.): *Sects, Cults, and New Religions*. London, Routledge, 2014.

³ Csupán a legismertebb munkák közül említve néhányat: Rajki Zoltán – Szigeti Jenő: *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig*. Budapest, Gondolat, 2012; Lugosi Győző: „Szezták, kultuszok, (már nem is annyira) új vallási mozgalmak... Szciantológia és globalizáció.” *Eszmélet*, XXIX, 2017/2, 190–211; Simon Zoltán: „Megjegyzések az erdélyi szabadegyházak, új vallási mozgalmak kutatásának margójára. A szeztaképződés kérdésköre az antropológiai kutatás gyakorlatában.” *Szellem és Tudomány*, XI, 2020/Klnsz. 578–587.

⁴ Kiss Dénes: „Deszekularizáció Romániában.” *Korunk*, XXV, 2014/5, 4–14.

A jelen tanulmány által vizsgált időszak a mögöttünk hagyott mintegy három évtized – azzal a megjegyzéssel, hogy néhány esetben egyes folyamatok kiváltó okai, objektív társadalmi vagy elszigetelt, jogi típusú változásai korábbi tények felvetését és elemzését is szükségessé teszik. Elemzésünk *döntően* a keresztény jellegű, háttérű csoportokra (közösségekre) vonatkozóan él a következtetések levonásának lehetőségével, azzal az előfeltevéssel élve, hogy ezek jelentősége kiemelkedő, így az ezekre szűkített célzott vizsgálat előnyei meghaladhatják a teljeskörűsége törekvő, ámde elnagyoltabb megközelítések révén nyerhető előnyöket.

Jelezni kívánjuk továbbá, hogy jelen munka célja azoknak a jogtudomány, politikatudomány, szociológia és szűkebben vett vallástudomány által megragadható társadalmi okoknak, hatásoknak, különféle mechanizmusoknak a láttatása és értékelése, melyek nyomán közösségek alakulnak át, illetve jönnek létre: a teológia érvei és a bibliai alapok ismertetése e munkának nem jellegadó eleme – miközben valljuk az isteni teremtés tényét és Istennek az ember életében való folyamatos jelenlétét.

Itt érdemes megjegyeznünk, hogy önállóan és részletekbe menően nem kívánjuk bemutatni azokat a globális természetű társadalmi folyamatokat, melyek általános hatása mindenütt érvényesül a fejlett, illetve fejlődő világban: így a transzhumanista eszmék és társadalomalakító gyakorlatok által is felerősített elidegenedésről, vagy éppen az annak ellenhatásaként is felfogható perszonalista koncepciókról és azokat megalapozó, illetve visszatüköröző tudományos konstrukciókról részletesen nem írunk. Ezek olvasó általi ismeretét, illetve társadalmi jelenvalóságát adottnak vesszük, azokra egy-egy résztéma kapcsán csak a lehető legszükségesebb mértékben utalunk.

Jelen munka tehát első körben feltárja és csoportosítja az új entitások létrejöttének főbb *közvetlen* okait, megkülönböztetve a már létező közösségeken belüli „válóokokat”, ezek vonatkozásában a külső, döntően állami eredetű „kényszerítő körülményeket”, illetve ezektől függetlenül a szervezett előzmények nélküli, „vadonatúj” közösségek létrejöttének kiváltó okait. Külön helyezzük el az ún. egyéb vagy „vegyes” okokat, ezzel biztosítva a viszonylagos teljeskörűséget. Az okok bemutatását követően önálló fejezetben rögzítjük az új közösségek főbb szervezeti és működési formáit, előbbi vonatkozásában kitérve a jogi és nem jogi formákra, utóbbi esetben pedig kiemelve azokat a jellemző tevékenységformákat, melyek a valódi „újdomságot” adják.

A szféra hozzávetőleges méreteit és belső mozgásirányait érzékeltetve előljáróban néhány adattal szolgálunk, ám már most jelezzük (s később ezt részleteiben is bemutatjuk), hogy a vallási közösségek számából megalapozott következtetések levonása csak egyes további jogi, politikai és gyakorlati szempontok (tények) ismeretében lehetséges. Az azonban bizonyosan lényeges, hogy a '60-as, '70-es évek

vallási visszaesése (Magyarországon a '30-as évekhez képest nyolcadára csökkent a rendszeresen templomba járók száma)⁵ egyrészt a modernizáció általános tünete, másrészt az állampárt egyházpolitikájának közvetlen következménye. A vallásosság mértékének újbóli hazai növekedése már a '70-es években elindul és a rendszerváltozás táján gyorsulva növekszik (párhuzamosan a vallásukat gyakorlók életkorának lassú csökkenésével (azaz „megfiatalodásával”), majd pedig a vallásosság két irányba ágazik el: az egyházas vallásosság enyhe csökkenése, illetve a „maguk módján” vallásos személyek csoportjának enyhe számbeli növekedése figyelhető meg.⁶ A „plató” 2000 körül jön el: a vallási telítődés jelei figyelhetők meg a „vallási piacon”; a rendszerváltozás környékén, illetve azt követően megjelenő vallási irányzatok és külföldi „térítők” újdonságának varázsa csökken, illetve a hagyományos egyházak újjászervezésének első lendülete is kifulladásra ér. 2012-ben Magyarországon a felnőtt népesség körében a magukat nagyon vallásosnak mondók aránya 7,8%, a valamennyire vallásosaké pedig 28,4%.⁷

Az egyházas vallásosság körében a már említett visszaesés elsősorban a hagyományos egyházakat (különösen a katolikus egyházat) érintette az elmúlt évtizedekben, a kisebb egyházak stagnálása, illetve szerény növekedése mellett. Mindezen tények együttesen különösen érdekes, sőt izgalmas kérdéssé teszik, hogy mely okok játszanak szerepet az újabb közösségek létrejöttében.

2. ÚJ (KERESZTÉNY) VALLÁSI MOZGALMAK, ILLETVE KÖZÖSSÉGEK LÉTREJÖTTÉNEK FŐBB OKAI

Vizsgálatunk fő törekvése az együvé tartozó, illetve könnyen egyneműsíthető okok valamennyire homogén okcsoportokba sorolása – még akkor is, ha ez szélesebb terjedelmű elemeket eredményez. Ezek elkülönítése még akkor is indokolt, ha egyébként – egy-egy konkrét esetben – feltárhatóak vegyes, illetve többretegű folyamatok is – előbbi alatt a szervezet egészét tekintve is több ok jelenlétét valószínűsítve, utóbbi alatt pedig a szervezet egyes szintjeinek, belső egységeinek eltérő okok mentén történő ki- vagy átalakulását értve.

Történeti nézőpontból jól érzékelhető, hogy nagyobb időszakonként léteznek olyan általános – akár teológiai, akár nem teológiai vagy csak annak álcá-

⁵ Havasi Virág: „Vallási körkép – A vallásosság alakulása itthon és külföldön.” In Szabó-Tóth Kinga – Várhelyi Krisztina (szerk.): *A történelmi egyházak – modern társadalom*. Budapest, L'Harmattan, 2018, 5; Tomka Miklós: *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest–Piliscsaba, Loisir Kft., 2006.

⁶ Tomka: *Vallás és társadalom*, 22.

⁷ Havasi: „Vallási körkép”, 21.

zott – okok, melyek az új entitások létrejöttének tipikus és közvetlen okaiként is meghatározhatóak: például *régebben inkább* a templombelső kialakítása, a zene-szerszámok használata, az Istennel való személyes, közvetítés nélküli kapcsolat lehetősége, szükségessége és terjedelme vagy az egyházi adó mértéke, az annak beszédésére jogosult személye, a vallási eljáró kinevezésére jogosult személye stb. jelentek meg szempontként..., míg napjainkban *inkább* a keresztelő szükségessége (persze ennek jelentősége a korábbi vitákban is megfigyelhető), a tagsági feltételek tartalma, az elkötelezettség mértéke, szükségessége, a karizmák mibenléte, jelentősége stb. jelentik az elkülönülés főbb szempontjait. Az általános – tehát a keresztény dominanciájú világrészekre igaz – trendeken és elveken túl azonban éppen a kifejezetten magyarországi okok, esetleges többletök feltérképezése és rendszerezése e tanulmány egyik fő célja.

Noha a Makkai Sándor által az új „szekták” létrejöttének okait kategorizáló törekvést is tartható álláspontnak látjuk,⁸ a magunk részéről az okcsoportokat *egyrészt* létező entitásokon belüli hatások, *másrészt* az intézményes előzmények nélküli kialakulás államtól független okai szerint, *harmadrészt* az állami fellépéssel összefüggő tényezők, *negyedrész* pedig az egyéb vagy vegyes okok szerint különítjük el jelen tanulmányban.

II.1. AZ ELSŐ OKCSOPORT: MEGLÉVŐ SZERVEZETEN BELÜLI (ENDOGEN) ÉRDEMI OKOK

Ez talán a legkézenfekvőbb köre az elsődleges okoknak: ezek már meglévő csoportokon belül kifejlődő markáns (tehát nem egyedi, elszigetelt) tanításbeli (teológiai), illetve kifejezetten gyakorlati okok (egyházeleti, egyházszervezési, helyszínnel összefüggő, pl. földrajzi távolságból adódó okok), vagy egyéb személyes, döntően kapcsolati természetű okok (*a „valódi” közösség-igény, többlet-igény kapcsán lásd még a II.2.1. alfejezetet*), melyek a meglévő csoportból történő kiválást hozhatnak, s amelyek praktikusán és az esetleges jogi folyamatot is leíró módon *a kiválás, szétválás, beolvadás, egyesülés* egymásra épülő formáiban eredményezhetik új vallási entitás létrejöttét⁹ – akár azonos elnevezés mellett is. A fenti feltételeken túl új cso-

⁸ Makkai a szekták keletkezésének okait öt kategóriába sorolja, elkülönítve a teológiai, egyházi (gyülekezeti), társadalmi, lélektani és egyéb tényezőket. Hivatkozza: Fekete Péter: *Az egyház és a szekta*. Budapest, Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, 1993, 87.

⁹ Az elmúlt évtizedek legismertebb hazai példájaként lásd a Budapesti Autonóm Gyülekezet esetét: az új közösség azután jött létre, hogy egy csoport kiszakadt a Hit Gyülekezetéből. 1998 nyarán a Hit Gyülekezete néhány presbitere – saját bevallása szerint – „megelégtelte a közösség vezetésében uralkodó állapotokat”, és a felekezet elhagyása mellett döntött. Néhány hónappal később, miután a kivált tagokban megfogalmazódott az igény a közösségi istentisztelet további

portról (vallási közösségről) csak akkor beszélhetünk, ha a minimális fizikai (földrajzi), intézményes (szervezeti) elkülönülés mellett *érdemi* tanításbeli, rítusbeli, célkitűzésbeli különbségek is érzékelhetőek és a leválás, eltávolodás folyamata és/vagy az akárcsak külsőségekben megnyilvánuló különbségek kialakulásának folyamata legalább megindult – és néhány fő érdemben elköteleződött a mozgalom, csoport definiált, saját célkitűzéseire. Tehát nem kizárt, hogy egy új vallási mozgalom (értsd: vallási csoport) egy meglévő vallási közösség keretei között (azaz a tágabb közösség, mint sajátos „ernyőszervezet” égisze alatt) létezzen, de az igen, hogy azonosítható, de legalábbis körülhatárolható tagság nélkül mozgalomnak, illetve önálló, új közösségnek nevezzük. Mindezen konjunktív kritériumok azt is jelentik, hogy például egy új katolikus templom felszentelése, illetve a hozzátartozó plébánia működése *általában* nem tekinthető új vallási csoport létrejöttének.

A tanításbelinek, illetve gyakorlatinak nevezett különbségek az esetek döntő többségében szétválaszthatatlanul összekapcsolódnak egy-egy csoporton belüli, illetve csoportközi *konfliktussal* is, a külső szemlélő számára – gyakran ezek definiálatlansága és konstruktív kezelése hiányában – rekonstruálhatatlanná téve az egyes események (előzmények) megtörténtét, sorrendjét és jelentőségét is...

Önálló – belső jellegű, ám nem feltétlenül hazai okokhoz köthető – jelenség egyes új entitások „transzmissziós” típusú megjelenése Magyarországon. Ez csupán annyit jelent, hogy más földrészeken elindult vagy végbement – adott vallási közösséget érintő – változások hazai „begyűrűző” hatásaként jelennek meg új denominációk, mennek végbe szakadások, kiválások, ritkábban egyesülések stb. *Azaz itt csupán leképeződnek a másutt megindult folyamatok, konfliktusok: gyakran a tanításbeli különbségek feloldásának eszközeként, vagy éppenséggel a hasonló tanítás mellett egymástól eltávolodó tényleges gyakorlatok miatt.*¹⁰ Magyarországon is megfigyelhető, hogy a '90-es években rövid ideig létező hagyományos International Church of Christ gyülekezet megjelent, majd elhalt, nem sokkal később pedig az USA-ban abból kivált International Church of Christ (ICOC) kezdte meg misz-

gyakorlására, megalakult az Autonóm Gyülekezet. A Fővárosi Bíróság 1998. november 19-én kelt végzésével hivatalosan is nyilvántartásba vette a 256 természetes személy által alapított egyházat. Ehhez részletesebben lásd Dobszay János: „Szakad a Hit Gyülekezet? Új szövetség.” *HVG*, XX, 1998/36, 92–99.

¹⁰ A teológia, illetve az alkalmazott vallástudomány érzékletes példája az 1Tim 4,16-ot („Legyen gondod önmagadra és a tanításra, maradj meg ezek mellett, mert ha így cselekszel, megmened magadat is, hallgatóidat is”) használva mutat rá arra, hogy a helyes magatartás (életvitel) egy kétszárnyú repülőgéphez hasonló: amennyiben a helyes tudás (meggyőződés) és az annak megfelelő cselekedet csak együtt érvényesülhetnek, ahogyan a repülőgép is csak mindkét szárnya révén maradhat tartósan a levegőben.

szíós csapata révén itteni tevékenységét, anélkül azonban, hogy a két hazai gyülekezet tagsága között bármilyen érdemi átfedés lett volna.¹¹

A továbbiakban a belső okok kifejtését három – egymást részben át is fedő – fogalom kifejtésével, az általuk nyerhető fogalmi keret kialakításával folytatjuk. E három fogalom a „valláskárosultság”, a „mérgező vallásosság”, illetve a „vallási szélsőség.”

VALLÁSKÁROSULTSÁG

Önállóan kell szót ejtenünk a „valláskárosultakról”: azokról, akik – tipikusan egy-egy régi-új keresztény vagy nem keresztény vallási közösség korábbi tagja(i)ként, az ott megélték hatására válnak ismét „keresőkke” vagy nemritkán akár a szervezett vallás aktív ellenzőivé. A vallásosságukat a maguk módján megélő, szervezett csoportokhoz nem vagy csak lazán kapcsolódó személyek illetően magatartásának háttérében Magyarországon is jelen van egyes esetekben a „vallássérültség”, azaz a korábbi közösségekben szerzett sérülések, rossz tapasztalatok és ezek nyomán kialakult esetleges félelmek, bizonytalanságok és hitbéli problémák miatti távolságtartás. Ezen személyek növekvő száma egyúttal valószínűsíti olyan újabb vallási törekvések megjelenését is, amelyek kifejezetten számukra kínálják fel a „gyógyulás” lehetőségét (*a nem kifejezetten ilyen céllal szervezett, de ilyen funkciót is betöltő szervezett képzések között a legismertebbek Beregi László előadásai és sorozatai Budapesten – még akkor is, ha neki nem kimondott, de legalábbis nem elsődleges célja e szerep betöltése...*).¹²

A szakirodalomban a valláskárosultság leírására olyan kifejezések (kategóriák) jelennek meg, mint a „mérgező vallásosság” vagy éppen a „vallási szélsőség” kifejezések, melyek egymás mellett – és egymásra tekintettel is – vizsgálva viszonylag pontosan kijelölik e jelenség határait és főbb elemeit. A továbbiakban mindkét fogalmat önállóan is bemutatjuk, tekintve, hogy egymással és a valláskárosultsággal közös metszeteik ellenére előbbi *inkább* vallápszichológiai, utóbbi pedig *inkább* vallásszociológiai kategóriaként használható.

¹¹ Ma – két névváltoztatást követően – Krisztus Magyarországi Gyülekezete néven vallási egyesület.

¹² Az általa képviselt, Magyarországon működő Grace Ministries Alapítvány olyan keresztény felekezetközi szervezet, amely nem kíván saját gyülekezetet létrehozni, munkatársai és a képzéseibe (programjaiba) bekapcsolódók is különböző felekezeti háttérből származnak. Részletebben lásd: graceministries.hu (2021. 01. 17.)

MÉRGEZŐ VALLÁSSÓSÁG

Johannes Hartl (teológus, négygyermekes családapa) az augsburgi Imádság Háza alapítója és vezetője közismert tanulmányában csokorba gyűjtötte a mérgező vallásosság illetve az érzelmileg egészséges spiritualitás jellemzőit. Mint írja, „toxikus jelenség, ha [az adott vallási közösségben] úgy érezzük, soha nem tudunk elég jók lenni, eleget teljesíteni; ha az önképünkben meghatározó a bűntudat; ha az Istenképünket a félelem formálja; ha a saját közösségünkön kívül állókat kevesebbre becsljük, lenézzük; ha a közösségünkben tilos racionális kérdéseket feltenni, vagy ha a tagok nem kibontakoznak, hanem inkább beszűkülnek, szabadságuk csorbul, szomorúbbá, keményebbé válnak. Ezzel szemben az érzelmileg egészséges spiritualitás életörömet, kreativitást ébreszt; vágyunk az Istennel való kapcsolatra, hiszen Isten számunkra az a szerető Apa, akiről Jézus beszélt, és minden az Ő ajándéka. Ha így élünk, könnyebben teremtünk kapcsolatokat, életünkben helyére és összhangba kerül mind a racionalitás, mind az érzelmek és a spirituális dimenzió. A bűnt, saját kudarcainkat képesek vagyunk beismerni; tudunk bocsánatot kérni és megbocsátani; elviseljük a csalódást, a szenvedést is, és amit nem értünk, azt nem próbáljuk erőnek erejével kimagyarázni. Mindezt erősíti és a mindennapok részévé teszi a rendszeres, de nem túlterhelő lelki élet: imádság, bibliaolvasás, szentségek, böjt.”¹³ A mérgező vallásosság problematikája a hazai tudományban is felbukkant már, elsősorban a pszichológia újabb irodalmában.¹⁴

VALLÁSI SZÉLSŐSÉGEK¹⁵

A *vallási szélsőségek* (extremitások) kérdésköre a hazai – és nemzetközi – szakirodalomban is leginkább az erőszaktól sem visszariadó vallási fanatizmus,¹⁶ a ter-

¹³ Herbert Dóra: „Képek vagy rémképek”. *SZEMlélek*, 2020. szeptember 5., szombat 19:32, címlap. blog.hu/#bloghu/szemlelek/2020/09/05/kepek_es_remkpek (2021. 01. 17.)

¹⁴ Lásd például Szentmártoni Mihály: „A felnőttkor vallásossága”. *Magyar Pszichológiai Szemle*, LVIII, 2003/1, 65–81.

¹⁵ A témakörhöz lásd Rixer Ádám: „A vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon.” *Vallástudományi Szemle*, XIV, 2018/5, 15–30. Jelen alpont az ott kifejtettekre épül. A területet vizsgáló, átfogó munkák között lásd például: R. Scott Appleby: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD., Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

¹⁶ Sam Cherribi: „Bad Faith: The Danger of Religious Extremism by Neil J. Kressel. Review.” *Political Psychology*, XXX, 2009/2, 319–323; Laurence R. Iannaccone: „Religious Extremism: Origins and Consequences.” *Contemporary Jewry*, XX, 1999/1, 8–29; valamint Máté-Tóth András: „Kirekesztés: avagy az erőszak vallási legitimációja.” In Szilágyi Tamás (szerk.): *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. században*. Szeged, SZTE BTK Vallástudományi Tanszék, 2017, 4–21.

rorizmus különféle formái,¹⁷ illetve a „hagyományos” szekta-kérdés különféle olvasatai formájában van jelen, azzal a szükségszerű megjegyzéssel, hogy az említett jelenségeket megragadni kívánó leírásokban a kereszténység kevésbé érintett.¹⁸

A legelső kérdés, amit fel kell tennünk, s meg is kell válaszolnunk, hogy *mihez képest lesz valami extrém*; kinek az álláspontja lesz döntő ebben a kérdésben – nyilván érdemes elkerülnünk a végtelenen relativizáló megközelítéseket.¹⁹ E kérdésben korábbi tanulmányom kiindulópontjaként rögzítettem, hogy a *szélsőséges* volt tekintetében *elsődleges* az adott államon – esetünkben Magyarországon – belüli többségi álláspontot²⁰ kell meghatározónak tekintenünk, *másodlagosan* azonban – tekintettel az állami szintre emelt vallási szélsőség egyes eseteire (pl. legextrémebben ISIS) – az adott „kultúrkör”, konkrétan: az adott területen (államcsoporton belül) hagyományosan érvényesülő többségi vagy egyébként elfogadott („bevett”) vallások szokványos jelenségeihez, intézményesült gyakorlataihoz képest beszélhetünk „vallási szélsőségről”. Tehát az adott államon vagy államcsoporton belüli vallási típusú²¹ szélsőségesség(ek) vizsgálata körében növeli az objektivitást, ha – egyfajta kontrollfunkcióként – az adott területen (tágabb földrajzi térségben) meghatározó világvallás vagy világvallások uralkodó trendjeivel is egybevetjük ezt a szűkebb, fentebb elsődlegesnek aposztrofált szélsőségesség-felfogást.

Milyen további módszerekkel juthatunk közelebb a „szélsőségesség” megragadásához? Amikor a magyar jogalkotó a *vallási tevékenység fogalmát* kívánja meghatározni, ad egy pozitív és egy előbbi jelentéstartalmait pontosító, határmeg-

¹⁷ Julia Valerijevna Tuskhova: „ISIS and Al-Qaeda as the Determinants of Religious Extremism in the UK.” *Society: Politics, Economics, Law*. XIV, 2017/8, 1–4; illetve magyarul: Kis-Benedek József: „Vallási szélsőségek a MENA-országokban.” *Hadtudomány*, XXIX, 2019/1–2, 61–84.

¹⁸ Bővebben lásd még a fentebb említett tanulmány angol nyelvű, bővített változatát: Ádám Rixer: „The Typology of Religious Extremism.” *Advances in Social Sciences Research Journal*, V, 2018/12, 519–531. A téma korábbi hazai irodalmából: Török Péter: *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Budapest, SOTE, 2007.

¹⁹ Az egyik csapda e körben az, amikor kijelentjük, hogy minden vallási jelenség szükségképpen „szélsőséges”, tekintve, hogy azok lényege (valamifajta fogalmi magva) *mindig* az elkülönülés és az „önmérséklet hiánya”. Ez a fajta relativizálás, illetve abszolutizáló törekvés nyilván figyelembe veendő, ám még ezen álláspont részleges elfogadása sem teszi szükségtelenné a jelenségek valamilyen tudatos rendszerezését. Charles S. Liebman: „Extremism as a Religious Norm.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, XXII, 1983/1, 75–86.

²⁰ Többségi álláspont alatt – demokratikus alapszerkezetű társadalmat feltételezve – a nyilvánosság szféráiban artikulált politikai, szakmai, szűkebben vett tudományos és a médiumok által megjelenített egyéb álláspontok valamifajta súlyponti, jellemző véleményét, általánosnak nevezhető megközelítésmódjait értjük.

²¹ A vallás hagyományos fogalmát e kutatás nem érinti, továbbra is elfogadjuk, hogy a vallás nem más, mint egy értékelhető fokban intézményesült, szervezett és a jog által (is) megragadható, sajátos hitéleti objektiváció.

vonásokat alkalmazó negatív definíciót.²² Álláspontunk szerint a vallási tevékenység fogalmához *hasonlóan a vallási szélsőség fogalma tekintetében* is lehetséges egy *negatív*, illetve egy *pozitív meghatározás* is: a negatív definíció azt mutatja meg, hogy melyek azok a jelenségek, amelyek bár a vallással, sőt intézményes vallással is érintkezhetnek, összekapcsolódód(hat)nak, de mégsem tekinthetők vallási eredetű vagy vallási természetű „szélsőségek”; a *pozitív definíció* pedig egy taxatív lista keretében tesz kísérletet a szélsőségek lehetséges, főbb (hazai vagy általánosabb) típusainak felsorolására.

A vallási szélsőség *negatív definíciója* körébe kell sorolnunk például azokat a jogsértéseket, amelyek nem az adott vallás tanításaiból következnek, hanem – adott esetben – a nyilvántartásba vételi eljárás során egy csatolni elmulasztott melléklet formájában megjelenő emberi mulasztást feltételeznek. Ugyanígy, nem minősülhet vallási szélsőségnek pl. egy vallási rendezvényen bekövetkező lopás, amennyiben ez általában nem tekinthető az adott közösség „lényegéből” következő, általánosítható jelenségnek. Szintén problematikus az, amikor egy adott gyülekezet vagy egy több helyi gyülekezetből álló nagyobb vallási közösség vezetőinek kisebb-nagyobb gyengeségeiből következettünk a működés vagy tanítás *általánosan* szélsőséges voltára, azaz *önmagában* egy „rossz,” „bűnös” vezető vagy hibás vezetési gyakorlat sem eredményezhet *önmagában* „vallási szélsőséget”. E körben hangsúlyoznunk kell azt is, hogy *önmagában* az a tény, hogy egy vallási alapú, a

²² A lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CLXXV. törvény (a továbbiakban Ehtv.) a 6. §-ában a következőképpen fogalmaz: „(3) A vallási tevékenység olyan világnézethez kapcsolódó tevékenység, amely természetfelettre irányul, rendszerbe foglalt hitelvekkel rendelkezik, tanai a valóság egészére irányulnak, valamint sajátos magatartáskövetelményekkel az emberi személyiség egészét átfogja.” A (4) bekezdés értelmében „Önmagában nem tekinthető vallási tevékenységnek *a*) a politikai és érdekérvényesítő, *b*) a pszichikai vagy parapszichikai, *c*) a gyógyászati, *d*) a gazdasági-vállalkozási, *e*) a nevelési, *f*) az oktatási, *g*) a felsőoktatási, *h*) az egészségügyi, *i*) a karitatív, *j*) a család-, gyermek- és ifjúságvédelmi, *k*) a kulturális, *l*) a sport, *m*) az állat-, környezet- és természetvédelmi, *n*) a hitéleti tevékenységhez szükségesen túlmenő adatkezelési, valamint *o*) a szociális tevékenység”. A leírtak egyúttal azt is jelentik, hogy egyes „mozgalmak”, szervezett, spirituális jellegű törekvések sem a pozitív, sem pedig a negatív definíció alapján nem lesznek vallási közösségnek, csoportnak stb. tekinthetőek. – Így például a szcientológia, a Transzcendentális Meditáció (TM), a Silva-féle Agykontroll nem felelnek meg a vallás fogalmának, amennyiben tevékenységük középpontjában az egyén, illetve a szervezet boldogsága, fejlődése, sikere áll. Ezen mozgalmak egy részére az is igaz, hogy kapcsolódás (kapcsolat) a szervezet képviselője és a tag között áll fenn, az egyes tagok között nem, vagy csupán reziduális jelleggel. Természetesen hasonló tendenciák lehetnek (új) keresztény jellegű, irányultságú mozgalmakban is: pl. a szakirodalomban is jól dokumentált „sikerteológia” nyomán, ahol az egyes tagok közötti kapcsolat nem intenzív, a gyülekezeti alkalmak, dicsőítések, közös egzaltációk jelentik a közösség megélésének döntő színterét, a „jóléti evangélium” hirdetésének és befogadásának döntő platformját. Utóbbihoz lásd még Havasi: „Vallási körkép”, 3.

társadalom által tudomásul vett, de a többség által nem követett szűk csoportnorma logikailag összekapcsolható konkrét jogsértésekkel (pl. a cölibátus intézménye a cölibátusban élő személyek által gyermekek sérelmére elkövetett szexuális bűncselekményekkel) nem feltétlenül eredményezi azt, hogy magát a vallási közösséget is „szélsőségesnek” tekintjük, különösen, ha – amint azt a felhozott példa is mutatja – a csoportnorma nem a vallási nézetrendszer „lényegéhez” tartozó elem, illetve az adott vallási közösség is érdemben fellép az adott intézmény káros implikációival, illetve a konkrét bántalmazó jelenséggel szemben.²³ Természetesen az „elszigeteltebb” jelenségek is eredményezhetik – ahogyan eredményezik is – a közösség elhagyását, a kiválást, s közvetve akár új csoportok létrejöttét is.

A pozitív definíció tekintetében – a fentiekből is következően – érdemes rögzítenünk, hogy *szélsőségesnek leginkább a kiterjedt, általánosítható gyakorlatokat, jelenségeket tekinthetjük*; az elszigetelt, sporadikus, egy-egy személyhez köthető, az adott vallás (valláson belüli vallási irányzat) tanításaiból le nem vezethető gyakorlatokat általában nem érdemes ebbe a körbe sorolnunk. A szélsőséges jelenségek csoportosítását, sőt, tipizálását megkönnyítő – s korábbi munkámban részleteiben is kifejtett – szempont lehet:

- a) a szélsőség révén sérülő, a többségi társadalom által elfogadott, vallott *norma típusa* (hogy tudniillik jogi vagy egyéb társadalmi normatípus sérelméről van-e szó);
- b) hogy *az adott vallási közegen, közösségen kívülre hat-e* „szélsőséges” magatartás, vagy éppenséggel – *döntően* – azon belül maradva fejt ki káros hatását, illetve
- c) hogy az *erőszakos jellegű-e*.

²³ A katolikus (világ)egyházban több hullámban zajlott, zajlik a szembesülés, illetve szembesítés ezzel a jelenséggel is. 2012. február 6. és 9. között nemzetközi tanácskozást tartottak Rómában a világ különböző egyházmegyéiből érkezett püspökök és szerzetesrendi előljárók részvételével az egyház hivatalos képviselői által elkövetett szexuális gyermekbántalmazások elleni fellépésről és az áldozatok megsegítéséről. Erre nézve lásd: Sz. N.: „Bátor szembesítés: Hatékony fellépés a gyermekek szexuális kizsákmányolásával szemben.” *Korunk*, XXIII, 2012/4, 99–106. Az egyes országok (tag)egyházainak gyakorlatára nézve lásd továbbá Jo Renee Formicola: „Recalibrating U.S. Catholic Church–State Relations: The Effects of Clerical Sexual Abuse.” *Journal of Church & State*, LVIII, 2016/2, 307–330; illetve Kathleen McPhillips: „The Church, the Commission and the Truth: Inside the NSW Special Inquiry into Child Sexual Abuse.” *Journal for the Academic Study of Religion*, XXIX, 2016/1, 30–51. Ezen írások kiindulópontja – szinte minden esetben – az, hogy az ügyek eltussolásában az egyházi előljárók mellett évtizedekig az állami hatóságok is érdemben közreműködtek.

A fenti kiindulópontok (szempontok) alapján bizonyosan lehetséges az endogén okok *egy részének* pontosabb megragadása, leírása. Megjegyezzük, hogy az említett okok (okcsoportok) tömegességét, jelenlétének intenzitását mindig befolyásolja, hogy az adott államalakulat (esetünkben Magyarország) milyen irányban, mértékben és milyen módon elfogult egyik vagy másik vallás tekintetében, azaz, hogy az adott állam *vallási politikája* mennyiben tekinthető támogatónak vagy akadályozó jellegűnek valamely egyébként „szélsőségesnek” tekinthető vallási jelenség vagy jelenségcsoport tekintetében. Mindazonáltal az állam szerepe ebben a vonatkozásban általában csupán közvetett, így részletesebb elemzésre csak azon további pontok tekintetében kerül sor, ahol is az államnak közvetlen és meghatározó szerepe van az új vallási csoportok létrejöttében.

II.2. A MÁSODIK OKCSOPORT: ÚJ – KÖZVETLEN INTÉZMÉNYES ELŐZMÉNYEK NÉLKÜLI – KÖZÖSSÉG, ILLETVE MOZGALOM LÉTREJÖTTÉNEK NEM KÖZVETLEN ÁLLAMI FELLÉPÉSBŐL KÖVETKEZŐ OKAI

Amikor azt a kérdést fogalmazzuk meg, hogy miért hoznak létre új vallási csoportokat az emberek, a legkézenfekvőbb válasz az, hogy a meglévő struktúrákkal, gyakorlatokkal, tanításokkal stb. kapcsolatos elégedetlenség, illetve ezen belső viszonyok reformálhatatlanságának érzete az, ami miatt a legtöbbször bekövetkezik a „váltás”, az „új kezdet”. Ezek vázlatos bemutatását el is végeztük az előző fejezetben, *azt állítjuk azonban, hogy ezek mellett léteznek/létezhetnek olyan közösgyalapító, illetve mozgalmi törekvések is, amelyek organikus formában, önfejlődéssel, egyértelműen meghatározható intézményes előzmények nélkül, tipikusan kisebb, valamilyen szempontból eleve (el)zárt közösségekben alakulnak ki – anélkül, hogy a leendő tagoknak érdemi (vagy egymáséval azonos, egymáséhoz hasonló) vallási előéletük volna. Fogalmilag tehát nem kizárt, hogy egy vallási csoportosulás (közösgy) úgy jöjjön létre, hogy egyetlen tagjának (szervezőjének, kezdeményezőjének) sincs vallási előélete, érdemi előismerete vagy korábbi szervezeti tagsága – még akkor sem, ha az újonnan létrejövő entitások többségében nem ez a helyzet... Jelen pontban megelégszünk azzal, hogy a közvetlen előzmények nélküli vallási csoportokat vizsgáljuk: ezeket – az egyszerűség kedvéért, a civil szervezetek kapcsán bevett kifejezést kölcsön véve – nevezzük *vallási grassroots mozgalomnak*²⁴ (csoportok-*

²⁴ A politikatudományban bevett kifejezés a civil társadalom alulról szerveződő, lazán strukturált képződményeit, mozgalmait tekinti e körbe tartozónak. A fogalom egyik legismertebb megközelítéseként lásd: R. Melucci: „Social Movements and the Democratization of the Everyday Life.” In John Keane (szerk.): *Civil Society and the State*. London – New York, Verso, 1988. Saját

nak). A mögöttes okok – egy-egy ilyen entitás szárba szökkenése mögött – számok és egymással is jól megférőek. Nyilván a társadalmi, kollektív és egyéni okok végtelen sora hozható fel, a társadalomtudomány (s azon belül a vallástudomány) azonban kirajzol néhány kitüntetett okot.

Így, az alapítók és az újonnan csatlakozók esetében is igen jelentős hajtóerő a fogyasztói társadalom normái és gyakorlatai, illetve az elmagányosodás hatásai ellenében érvényesített egyéni, illetve közösségi helykeresés – mint közvetlen, mögöttes, nem vallással összefüggő eredeti ok.

II.2.1. A KÖZÖSSÉG-IGÉNY

Természetesen az emberi létnek vannak bizonyos, sok-sok évtizedet átfogó és az ezen idő alatt kialakult, fennállt korszellemet átfogó, visszatükröző tipikus nehézségei. Bizonyosan ilyen a hagyományos közösségek leépülése, a családi és egyéb struktúrák töredezetté válása a modern társadalmakban.

Havasi – miután felteszi a kérdést, hogy miért jönnek létre új vallási mozgalmak –, a legfontosabb, szakirodalmi okok között a kiábrándultságot, a mai világtól, fogyasztói szemlélettől való elfordulás vágyát, az identitáskeresést, az erkölcsi elbizonytalanodást, s végezetül a közösség iránti vágyat hozza fel lehetséges válaszként.²⁵ Máté-Tóth András és Nagy Gábor Dániel a nagyobb egyházaktól való elfordulás KSH-adatokkal alátámasztott okaként tanulmányukban arra jutnak, hogy „[...] a társadalom modernizációja és a vallás és kultúra privatizációja [nyomán] [a] magyar társadalom évtizedek óta küzd a közösség-hiány problematikájával, ami a nagy társadalmi intézményekkel szembeni távolságtartásban is megnyilatkozik. A friss népszámlálási adatok üzenete az, hogy olyan szellemiség és politika szükséges Magyarország számára, amelyben a közösségépítés és a szolidaritás kiemelt prioritásként van jelen.”²⁶

vallási *grassroots* fogalmunk hangsúlyozza (kiemeli) a *közvetlen* intézményi előzmények hiányát is.

²⁵ Havasi Virág: „Keresztény új vallási és vallási megújulási mozgalmak Magyarországon 1945-től napjainkig.” *Egyháztörténeti Szemle*, XIX, 2018/4, 106–119, ezen belül 107.

²⁶ Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel: „A 2011-es Népszámlálás vallási adatairól.” *Egyház és Társadalom*, 2013. 04. 04. egyhazi-tarsadalom.hu/2013/04/04/mate-toth-andras-nagy-gabor-daniel-a-2011-es-nepszamlalas-vallasi-adatairrol (2021. 01. 17.) A tanulmányban – a KSH adataira támaszkodva – kifejtésre kerül, hogy 2001-ben a teljes népesség 54,5%-a vallotta magát katolikusnak, 2011-ben a 39%-a (számszerűen a vizsgált időszakban a római katolikusok száma mintegy 1 600 000-rel csökkent, a görögkatolikusoké mintegy 90 000-rel). Református: 15,9-ről 11,6-re csökkent (számszerűen közel 470 000 fővel csökkent). Evangélikus 3-ról 2,2 (90 000 fő). A külön is nevesített vallások között az izraeliták között volt – arányaiban – a legkisebb

Természetesen a közösség-igény nem csupán elvezet(het)i az egyént a vallásig, egy adott vallási csoportig, de a vallási csoport lényeges sajátosságaként, sőt a vallási csoport humán közszolgáltatásait „külső haszonélvezőként” igénybe vevők számára is meghatározó, folyamatosan újratermelődő mozzanatként a vallási szféra egészének jellegadó vonása. A vallás mint közösségformáló tényező felsorolhatatlanul sokféle módon képes szolgálni az adott vallás gyakorlóit mellett a szélesebb társadalmi környezet szereplőit is: a „társadalmi jóllét” szolgálata megelőző, gyógyító és felkészítő funkciók ellátása révén valósul meg a vallási csoportokon belül és azokon kívülre irányuló formákban.²⁷

A társadalomtudományok számára már jó ideje evidencia, hogy a mentális egészség és a közösséghez tartozás között milyen szoros összefüggés van,²⁸ de a vallási praxis, a gyakorló lelkészek is visszaigazolják ezt – s nem csupán az új közösségek létrejöttének okaként, hanem a hagyományos vallási entitásoktól való elfordulás egyik tényezőjeként is. Hortobágyi Zoltán kérdésére – „Mostanában különösen érezhető, hogy az emberek elfordulnak az egyházaktól. Nem okoz-e ez szorongást a papságban?” – Gyökössy Endre a vele készült interjúban a következő választ adja: „Nyilván igen. De nem Istentől fordulnak el. Hallatlan spirituális szomjúságot érzek azoknak a beszédében, lényében, akik engem fölkeresnek, meg egyébként is. *Itt a történelmi egyházaktól fordulnak el az emberek, az intéziciótól, a merevségtől, a dogmáktól, de a hittől nem. Hallatlan szomjúságot, hitbeli szomjúsá-*

a visszaesés. A „más egyházhoz, felekezethez tartozók” száma 70%-kal nőtt (0,9-ről, 1,7-re), továbbá Az „egyházhoz, felekezethez nem tartozók” aránya is a korábbi 14,5%-ról, 16,7%-ra nőtt ugyanebben az időszakban. Tehát a nagyobb, hagyományos egyházaktól való elfordulás látványos. Az egyéb kutatások, felmérések is csökkenést mutatnak, tehát a trend egyértelmű, még akkor is, ha a képet árnyalja, hogy a 2001-ről 2011-re 10,8-ról 27,2-re nőtt a nem válaszolók aránya is (ami közel 1 700 000 fő). Lényeges, hogy a vallási kérdésre nem válaszolók aránya másutt is nő. A legújabb felmérések is hasonló irányokat mutatnak: Kovács Benedek – Lajtai Máttyás: „Magyarország vallási viszonyai a népszámlálások és egyéb lakossági adatfelvételek tükrében”. *Statistikai Szemle*, XCVIII, 2020/6, 573–598.

²⁷ Maton, Kenneth I. – Wells, Elizabeth A.: „Religion as a Community Resource for Well-Being: Prevention, Healing, and Empowerment Pathways.” *Journal of Social Issues*, LI, 1995/2, 177–193.

²⁸ Van Uchelen, Collin: „Individualism, Collectivism, and Community Psychology.” In Julian Rappaport – Edward Seidman (szerk.): *Handbook of Community Psychology*. New York, Springer Science, 2000, 65–78. A hazai szakirodalom a vallásosság pozitív, személyes elkötelezettségen alapuló formáit egyenesen a mentális egészség védőfaktoraiaként tartja számon. Pl. Ferenczi Andrea: „Megmérni a mérhetetlent – a sémák és az istenkép összefüggései.” In Furkó Péter – Szathmári Éva (szerk.): *Népszerű tudomány, tudománynépszerűsítés, Studia Caroliensia*. Budapest, KRE – L'Harmattan, 2019, 81–89: 81. Lásd továbbá: Kopp Mária – Székely András – Skrabski Árpád: „Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban.” *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, V, 2004/2, 103–125; illetve Martos Tamás – Kézdy Anikó: „Vallásosság, lelki egészség, boldogság.” In Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, PPKE, 2007, 51–83.

ságot érzek. És talán ez okozza, hogy Magyarországon, úgy tudom, ötven és hatvan közötti ún. miniegyház van bejegyezve, amelyek tulajdonképpen azt kísérlik meg pótolni, amit a történelmi egyházak elfelejtettek, például a közösséget.²⁹ Nálunk a nagy templomok közönsége olyan, mint egy operai vagy színházi közönség, ahol nem illik a szomszédot megszólítani. Ez képtelenség volt az ősegyházban, ott együtt voltak, egy nagy család. Ezekben a kis közösségekben összeülnek és együtt imádkoznak, együtt könyörögnek, mondhatnám, hogy előről kezdik a keresztyénséget. [...] Túlságosan instituálódtunk, túlságosan rutinná váltunk, és azt gondoljuk, hogy egy mise, vagy egy istentisztelet ámenje után vége van az istentiszteletnek. Dehogy! Én az ifjú papi generációnak nem tudom eléggé nyűszíteni, sikítani, kiabálni, hogy ezt tegyétek: tegyétek személyessé a kapcsolatot a híveitekkel!³⁰

A szekularizációs folyamatok kiteljesedésével a vallás elhalványul, s racionális oksági (világ)magyarázatok kerülnek előtérbe: a vallás magánéleti jelenséggé válik.³¹ A társadalmi szinterek és az egyéni lét *funkcionális differenciálódásával* a szükségletek kielégítésének létrejönnek és rögzülnek az új színterei, amelyek versenyeznek a vallás által felkínált üdvjavakkal (és „élményjavakkal”) és egyre inkább autonómmá válnak – elegendő Max Weber vagy a későbbi szerzők közül Georg Simmel megközelítéseire gondolnunk. Mindez azonban egyúttal ciklikus folyamat is: a „halványulás” időről időre ellenhatást és „vallási újjáéledést”, deszekularizációs hatásokat³² generál. Sőt, Magyarországon azt tapasztaljuk, hogy „természetjog-ellenes erkölcsi relativizmusra”,³³ a „posztmodern nihilizmusra”³⁴ adott válaszként nem csupán az egyéni és csoportos törekvések, de a közpolitika és közjog szintjére emelt állami akarattnyilvánítások is új – *relacionalista, közösségelvű és a különféle hagyományokat előtérbe állító – közmegegyezések kimunkálását, végső soron a közjó új alapokra helyezését és egy újraértelmezett identitás megformálását igénylik – ennek részeként kezelve a vallási szempontok és tradíciók körét is.*

²⁹ Kiemelés a jelen cikk szerzőjétől.

³⁰ Hortobágyi Zoltán: „Papság, neurózis, vallási közösség. Beszélgetés Gyökössy Endre teológussal.” *Magyar Szemle*, IV, 1995/8, 839–842, ezen belül 841.

³¹ Havasi: „Vallási körkép”, 16.

³² Peter Berger: „The Desecularization of the World: A Global Overview.” In uő (szerk.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 1–18; továbbá a hazai szakirodalomban: Rosta Gergely: „Szekularizáció? Deszekularizáció? Merre tart a vallási változás a világban?” *Magyar Tudomány*, CLXXX, 2019/6, 792–803.

³³ Francis Fukuyama: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford. Somogyi Pál László. Budapest, Európa, 1994, 471.

³⁴ Frivaldszky János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016, 77.

Az elidegenedés (bizonyos értelemben elvilágiasodás) jelenségei, mechanizmusai tehát a vallási szférát sem kímélik: a kereszténység racionalizálódásával, az Isten-ember kapcsolat közvetlenségének, személyességének háttérbe szorulásával egyfajta varázstalanodás is zajlik – erőteljes ellenhatásokat is eredményező módon. Ennek – mármint az elidegenedésnek – egyik mellékhatása *lehet* a vallási pluralizmus is, amely maga is erősít(het)i a szekularizációt: a tartós és intenzív együttélés ugyanis véleménnyé – hosszabb távon pedig „kulturális színfolttá” silányít(hat)ja a vallási meggyőződést. Amellett ugyanis, hogy az ökumenizmus párbeszédre, nyitottságra, beszélgetésre, a közös dolgok előtérbe helyezésére, megértésre törekvő célkitűzéseire hozzárendelhetőek bibliai elvek és szabályok is,³⁵ az ökumenizmus a helyes dolgokat (szeretet a kapcsolatokban, párbeszédre nyitottság, a másik érdekeinek szem előtt tartása) és – a teológiai nézőpontból – helyteleneket (szinkretizmus) is erősítheti.³⁶

II.2.2. A VALLÁS MINT A PILLANAT SZÜLTE KÉRDÉSEKRE ADOTT VÁLASZ

Ezen „stabil” és jól kitapintható problémahalmaz (*közösség iránti igény*) mellett rövidebb időszakonként adódnak kortárs kérdések is, melyekre – éppen határhelyzeti jellegük miatt – hihető és a Biblia kijelentéseivel érdemben összekapcsolt válaszokat kell adnia egy (új) keresztény mozgalomnak (is). Ilyen például napjainkban a járványok kezelésének kérdése és általában a betegségeknek, illetve a szenvedésnek az ember életében játszott szerepe...³⁷ Amennyiben a stabil, régóta jelen lévő és az egészen új külső hatások találkoznak, és egyenesen egymást erő-

³⁵ Lásd például: „Békességre törekedjetez mindenkivel és megszentelődésre, mert enélkül senki sem fogja meglátni Istent” (Zsid 12,14).

³⁶ Eme izgalmas kérdéshez lásd például: Prancz Zoltán: „Elvhűség és vallási türelem: Össze kell-e békíteni eszmeileg a vallásokat ahhoz, hogy követőik békében éljenek egymással?” *Sola Scriptura*, XXI, 2019/2, 17–20; illetve Szabó Ferenc: „Keresztény hitünk a vallási pluralizmus korában.” *Egyházforum*, XXXIII, 2018/2, 1–14.

³⁷ *Közvetett célja* pedig annak bemutatása, hogy hol is helyezhetőek el Isten nagy tervében a testi szenvedések, általánosságban a különféle nehézségek? Olyan kérdések merülnek fel ebben a tágabb kontextusban, minthogy „Lehet-e bármilyen értelme egy betegségnek?”, „Ki okozza a szenvedést?”, „Minden nehézség mögött Sátán áll?”, „Milyen kapcsolatban áll a szenvedés, a betegség a bűnnel?”, „Milyen értelmes, a Bibliában is fellelhető, és szeretetből fakadó oka lehet annak, hogy Isten megengedi, hogy beteggé váljunk?”, „Hogyan kapcsolódnak össze a betegségek, járványok és a különféle öszövetségi áldozatok?”, „Minek az előképe az Öszövetség mindahány testi és lelki tisztasággal kapcsolatos előírása, mi felé mutatnak ezek a rendelkezések?”. Részletesebben lásd Rixer Ádám: „A normativitás kezdetei. A járványok szerepe és kezelése az Öszövetségben.” *Létünk* (megjelenés előtt).

sító mechanizmusokká állnak össze, ezek még együttesen sem feltétlenül hoznak létre új vallási mozgalmakat, de fogalmilag nem kizárt, hogy például egy társadalmi-gazdasági-egészségügyi kataklizma középtávon vallási típusú, és a teológiai válaszok mellett szervezeti önállósodásban is testet öltő változásokat, azaz csoportokat, mozgalmi jellegű folyamatokat is generáljon. *Például* a COVID-19 koronavírus járvány 2020 tavaszán olyan világméretű járvánnyá fejlődött, amelynek eme tanulmány írásakor még nem is látjuk a végét: a korlátozások feloldása, az „élet teljeskörű újraindulása” még várta magára. Ez az időszak különösen élesen veti fel azokat a kérdéseket, amelyek a fejlett világ társadalmában a jogok és materiális javak folyamatos bővülése és a vallástalanság stabilizálódása mellett a tematizált közbeszédnek csupán megtűrt, ’kulturális érdekességé’ redukált tárgyaiként vannak jelen: *Mi az alapvető, elsődleges oka a létezésemnek? Miért történik velem mindaz, amin eddig átmentem, s az, amivel majd csak ezután kell szembenéznem? Ki vagyok én? Mivel tartozom a szűkebb és tágabb közösségemnek? Mit jelent jól szeretni magamat, a másik embert és Istent? Van-e sorrendisége ezen kapcsolatoknak? Mivel tartozom a tárgyi környezetemnek, az engem körülvevő természetnek? Miért? Van-e választásom mindezekkel kapcsolatban?*

Azt érzékeljük, hogy – maradva a koronavírus-járvány példájánál – a karantén-, illetve távolságtartási szabályok egyrészt tovább erősítik az elmagányosodási és más hasonló tendenciákat, másrészt azonban a helyzet egésze erősíti a társadalmi szolidaritás meglévő és újonnan körvonalazódó struktúráit, intézményeit. S ezek elemzése nélkül is belátható, hogy e kettős, párhuzamosan jelenlévő hatás keltette „feszültség” befolyásolja a társadalom valamennyi alrendszerét, azaz a vallási alrendszer működését, minőségét és átalakulását is.

II.2.3. A VISSZAÉLÉSEK ESETE

Az új vallási csoportok létrejöttének hátterében azonban nem csupán tisztességes törekvések húzódnak meg, hanem visszaélésszerű okok és magatartások is. Önálló csoportban kell foglalkoznunk azokkal az esetekkel, amikor is a mozgalom vagy egyéb entitás alapításának hátterében tisztességtelen – azaz a jog és közmorál mérceje szerint is elítélendő – motivációk, tipikusan anyagi haszonszerzési szándékok húzódnak meg. Ezek döntően olyan esetek, amikor a szervezet eleve visszaélésszerűen (pontosabban visszaélés céljával, de politika-független okból) jön létre a jog által lehetővé tett formában, adómentesség, adóminimalizálás, támogatás-szerzés stb. céljából (tehát elsődlegesen gazdasági okokból). Ilyenkor az új vallási entitás – egy értékalapú vizsgálat alapján – nem is feltétlenül tekinthető vallásinak...

A vallási közösségekkel kapcsolatos jogalkotás leggyakrabban akkor kerül reflektorfénybe, amikor egyes szélsőséges(nek látszó) vallási gyakorlatokra reagálva

az erre jogosult elszánja magát a változtatásra.³⁸ *Magyarországon a rendszerváltozást követően több hullámban is felmerültek problémák, visszaéléses gyakorlatok; így például a kegytárgyakkal kapcsolatos mentességek nyomán;*³⁹ a külföldről érkező egyházi szolgálattevőkre irányadó enyhébb letelepedési szabályokkal, illetve könnyített vízum-ügyintézésrel összefüggésben; a „perselypénz” adómentességével kapcsolatban és a sorkatonai szolgálat kikerülését célzó egyházalapításokkal összefüggésben is – egyebek mellett. *Am ezekkel a jelenségekkel kapcsolatban elmondható, hogy a hatóságok nem vagy csak a legkirívóbb esetekben léptek fel,* így például az elhíresült a Gyurcsok József-féle ügyben,⁴⁰ amelyben az ügyészség vállalta a nyílt fellépést is.

Amint azt a következő fejezetben látni fogjuk, az állam az egyedi és nyílt konfrontáció helyett – azaz egyedi hatósági döntések helyett – az esetek döntő többségében a jogalkotás (törvényi szintű új szabályozás) formáját választotta, a generális szabályozással próbálva elejét venni a további visszaélésszerű gyakorlatoknak (is).

II.3. A HARMADIK OKCSOPORT: ÁLLAMI FELLÉPÉS AZ ÚJ VALLÁSI CSOPORTOK (KÖZÖSSÉGEK) MEGJELENÉSÉNEK HÁTTERÉBEN. MEGLÉVŐ SZERVEZETEKRE HATÓ KÜLSŐ (EXOGEN) ÉRDEMI OKOK

Meglévő szervezetre ható külső (exogén) érdemi okok között kiemelkedő szerepük van az állami jogalkotás révén megjelenő külső kényszereknek [átalakulás, megszűnés, újjáalakulás más jogi formában, s ezekhez kapcsolódóan a szervezeti felépítés, tevékenység módosítása, tagsági (jogviszonyok rendezése egy új, ön-

³⁸ Krystyna Daniel – W. Cole Durham: „A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője.” *Fundamentum*, I, 1997/2, 3–14, ezen belül 6.

³⁹ A hitélethez szükséges kiadvány, kegytárgy előállítás, értékesítése nem minősül gazdasági-vállalkozási tevékenységnek, aminek a jelentősége abban áll, hogy az adott egyház ezáltal ezen tevékenység vonatkozásában mentesül adó- és járulékfizetési kötelezettségei alól. Korábban egy alkalommal történt kísérlet arra, hogy nem vallási természetű tárgyakat új egyház alapításával kegytárgyként forgalmazzanak: így például figyelmet érdemel a Győrújbaráti Motoros Egyesület kísérlete, amely egy motoros cikkekkel árusító bolt köré szervezett volna egyházat, abból a célból, hogy a boltban kapható tárgyak mindegyike kegytárgynak minősülhessen, s így komoly anyagi előny realizálódhatna/realizálódhatott volna. A kegytárgyként – vámmentesen – behozott árukat aztán – szintén kegytárgyként – adómentesen értékesítették volna. Honlapjukon sokáig olvasható volt: „[...] egyesületünk tagjai minden évben hálát adnak a Szent Karburátor Istenének és gyermekének a Szent Injektornak.” Rixer Ádám: „A vallás fogalmáról.” *Jogelméleti Szemle*, XIV, 2011/4, 1–8, ezen belül 5.

⁴⁰ A nevezett személy által folytatott távgógyítás nem szerepelt az egyház (Egyetemes Szeretet Egyháza) alapító okiratában – ez volt a Pest Megyei Bíróság előtti eljárás tárgya.

képében is változó vallási entitást hoz létre], s miközben az esetek többségében csupán látszólagos változásról van szó, az állami befolyásolás közvetve és közvetlenül is eredményezhet mélyreható, érdemi változásokat is, amelyek végső soron a szervezet jellegét, tevékenységét, a szervezet által ellátott, felvállalt külső-belső feladatok jellegét és mértékét is befolyásolhatják...⁴¹ A 2011–12-ben megindult, a vallási szféra szereplőinek körét, elnevezését, adórendszeren keresztüli támogatásának szabályait átrajzoló „reform” hatása igen jelentős volt Magyarországon, komoly nemzetközi visszhangot is kiváltva.⁴²

Ehelyütt a lelkiismereti és vallásszabadság általános – akár európai,⁴³ akár hazai – helyzetére részleteiben nem kitérve, rögzítsük, hogy az új Ehtv. nyomán a korábbi mintegy 230 egyház helyett 2017 év végén 32 bevett egyház volt Magyarországon, ez azonban nem a szféra belső önmozgásának köszönhető, hanem a radikális állami beavatkozásnak, amely a korábban létezett szervezetek döntő többségét a számos adózási és egyéb előnyt jórészt nélkülöző egyesületi formába kényszerítette. A jogalkotói magyarázat éppen a visszaélésekkel szembeni fellépés szándéka volt, de – nem elemezve e szándékokat – természetesen megállapítható, hogy a beavatkozás rendkívüli mélységű és terjedelmű volt. Azaz – s szűkebb témánk szempontjából ez a lényeges – az új (elnevezésében, szervezetében is részben átalakuló) entitások létrejöttének egyik lényeges okát azonosíthatjuk eme állami beavatkozásban. Bizonyos mértékig egy ingahatásról van szó: a teljesen formális jellegű bejegyzési (nyilvántartásba vételi) eljárást a közvetlen állami kényszer váltotta fel. A 2012 előtti bő húsz évben ugyanis az egyházak nyilvántartásba vételi eljárása teljesen formális volt, leginkább azért, mert a bíróságok a kérelmezők nyilatkozatainak megtörténtén, illetve az általuk kötelezően benyújtandó dokumentumok létén túl nem végeztek érdemi vizsgálatokat: sem a dokumentumok tartalmának – azaz tényállításainak – valóságára, sem pedig a szervezetek létrejöttének tényleges okai és céljai tekintetében.⁴⁴ Azaz, amennyiben a megfelelő alakszerűséggel benyújtott

⁴¹ Az állami fellépés *elvileg* kiválthatja korábban még semmilyen formában nem létezett (előzmények nélküli) vallási entitások létrejöttét is, ám ezzel a kérdéssel – annak gyakorlati jelentősége híján – jelen tanulmányban nem foglalkozunk.

⁴² Baer H. David: „Lasst sie uns nach unserem Bilde machen! Wie durch Ungarns Religionsgesetz die religiöse Landschaft umgestaltet werden soll.” In Kai Funkschmidt (szerk.): *Mit welchem Recht? Europäisches Religionsrecht im Umgang mit neuen religiösen Bewegungen*. Berlin, EZW-Texte 234, 2014, 161–178. A témához lásd még Rixer Ádám: „Állam, jog és törvény. Régi szereplők új szerepekben.” In Erdélyi László (szerk.): *Egyházügyi, vallásszabadsági tudományos konferencia: Budapest, 2011. november 21.* Budapest, Boldog Élet Alapítvány, 2011, 33–51.

⁴³ Ehhez lásd: Uitz Renáta: „Lelkiismereti és vallásszabadság a multikulturális Európában. Hogyan tovább? Hova tovább?” *Jogtudományi Közlöny*, LXXIV, 2019/5, 213–228, ezen belül 223.

⁴⁴ A szférát szabályozó korábbi törvény, a lelkiismereti és vallásszabadságról, valamint az egyházakról szóló 1990. évi IV. törvény (a továbbiakban: Lvt.) 9. § (1) bekezdése és 12. § (1) bekezdése alapján az egyház nyilvántartásba vételéről a székhelye szerint illetékes megyei bíróság, illetőleg

dokumentumok alapján felsejlett egy törvényes és legalább elemi vallási tartalmaikat is rögzítő cél, úgy a nyilvántartásba vétel – az esetek kivételt alig felmutató többségében – automatikusan megtörtént.

Az első – az érdemi szigorítás irányába elmozduló – szabályozási kísérlet a *lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi C. törvény* volt, amelyet azonban az Alkotmánybíróság közjogi érvénytelenség miatt alkotmányellenesnek nyilvánított, és ezért *megsemmisített*.⁴⁵ Nem kitérve az elmúlt tíz év valamennyi jogalkotási fejleményére, az mindenképpen jól látható, hogy 2010 után a nagyobb, történelmi, illetve „bevett” egyházak „helyzetbe hozására” irányuló jogalkotási törekvéseket az AB tevékenysége több ízben is korrigálta.⁴⁶

Az új Ehtv. eredeti modellje (s részben a mostani is) egy értékválasztó finanszírozási modell, amely tudatosan nélkülözi az állami semlegességet, amennyiben – egyebek mellett – mind az egyházi státusz elnyerését (s ezen keresztül egyes anyagi természetű előnyök biztosítását⁴⁷), mind pedig a Kormánnyal kötött (köthető) megállapodás tényét *alapvetően* a döntésre jogosult állami szervek (Országgyűlés, Kormány) belátására bízta, oly módon, hogy egyúttal a döntéssel érintettek számára nem biztosít(ott) *érdemi* jogorvoslat lehetőségét.⁴⁸

a Fővárosi Bíróság határozott, nemperes eljárásban, gyakorlatilag automatizmussá téve az eljárást.

⁴⁵ A törvény megszületésének – látszólagos, a médiumokban kommunikált – kiváltó oka az a 2000-es évek végétől elharapódzó gyakorlat volt, amelynek keretében magánfenntartású idősok otthonai – döntően az általuk gondozottak bevonásával, de tényleges vallási tevékenység folytatása nélkül – egyházzá alakultak, így módon szert téve az ún. *egyházi kiegészítő normatívára is*.

⁴⁶ Lásd részletesebben: Köbel Szilvia: „Az Alkotmánybíróság vallásszabadsággal és vallási közösségekkel kapcsolatos gyakorlata.” In uő (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*, Budapest, Patrocinium, 2016, 207–234.

⁴⁷ A volt egyházi ingatlanok tulajdoni helyzetének rendezéséről szóló 1991. évi XXXII. törvény által szabályozott folyamatokon túl ma a legfontosabb, az egyházakat megillető jogosultságok a személyi jövedelemadóról szóló 1995. évi CXVII. törvény 1. sz. mellékletében megjelenő, az egyházi tevékenységgel kapcsolatos juttatásokból származó bevételek (adományok, segélyek, ajándékok, ellátások stb.) adómentessége; a rendelkező nyilatkozatot tevő magánszemélyek által befizetett személyi jövedelemadó egy százalékára való jogosultság; az egyházak szociális, egészségügyi és kulturális intézményeinek – a normatív támogatásokon felül – juttatott ún. kiegészítő támogatás intézménye; az egyházi épületek rekonstrukcióját, valamint egyéb egyházi célú beruházásokat támogató központi költségvetési előirányzatok léte, vagy éppen a kistelepüléseken szolgálatot teljesítő lelkészek jövedelmének jövedelemplélek formájában történő állami kiegészítése.

⁴⁸ Az Emberi Jogok Európai Bíróságának (a továbbiakban Bíróság, EJEB) héttagú kamarája 2014. április 8-án 5:2 arányban elmarasztaló ítéletet hozott Magyarországra nézve 17. egyházi státuszát a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és val-

Általánosabb megközelítésben – egyúttal politikatudományi kontextusban – mindezen hatás(mechanizmus)ok a kormányzati populizmus és egyházak témakörben (cím alatt) is megragadhatóak.

Egy korábbi tanulmányunk szűkebb tárgya a 2010-es évek két, Magyarországon külön-külön is izgalmas jelenség-együttesének kapcsolata volt: azt vizsgáltuk, hogy a civil társadalom állapota és formaváltozásai hogyan függenek össze az ún. politikai populizmussal, kiváltképp a nemzetközi vitákat is generáló 'illiberális' állam jelenségeivel.⁴⁹ *A civil társadalom hagyományos jellemzője Magyarországon, hogy sérülékeny és reaktív, mert tökehiányos, és hiányoznak az egyszintűség irányába mutató kapcsolatok.*⁵⁰ Azt látjuk, hogy a civilek érdekfeltáró és érdekmegjelenítő szerepe egy szinte kizárólagosan reaktív formában érvényesül. Ez alatt azt értjük, hogy a politikai akarat formálásának folyamatában rendelkezésre állnak ugyan a

lasi közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény alapján (Ehtv.), 2012. január 1-jén, illetve 2012. március 1-jén elvesztő vallási felekezet egyesített panaszai tárgyában. A Bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a magyar állam a kérelmezők vonatkozásában megsértette az Emberi Jogok Európai Egyezményében (a továbbiakban: egyezmény) biztosított egyesülési jogot (11. cikk) a vallásszabadsághoz való joggal (9. cikk) összefüggésben, tekintve, hogy a jogszabály csak a mellékletében felsorolt „bevett egyházak” egyházi státuszát ismerte el, a többi, korábban egyházi státusszal rendelkező szervezet pedig egyesületi minősítést kapott, miközben az egyházzá minősítést az Országgyűlés egyúttal a bíróságok hatásköréből saját hatáskörébe vonta. Az EJEB az eset és az érvek vizsgálata során kifejtette: a vallás és lelkiismereti szabadság biztosításához hozzátartozik, hogy az állam független marad, és pártatlan szabályozást alakít ki a vallási közösségek tekintetében. Véleménye szerint azáltal, hogy a parlament hatáskörébe vonta, mely vallási közösségeket nyilvánítja egyházzá, megsértette az egyezmény 9. cikkét (a bíróság a Metropolitan kontra Bessarabia-ügyre hivatkozott). Az EJEB a továbbiakban a 9. cikk 2. szakasz fennállását vizsgálta; tehát azt, hogy a korlátozás törvényben meghatározott-e, illetve arra a közbiztonság, a közrend és a közegészség vagy a közérdekek, illetve mások jogainak és szabadságainak védelme érdekében került-e sor. A bíróság megállapította a 2011. CCVI. törvény korlátozó voltát. Továbbá: álláspontja szerint az állami pénzzel való visszaélés megakadályozása mint közérdekű cél megállja ugyan a helyét, ám a bíróság arra a következtetésre jutott, hogy a korlátozás nem arányos az elérendő céllal, tekintettel arra, hogy a magyar állam intézkedése eltúlzott és felettlőbb szigorú. Magát a közérdeket azonban nem vonta kétségbe Strasbourg, csupán egy enyhébb, a vallási közösségekkel jobban együttműködő és az Országgyűléstől függetlenebb szabályozást tartott indokoltnak. Utóbb, a korábban megállapított jogsértések miatt vagyoni és nem vagyoni kártérítést ítélt meg több panaszos tekintetében az EJEB 2016. 06. 28-án. A megítélt kártérítések 40 000 és 140 000 euro közötti összegűek voltak. Forrás: Rixer Ádám: „Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében.” *Államtudományi Műhelytanulmányok*, I, 2017/1, 1–35, ezen belül 17.

⁴⁹ Rixer Ádám: „A civil társadalom helyzete Magyarországon, különös tekintettel a populizmus térnyerésére.” *Glossa Iuridica*, V, 2018/3–4, 43–72.

⁵⁰ Ágnes Kóvér: „Captured by Church and State: Civil Society in Democratic Hungary.” In P. Krasztev – J. Van Til (szerk.): *Hungarian Patient*. Budapest, CEU Press, 2015, 81–90.

különböző – a jog által biztosított – lehetőségek a civilek (és az általuk képviseltek) véleményének kikérésére (lásd pl. az előzetes hatásvizsgálat intézményét, illetve a jogszabálytervezetekkel kapcsolatos kötelező véleményezést), de a gyakorlatban a legnagyobb jelentőségű jogszabályok is gyakran jogsértően, az érintettek kihagyásával, illetve (ez a leggyakoribb) jogszerűen, az érintettek formális bevonásával (javaslataikat figyelembe nem vevő módon) kerülnek elfogadásra.⁵¹ *Azt mondhatjuk, hogy a jogszabályi környezet fejlettsége Magyarországon egyelőre magasabb, mint az azt működtető politikai és igazgatási kultúráé.*

A hazai és nemzetközi szakirodalom is gyakran említi a 'jó és rossz civil szervezetek' szerinti fekete-fehér állami látásmód erősödését 2010 után, amennyiben a hivatalosan a közérdekre alapított szűkítések, szigorítások, korlátozások egyes civil jellegű szereplők – például vallási szervezetek, humán szolgáltatók, migrációs szervezetek, félkatonai szervezetek stb. – vonatkozásában erősödő állami beavatkozást mutattak/mutatnak az 1990 és 2010 közötti időszakhoz képest. Valamifajta jogi és politikai homogenizációs folyamat zajlik (az állami nézőpontból „rossz egyháznak” minősülő entitásra példa a metodista gyökerű Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség).⁵²

Az állami beavatkozás egyik mögöttes oka a vizsgált szférában is egy *újkonzervatív ideológia megalapozásának, illetve újjáépítésének szándéka* – s ennek részeként a keresztény erkölcs alapjainak erősítése az oktatásban, illetve egyes bevett egyházak kiemelt támogatásával. A területet érintő „szakpolitika” hangsúlyos eleme a *múltépítés*, amelynek része Magyarország Alaptörvényének megalkotása és folyamatos módosítása is⁵³ – nem utolsó sorban a keresztény kultúrával kapcsolatos követelmények *expressis verbis* megjelenítése révén. Ennek a tágabb közpolitikai trendnek része a muszlim vallással és kultúrával szembeni erőteljes kiállás, elsődlegesen általánosító módon, az egyes szélsőséges jelenségeket kiemelő formában, de a hazai muszlim közösségek (entitások) említése, a velük kapcsolatos közvetlen uszítás nélkül.

⁵¹ Rixer Ádám: „A hatásvizsgálatok jelentősége és egyes szempontjai a vallási szervezetek szabályozása körében.” *Kodifikáció*, II, 2013/1, 89–101, ezen belül 95.

⁵² metegyhaz.hu (2020. 11. 04.) Az állammal fennálló konfliktus kapcsán lásd: „Tavaszig nyertek időt Iványi Gáborék a gázszolgáltatónál.” *hvg.hu*, 2020. szeptember 24. hvg.hu/itt-hon/20200924_ivanyi_gabor_oltalom_gaz_tartozas_kozmuvek. (2020. 11. 04.) Lásd továbbá: Mártonffy Marcell: „A Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség szolgálata.” *Egyházfórum*, XXXI, 2016/3, 3–16.

⁵³ Rixer Ádám: „A történeti alkotmány vívmányai: Utazás a múltba vagy út a jövőbe?” Balogh Judit et al. (szerk.): *Studia in honorem István Stipta*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2017, 365–375; illetve Rixer Ádám: *A vívmány-teszt*. Budapest, Dialóg Campus Kiadó, 2018.

A fentebb említett civilellenesség egyúttal a politikai tér kisajátításával is együtt jár, s a civil társadalom egészének helykeresését is eredményezi: „a tilalom-határok megsokszorozódnak, a bázisközösségek pedig mikrohálozati szférába húzódnak vissza [...] Egyszóval: a hatalom által kisajátított politikai térben adott esetekben és időszakban főszerepet kaphatnak olyan társadalmi (civil, önjelölt, helyi, érdekcsoportos, képviseleti, nem-intézményes) önreprezentációk, melyek a napi sajtóban és a főútvonalakon is az „utca szintű politizálás” [...] alakjában jelennek meg, [...] új mozgalmak, állandósult demonstrációk, petíciózások, önkéntes megtagadási játsszák, melyek az ismét ébredező civil társadalom előjelei [...]”⁵⁴

Mindehhez újfent tegyük hozzá, hogy a hatályos jog komoly pénzügyi, gazdasági természetű többletjogosultságokat, illetve azok lehetőségét biztosítja az Ehtv. kitüntetett státusú közösségtípusai számára.⁵⁵

II.4. A NEGYEDIK OKCSOPORT: SPECIÁLIS ÉS VEGYES OKOK

A fentiek mellett lehetnek egészen „speciális, nem fősodorbeli” okok is, tudniillik az új entitások létrehozása mögötti meghúzódnó okok között. Így például etnikai vagy más hasonló szempontok is, melyek közül az alábbiakban csupán példálódzó jelleggel emelünk ki néhányat. S természetesen az esetek jelentős részében (többségében) többes, azaz vegyes okokról adhatunk számot, mikor is egyidejűleg több szempont, tényező érdemben is szerepet játszik e változásokban...

ETNIKAI SZEMPONTOK

„Sajátos jelensége a rendszerváltás utáni magyarországi „vallási közéletnek”, hogy különösen vidéken egyre-másra jöttek létre a romák által és elsősorban romáknak létrehozott vallási közösségek, melyek közül több is szert tett egyházi státuszra. Ilyen volt pl. – hogy csak az ismertebbeket említsük – az Új Élet Roma Egyház, illetve a Jézus Krisztus Magyarországi Roma Keresztény Egyház. Ezek a szervezetek olyan integratív, szocializációs és reszocializációs feladatokat is ellátnak/elláttak,

⁵⁴ Gergely András: „Kisebbségben: a »civil társadalom« másképp közelítése.” *MASZOL*, 2017. 07. 20., 172. maszol.ro/index.php/kisebbssegben/83580-kisebbssegben-a-civil-tarsadalom-maskepp-kozelítése (2020. 09. 05.).

⁵⁵ Lásd részletesebben: Ormóshegyi Zoltán – Rixer Ádám: „Magyarországi vallási közösségek pénzügyi forrásai és gazdálkodása a jogi szabályozás tükrében.” In Köbel Szilvia (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016, 176–207.

amelyeket a nagyobb egyházak és a hasonló céllal működő állami intézmények valós kapcsolódási felületek hiányában képtelenek ellátni vagy csak részlegesen látnak el” – írtuk korábban.⁵⁶

Noha e tanulmány elsődlegesen a magyarországi folyamatokra kíván rámutatni, ám az etnikai ok, mint a vallási közösségek létrejöttében, fennmaradásában és átalakulásában is döntő szerepet játszó tényező, jelen van a határon túli magyar közösségek életében is – különösen a Kárpát-medence egyes régióiban.⁵⁷ Amennyiben vizsgálódásunk körét kiterjesztjük a földrajzi-politikai határokon túlra is, úgy újabb frontvonal nyílhat a kutatásban...

A VALLÁSI KÖZÖSSÉG JOGI ÉRTELEMBEN VETT „MEGTÖBBSZÖRÖZŐDÉSÉT”,
PÁRHUZAMOSAN LÉTEZŐ
ENTITÁSOKBAN VALÓ LÉTEZÉSÉT EREDMÉNYEZŐ OKOK

Szintén speciális esetköre az új vallási csoportoknak a nem tisztán vallási entitások vallási közösségek általi létrehozása. Elsősorban adózási és más pénzügyi, számviteli stb. szempontok miatt a vallási közösségek jelentős része maga is létrehoz gazdasági, szolgáltatási célok ellátására alapítványokat, ritkábban egyesületeket vagy gazdasági társaságokat. Tipikus forma a vallási közösség által fenntartott humán közszolgáltatási intézmény. Így egytestű, de kétfejű entitások jönnek létre, melyeket összeköt az alapítók személye, a közös célok iránti elkötelezettség és a működések praktikus összehangolása is – miközben jogi értelemben elvileg külön szereplőkről beszélünk. A százsámra felhozható példák közül említsük meg a Szombathelyi Evangélikus Egyházközség Szeretetszolgálatért Alapítványát.

A fenti megkettőződés sajátos – közvetettebb – formája az, amikor valamilyen „vallási színezetű” kezdeményezés, félig politikai-félig vallási entitás jön létre. Ilyennek tekinthetjük például a nevükben is vállaltan keresztény pártokat, keresztény értékeket harcosan képviselő egyéb kezdeményezéseket (tipikusan egyesületeket, ritkábban alapítványokat), „átmeneti” képződményeket, amelyek esetében a

⁵⁶ Rixer: „A hatásvizsgálatok jelentősége”, 96.

⁵⁷ Radvánszky Ferenc: „Megtörő kegyelem. Avagy, a Kárpátaljai Református Egyház (KRE) előtt álló kihívások és látható irányai, különös tekintettel a KRE struktúrájára és demográfiai tendenciáira.” *Szellem és Tudomány*, VIII, 2017/Klnsz., 195–214. További irodalom a határon túli magyarság és a református egyház speciális kapcsolatához: Czagány Gábor: „A református hagyományok, mint a társadalmi identitás kifejezőeszközei a Kárpát-medencében.” *Deliberationes*, IV, 2011/2, 49–72; id. Hegedűs Lóránt: „A református ökumené szerepe a Kárpát-medencében.” *Confessio: a Magyarországi Református Egyház figyelője*, XVII, 1993/3, 17–21. Lásd továbbá Gabriel Andreescu: „Vallási élet Romániában: Semleges szabályozás, pártos gyakorlat.” *Egyházforum*, XXXIII, 2018/2, 23–37.

közös vallás (illetve az ún. kulturális közösséget megalapozó hagyomány azonos-sága) az összekötő kapocs, anélkül azonban, hogy egyéni, illetve közösségi vallás-gyakorlás (annak előmozdítása) vagy klasszikus humán közszolgáltatások nyúj-tása akár közvetve is kapcsolódna az új közösséghez. E körben elsősorban egyes politikai szereplők által létrehozott, „gründolt”, saját politikai holdudvarukat bőví-tő, saját civil bázisukat erősítő kezdeményezések jelenhetnek meg.

FELSZABADÍTÁSI TEOLÓGIA⁵⁸

Néha nem csak a politika nyit a vallási szervezetek és azok tagsága felé, de ennek fordítottja is megfigyelhető, amikor a vallás politikai babérokra tör, s világi politi-zálásba fordul – és teológiája is mintegy feloldódik a világi típusú politizálásban. Ennek politikai, teológiai vagy éppenséggel szervezeti implikációi Magyarorszá-gon igencsak szerény mértékűek, ezzel együtt – általános jelentősége miatt, illetve lehetséges erősödése okán – a jelenség e tanulmányban is említendő. „Különösen a szegényebb országokban volt megfigyelhető a ’90-es években, hogy némely teoló-gia a felszabadítás szekularista programjának hatása alá került; azok a maguk im-manens és kizárólagosan földi szempontjaival befolyásolják e teológiákat. Pedig e programok nem látják, és nem is láthatják, hogy keresztény szemszögből a »felsza-badítás« mindenekelőtt és főképpen a bűn alapvető rabságából való kiszabadulást jelenti, amit a »világ« nem is ért meg, sőt egészen a tagadásáig megy.”⁵⁹ Ratzinger külön utal arra, hogy ez az irány gyakran együtt jár a bibliai szövegek önkényes ke-zelésével is.⁶⁰ A teljesebb kép érdekében meg kell jegyezünk azt is, hogy az elmúlt bő két évtizedben a *felszabadítási teológia* újdonsága és kívánatossága jelentősen megkopott a Katolikus egyházon belül is⁶¹ – miközben egyébként a szegényekről való gondoskodás más összefüggései kifejezetten előtérbe kerültek.

Összegezve a fent elmondottakat, azt látjuk, hogy a felszabadítási megközelíté-sek jelentős hányadában egy *lehetséges következmény* (emberi jogok nagyobb tisz-telete, garantált érvényesülése, végső soron kivívása) *öncéllá válik – leválva a köz-vetlen bibliai, üdvösséggel összefüggő lelki alapcélokról*. Ez volt az a veszélyes irány, amire Jézus tanítványai is ráléptek, mikor egy evilági állam uralkodóját vizionálták Jézusban: csodáit, törekvéseit is eszköznek véelve a hatalom megragadásának folya-

⁵⁸ Bővebben lásd: Rixer Ádám: „A keresztény szabadság jogi és teológiai fogalma.” *Acta Humana*, VIII, 2020/3, 139–168.

⁵⁹ Joseph Ratzinger: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*. Budapest, Vigilia, 1990, 151.

⁶⁰ Uo. 164.

⁶¹ Lánszki Béla: „A felszabadítási teológia ideje lejárt?” *Credo – evangélikus folyóirat*, V, 1999/3–4, 69–75.

matában. Jézus azonban – mellőzve a képletes beszédet – teljesen világossá teszi, hogy küzdelme nem a világi hatalom megszerzésére, politikai vagy kifejezetten katonai jellegű csaták megvívására irányul, hanem lelki típusú, adakozásra összpontosító, egyenesen önfeladó életmódot és küldetést jelent.⁶²

VEGYES OKOK

Végül külön is érdemes szólnunk a több forrásból (tanításból, hagyományból, rítusból stb.) táplálkozó vallási csoportokról, melyek létrejöttének okai a vegyes okok (és hatások, eredmények) között is említhetőek. Povedák kiemeli például, „[H]ogy egyetlen vallás sem létezik kizárólag leírt, esszenciális állapotában, hanem a mindennapi kultúrában az adott korszak kulturális körülményeit, egy-egy régió, nemzet történelmi, politikai sajátosságait, de a hívek egyéni igényeit is tükrözve reprezentálódnak. Ez a mechanizmus egy olyan *szinkretikus* vernakuláris vallásosság meglétét feltételezi minden korszakban, melyben az uralkodó vallási kánon mellett attól idegen, ideológiai szinten azzal gyakran össze nem illeszthető elemek ötvöződnek, az egyének számára az esetek többségében nem is tudatosulva. Így voltak megtalálhatók régiókban a korábbi korszakok népi vallásosságában kereszténység előtti elemek, és így kerültek a kortárs vernakuláris vallásosságba is keleti filozófiákat tükröző vagy éppen az egykori táltos-hit elemeit revitalizálni kívánó trendek.”⁶³

⁶² Lásd Ef 6,12: „Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak” (Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája [2014]); továbbá, legegyszerűbb példaként: „Akkor odament hozzá Zebedeus fiának anyja a fiaival együtt, leborult előtte, és kérni akart tőle valamit. Jézus megkérdezte tőle: Mit kívánsz? Ő így felelt: Mondd, hogy melletted üljön az én két fiam a te országodban, az egyik jobb kezed, a másik bal kezed felől. Jézus így válaszolt: Nem tudjátok, mit kértek. Kiihatjátok-e azt a poharat, amelyet én fogok kiinni? Ők így feleltek: Kiihatjuk. Erre ő ezt mondta nekik: Az én poharamat kiisszátok ugyan, de hogy ki üljön jobb és bal kezem felől, azt nem az én dolgom megadni. Azoké lesz, akiknek az én Atyám elkészítette. Amikor ezt meghallotta a többi tíz, megharagudott a két testvérrre. De Jézus magához hívta őket, és ezt mondta: Tudjátok, hogy a népek felett zsarnokoskodnak fejedelmeik, és vezetőik hatalmaskodnak rajtuk. De közöttetek ne így legyen, hanem aki naggyá akar lenni közöttetek, az legyen a szolgátok, és aki közöttetek első akar lenni, az legyen a rabszolgátok. Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.” (Mt 20,20–28; Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája [2014].)

⁶³ Povedák István: „Láthatatlan határok. A keresztény – újpogány szinkretizmus.” In uó – Szilárdi Réka: *Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése*. Szeged, MTA–SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014, 55.

3. AZ ÚJ VALLÁSI CSOPORTOK SZERVEZETE ÉS TEVÉKENYSÉGE

Egymagában a lehetséges okok összegyűjtése és szemrevételezése nem feltétlenül elegendő ahhoz, hogy valós képet kapjunk az új csoportokról, mozgalmakról – különösen azok tényleges súlyáról, hatásáról. Ehhez legalább két további szempont, a szervezet és a hétköznapi működés (tényleges tevékenység) áttekintése és legalább elemi szintű értékelése is szükséges. Jelen fejezet két alfejezetében tehát arra teszünk kísérletet, hogy a főbb, ma meghatározó, domináns – az 5. fejezetben bemutatott egyes speciális esetkörökön túlmutató – példákat összegyűjtsük és rendszerezünk – a tipikus esetekre koncentrálva.

III.1. A SZERVEZET JOGI FORMÁJA, BELSŐ FELÉPÍTÉSE, MŰKÖDÉSE

Lényeges kérdés, hogy egy vallási közösség milyen szervezetben, illetve a szervezetség mely fokán létezzon, működjön. Néhány esetben a vallási szférában is viszszaakadt a nyolcvanas-kilencvenes évek fordulójának politikai alapdilemmája: *párttá válni, azaz „intézményesülni” vagy megtartani a rugalmasabb mozgalmi jelleget?* E dilemma – mármint az intézményesülésből adódó problémák felvállalása – tehát megjelent a vallási életben is, bár a kilencvenes évek hirtelen támadt szabadsága és a rendkívül könnyű egyházalapítás, és az azzal nyerhető jogi, pénzügyi előnyök a legtöbb esetben gyorsan eldöntötték a vitákat...

A minket körülvevő valóság – így a vallási szféra – elemeire, jelenségeire is igaz, hogy azok legkönnyebben jogi úton egyneműsíthetőek, azaz az első szemrevételezésből fakadó érdemi leírási kísérlet (még ha az nem is teljeskörű) gyakran a jogé: az Ehtv., azaz a lelkiismereti és vallásszabadság jogáról, valamint az egyházak, vallásfelekezetek és vallási közösségek jogállásáról szóló 2011. évi CCVI. törvény 7. § (1) bekezdése értelmében „Vallási közösség működhet jogi személyiség nélkül, valamint jogi személyiséggel rendelkező szervezeti formában”, továbbá a (2) bekezdés alapján „Jogi személyiséggel rendelkező vallási közösség *a*) a vallási egyesület, *b*) a nyilvántartásba vett egyház, *c*) a bejegyzett egyház és *d*) a bevett egyház. A (3) bekezdés mind a négy forma tekintetében kijelenti, hogy az „azonos hitelveket valló, természetes személyekből álló, önkormányzattal rendelkező autonóm szervezet.”

Szűkebb témánk szempontjából különösen lényeges, hogy a 11. § (1) bekezdése értelmében „A bevett egyház, a bejegyzett egyház, illetve a nyilvántartásba vett egyház belső szabálya szerint jogi személyiséggel rendelkező egysége, szervezete vagy intézménye jogi személy.” Utóbbi lehetőség tehát az egyesületi formában működő vallási közösségeket nem illeti meg.

Az elmúlt évtizedek új hazai közösségeit és mozgalmait szervezeti szempontból rendszerezve, az alábbi csoportosítás adja magát:

1. A hagyományos vallási szervezeteken belüli és azok keretei közül kilépni nem is szándékozó „megújulási mozgalmak”, új csoportok, közösségek leggyakrabban egyesületi formában, esetleg egy alapítvány égisze alatt szervezett tevékenység keretében, ritkábban pedig ún. belső egyházi jogi személyként jöttek/jönnek létre – szinte mindig egy szűkebb, jól körülírható speciális cél, törekvés megvalósítása érdekében. Természetesen itt is lehetséges a jogi személyiség teljes hiánya (bár erre nemigen látunk példát).

A legismertebb „tétel” a nagy egyházakon belüli új közösségek köre, melyek között is az elmúlt évtizedekben a legnagyobb ismertségre a *katolikus bázisközösségek tettek szert: a Bokor, a Regnum Marianum, a Katolikus karizmatikusok csoportja*. Ezek különböző mértékben intézményesültek, illetve működési formáik között is eltérések mutatkoznak. A Bokor például önmeghatározása szerint „katolikus gyökerű, a jézusi szeretet-eszményt képviselő emberek testvéri társasága, erkölcsi megújulási mozgalom,” amelyet egy egyesület, a Bokor Közösségfejlesztő Kulturális Egyesület fog össze.⁶⁴ E körben említhető a nemzetközi ökumenikus szeretetközösségként létrejött Taizéi közösség is, amely maga is a bármely okból üldözöttek segítségét és a kiengesztelődést középpontba állító mozgalom.

2. Az új – azaz közvetlen előzmények nélküli – közösségek esetében is adják magukat a jogi személyiségű és jogi személyiség nélküli formák, azzal a szükségszerű megjegyzéssel, hogy egyes formák – a komoly törvényi többletfeltételek miatt – általában nem jöhetnek szóba,⁶⁵ így ezekben az esetekben az egyesületkénti működés a reális alternatíva.

Sajátos – leginkább e ponthoz sorolható – jelenség az ún. Felház mozgalom, amelyet egyebek mellett az különböztet meg a hasonló jelenségcsoportoktól, hogy egyetemisták alapították, határozott időre (!), és *elsősorban* nagyobb léptékű (ezres nagyságrendű) dicsőítő alkalmakon keresztül létezett. A Felház sokáig a Kelet-Európai Utógondozottakért és Lakóotthonokban Lakókért Alapítvány (KUL) égisze alatt működött, annak egy alszámláját használva, egy ideig tudatosan kerülve az önállósulást, az „intézményesülést”. 2019-re „kinőtte magát”, szétfeszítette a saját maga által teremtett kereteket: az addigiakat egy többszereplős, decentralizáltabb forma, a Felház Dicsőítő Mozgalom, az ún. Házi Felházak rendszere és az ún. Uta-

⁶⁴ bokorportal.hu/miabokor.php (2020. 10. 11.).

⁶⁵ Lásd az Ehtv. 9/D., 9/E., 9/F. és 9/G. §-ait a nyilvántartásba vett, bejegyzett és bevett egyházak esetében megfogalmazott törvényi többletkövetelményeket.

zó Szolgálat váltotta fel, országos lefedettséggel. Lényeges, hogy utóbbi törekvések sem szüntették meg az alapvetően felekezeti jellegű jelleget – *legalábbis egyelőre*.

3. Az ún. *lelkiségi mozgalmak* esetében elmondható, hogy azok az 1. pontban említett formák mellett gazdasági társasági formában szervezett entitások keretei között (illetve azok segítségével) is működtek/működnek. Speciális, időszaki jellegük miatt gyakran a formalizáltság és informalitás határán mozognak. A hazai keresztény lelkiségi mozgalmak sajátja, hogy *a keresztény értékek közül egyet-kettőt emelnek ki, és azokra szerveznek mozgalmat*: ilyennek tekinthető hazánkban a *Kolping*, a *Házasság Hétvége* vagy éppen a *Cursillo* nevű „lelki alapozó tanfolyam” hétvégenként.

4. Kevésbé jelentős, de külön említendő tényező az „egyszemélyes intézmények”, önjelölt próféták, vallásalapítók, állítólagos Jézus-reinkarnációk megjelenése a vallási piacon. Közös jellemzőjük, hogy *állítólagos* csodák, gyógyulások, jelek kísérik őket, növekvő elutasítottság és időszakos fizikai jelenlét, illetve folyamatos vándorlás és jogi típusú konfrontációk mellett. Ezen jelenségek mögött – *nem kizárva, hogy egyes esetekben helyes meggyőződések és azokhoz kapcsolódó biblikus vallási gyakorlatok is kapcsolódhatnak egy-egy „egyszemélyes intézménnyé váló” vallási vezetőhöz* – gyakran mentális betegségek kiteljesedése vagy kifejezetten anyagi típusú haszonszerzési vágy bújik meg mögöttes okként.

Ezek példái kevésbé dokumentáltak a szakirodalomban, de „Dénes Próféta” és néhány hozzá hasonló „szerzet” be-bekerül a hazai irodalomba is.⁶⁶ Ezekben az esetekben a szervezeti forma – ha egyáltalán felmerül ilyesmi – esetleges, véletlenszerű, illetve külső körülmények által determinált.

A megújulás szervezeti formáinak katalogizálása, – ideértve annak lehetséges jogi formáit – önmagában nem feltétlenül ad elegendő információt egyes lényeges tartalmi kérdésekről: korunk egyik jellemzője ugyanis azon vallási, civil nonprofit és forprofit tényezők, elemek keveredése, melyek valamilyen karitatív és/vagy oktatási tevékenységben sűrűsödnek össze: ilyen például a rövid idő alatt robbanásszerű sikert elérő *keresztény szemléletű coaching továbbképzés*, amely nem önálló mozgalom, de érdemben befolyásolja a hazai spirituális, vallási stb. közéletet, illetve annak átalakulását is. Hasonló, „atipikus képződmény” az *Ez az a nap! mozgalom* és rendezvénysorozat, amelynek célja, hogy évről évre összegyűjtse a keresztényeket és Istent keresőket egy nagyszabású dicsőítő rendezvényre Magyarországon szívében. Teszi mindezt felekezeti szervezésben és nemzetközi jelleggel,

⁶⁶ László Koppány Csáji: „How to Become Fundamentalist (A Hungarian charismatic prophet’s new religious movement in the Carpathian basin – an anthropological discourse analysis).” *Sociology International Journal*, II, 2018/3, 160–169.

a tevékenység gazdasági aspektusainak megfelelő alapítványi formában („*Ez az a nap!*” *Alapítvány*), számos egyéb formájú vallási szervezettel együttműködve (pl. *Magyar Evangéliumi Aliansz*).

Egyébként is jellemzője a vallási megújulásnak – s nem csupán a keresztény szemléletű törevésekben – a tanfolyami jelleg előtérbe kerülése, azaz a rövid időtartamú, tipikusan hétvégi képzések elterjedése, amelyek egy témában egy vagy legfeljebb néhány alkalmas képzések során adnak elméleti és/vagy praktikus információt, bibliai alapokat és azokhoz kapcsolt gyakorlati példákat, nem ritkán helyzetgyakorlatokkal mélyítve a megszerezhető tudást. Mindez már át is vezet minket az újabb mozgalmak tipikus tevékenységeihez, melyekről a következő alfejezet szól.

III.2. A NEM VISSZAÉLÉSSZERŰ MEGÚJULÁS KÜLSŐ JELEI, TARTALMA, TEVÉKENYSÉGI FORMÁI

A legfontosabb kérdés persze nem a forma, azaz a választott jogi forma, hanem a tényleges, gyakorlati működés. A megújulásnak – bármilyen megújulásról legyen is szó – mindig ez az egyik leghangsúlyosabb része: mi az, ami ténylegesen zajlik a teológián, a hirdetett tanokon innen és túl egy adott vallási közösségekben. Melyek a tipikus, esetleg újszerű működési formák, a kívülről is érzékelhető, illetve kifelé is képviselt minták, konkrét cselekvésmódok, amelyek jellegadóak – azaz alkalmasak általánosító következtetések levonására is?

Magyarországon az 1980-as évek legvégén bekövetkezett mélyreható változások óta

- a) egyrészt szabadon gyakorolhatóvá, másrészt ténylegesen is gyakorolt tevékenységgé vált a keresztény közösségek által kezdeményezett és *közvetlen evangelizáció* utcán (közterületen), és kisebb mértékben lakóházakban, illetve egyéb magánterületeken is. Ezzel kapcsolatban itt is meg kell jegyeznünk, hogy *a '90-es évek vége óta visszaesés tapasztalható az ún. utcai evangelizációban*. Ennek okai között – egyéb, szervezetspecifikus okok mellett –, az ún. vallási átfertőződöttség mértéke is felvethető. A COVID-19 átfertőződöttség mintájára a vallási típusú átfertőződöttség is arra utal, hogy bizonyos mérték fölött sajátos közösségi immunitás alakul, vallási vonalon leginkább amiatt, mert a dolog újdonsága elveszett, az információk elérhetőek, és a korábban használt információs csatornák is „telítődtek” (azaz az adott kérdéskörrel valamifajta vélt vagy valós tudással már mindenki rendelkezik egy ponton). Ez persze – *teológiai nézőpontból* – csak annyit jelent, hogy új típusú eszközökre van szükség, hiszen Isten ugyanaz, és ugyanaz a célja is, tudniillik,

„hogy minden ember üdvözüljön, és eljusson az igazság megismerésére” (1Tim 2,4);

- b) *felfutott a nyílt, keresztény közösségek által kezdeményezett és közvetlenül látogatható (hozzáférhető) közösségi alkalmak szervezése.* Nemcsak hagyományos formákban (istentiszteletek, bibliakörök stb.), hanem lelki hétvégek (házasság, gyermeknevelés, böjt, közös Bibliaolvasás, ima, időbeosztás témákban, illetve klasszikus lelkigyakorlatok formájában), illetve zenei – és ritkábban más művészeti ágakban szervezett – alkalmak keretében. Ezek megvalósulási formái számos vonatkozásban igazodnak a modern, szerepekben élő ember elvárásaihoz, igényeihez, a modern társadalom mintáihoz is...

A fenti alkalmak formái között egyre gyakrabban szerepelnek a nyílt, keresztény közösségek által kezdeményezett és *közvetetten, médiumokon keresztül megvalósuló üzenetközvetítési módok* is. Ennek az új típusú jelenlétnek a leggyakoribb formája a vallási alkalmak közvetítése (ritkábban televízió: pl. PAX TV, ATV; gyakrabban Facebook közvetítés formájában) vagy utólagos hozzáférhetővé tétele. Az említett esetekben a választott megoldás általában járulékos, kiegészítő jellegű szolgálatként (szolgáltatásként) jelenik meg, kiterjesztve az egyes lelki alkalmak hívek, érdeklődők általi elérhetőségét. Az értékmegjelenítés további, részben közvetett formái a könyvek és egyéb hordozók kiadása, forgalmazása, miközben ezek természetesen nem tekinthetők új formáknak. Új forma – *amely a COVID-19 koronavírus-járvány idején nyert teret mind a régebbi, mind pedig az újabb közösségek életében* – azonban a Zoom és a többi, az interaktivitás – a hagyományos közvetítésen túlmutató érdemi bevonódást lehetővé tevő – új szintjét biztosító felület is. A nagyobb (tipikusan: hagyományos) egyházak és a kisebb közösségek, illetve újabb entitások tekintetében egyként igaz, hogy az egyik leglátványosabb változás a mediatizáció, médiajelenlét, közösségi médiahasználat megjelenése és gyorsuló terjedése. Ezek léte, tartalma, fejleszthetősége középponti témává vált a vallási hírműsorokban és a tudományos elemzésekben is, sőt, az egyes denominációk stb. önreflexióiban, fejlesztési stratégiáiban is.

Azt látjuk továbbá, hogy az egyes vallási közösségek kapcsán is középponti témává válik az identitásépítés, -erősítés kérdése. Ez a leghagyományosabb közegekben is önálló kérdéssé válik,⁶⁷ de az újabb törekvésekben is lényeges szerepet játszik. Azt is látjuk, hogy az identitásépítés, -erősítés és a meglévő identitás kifelé történő képviselése új formákat öltve jelenik meg: a legintenzívebb *kortárs* forma

⁶⁷ Simon Zoltán: „Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádminti görög katolikus kis közösség példáján keresztül.” *Néprajzi Látóhatár*, XIX, 2010/4, 4–44.

az ún. fesztiválizáció mint törekvés, magatartásforma,⁶⁸ méghozzá a zene hagyományos szerepén jóval túlmutató módokon.⁶⁹

A hazai szakirodalom is feltárja az „új vallási nyelv” keresésére való igény jelenlétét,⁷⁰ mely szerint minden kornak meg kell találnia azt a megfelelő „nyelvet” – és tehetjük hozzá, csatornát –, melyen keresztül az egyház üzenete megértésre talál a hívek körében. A késő-modernitás körülményei között egyre fontosabb, hogy a fogyasztói- és élménytársadalom mechanizmusának megfelelően, a vallási élmény – úgy is, mint a vallási piac sajátos terméke – maga is a tömegek igényeihez igazodva jelenik meg és válik tömegtermékké (is). „Ennek egyik megnyilvánulása a divat aktuális trendjeinek beszívargása a liturgiába, többek között a keresztény könynyűzenén keresztül. Nemcsak arról van azonban szó, hogy a hasonló profán zenei divatot felhasználó különböző vallási csoportokban tapasztalható vallási élmény az alkalmazott zene miatt lenne hasonló, hanem arról is, hogy az adott vallási élményekhez ez a fajta zenei stílus illeszkedik jobban.”⁷¹

Meg kell említenünk mindezek mellett, hogy a posztmodern kor jellemzőjeként meghatározott szigorú határok dekonstrukciója, a hierarchia és a különbségek hangsúlyozása helyett a partneri szemlélet preferálása a vallási kultúrában is megjelentek, és határozottan rányomták bélyegüket számos vallási közösségre, így például a hazai pünkösdi mozgalmakra is. A határok elmosódásának egyik leglátványosabb jele ma az egyes vallási elemek, gyakorlatok „felekezeti közötti vándorlása”. Ennek egyik korai formája volt a dalok terjedése, átszüremkedése a pünkösdzizmus

⁶⁸ Somodi Éva: „A vallási fesztiválizáció jelensége. A szegedi zsidó közösség példái.” *Szeged: várostörténeti, kulturális és közéleti magazin*, XXIV, 2012/4, 34–37.

⁶⁹ Ehhez lásd például: Kinga Povedák: „Catholicism in Transition: The ‘Religious Beat’ Movement in Hungary.” In Giselle Vincett – Elijah Obinna (szerk.): *Christianity in the Modern World – Changes and Controversies*. Farnham, Ashgate, 2014, 1–22; Kinga Povedák: „Religion, Music, Community: The Interferences of the Pentecostal Charismatic Renewal and the Catholic Charismatic Renewal.” In Gábor Barna (szerk.): *Religion, Culture, Society: Yearbook of the MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, 2014, 114–128, illetve ugyanez magyarul: Povedák Kinga: „Vallás, zene, közösség: A Pünkösdi Megújulás és a Katolikus Karizmatikus Megújulás interferenciái.” In Barna Gábor – uő (szerk.): *Lelkiségek, lelkeségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában. Spirituality and Spiritual Movements in Hungary and Eastern Central Europe*. Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014, 32–45.

⁷⁰ Morel Gyula: *A jövő biztosabb, mint a múlt*. Budapest, Egyházforum Alapítvány, 1995. Idézi: Barna–Povedák (szerk.): *Lelkiségek*, 37.

⁷¹ Uo.

irányából a katolikus karizmatikusság⁷² szerveződési felé,⁷³ és azon túl, a neo-protestáns stb. gyülekezetek irányában is!

Egyes kritikusai szerint az átvétel egyik negatív jellemzője (következménye), hogy a pünkösdi mozgalomtól átvett dalok egy része a pozitív keresztény üzenetet a fogyasztói kultúra értékrendszeréhez igazodó módon tálalja – a szenvedés teológiájától mentesen, a keresztet megkerülve, csak a feltámadás üzenetét közvetítve, a tömegkultúra divatos, intuitív zenei trendjeibe csomagolva.⁷⁴

De nemcsak a technika vívmányai válhatnak a későmodernitás vallási praxisának részévé, hanem például a közgazdaságtudományból ismert branding vagy márkázás jelensége is. Mint ahogy a globalizáció előretörésével a termékek és szolgáltatások sikerében egyre fontosabb szerepet játszik az eredményes márkaépítés, úgy vallási területen is beszélhetünk egyfajta márkaépítésről. Erre a vallási brandingre vagy márkázásra nemzetközileg is jó példa a talán legnépszerűbb pünkösdi karizmatikus dicsőítő csoport, a Hillsong Church,⁷⁵ amelynek magyarországi jelenléte is egyre intenzívebb.

Az új vallási nyelv természetesen nem csupán a zene növekvő szerepét foglalja magában, de a társadalom megváltozott életvezetési, életviteli szokásaihoz igazodó, korábban említett „tanfolyami” jellegű vallásosság, és az azt állandósító, intézményesítő megoldások is ebbe a körbe sorolhatóak.

A további kutatások alkalmával önállóan is elemezhető/elemzendő kérdés lehet az ún. szabadkeresztény gyülekezetek működési sajátosságainak jellemzése is;⁷⁶

- c) *zárt, befelé irányuló tevékenységi formák is kialakultak.* Ezek részben az a) és b) alpontokban jelzett tevékenységek adott közösségeken belüli formái, részben pedig olyan tevékenységek, melyek gyakran az önállósulás okaira is visszavezethetőek: a tanításbeli, rítusbeli, szervezeti, működési és egyéb kü-

⁷² Karizma: szó szerint „kegyelmi adomány”, kettős értelemben is: mint a meg nem érdemelt üdvösség maga, s úgy is, mint Isten lelkének az egyes hívőre gyakorolt hatása. A karizma megjelenési módjai (kegyelmi vagy lelki ajándékok) elsősorban 1Kor 12-14-ben kerülnek megjelenítésre. Részletesebben lásd: K. Rahner – H. Vorgrimler: *Teológiai kiegészítő*. Budapest, Szent István Társulat, 1980, 369–370. Ezen karizmák interpretációira jelen írásban nem térünk ki, jelen írás esetében megelégszünk a téma létének és jelentőségének rögzítésével.

⁷³ Barna–Povedák (szerk.): *Lelkiségek*, 38.

⁷⁴ Uo.

⁷⁵ Uo.

⁷⁶ Horváth Zsuzsa: „Egy szabadkeresztény gyülekezet.” In Csákó Mihály (szerk.): *Hitek és emberek. Horváth Zsuzsa tanulmányai kisegyházakról, vallásos mozgalmakról*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Szociológiai-Szociálpolitikai Intézete, 1995, 153–232.

lönbségek érvényesítésére leginkább ezen belső, kifelé nem vagy csak részlegesen képviselt egyes meggyőződések, gyakorlatok, illetve hagyományok alapján kerül sor.

III.2.1. A MEGÚJULÁS EGY LÉNYEGES SAJÁTOS SÁGA A NAGYOBB VALLÁSI KÖZÖSSÉGEK ESETÉBEN: A RESTITÚCIÓ ÉS ANNAK HATÁSAI

A vallási megújulás – humán közszolgáltatási intézményrendszerben testet öltő – újabb formáival szoros kapcsolatban áll az a tény is, hogy a rendszerváltozást követően az egyházak visszakapták ingatlanaik egy részét, a humán közszolgáltatások nyújtásának, a hitélet teljesen szabad szervezésének stb. lehetőségét, de *akkor a nekik adott ruha még túl bő volt rájuk*: évtizedekbe telt, telik míg belenőnek azokba, az infrastruktúra működtetésén túl a lelki típusú lehetőségeket is teljesebben kiaknázva, kihasználva, fejlesztve. A *vallási élet természetes ciklusaiként értelmezhetjük* azokat az egymásra épülő stációkat, mikor is előbb az egyházak visszakapják (megszerzik) egy-egy intézményüket, de a működés ténylegesen vallási szabályok általi meghatározottsága csak később (utóbb) teljeseedik ki: egy hagyományos, nagyobb egyház által fenntartott intézményben eljutni oda, hogy az adott felekezet normái, együttélési szabályai valamennyi igénybevevőre és alkalmazottra (szolgáltatavőre) ténylegesen kiterjesztésre kerüljenek, gyakran hosszú idő (és gyakran konfliktusoktól és fájdalomtól sem mentes tanulási időszak).⁷⁷ Azaz a fenntartó személyének meghatározása és a fenntartási feladatok ellátása önmagában még nem feltétlenül teszi működővé és ténylegesen érvényesülővé a Biblia egyes alapelveit, a szeretet parancsából kibomló kívánalmak sorát...

Összefoglalva: a nagyobb (hagyományos) egyházak változási, átalakulási tendenciái mögött a hirtelen támadt szabadság sajátosságait (pluralizmus, jogállam, vallásszabadság, piacgazdaság, humán közszolgáltatások nyújtásának szabadsága, kárpótlás, vagyonrendezés, kiegészítő normatíva stb.) értelmező adaptációs időszak természetes problémái is jelen vannak.

⁷⁷ A kérdéskörhöz lásd Rixer Ádám: „A Biblia szövegeinek felhasználhatósága az egyházi fenntartású intézmények belső dokumentumaiban.” In Birher Nándor – Homicskó Árpád Olivér (szerk.): *Az egyházi intézmények működtetésének etikai alapjai*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara, 2019, 25–36.

BIBLIOGRÁFIA

- Andreescu, Gabriel: „Vallási élet Romániában: Semleges szabályozás, pártos gyakorlat.” *Egyházforum*, XXXIII, 2018/2, 23–37.
- Appleby, R. Scott: *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD., Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Baer, H. David: „Lasst sie uns nach unserem Bilde machen! Wie durch Ungarns Religionsgesetz die religiöse Landschaft umgestaltet werden soll.” In Kai Funkschmidt (Hrsg.): *Mit welchem Recht? Europäisches Religionsrecht im Umgang mit neuen religiösen Bewegungen*. Berlin, EZW-Texte 234, 2014, 161–178.
- Berger, Peter: „The Desecularization of the World: A Global Overview.” In uő (ed.): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, 1–18.
- Cherribi, Sam: „Bad Faith: The Danger of Religious Extremism by Neil J. Kessel. Review.” *Political Psychology*, XXX, 2009/2, 319–323.
- Cusack, Caroline M. – Kirby, Danielle L. (eds.): *Sects, Cults, and New Religions*. London, Routledge, 2014.
- Czagány Gábor: „A református hagyományok, mint a társadalmi identitás kifejezőeszközei a Kárpát-medencében.” *Deliberationes*, IV, 2011/2, 49–72.
- Csáji László Koppány: „How to Become Fundamentalist (A Hungarian charismatic prophet’s new religious movement in the Carpathian basin – an anthropological discourse analysis).” *Sociology International Journal*, II, 2018/3, 160–169.
- Dobszay János: „Szakad a Hit Gyülekezete? Új szövetség.” *HVG*, XX, 1998/36, 92–99.
- Fekete Péter: *Az egyház és a szekta*. Budapest, Magyarországi Református Egyház János Kiadója, 1993.
- Ferenczi Andrea: „Megmérni a mérhetlent – a sémák és az istenkép összefüggései.” In Furkó Péter – Szathmári Éva (szerk.): *Népszerű tudomány, tudománynépszerűsítés*, Studia Caroliensia. Budapest, KRE – L’Harmattan, 2019, 81–89.
- Formicola, Jo Renee: „Recalibrating U.S. Catholic Church–State Relations: The Effects of Clerical Sexual Abuse.” *Journal of Church & State*, LVIII, 2016/2, 307–330.
- Frivaldszky János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögből*. Budapest, Pázmány Press, 2016.
- Fukuyama, Francis: *A történelem vége és az utolsó ember*. Ford. Somogyi Pál László. Budapest, Európa, 1994, 471.
- Gergely András: „Kisebbségben: a »civil társadalom« másképp közelítése.” *MASZOL*, 2017. 07. 20., 172. maszol.ro/index.php/kisebbssegben/83580-kisebbssegben-a-civil-tarsadalom-maskepp-kozelitese (2020. 09. 05.).
- Havasi Virág: „Keresztény új vallási és vallási megújulási mozgalmak Magyarországon 1945-től napjainkig.” *Egyháztörténeti Szemle*, XIX, 2018/4, 106–119.
- Havasi Virág: „Vallási körkép – A vallásosság alakulása itthon és külföldön.” In Szabó-Tóth Kinga – Várhelyi Krisztina (szerk.): *A történelmi egyházak – modern társadalom*. Budapest, L’Harmattan, 2018, 5.
- Hegedűs Lóránt, id.: „A református ökumené szerepe a Kárpát-medencében.” *Confessio: a Magyarországi Református Egyház figyelője*, XVII, 1993/3, 17–21.
- Herbert Dóra: „Képek vagy rémképek?” *SZEMlélek*, 2020. szeptember 5., szombat 19:32, cimlap.blog.hu/#bloghu/szemlelek/2020/09/05/kep-es_rekpek (2021. 01. 17.).

- Hortobágyi Zoltán: „Papság, neurózis, vallási közösség. Beszélgetés Gyökössy Endre teológussal.” *Magyar Szemle*, IV, 1995/8, 839–842.
- Horváth Zsuzsa: „Egy szabadkeresztény gyülekezet.” In Csákó Mihály (szerk.): *Hitek és emberek. Horváth Zsuzsa tanulmányai kiségházakról, vallásos mozgalmakról*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Szociológiai-Szociálpolitikai Intézete, 1995, 153–232.
- Iannaccone, Laurence R.: „Religious Extremism: Origins and Consequences.” *Contemporary Jewry*, XX, 1999/1, 8–29.
- Kis-Benedek József: „Vallási szélsőségek a MENA-országokban.” *Hadtudomány*, XXIX, 2019/1–2, 61–84.
- Kiss Dénes: „Deszkeularizáció Romániában.” *Korunk*, XXV, 2014/5, 4–14.
- Kopp Mária – Székely András – Skrabski Árpád: „Vallásosság és egészség az átalakuló társadalomban.” *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, V, 2004/2, 103–125.
- Köbel Szilvia: „Az Alkotmánybíróság vallásszabadsággal és vallási közösségekkel kapcsolatos gyakorlata.” In uő (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016, 207–234.
- Kövér Ágnes: „Captured by Church and State: Civil Society in Democratic Hungary.” In P. Krasztev – J. Van Til (eds.): *Hungarian Patient*. Budapest, CEU Press, 2015, 81–90.
- Krystyna, Daniel – Durham, W. Cole: „A vallási azonosságtudat mint a nemzeti identitás összetevője.” *Fundamentum*, I, 1997/2, 3–14.
- Lajtai Mátyás: „Magyarország vallási viszonyai a népszámlálások és egyéb lakossági adatfelvételek tükrében.” *Statistikai Szemle*, XCVIII, 2020/6, 573–598.
- Lánszki Béla: „A felszabadítási teológia ideje lejárt?” *Credo – evangélikus folyóirat*, V, 1999/3–4, 69–75.
- Liebman, Charles S.: „Extremism as a Religious Norm.” *Journal for the Scientific Study of Religion*, XXII, 1983/1, 75–86.
- Lugosi Győző: „Szezták, kultuszok, (már nem is annyira) új vallási mozgalmak... Szcintológia és globalizáció.” *Eszmélet*, XXIX, 2017/2, 190–211.
- Mártonffy Marcell: „A Magyarországi Evangéliumi Testvérközösség szolgálata.” *Egyházforum*, XXXI, 2016/3, 3–16.
- Martos Tamás – Kézdny Anikó: „Vallásosság, lelki egészség, boldogság.” In Horváth-Szabó Katalin (szerk.): *Vallásosság és személyiség*. Piliscsaba, PPKE, 2007, 51–83.
- Máté-Tóth András – Nagy Gábor Dániel: „A 2011-es Népszámlálás vallási adatairól.” *Egyház és Társadalom*, 2013. 04. 04. egyhaziadatok.hu/2013/04/04/mate-toth-andras-nagy-gabor-daniel-a-2011-es-nepszamlalas-vallasi-adatairol/ (2021. 01. 17.).
- Máté-Tóth András: „Kirekesztés: avagy az erőszak vallási legitimitációja.” In Szilágyi Tamás (szerk.): *Vallás és erőszak: elméleti koncepciók és a globális terrorizmus felemelkedése a 21. században*. Szeged, SZTE BTK Vallástudományi Tanszék, 2017, 4–21.
- Maton, Kenneth I. – Wells, Elizabeth A.: „Religion as a Community Resource for Well-Being: Prevention, Healing, and Empowerment Pathways.” *Journal of Social Issues*, LI, 1995/2, 177–193.
- McPhillips, Kathleen: „The Church, the Commission and the Truth: Inside the NSW Special Inquiry into Child Sexual Abuse.” *Journal for the Academic Study of Religion*, XXIX, 2016/1, 30–51.
- Melucci, R.: „Social Movements and the Democratization of the Everyday Life.” In John Keane (ed.): *Civil Society and the State*. London – New York, Verso, 1988.
- Moré Gyula: *A jövő biztosabb, mint a múlt*. Budapest, Egyházforum Alapítvány, 1995.
- Ormóshegyi Zoltán – Rixer Ádám: „Magyarországi vallási közösségek pénzügyi forrásai és gazdálkodása a jogi szabályozás tükrében.” In Köbel Szilvia (szerk.): *Az állami és a felekezeti egyházjog alapjai*. Budapest, Patrocinium, 2016, 176–207.

- Povedák István: „Láthatatlan határok. A keresztény – újpogány szinkretizmus.” In uő – Szilárdi Réka: Sámán sámán hátán. A kortárs pogányság multidiszciplináris elemzése. Szeged, MTA–SZTE Vallási Kultúrákutató Csoport – SZTE Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014.
- Povedák Kinga: „Catholicism in Transition: The ‘Religious Beat’ Movement in Hungary.” In Giselle Vincett – Elijah Obinna (eds.): *Christianity in the Modern World – Changes and Controversies*. Farnham, Ashgate, 2014, 1–22.
- Povedák Kinga: „Religion, Music, Community: The Interferences of the Pentecostal Charismatic Renewal and the Catholic Charismatic Renewal.” In Gábor Barna (ed.): *Religion, Culture, Society: Yearbook of the MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture*. Szeged, MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture, 2014, 114–128.
- Povedák Kinga: „Vallás, zene, közösség: A Pünkösdi Megújulás és a Katolikus Karizmatikus Megújulás interferenciái.” In Barna Gábor – uő (szerk.): *Lelkiségek, lelkiségi mozgalmak Magyarországon és Kelet-Közép Európában*. Spirituality and Spiritual Movements in Hungary and Eastern Central Europe. Szeged, SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2014, 32–45.
- Prancz Zoltán: „Elvhűség és vallási türelem: Össze kell-e békíteni eszmeileg a vallásokat ahhoz, hogy követőik békében éljenek egymással?” *Sola Scriptura*, XXI, 2019/2, 17–20.
- Radvánszky Ferenc: „Megtörő kegyelem. Avagy, a Kárpátaljai Református Egyház (KRE) előtt álló kihívások és látható irányai, különös tekintettel a KRE struktúrájára és demográfiai tendenciáira.” *Szellem és Tudomány*, VIII, 2017/Klnsz., 195–214.
- Rahner, K. – Vorgrimler, H.: *Teológiai kieszótár*. Budapest, Szent István Társulat, 1980.
- Rajki Zoltán – Szigeti Jenő: *Szabadegyházak története Magyarországon 1989-ig*. Budapest, Gondolat, 2012.
- Ratzinger, Joseph: *Beszélgetés a hitről Vittorio Messorival*. Budapest, Vigilia, 1990, 151.
- Rixer Ádám: „Állam, jog és törvény. Régi szereplők új szerepekben.” In Erdélyi László (szerk.): *Egyházügyi, vallásszabadsági tudományos konferencia: Budapest, 2011. november 21.* Budapest, Boldog Élet Alapítvány, 2011, 33–51.
- Rixer Ádám: „A vallás fogalmáról.” *Jogelméleti Szemle*, XIV, 2011/4, 1–8.
- Rixer Ádám: „A hatásvizsgálatok jelentősége és egyes szempontjai a vallási szervezetek szabályozása körében.” *Kodifikáció*, II, 2013/1, 89–101.
- Rixer Ádám: „A történeti alkotmány vívmányai: Utazás a múltba vagy út a jövőbe?” Balogh Judit et al. (szerk.): *65. Studia in honorem István Stipta*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 2017, 365–37.
- Rixer Ádám: „Az állam és a vallási közösségek kapcsolata a mai Magyarországon. A vallási közösségek nyilvántartása és pénzügyei a jogi szabályozás tükrében.” *Államtudományi Műhelytanulmányok*, I, 2017/1, 1–35, ezen belül 17.
- Rixer Ádám: *A vívmány-teszt*. Budapest, Dialóg Campus Kiadó, 2018.
- Rixer Ádám: „A civil társadalom helyzete Magyarországon, különös tekintettel a populizmus térnyerésére.” *Glossa Iuridica*, V, 2018/3–4, 43–72.
- Rixer Ádám: „A vallási szélsőségek tipológiája Magyarországon.” *Vallástudományi Szemle*, XIV, 2018/5, 15–30.
- Rixer Ádám: „The Typology of Religious Extremism.” *Advances in Social Sciences Research Journal*, V, 2018/12, 519–531.
- Rixer Ádám: „A Biblia szövegeinek felhasználhatósága az egyházi fenntartású intézmények belső dokumentumaiban.” In Birher Nándor – Homicskó Árpád Olivér (szerk.): *Az egyházi intézmények működtetésének etikai alapjai*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Állam- és Jogtudományi Kara, 2019, 25–36.
- Rixer Ádám: „A keresztény szabadság jogi és teológiai fogalma.” *Acta Humana*, VIII, 2020/3, 139–168.

- Rixer Ádám: „A normativitás kezdetei. A járványok szerepe és kezelése az Őszövetségben.” *Létünk* (megjelenés előtt).
- Rosta Gergely: „Szekularizáció? Deszekularizáció? Merre tart a vallási változás a világban?” *Magyar Tudomány*, CLXXX, 2019/6, 792–803.
- Simon Zoltán: „Etnikai, vallási identitás-konstrukciók egy középső-nyárádmenti görög katolikus kis közösség példáján keresztül.” *Néprajzi Látóhatár*, XIX, 2010/4, 4–44.
- Simon Zoltán: „Megjegyzések az erdélyi szabadegyházak, új vallási mozgalmak kutatásának margójára. A szektaképződés kérdésköre az antropológiai kutatás gyakorlatában.” *Szellem és Tudomány*, XI, 2020/Klnsz. 578–587.
- Somodi Éva: „A vallási fesztivalizáció jelensége. A szegedi zsidó közösség példái.” *Szeged: várostörténeti, kulturális és közéleti magazin*, XXIV, 2012/4, 34–37.
- Stark, Rodney – Bainbridge, S. William: *The Theory of Religion*. New York, Peter Lang, 1987.
- Sz. N.: „Bátor szembenézés: Hatékony fellépés a gyermekek szexuális kihatásúival szemben.” *Korunk*, XXIII, 2012/4, 99–106.
- Szabó Ferenc: „Keresztény hitünk a vallási pluralizmus korában.” *Egyházforum*, XXXIII, 2018/2, 1–14.
- Szentmártoni Mihály: „A felnőttkor vallásossága”. *Magyar Pszichológiai Szemle*, LVIII, 2003/1, 65–81.
- Tomka Miklós: *Vallás és társadalom Magyarországon*. Budapest–Piliscsaba, Loisir Kft., 2006.
- Török Péter: *És (a)mikor destruktívak? Az új vallási mozgalmak szociológiája és hazai helyzete*. Budapest, SOTE, 2007.
- Tuskhova, Julia Valerijevna: „ISIS and Al-Qaeda as the Determinants of Religious Extremism in the UK.” *Society: Politics, Economics, Law*, XIV, 2017/8, 1–4.
- Uitz Renáta: „Lelkiismereti és vallásszabadság a multikulturális Európában. Hogyan tovább? Hova tovább?” *Jogtudományi Közöny*, LXXIV, 2019/5, 213–228.
- Van Uchelen, Collin: „Individualism, Collectivism, and Community Psychology.” In Julian Rappaport – Edward Seidman (eds.): *Handbook of Community Psychology*. New York, Springer Science, 2000, 65–78.

A ZSOLTÁRÉNEKLÉS TEOLÓGIÁJA: REMESIANAI NICETA¹

HEIDL GYÖRGY

ABSTRACT

The Theology of Psalmody: Niceta of Remesiana

Among the surviving works of Bishop Niceta of Remesiana we find two remarkable homilies that provide a glimpse into the liturgical customs of the late 4th century, at least as far as Latin Christianity is concerned. The two homilies are closely intertwined in both their origin and content, insofar as the first explains the spiritual fruits of the sacred vigils spent in prayer, singing, and reading, while the second is dedicated to the theology of psalmody. This paper deals with Niceta's theological arguments in favor of psalm singing. The thesis to be proved is that Niceta gives some sort of summary of the music theology of the Early Church, that is, the Patristic adaptation of ancient music theories, in defense of psalm singing. In Niceta's conception, Christian music is identical to the singing of the psalms and hymns, which includes all the values that antiquity had generally attached to music. However, its antecedent is not to be found in the pagan world, but in the songs of the Old Testament saints and prophets, which had previously drawn their beauty and effectiveness from the power of Christ through the inspiration of the Holy Spirit. Like the early Christian exegetical literature and iconographic tradition, early Christian music is also typological: it has a foreshadowing nature in the Old Testament and is fulfilled in the life of the Church. The foreshadowing music is also a real one but has its significance beyond itself, inasmuch as it gains true fulfillment in the new song of the Church. The reality of the Church, however, partakes in the eternal divine reality and the timeless communion of angels. The song of the Church resounds with the choir of angels, the liturgical songs unify the temporal with the timeless. Singing is the self-expression of the unity of the Church in the broadest sense. The members of the Church, reborn through baptism, sing the new song of the Church whilst singing psalms inspired by the Holy Spirit without instrumental accompaniment, in unison and perfect unity.

¹ A tanulmány az NKFI 128321 „Én-formálás a szépség által: a személyiségfejlesztés technikái a keresztény ókorban” című kutatás eredménye.

Niceta, Remesiana (Dacia Mediterranea) egykori püspöke leginkább a liturgia-történet iránt érdeklődők körében ismert, mivel a hagyomány őt is a *Te Deum* egyik lehetséges szerzőjeként tartja számon.² Életéről nagyon keveset tudunk, azt is jobbára Nolai Paulinustól. Niceta kétszer látogatta meg Paulinust, először valószínűleg 400-ban, majd két évvel később, amikor feltehetőleg Rómában is járt I. Innocentius pápánál. Paulinus egyik levelében (*Epistola* 29.14) megemlíti Niceta Nolába érkezését, a 17. *carmen* pedig teljes egészében Nicetáról, az ő hazautazásáról szól. Második nolai látogatásáról a Szent Felix tiszteletére írt 27. *carmen*ben tesz említést Paulinus.

Niceta püspök jórészt töredékesen fennmaradt munkái között találunk két figyelemre méltó homíliát, amelyek bepillantást engednek a 4. század végi liturgikus szokásokba, legalábbis ami a latin nyelvű kereszténységet illeti. Meg kell azonban jegyezni, hogy Remesiana a legkeletibb latin püspökségek egyike volt, ezért erőteljes görög hatással számolhatunk, ami Niceta munkáiban is megjelenik.³ A két homília mind keletkezését, mind tartalmát illetően szorosan összetartozik, amennyiben az első az imádsággal, énekléssel és felolvasásokkal eltöltött szent virrasztások szellemi gyümölcseiről beszél, a második pedig ennek folytatásaképpen kifejti a zsoltározás és zsoltáreneklés teológiáját.

Tanulmányomban elemző módon bemutatom Niceta teológiai érvelését a zsoltáreneklés mellett. A tézis, amelyet igazolni szeretnék, az, hogy Niceta az ógyház zeneteológiájának, vagyis az ókori zeneelmélet patrisztikus feldolgozásának mintegy az összegzését adja elő a zsoltáreneklés védelmében. Ezért az ókeresztény kor néhány jelentős szerzőjének zeneteológiai nézeteit is felidézem, amiben nagy segítségemre van a James McKinnon által szerkesztett, kitűnő szöveggyűjtemény.⁴

² A Niceta életét és munkásságát feldolgozó első tudományos munka Fekete József kolozsvári jezsuita doktori disszertációja volt: *Gesta S. Nicetae veteris Daciae episcopi et apostoli*. Claudiopolis, 1750. Újabban Alina Soroceanu publikált monográfiát a püspökről: *Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donauraum*. (Zivilisationen und Geschichte 23.) Münster, Peter Lang Verlag, 2013.

³ Niceta görög teológiai fogalmakat használ, közvetítő szerepe mellett érvel Carmen Angela Cvetovic: „Greek Thought in Latin Language: Niceta of Remesiana’s View of the Church.” In Peter Gemeinhart (ed.): *Was ist Kirche in der Spätantike?* Peeters, 2017, 101–116.

⁴ J. McKinnon (ed.): *Music in Early Christian Literature*. Cambridge University Press, 1987. McKinnon vonatkozó tanulmányai összegyűjtve olvashatók a *Variorum Collected Studies* sorozatban: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*. Ashgate Publishing Limited, 1998. Amíg az ógörög és középkori zeneelmélet, zenetörténet és zenei nevelés iránt a XX. század elejétől kezdve folyamatos tudományos érdeklődés mutatkozik, addig a patrisztikus korra irányuló zenetörténeti kutatások McKinnon kitaró és célirányos munkásságának köszönhetően kezdtek fellendülni olyan ritka, de jelentős előzmények után, mint amilyen Johannes Quasten doktori disszertációja volt: *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (Münster, 1930). Lásd erről a bibliográfiai összefoglalást itt: McKinnon

A két beszédet először a maurista Luc d'Achéry (1609–1685) adta ki nyomtatásban egy XI. századi kézirat alapján, Nicetius Trevirensisnek, Trier VI. században élt, szentként tisztelt püspökének tulajdonítva azokat.⁵ Őt követte Martin Gerbert a *Scriptores ecclesiastici de musica* (1784) című gyűjtemény első kötetében.⁶ A *Patrologia Latina* sorozatban szintén Nicetius neve alatt közölték a két homíliát, egy pseudo-hieronymusi kézirati hagyomány alapján.⁷ Niceta műveinek *editio princeps*-ét Andrew Ewbank Burn publikálta 1905-ben.⁸ Burn a *Psalmodiae bono* szövegét két kézirati hagyomány alapján rekonstruálta, amelyek között a legkorábbi a VII. század legelejéről származó *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 210*, amely Augustinus munkái között hozza az értekezéseket, de Niceta neve alatt. Germain Morin⁹ és Cuthbert Hamilton Turner ezt a kézirati hagyományt Arles-i Caesariusra vezették vissza, aki Ágoston homíliának szövegét gondozta saját homiletikai tevékenysége érdekében. Burn ezt részesítette előnyben a pseudo-hieronymusi kéziratokkal szemben. Turner azonban az utóbbi kéziratokat tartotta megbízhatóbbnak, és Burn kiadását egy általa felfedezett, a többenél megbízhatóbb kódex segítségével (*Codex Vaticanus Reginensis 131*, amely Emesai Eusebius neve alatt hozta a két homíliát) számos ponton korrigálta.¹⁰

(ed.): *Man and Music: Antiquity and the Middle Ages. From Ancient Greece to the 15th Century*. The Macmillan Press Ltd., 1990, 68–87. Zenetörténeti és zeneteológiai szempontból kiténtett figyelem irányult Alexandriai Kelemen munkásságára, ami McKinnon szöveggyűjteménye mellett Robert A. Skeris monográfiájának köszönhető: *Χρῶμα θεοῦ: On the Origins and Theological Interpretation of the Musical Imagery used by the Ecclesiastical Writers of the First Three Centuries, with Special Reference to the Image of Orpheus*. Altötting, Alfred Coppenrath, 1976. Kelemen nézeteinek összefoglaló elemzését adja Charles H. Cosgrove: „Clement of Alexandria and Early Christian Music.” *Journal of Early Christian Studies*, 14, 2006/3, 255–282. A Kr. u. első három évszázad keresztény zenéjéről lásd Edward Foley: *Foundations of Christian Music: The Music of Pre-Constantinian Christianity*. Nottingham, Grove Books, 1992.

⁵ *Spicilegium sive Collectio veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis delituerant* (1659). A szöveg a *Spicilegium* 1723-as, második kiadásában (221–225) elérhető online:

books.google.hu/books?id=A5JmqCKBOrEC&hl=hu&pg=PA221#v=onepage&q&f=false

⁶ books.google.hu/books?id=pN_P_hhCEekC&lpq=PA7&ots=8XstWxgtnV&dq=martin%20gerbert%20nicetius%20trevirensis&hl=hu&pg=PA7#v=onepage&q&f=false

⁷ Migne, 1866, 68. kötet, coll. 365–376.

books.google.hu/books?id=g86LbPqzM5UC&hl=hu&pg=PA371#v=onepage&q&f=false

⁸ Andrew Ewbank Burn: *Niceta of Remesiana, His Life and Works*. Cambridge University Press, 1905. archive.org/details/NicetaOfRemesiana

⁹ G. Morin: „Deux passages inédits: du de *Psalmodiae bono* de Saint Niceta (IVe–Ve siècle).” *Revue Biblique*, 6, 1897/2, 282–288.

¹⁰ C. H. Turner: „Niceta of Remesiana: *De Vigiliis* and *De Psalmodiae bono*.” *The Journal of Theological Studies*, 22/88 (1921), 305–320, amely a két szövegkiadáshoz felhasznált kéziratok adatait és a *De Vigiliis* kritikai szövegét és jegyzetapparátusát hozza. A *De Psalmodiae bono* (a továbbiakban: *De psalm.*) vagy más kéziratok szerint *De utilitate hymnorum* szövegét a jegyzetekkel

1. NICETA A ZSOLTÁRÉNEKLÉS HASZNOSSÁGÁRÓL

A beszédet egy virrasztás alkalmával mondta el Remesiaiana (ma Bela Palanka, Szerbia) püspöke. Az éneklés a korai egyházban különféle imádságos és istentiszteleti alkalmakkor volt szokásban. Ifj. Plinius a Traianus császárnak 110 körül írt, híres levelében beszámol a virrasztó keresztények énekéről, akik „bizonyos meghatározott napon hajnalhasadta előtt összegyülekeznek, és váltakozva karban énekelnek az istennek hitt Krisztus tiszteletére”.¹¹ Ha itt valóban egymásnak felelgető kórusok énekéről van szó, akkor ez már egyházzenei értelemben antifonális éneklés, noha az ógörög zenében az antifonális ének nem két egymásnak válaszoló kórus éneke volt, hanem oktáv különbséggel énekelt uniszónót jelentett. A Niceta-korabeli antifonális éneklés biblikus eredetmitosza szerint ez a gyakorlat egészen Mózesre vezethető vissza, aki először állított fel egy férfi és egy női kórust, és az egyiket ő maga, a másikat nővére vezette, amikor a Vörös-tengeren való átkelés után hálaéneket zengtek az Úrnak (vö. Kiv 15,1).¹² Plinius levele mellett Tertullianus egy megjegyzését szokás a keresztény antifonális éneklés legkorábbi példajaként hivatkozni, aki feleségének írt munkájában arról beszél, hogy a keresztény férj és a feleség „zsoltárokat és himnuszokat énekelnek egymásnak válaszolva” (*sonant inter duos psalmi et hymni*).¹³ Szintén Tertullianusnál találunk korai példát arra, amit később rezponzorális éneknek neveznek, amikor a zsoltár zárósorait válaszolja a kórus az előénekesnek: „Az imádságban buzgóbbak az imádsághoz alleluját is szoktak csatolni, és olyanfajta zsoltárokat, hogy ezek zárószoraival felelnek a jelenlévők.”¹⁴ Az V. századi egyháztörténész, Sókratés szerint az antifonális éneklés szokása az apostoltanítvány Szent Ignációl ered, aki „egyszer látomásban angyalokat látott, akik antifónás himnuszokkal dicsőítették a Szentháromságot, és hagyományként adta át az antiochiai egyháznak, ahogyan a látomásban énekeltek. Innen terjedt el ez a hagyomány az összes egyházban.”¹⁵ Sókratés beszámolója szerint így énekeltek a IV. század végén Konstantinápolyban az egymással vetélkedő ariánusok és ortodoxok is saját teológiai nézeteiknek megfelelő énekeket,¹⁶ és ugyanő

néhány évvel később publikálta Turner: „Nicetas of Remesiaiana II.” *The Journal of Theological Studies*, 24, 1923/95, 225–252.

¹¹ *Epistulae*, 10. könyv, 96. levél; Borzsák István fordítása: *Essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem*.

¹² Niceta: *De psalm*. 3.

¹³ *Ad uxorem* 2.9.8.

¹⁴ *De oratione* 27. Szabó Flóris fordítása, in „Így imádkozzatok!” *Egyházatyák tanításai az imádságról és az Úr imádságáról*. Bencés Kiadó és Terjesztő Kft, 1999, 33.

¹⁵ Sókratés: *Historia ecclesiastica* 6.8. Baán István fordítása. *Ókeresztény Írók* 9, 1984, 389.

¹⁶ Uo.

Theodosius császár vallásosságának bizonyítékaként említi, hogy az ifjú császár a nővéreivel rendszeresen énekelt himnuszokat antifonálisan a kora reggeli imádság alkalmával.¹⁷ A IV. század végén Nagy Szent Vazul (Basileios) már egészen biztosan tanúskodik nemcsak az antifonális éneklés, hanem a rezponzórium gyakorláról is az egyházban.¹⁸

Niceta szerint nem csupán abból a szempontból illeti az elsőség Mózeset, hogy ő állított fel elsőként kórusokat, hanem azért is, mert ő volt az első, aki Isten Lelkétől etelve tanított győzelmi éneket a népnek, és aki profetikusan énekelt a pusztulásról, amely Izraelt fenyegeti, ha elpártol Istentől (utalás MTörv 31,20–26 szakaszra).

Ezt követően [ti. Mózes után] már nemcsak férfiakat találsz, hanem sok-sok aszszonyt is, akik Szentlélekkel betöltekezve még Dávid előtt megénekeltek Isten misztériumait, akit az Úr gyermekkorától kiválasztott erre a feladatra, és aki arra érdemesült, hogy az énekesek fejedelme és az énekek kincsesháza legyen. Még gyermekként kithara-kisérettel olyan kellemesen, sőt akkora hatalommal énekelt, hogy lecsillapította a Saul gyötrő gonosz lelket (vö. 1Sám 16, 23), de nem azért, mintha a kitharájának lett volna ekkora ereje, hanem mert Krisztus keresztyének előképe, amelyet a fa és a megfeszített hurok misztikus módon hordoztak, és a kinszenvedés, amelyet megénekel, már akkoriban megfékezte a démoni lelket. (*De psalm.* 4.)

Ez a rövid szakasz több fontos, az ókeresztény teológusokra jellemző megállapítást tartalmaz a zenével kapcsolatban. Ezeket öt tézisben foglalom össze, és a következőkben az egyes téziseket külön-külön megvizsgálom. (1) A zene gyógyít és megtisztít a gonosztól; (2) erre csak a spirituális zene képes, vagyis a Szentlélektől ihletett zene; (3) nem a hangszeres zene, hanem a tisztán vokális zene éri el ezt a hatást; (4) az ószövetségi könyvekben szereplő hangszereknek allegorikus jelentésük van; (5) a gyógyító ének az Ószövetségben is Krisztus ereje által tudott megszabadítani.

I.1. A ZENE GYÓGYÍT ÉS MEGTISZTÍT

Ami a zene megtisztító hatását illeti, Dávid zeneterápiájának bibliai említése lehetővé tette, hogy az ún. antik „*éthos*-elmélet” utat találjon a keresztény zeneelmélet felé. Ezért rokonságot fedezhetünk fel Niceta megjegyzése és például Aristotelés-

¹⁷ Sókratés: *Historia ecclesiastica* 7.22.

¹⁸ Vazul: *Epistuale* 207.3.

nek a gyógyító és indulatokat lecsillapító dallamokról kifejtett gondolatai között,¹⁹ de idézhetnénk Theophrastost is, aki szerint a zene lelki és testi bajokból is képes kigyógyítani, felébreszti az öntudatlan állapotból az embert, sőt az aulos hangjával a csípőfájdalmakat és az epilepsziát is gyógyítani lehet.²⁰ Utalhatunk akár Pseudo-Plutarchos dialógusára a zenéről, amelyben Sótérichos hivatkozik Terpandrosra, aki zenével csillapította le a viszálykodó spártaiakat, Thalétasra, aki zenéjével elűzte a pestist Spártából és meggyógyította a betegeket, Homérosra, aki szerint az akhájok között pusztító dögvészt szintén a dalok szüntették meg.²¹

I.2. CSUPÁN A SZENTLÉLEKTŐL IHLETETT ZENE KÉPES GYÓGYÍTANI

A keresztény szerzők szerint azonban nem minden zene gyógyír a lélek sebeire, csupán az énekelt zsoltár, amely, mint Niceta mondja, „megfelelő orvossággal lát el minden hozzá fordulót” (*De psalm.* 5). Ezt olvassuk Nagy Szent Vazul első zsoltárhomíliájában is (*HomPs* 1.1), amely egészen bizonyosan más vonatkozásban is hatott Nicetára. Vazul szerint a Szentírás könyveiben a Szentlélek minden lélek számára gyógyszert készített, de kiemelkedik közülük a Zsoltárok könyve, amely magában foglal mindent, ami a többi könyvben hasznos: minden gyógyszert minden lélek minden betegségére és egészségének megőrzésére.²² Fontos kiemelni, hogy amíg az antik görög zenei tradícióknak része a hangszeres és vokális zene gyógyító erejébe vetett hit, addig a keresztény szerzők csupán a zsoltárok gyógyító hatásáról beszélnek. Ráadásul szerintük nem valamiféle ráéneklésnek van mágikus-katartikus hatása, hanem maguk a zsoltárok jelentik azt a gyógyszert, amely ugyan keserű lehet a bűnösnek, de amit az ének kellemessége megédesít. Ha mégis

¹⁹ „Az indulat ugyanis, mely egyes lelket erősen elfog, minden lélekben megvan, csak az egyikben kevésbé tűnik ki, a másikban inkább. Ilyen indulat a részvét, a félelem, továbbá a lelkesültség, némelyeket ti. ez az indulat is megszáll. Azt is látjuk azonban, hogy a szent dallamok következtében az ilyenek, mikor a lelket a szent szertartásokra előkészítő dallamokat alkalmazzák, megnyugodnak, mint akik gyógyulásra és tisztulásra (*katharsis*) találtak.” *Politika*, 1342a, Ritoók Zsigmond fordítása, in Ritoók Zsigmond (szerk.): *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez. Görögül és magyarul.* (Görög és latin írók 17.) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982, 267–269.

²⁰ Apollonius: *Csodálatos történetek* 49 = Theophrastos fr. 88. Wimmer: „Theophrastos a lelkesültségről (*enthusiasmos*) szóló munkájában azt állítja, hogy a zene sok testi és lelki bajból kigyógyít, mint például eszméletlenség, félelmek és az öntudat huzamos ideig fellépő önkívületi állapotai. Az aulos-játék, mondja, meggyógyítja a csípőfájdalmakat és a nyavalyatörést.” Ritoók (szerk.): *Források*, 303.

²¹ Pseudo-Plutarchos: *De musica* 42. Ritoók (szerk.): *Források*, 417.

²² Hasonlóképpen Ambrus: *Explanatio Ps.* 1.7.

ráéneklésről (*incantatio*) beszélnek, mint Ambrus egy szójátékban, akkor „a ráéneklő (*incantator*) az Úr Jézus, aki által az egyház a ráéneklő varázslók énekeit és a kígyók mérgét hatástalanítja”.²³ A befogadó/hallgató szempontjából a zoltárének egyszerre hasznos és élvezetes. Gyönyörteli, segít a memorizálásban, áthatja a lelket és képes átalakítani az embert.

Mert az énekelt zoltárt jólesik hallgatni, és miközben élvezzük, áthatja a lelket; ha pedig gyakorta énekeljük, könnyen megjegyezzük, és amit a törvény szigora képtelen kicsikarni az emberi elmétől, azt eléri a kellemes ének segítségével. Ugyanis mindazt, amit a törvény, amit a próféták, amit maguk az evangéliumok előírnak, édesen fűszerezett gyógyital tartalmazza ezekben az énekekben. (*De psalm. 5.*)

Vazul megemlíti, hogy az egyszerű hívek, miközben az apostolok és a próféták előírásait képtelenek megjegyezni, otthon és a köztéren is éneklük a zoltárokat. A kellemes dallamok pedig megszelídítik a vadállatokhoz hasonló lelkeket, és lecsillapítják a haragot, hiszen „amit élvezettel és szeretettel fogadunk be, szilárdabban rögzül a lélekben” (*HomPs 1.1–2.*).

I.3. A VOKÁLIS ZENE FELÜLMÚLJA A HANGSZERES ZENÉT

A zoltárok megtisztító és gyógyító hatását nem a hangszeres kísérettel előadott ének éri el, hanem a tiszta zoltáréneklés. A korai egyházi szerzők között teljes az egyetértés abban, hogy az emberi hang, amelyet az egész test mint hangszer ad ki, szebben zeng bármely instrumentumnál. Niceta értelmezésében, ahogyan azt fentebb láttuk, a kithara Dávid kezében önmagában nem játszik szerepet, csak mint a kereszt előképe. A kithara–kereszt izomorfikus megfeleltetés az érv emellett, hogy az ének erejét valójában nem a hangszer adja, hanem Krisztus keresztjének ereje.

I.4. AZ ÓSZÖVETSÉGI KÖNYVEKBEN SZEREPLŐ HANGSZEREKNEK ALLEGORIKUS JELENTÉSÜK VAN

Amint az James McKinnon kimutatta, a 3–4. századi patrisztikus szövegek egyöntetűen tanúskodnak arról, hogy hangszereket a templomi liturgián nem hasz-

²³ Ambrus: *Hexaameron* 4.8.33. Az ariánus Auxentius püspök ellen írt beszédében Ambrus ironikusan „elismeri”, hogy a himnuszok éneklésével „félvezette a népet”, ti. elvezette őket a Szentháromság helyes megvallására, lásd *Contra Auxentium* 34.

náltak, az ógyház liturgikus zenéje tisztán vokális zene volt.²⁴ Ezzel szoros összefüggésben az ószövetségi könyvekben, különösen a zoltárookban említett hangszereket az egyházatyák általában allegorikusan az emberi testre és testrészekre értelmezték.²⁵ Órigenés értelmezésében a Zsolt 80,3 vers – „vegyétek a zoltárt, adjatok dobot, széphangú hárfát kitharákkal” – távolról sem a zenei kísérettel előadott énekről, hanem magáról a teológia műveléséről szól, amint azt a néhány éve felfedezett *Zsoltárhomíliák* egy szakaszában olvassuk. Aki zoltárt kap, az elgondolja, megismeri, magasztalja és dicséri Istent. Ehhez azonban a test, lélek és szellem hármásából összetett embernek előbb egész valójában meg kell szentelődnie. A zoltárversben a dob jelenti a szenvedélyektől megtisztult testet, a kithara a lelket vagy észet, a széphangú hárfá pedig a szellemet.²⁶ Másutt ugyanő az éneklést azonosítja az Istenről való helyes gondolkodással és beszéddel, és a hangszerrel kísért zoltározást a rendezett testtel, ami nem azt jelenti, hogy az éneklés teológia lenne, hanem éppenséggel fordítva, a teológia bizonyos értelemben éneklés.²⁷

Az antiochiai teológusok is jól ismerték a hangszerek allegorikus értelmezéseit, de ők a történetiség iránti fogékonysággal kerestek magyarázatot arra, hogy miért volt szükség egyáltalán hangszerekre a zsidó istentisztelet és devóció számára akkor, amikor ezek a hangszerek különféle hamis kultuszokban is fontos szerepet töltöttek be. Aranyszájú Szent János szerint Isten pedagógiai okokból, „gyöngeségük és lassú felfogóképességük miatt” időszakosan engedte meg a zsidóknak a hangszerek használatát, és ahogyan a keresztények számára a zsidó ünnepek és szokások testi értelemben érvényüket veszítették, úgy a hangszerek használata is megszűnt.²⁸ Nicetához és az Aranyszájúhoz hasonló véleményt fogalmaz meg a Justinos neve alatt hagyományozott, de jóval később, az V. század közepén vagy a

²⁴ Lásd J. W. McKinnon: „The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments.” *Current Musicology*, New York, 1965/1, 69–82 (= McKinnon: *The Temple*, IV. rész). Hasonlóképpen Foley: *Foundations of Christian Music*, 83; és John Arthur Smith: *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Ashgate, 2011, 169–174. A tézist kiegészíti David Shirt azzal, hogy a Római Birodalom határain túl, Etiópiában, Írországból, Skóciában a keresztény misszionáriusok a helyi zenei tradíciókra támaszkodva éltek a hangszeres zene és a tánc nyújtotta missziós lehetőséggel, illetve, hogy már a IV. században is van példa hangszeres, táncos rituáléokra keresztények körében a halottakról való megemlékezések, házasságkötések vagy egyéb, „templomfalán kívüli” együttlétek alkalmával. Lásd David Shirt: „Sing Psalms to the Lord with the Harp”: Attitudes to Musical Instruments in Early Christianity – 680 A. D.” *Journal of Early Christian History*, 6, 2016/1, 97–115.

²⁵ J. W. McKinnon: „Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalters.” *Journal of the American Musicology Society*, 21, 1968 (= McKinnon: *The Temple*, V. rész).

²⁶ 1 *HomPs* 80. 4. Magyarul Órigenész: *Zsoltárhomíliák*. Ford. Somos Róbert. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020, 456–458.

²⁷ 2 *Hom* 67.4

²⁸ Aranyszájú Szent János: *In Ps.* 149.2 (PG 55, 494).

VI. század elején keletkezett *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* szerzője²⁹ válaszában arra a kérdésre, hogy ha a zsidóknak éretlenségük miatt, nevelés szándékával volt megengedett az éneklés, miért kellene a keresztényeknek énekelniük, akik felszabadultak a törvény alól: „Nem az éneklés gyermeki dolog,” válaszolja, „hanem az éneklés élettelen hangszerekkel, táncsal és tapsal kísérve.”³⁰

Az első keresztény nemzedékek még a zsinagógai istentiszteleten vettek részt, ahol a templomi liturgiától eltérően, a sófár kivételével nem használtak hangszereket, sőt a zoltárokat sem énekeltek, legfeljebb recitálták. A templom lerombolása, az áldozatbemutatás megszűnte után megszűnt a hangszerek használata is, amit a rabbinikus hagyomány Iz 24,8-ra és Óz 9,1-re hivatkozva a templom lerombolása miatti gyásszal indokol.³¹ A kereszténység megjelenésekor a zsinagógában a zoltárok éneklése nem volt jellemző, és úgy tűnik, a II. század vége előtt a keresztény istentiszteleten is csak mint olvasmányok játszottak szerepet.³² A IV. századig a zoltárok felolvasása a zsinagógaihoz hasonlóan, recitatív módon történt, zoltáréneklésről csak ekkortól tudunk, a zsinagógákban pedig még később kezdtek énekelni a zoltárokat, nagyjából a VI. században.³³ A születő és megerősödő kereszténységnek egyáltalán nem volt tapasztalata hangszeres liturgikus ünneplésről, ellenben jól ismerték a hangszerek használatát a színházakban, lakomákon, kultikus ünnepeken, ami a hangszereket a pogány szertartásokhoz és kicsapongásokhoz társította. Noha a hangszerek liturgikus használata eleve nem volt lehetséges, az egyöntetű ellenzést tovább erősítette a tánc és a hangszeres zene kapcsolata az orgiákkal és szexuális szabadossággal.³⁴ Meg kell azonban jegyezni, hogy a hivatalos tiltás nem számolta fel azt a gyakorlatot, hogy az egyszerű keresztény hívek, akik egyáltalán nem elkülönült, az ún. pogány szokásoktól és hagyományoktól érintetlen csoportját alkották a római társadalomnak, részt vettek olyan eseményeken, színházi előadásokon, lakodalmi és temetési szertartásokon, ahol a tánc és a hangszeres zene az öröm és a gyász kifejezésének megszokott formája volt.³⁵

²⁹ Minden bizonnyal Kyrosi Theodorétos, amint azt Tóth Péter alapos érveléssel bemutatja: „New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin.” *The Journal of Theological Studies*, 65, 2014/2, 550–599.

³⁰ *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* 107 (PG 6, 1353). Vö. lásd McKinnon: „The Meaning of the Patristic Polemic”, 76–77.

³¹ Lásd Erik Werner: *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. London – New York, Columbia University Press, 1959, 316–318, és Smith: *Music in Ancient Judaism*, 144–146; valamint J. W. McKinnon: „The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue.” *Proceedings of the Royal Musical Association*, London, 106, 1979–1980, 77–87 (= McKinnon: *The Temple*, III. rész).

³² Foley: *Foundations of Christian Music*, 59–60.

³³ McKinnon: „The Exclusion of Musical Instruments”, 84–86.

³⁴ Lásd McKinnon: „The Meaning of the Patristic Polemic”, 69–82.

³⁵ Lásd Shirt: „‘Sing Psalms to the Lord’”, 106–110.

I.5. A GYÓGYÍTÓ ÉNEK MÁR AZ ÓSZÖVETSÉGBEN IS KRISZTUS EREJE ÁLTAL TUDOTT MEGSZABADÍTANI

A zsoltáreneklés gyógyító és megtisztító ereje nem a zeneiségnek köszönhető, hanem a zsoltárok tartalmának, a mondanivalónak, mivel a zsoltárok tanításai magukban foglalják a teljes kinyilatkoztatást Isten üdvözítő tervéről, az emberiség újjáteremtését Krisztusban, valamint a végidő eseményeit, Krisztus második eljövetelét és az utolsó ítéletet, a gonoszok elítélését és az üdvözültek örök boldogságát, az új ég és az új föld megalkotását.³⁶ Az énekelt istendicséret a lélek szellemi áldozatbemutatása, tiszta lelkiismeretből fakadó értelmes tevékenység. Voltaképpen az istendicséret a célja az ember egész életének, és aki ezt megvalósítja, az üdvözülni: „Dicsérd az Urat saját életedben, ajánld fel neki a dicséret áldozatát, és ezáltal megmutatkozik lelkedben az út, amelyen eljuthatsz az ő üdvösségére!” (*De psalm. 7.*) A zsoltáreneklés abban az értelemben is szellemi tevékenység, hogy a testi szövetséget és áldozatbemutatást beteljesítő új szövetségben, az evangéliumok és az egyház spiritualitásában lesz teljessé és igazán hatékonyá. Ennek jele Zakariás elnémulása, majd megszólalása, vagyis az Ószövetséget felváltó Újszövetség hálaéneke, továbbá a *Magnificat*, amit Niceta Lukács evangéliumának egyes régi latin (ún. *Itala*) kéziratjai alapján Erzsébetnek tulajdonít.

Ami pedig szellemi, mint a hit, az istenfélelem, az imádság, a böjt, a béketűrés, a tisztaság, a dicsőítés, az növekedett, nem csökkent. Az evangéliumban tehát megtalálod, hogy először Zakariás, a nagyszerű János apja prófétált, himnuszt zengve a hosszú némaság után (Lk 1,67). A sokáig meddő Erzsébet sem késlekedett teljes lelkéből magasztalni Istent, világra hozva a megígért fiút (Lk 1,46).³⁷

³⁶ Niceta: *De psalm. 6.* Hasonlóképpen Vazul *HomPs* 1.1–2. Jeromos tömör összefoglalásában: „Dávid, a mi Simonidesünk, Pindarusunk és Alcaeusunk, egyben Horatiusunk, Catullusunk, és Serenusunk, líráján Krisztust zengi, és tízhúrú pszalteriumán fölkelti az alvilágból azt, aki feltámad” (*Epistulae* 53,8).

³⁷ Niceta: *De psalm. 9;* vö. uo. 11. – Lk 1,46 e szövegvariánsára Órigenés egyik latinul fennmaradt homíliájában is találunk utalást (lásd *HomLc* 7.3), de valószínű, hogy az a fordító, Jeromos betoldása. Ugyanakkor Jeruzsálemi Szent Kyrillosnál is találunk példát erre az olvasatra, amikor a *Magnificat*ra utalva állítja, hogy „Erzsébet boldognak mondta önmagát” (*Cath.* 17.7).

II. A ZSOLTÁRÉNEKLÉS MÓDJA: A LÉLEKTŐL IHLETETT ZSOLTÁR

Hogyan kell énekelni a zsoltárokat, hogy azok beteljesíthessék gyógyító, tanító és megtisztító funkciójukat? Milyen legyen az ének dallama és az előadásmód? Nice-ta ezzel kapcsolatos magyarázatainak az „egység” a kulcsszava.

Remesiana püspöke olykor zenei szakkifejezéseket használ a homíliában. Egyetért azokkal, akik szerint „nem színpadiasan a hang hajlításával kell csivitelni” (*more tragico vocis modulamine garriendum, De psalm. 2*), ahol a *vox* a dallam részét alkotó zenei hang (gör. *phthongosz*) jelentésben szerepel, a hang hajlítása (*modulamen*) pedig a tragédiákra jellemző énekhajlításokra utal, ami ellentétes a vallásos zsoltáréneklés megkívánta egyszerű dallamvezetéssel. Az egyenletes dallamvezetés érdekében kerülni kell a *modulatiókat* (gör. *metabolé*), ami az antik zeneelmélet alapján azt jelenti, hogy kerülni kell a hangnem- (*genosz*),³⁸ a hangsor- (*tonosz*) és metrumváltásokat, amelyek nyugtalanságot keltenek a lélekben, és ezért károsak.³⁹ A technikai elvárások kettős célt szolgálnak: az egyén összeszedettségét és a közösség egységét. Ügyelni kell arra, hogy éneklés közben az elme éber maradjon, a gondolatok ne kalandozzanak el,⁴⁰ az érzéki, zenei hangzás ne terelje el a figyelmet a szöveg jelentéséről, továbbá, hogy az éneklő közösség minden tagja egységben maradjon, az uniszónót éneklők hangjának tökéletes egységéből ne hallatszék ki az egyén hangja.

Feszült figyelemmel és éber elmével zsoltározunk, kedveseim – amint a himnusz-költő buzdít: *bölcsességgel zsoltározatok, mert Isten az egész föld királya* (Zsolt 47,8) –, hogy ne csupán *szellemmel*, azaz a szó hangzásával, hanem *értelemmel* is mondjuk a zsoltárt (vö. 1Kor 14,15), és gondoljuk végig, amit éneklünk, nehogy eredménytelenül munkálkodjék az értelem, amint az gyakorta megtörténik, ha elkószálnak a gondolataink. Ami a hangzást illeti, a szent valláshoz illő dallamot énekeljünk, amely nem tragikus nehézségeket fejez ki, hanem zenei dallamvezetésében is mutatja a keresztény egyszerűséget; ne színpadiasan szenvlegjen, hanem inkább töredelemre készítse a hallgatóságot. A hangunk összecsengő legyen, ne eltérő hangzású, ne siessen az egyik, és ne késsen a másik, ne vigye le a hangját az egyik, és emelje fel a másik, hanem mindenki igyekezzék hangjával belesimulni az együtt

³⁸ Az antik görög zeneelméletben három *genost*, hangnemet különböztettek meg: *chrómatikus*, *enharmonikus*, *diatonikus*.

³⁹ Vö. Aristeides Quintilianus: *A zenéről* 2, 15 (Ritoók [szerk.]: *Források*, 453).

⁴⁰ Ugyanezen elvárásokat fogalmazza meg Ágoston a *Vallomásokban*, amiről lásd Heidl György: „Szent Ágoston az éneklésről.” In Kuminetz Géza (szerk.): *Tanulmányok a keresztény bölcsélet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2019, 275–289.

énekző kórus hangzásába, és ne akarjon illetlen magamutogatással kitűnni vagy ki-
lógni.⁴¹ Mert az egészet mintegy Isten színe előtt kell előadni, és ne másoknak vagy
önmagunknak akarjunk tetszeni. (*De psalm.* 13.)

A Niceta által megfogalmazott elvárás a keresztény zsololtározás egyszerűségével kapcsolatosan igen ősi mintákat követ. Az ógörög zenei tradícióban a Kr. e. V. szá-
zad második felében megjelenő, ún. új zenei irányzatot már az ókomédia szerzői is
a régi zene példamutató egyszerűségére (*haplotés*) hivatkozva bírálták.⁴² Hagyomá-
nyos érv, hogy a zene a közösségi istentisztelet eszköze, a zenei nevelés célja nem
esik egybe a tragédiákban alkalmazott zenei megoldások és hangszerek céljával,
sőt erősen elüt attól. Az ifjak nevelését és az istenek tiszteletét szolgáló zene kerüli
a díszítéseket, sem aulost, sem professzionális tudást igénylő kitharát nem használ,
célja etikai természetű, ellentétben a színházi zenékkal, a tragédiákkal, amelyekben
az auloskíséret és a jellegzetes – lyd, mixolyd – dallamok a gyászhoz illenek. A kri-
tikusok szerint a régiektől eltérően az újabb zenékben a hangszeres virtuozitás ke-
rül előtérbe a zenei egyszerűség helyett.⁴³ Néhány évszázaddal később a kereszté-
nyek szintén szigorúan az istentisztelet eszközének tekintik az éneklést, elutasítják
a színházi zenét, és ehhez muníciót kapnak a régi zene védelmezőitől és az antik
zeneelméletből. Ők azonban nem elitista alapon bírálják, mint az V. század vé-
gén megjelenő kritikus irányzat, amelynek legjelesebb képviselője Aristoxenos lesz
(Kr. e. IV. század második fele), aki eleve értéktelennek tartja azt, ami a tömegnél
tetszést arat.⁴⁴ Nagy Szent Vazul és Nüsszai Szent Gergely ugyan élesen bírálják a
gyászolók érzelmileg túlfűtött énekeit, a síroknál éneklő és táncoló nőket,⁴⁵ a zsol-
tárokat siránkozással megszakító híveket,⁴⁶ de ők nem valamiféle magasztos mű-
vészeti eszményt tartanak szem előtt, hanem az éneklő közösség tökéletes egységét
tekintik mintának.⁴⁷ Niceta a homíliát is az egységre való felhívással zárja:

⁴¹ Turner *non in citharae modum extrinsecus protrahens* olvasatát, amit a legtöbb kézirat nem hoz,
nem igazán tudom értelmezni, a PL és Burns által elfogadott *non extrinsecus extollentes aut
protrahentes* szövegváltozatot fordítom.

⁴² Lysias mondja Pseudo-Plutarchos dialógusában: „Krexos azonban, Timotheos meg Philoxe-
nos, meg azok, akik akkortájt éltek, közönségesebbek lettek, hajhászták az újat, s a mostanában
népszerűnek meg díjsóvárnak nevezett stílust követték. Így azután a kevéshúrúság, az egysze-
rűség és a méltóság a zenében teljesen ódivatú dolog lett.” Pseudo-Plutarchos: *De musica* 1135d
(Ritoók [szerk.]: *Források*, 383–385). Lásd erről Kárpáti András: *Műzák ellenfényben. A régi
görög újzene: vázakép, popkultúra, politika*. Budapest, Gondolat, 2014, 15–72.

⁴³ Vö. Pseudo-Plutarchos: *De musica* 1136b–e, 1140d–e (Ritoók [szerk.]: *Források*, 387 és 399).

⁴⁴ Themistios: *Beszédek* 33, 364 b = Aristoxenos fr. 70, ed. Wehrli (Ritoók [szerk.]: *Források*, 309).

⁴⁵ Vazul: *Homília in ebriosos* 1 (PG 31, 445).

⁴⁶ Nüsszai Gergely: *Vita Macrinae* (PG 46, 992d–993a).

⁴⁷ Vö. *Vita Macrinae* (PG 46, 994a). Az összhangot megbontó, színpadias magamutogató énekről
lásd uo. 994d. Az egység szükségességéről Vazul is beszél a zsolttáréneklés kapcsán, amely egye-

A diakónus is ezért figyelmeztet mindenkit hírnök módjára fennhangon, hogy mind az imádságban, mind a térdhajtásban, mind a zsoltárecsklésben, mind az olvasmányok hallgatásában valamennyien megőrizzék az egységet, mivel az Úr az *egyértétt* emberek szereti, és mint fõntebb mondtuk, ilyen *lakóvá tesz a házában* (Zsolt 48,7). Akik pedig ott nyernek lakozást, azokat a zsoltárban *boldognak* mondják, mivel *dicsérni fogják az Urat mindörökké* (Zsolt 84,5). Ámen.

SZELLEMI ÉNEK

Niceta a homíliában a zsoltárecsklés gyakorlatát védelmezi azokkal szemben, akik szerint nem fennhangon, énekelve kell zsoltározni, hanem csendben, a szívünkben, és ennek alátámasztására hivatkoznak Ef 5,18–19 versre:

Teljetek el lélekkel (*spiritu*), mondjatok magatok között zsoltárokat, himnuszokat és lelki énekeket (*canticis spiritalibus*), hálaadással énekelve és zsoltározva Istennek szívetekben.

Ez a közelebbrõl meg nem nevezett csoport, mint megtudjuk, a prófétákat és a Teremtõt is támadja, vagyis valamelyik gnosztikus irányzatról van szó. Az egész érvelés tehát exegetikai kérdésbõl indul ki: hogyan kell értelmezni Ef 5,19 (és a párhuzamos Kol 3,16) – „hálatelt szívvel énekeljetez zsoltárokat, himnuszokat és ihletett dalokat Istennek” – megjegyzését a szívben történõ zsoltározásról.

Az újszövetségi írásokban nehezen megkülönböztethetõ az Ef 5,19 és a Kol 3,16 versekben felsorolásszerûen megjelenõ *psalmos/psalmus*, *hymnos/hymnus*, *ódé / carmen* [*pneumatiké/spiritale*] kifejezések pontos jelentése, és azt sem lehet biztosan megállapítani, hogy ezek mennyiben jelentenek eltérõ mûfajokat, mûformákat, illetve elõadásmódokat. Még az 1Kor 14,15-ben kétszer szereplõ *psallein* állítmány sem feltétlenül jelent éneklést. Az *Apostolok cselekedetei* 16,25 szerint Pál és Szilás himnuszt imádkoztak, amirõl szintén nehéz megállapítani, hogy vajon éneklés volt-e. A *Jelenések* 14,1–3 leírása szerint azonban a száznegyvennégyezer új éneket énekel (*ódé kainé*, vö. Jel 5,9 és 15,3, *ódé Mõuseós*) a Báránynak, olyan hangon, mint amilyen a kitharán játszó kitharajátékosoké, vagyis itt biztosan éneklésre utal a szöveg.⁴⁸

síti a megosztottat, közvetíti a haragosok között, barátságokat szerez, és növeli a szeretetet, lásd *HomPs* 1.2. Aranyaszájú Szent János a himnuszt éneklõ kórus egységérõl: *HomMt* 68.3 (PG 58, 644).

⁴⁸ Errõl és a tovább helyekrõl lásd J. A. Smith: „First-Century Christian Singing and Its Relationship to Contemporary Jewish Religious Song.” *Music & Letters*, 75, 1994/1, 1–15.

Ami Nicetát illeti, ő a szívben zoltározás értelmezéséhez felidézi az 1Kor 14,15 verset: „zoltározok majd lélekkel (*spiritu*), zoltározok majd értelemmel (*mente*)”. Az 1Kor 14,15 *spiritus/pneuma* fogalmát a homíliában (a 2. és 13. fejezetben) kifejezetten az énekléskor megrezgetett levegőre vonatkoztatja, azaz a *spiritu* jelentése az ő értelmezésében itt „lélegzéssel”. A *spiritus* főnevet és a *spiritalis* jelzőt az Ef 5,18–19 szakaszban is, sőt a homília egészében kettős értelemben veszi. Érvelése szempontjából egyrészt fontos, hogy a keresztény közösség a Szentlélekkel betöltekezve (*implemini spiritu*) énekel zoltárokat, himnuszokat és lelki vagy szellemi énekeket, ahol a *canticum spiritale* jelzőjét ezért érthetjük Szentlélektől ihletettnek is. Erre utal a homília 4. bekezdésének fentebb már idézett részében a *spiritu divino completas* kifejezés, vagyis a szent asszonyok (és férfiak) mintegy prófétai módon a Szentlélekkel betöltekezve éneklük meg az isteni misztériumokat. Másrészt az éneklést elvetőkkel szemben Niceta döntő jelentőséget tulajdonít annak, hogy a *spiritus* „lélegzetvétel” jelentésben az érzékelhető, hangos megszólalásra utal. A *canticum spiritale* ezért hangzó ének, és nem a magunkban hangtalanul mondott imádság. Ezen felül a lelki ének azért is *spiritalis*, mert a Szentlélek az isteni tanítások befogadására használja fel az érzékelhető énekeket, amelyek az érzéki élvezet segítségével elültetik a lélekben a törvény szigorú előírásait: „Gondja van a Szentléleknek, nagyon is gondja van arra, miként fogadják be apránként és szinte élvezettel az isteni ígéket a mégoly kemény és makacs szívek is” (*De psalm.* 5. fejezet). A Szentlélek ihleti, a Szentlélek tölti be az éneklőket, és a Szentlélek jelenléte adja meg azt a *gratiát*, amely az énekek hallgatóját fogékonyra teszi a keresztény vallásra: „Aki ugyanis szépen énekel, az rendelkezik bizonyos kellemmel, kegyelemmel, amely a hallgatók lelkét fogékonyra teszi a vallás iránt” (*De psalm.* 13). Az egyház liturgikus énekében az emberi és az isteni szféra egységet alkot, „ha méltó hittel és áhítattal végzik, akkor ez a szolgálat összekapcsol az angyalokkal, akik a mennyekben szüntelenül dicsérik Istent és áldják az Üdvözítőt, anélkül, hogy azt álom vagy más elfoglaltság megszakítaná”. (*De psalm.* 10) Az ilyen éneklés egyszerre időbeni és örök: a szellemi létezők időtlen istendicséretének az egyház idejében felcsendülő zenéje.

ÖSSZEGZÉS

Niceta felfogásában a keresztény zene a zoltár- és himnuszéneklés, amely egyesíti magában mindazt az értéket, amit az antikvitás általában a zenének tulajdonított. Előzménye azonban nem a pogány világban keresendő, hanem az ószövetségi szentek és próféták énekeiben, amelyek erejüket, szépségüket és hatékonyságukat előzetesen Krisztus erejéből merítették a Szentlélek ihletésére. Az ókeresztény exegetikai irodalomhoz és ikonográfiai hagyományhoz hasonlóan az ókeresztény zene is tipologikus: az ószövetségben előképi természete van, az egyházban pedig

teljessé lesz. Az előkép is valóságos zene, csak éppen önmagán túlmutató jelentősége van, amennyiben az egyház új énekében nyeri el valódi beteljesedését. Az egyház valósága ugyanakkor az örök isteni valóságnak és az angyali létezők időtlen közösségének része, az egyház éneke együtt zeng az angyalok kórusával, a liturgikus ének által az időbeni egységet alkot az időtlenel. Az ének a legszélesebb értelemben vett Egyház egységének önkifejezése, az egyház tagjai az új éneket éneklő egyháznak a keresztségben újjászületett tagjai, akik a Szentlélek ihletésére született zsolnárokat hangszeres kíséret nélkül, uniszónóban, tökéletes egységben éneklük Istennek. Az éneklőket a Szentlélek tölti be, az énekek hallgatóit a Szentlélek teszi fogékonyra a vallásra, a zsolnárének dallamát a Szentlélek teszi kellemessé és alkalmassá a kegyelem közvetítésére. Az egyház által énekelt zsolnárok tehát egyszerre képviselik a *par excellence* zenét és a *par excellence* teológiát. Ide kívánczik Órigenés gondolata: „Amikor Isten kegyelme megadja nekem a teologizálást, és hogy képes legyek a teológia alapján Istent elgondolni, megismerni őt, magasztalni nevét és dicsérni, zsolnárt ad nekem.”⁴⁹

BIBLIOGRÁFIA

- Cosgrove, Charles H.: „Clement of Alexandria and Early Christian Music.” *Journal of Early Christian Studies*, 14, 2006/3, 255–282.
- Cvetovic, Carmen Angela: „Greek Thought in Latin Language: Niceta of Remesiana’s View of the Church.” In Peter Gemeinhardt (ed.): *Was ist Kirche in der Spätantike?* Peeters, 2017, 101–116.
- Fekete József: *Gesta S. Nicetae veteris Daciae episcopi et apostoli*. Claudiopoli, 1750.
- Foley, Edward: *Foundations of Christian Music: The Music of Pre-Constantinian Christianity*. Collegeville, Minn., The Liturgical Press, 1996.
- Heidl György: „Szent Ágoston az éneklésről.” In Kuminetz Géza (szerk.): *Tanulmányok a keresztény bölcsélet, a katolikus teológia és a kánonjog köréből*. Budapest, Szent István Társulat, 2019, 275–289.
- Kárpáti András: *Múzsák ellenfényben. A régi görög újzene: vázakép, popkultúra, politika*. Budapest, Gondolat, 2014.
- McKinnon, J. W.: „The Meaning of the Patristic Polemic against Musical Instruments.” *Current Musicology*, New York, 1965/1, 69–82.
- McKinnon, J. W.: „Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalters.” *Journal of the American Musicology Society*, 21, 1968/1, 3–20.
- McKinnon, J. W.: „The Exclusion of Musical Instruments from the Ancient Synagogue.” *Proceedings of the Royal Musical Association*, London, 106, 1979–1980, 77–87.
- McKinnon, J. W. (ed.): *Music in Early Christian Literature*. Cambridge University Press, 1987. McKinnon, J. W. (ed.): *Man and Music: Antiquity and the Middle Ages. From Ancient Greece to the 15th Century*. The Macmillan Press Ltd., 1990.
- McKinnon, J. W.: *The Temple, the Church Fathers and Early Western Chant*. Ashgate Publishing Limited, 1998.

⁴⁹ Órigenés: 1 *HomPs* 80,4 (Somos Róbert fordítása).

- Órigenész: *Zsoltárhomiliák*. Ford. Somos Róbert. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020.
- Quasten, Johannes: *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*. Münster, 1930.
- Ritoók Zsigmond (szerk.): *Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez. Görögül és magyarul. (Görög és latin írók 17.)* Budapest, Akadémiai Kiadó, 1982.
- Shirt, David: „‘Sing Psalms to the Lord with the Harp’: Attitudes to Musical Instruments in Early Christianity – 680 A. D.” *Journal of Early Christian History*, 6, 2016/1, 97–115.
- Skervis, Robert A.: *Χρῶμα θεου: On the Origins and Theological Interpretation of the Musical Imagery used by the Ecclesiastical Writers of the First Three Centuries, with Special Reference to the Image of Orpheus*. Altötting, Alfred Coppenrath, 1976.
- Smith, John Arthur: „First-Century Christian Singing and Its Relationship to Contemporary Jewish Religious Song.” *Music & Letters*, 75, 1994/1, 1–15.
- Smith, John Arthur: *Music in Ancient Judaism and Early Christianity*. Ashgate, 2011.
- Soroceanu, Alina: *Niceta von Remesiana. Seelsorge und Kirchenpolitik im spätantiken unteren Donauraum. (Zivilisationen und Geschichte 23.)* Münster, Peter Lang Verlag, 2013.
- Tóth Péter: „New Questions on Old Answers: Towards a Critical Edition of the Answers to the Orthodox of Pseudo-Justin.” *The Journal of Theological Studies*, 65, 2014/2, 550–599.
- Werner, Erik: *The Sacred Bridge. The Interdependence of Liturgy and Music in Synagogue and Church during the First Millennium*. London – New York, Columbia University Press, 1959.

PSEUDO-DENYS THE AREOPAGITE ON DIVINE UNITY AND INFINITY

A Philosophical Analysis of *On the Divine Names* VIII and X–XII

MIKLÓS VASSÁNYI

In this paper, I propose to philosophically analyze how Denys conceives especially of divine unity and infinity in some of the closing parts of his major work *On the Divine Names*.¹ In particular, I will argue that Part VIII understands divine infinity in terms of unbounded creativity; that Part X views God as the principle of cosmic unity; that Part XI points us to God as the source of overwhelming harmony; while Part XII – leading the way to Denys’ ultimate statement on the insufficiency of the divine names – looks at God as “ever receding.” After spelling out in more specific terms what these insights reveal to us of the Areopagite’s philosophical theology, I will try to put that theology into the broader historical context of Denys’ complex relationship with Neoplatonism, hoping in this manner to contribute to a hypothetical reconstruction of his intellectual profile.

PART VIII: GOD AS UNBOUNDED CREATIVITY

The introductory chapters of this part underscore that the source of all power (*dynamis*) is directly God without any intervening medium and that He may be called “power” only *a posteriori*, on account of His causality, in the domain of positive theology. Other than that, in the privative terms of negative theology, He is rightly called “a power surpassing all power” – whereby Denys, again, dismisses the postulate that the divine nature may be defined at all. What is hereby revealed of God is only the accidental characteristic that the divine nature tendentially overshoots or exceeds itself, and that in a sort of programmed progression, it invariably reaches beyond the limits it has already reached. This accidental movement – a ceaseless

¹ This paper is part of a planned part-by-part commentary on the *De divinis nominibus*. – In developing my interpretation, I have been inspired especially by the respective studies of Eugeni Corsini, Ysabel de Andia, Endre von Ivánka, Sarah Klitenic-Wear and John Dillon, Andrew Louth, Ernesto Sergio Mainoldi, Eric Perl, Paul Rorem, and Christian Schäfer (see bibliography).

creation of the powers of an infinite amount of substances – may be termed divine inexhaustibility or, more specifically, inexhaustible productivity. This yields one of the main theological points of Denys’ treatise: divine infinity is construed here as inexhaustible fertility, inexorable creativity (a thesis recurring also in Part IX, Chapter 2). Otherwise stated, God as the universal efficient cause produces infinite times infinite effects but these do not sap His essence – a point that reminds one of the relationship there is between the Platonic idea of the Beautiful and the finite beautiful things participating in it, in the *Symposium*. Denys’ God is, however, somehow more dynamic than the static Platonic idea: His effects as it were spin off of Him and go their several ways while God constantly moves forward and keeps delivering as an unremitting spring head that is never clogged up by the waters gushing from it. In Leibnizian terms, this would be labelled as *creatio continua*:

...He is of endless power, not only because He brings about all power but also because He surpasses all power and even surpasses power-in-itself and because He is more than able to produce infinite times infinite powers different than the already existing powers and because not even these endless and endlessly multiplied powers would ever be able to diminish the output of His more-than-infinite capacity to produce powers...²

Next, to believe Chapters 3–4, inexhaustible divine creativity is the reason why all the intellectual, rational, sentient, animate, and existent things – that is, the entire gamut of existence – are endowed with their respective specific powers. This gradation of the whole range of being bears strong resemblance to the hierarchy of the divine henads in Book III, Chapter 6 of Proclus’ *Platonic Theology*. Yet the upshot of Denys’ thesis is directly the opposite of the Procline system of henadology insofar as here, the henads have been divested of all function because God operates without any kind of mediation. There is no interloper, no intervening agency to canalize divine power into creation. That for Denys, the powers of the angelic orders are also reduced to the one divine power props up just the same philosophical theological intention.

Chapter 5 intends to establish this thesis on a by and large systematic outline of the attributes of cosmic agents (space, time, heavenly bodies), the elements and

² ...ὡς ἀπειροδύναμος οὐ μόνον τῷ πᾶσαν δύναμιν παράγειν, ἀλλὰ καὶ τῷ ὑπὲρ πᾶσαν καὶ τὴν αὐτοδύναμιν εἶναι καὶ τῷ ὑπερδύνασθαι καὶ ἀπειράκις ἀπείρους τῶν οὐσῶν δυνάμεων ἑτέρας παραγαγεῖν καὶ τῷ μὴ ἂν ποτε δυνηθῆναι τὰς ἀπείρους καὶ ἐπ’ ἀπειρον παραγομένας δυνάμεις τὴν ὑπεράπειρον αὐτοῦ τῆς δυναμοποιῶ δυνάμεως ἀμβλύνα ποιήσιν... (*On the Divine Names* VIII/2 = *Corpus Dionysiacum* I, 201) – All Greek citations of Denys are taken from Beate Regina Suchla’s critical edition (*Corpus Dionysiacum* vol. I, hereafter referred to as CD I). All translations were made by the author of the present paper.

the biosphere (that is, the entire spectrum of existence). Here, Denys is arguing on the strength of the intuition that things can only operate, continue to be, and so be part of the world by virtue of their capacities and powers. For the world to operate and continue to be, power is necessary: the world exists because its constituent parts never cease to exert their powers, which they receive directly from God. Owing to the inscrutable resolution of the Creator, these powers are diversified and disparate and in a mind-boggling manner, they still concur – right as they compete and clash with each other – to the emergence of the unity of the world, which is the universe. For Creation is a higher unity of identity and difference, God being, paradoxically, not only a differentiating but also a coordinating principle of things. As the Areopagite does not fail to point out elsewhere in this text (Part IX, Chapter 4), God as the One is, in parallel, the principle of identity of individual things as well as their principle of connectivity; which is to say that He is the source of reality (or substantiality) as well as of “worldliness,” *Weltlichkeit* (that is, the reason why things are arranged in order to constitute a world). Hence we seem entitled to say that unification and difference, *henōsis* and *diaphora* (for which see Part II), the two fundamental attributes characterizing the entire God-head, are after this fashion projected into creation as well:

Properties of the inexhaustible power are manifest in humans and in animals and in plants as well as in the entire nature of the universe; and they vest with power the unified things in order that they may be able to love, and enter into community with, each other, while they also give power to separated things in order that each of them may exist according to its own essence and definition without fusion and confusion; and they maintain the order and good arrangement of the universe in its best interest; and they keep unharmed [...] the heavenly and light-giving and star-like essences and orders; and enable eternity so it may exist, and separate the revolutions of time from each other [...]; and render the powers of fire inextinguishable and the flow of water inexhaustible, and they determine the movements of the air, and lay a ground for the Earth on the face of nihil...³

³ Πρόεισι δὲ τὰ τῆς ἀνεκλείπτου δυνάμεως καὶ εἰς ἀνθρώπους καὶ ζῶα καὶ φυτὰ καὶ τὴν ὅλην τοῦ παντὸς φύσιν καὶ δυναμοὶ τὰ ἠνωμένα πρὸς τὴν ἀλλήλων φιλίαν καὶ κοινωνίαν καὶ τὰ διακεκριμένα πρὸς τὸ εἶναι κατὰ τὸν οἰκεῖον ἕκαστα λόγον καὶ ὄρον ἀσύγχυτα καὶ ἀσύμφურτα καὶ τὰς τοῦ παντὸς τάξεις καὶ εὐθρημοσύνας εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν διασώζει καὶ τὰς ἀθανάτους τῶν ἀγγελικῶν ἐνάδων ζωᾶς ἀλωβήτους διαφυλάττει καὶ τὰς οὐρανίας καὶ φωστηρικὰς καὶ ἀστρῶους οὐσίας καὶ τάξεις ἀναλλοιώτους καὶ τὸν αἰῶνα δύνασθαι εἶναι ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ χρόνου περιελίξεις διακρίνει μὲν ταῖς προόδοις, συνάγει δὲ ταῖς ἀποκαταστάσει καὶ τὰς τοῦ πυρὸς δυνάμεις ἀσβέστους ποιεῖ καὶ τὰς τοῦ ὕδατος ἐπιρροὰς ἀνεκλείπτους καὶ τὴν ἀερίαν χύσιν ὀρίζει καὶ τὴν γῆν ἐπ’ οὐδενὸς ἰδρύει... (CD I/202.)

As Denys elaborates on how God has differentiated the several powers of the created things we understand that he also takes God to be the explanation for the stratification of the world and for its unstinting diversity of forms. God is hereby perceived as the reason why all available space in the world has been replenished, why all the potentialities of being have been realized, and why a seamless continuum of the echelons of being has been produced. To use a Scholastic term, Denys insinuates that God is the *principium repletionis mundi*. This thesis, unstated in this form, also relies on our author's aforementioned intuition that God is inexhaustibly creative. On top of that, the space of the world is filled up with entities not in a haphazard manner but – so the Areopagite argues – God as a taxative force accomodates time and space to the beings He creates. Hence in a tacit manner, Denys produces evidence here not only in favour of the argument for the existence of God from efficient causality but also for the physico-theological argument, insofar as providentially, every existant has a pre-planned location in being and powers corresponding to that pre-planned location.

Chapter 7, again, detects a pre-established harmony in the domain of morality and calls it divine justice. To judge by the wording of the text, this also results from the harmony God has established between the planned essences of things and their respective powers; and from the separation there is between the several essences. For God prevents an illegitimate amalgamation of sundry essences and powers as He maintains the cosmos, the good order of the world. In this regard, God's creativity is boundless also in the Leibnizian sense that He antecedently co-ordinates an indefinitely large amount of beings in a cosmic network, in the frame of an *harmonie préétablie*. Finally, Chapter 9 confirms that God as a universal guardian constantly maintains (*sustentatio*) the specific differences of things – that is, that He has the immense power to reverse universal entropy. For the natural tendency of nature would be to go down the wrong way into collapse and dispersal. In His quality of creator of essence and existence, God is able to overpower this natural tendency *ab intra*, from inside the individual essences of things:

On account of this, the theologians also call her <the divine justice> “redemption” [...] insofar as she does not allow the true realities to go astray, towards non-being, and also because even if something should deviate towards disharmony and disorder and should suffer a loss of perfection in terms of its specific excellencies, she will redeem such things from their suffering and weakness and indigence as she fills up what is missing and paternally invigorates whatever is weak and deflects <us>

from what is bad, and, rather, leads <us> on to what is good and makes up for the good that has been lost and puts in order the disarray and disorder of a thing and renders it complete as she rescues it from mutilation.⁴

Part VIII, then, proffers a theory of the divine design of the world. To implement that design, power, *dynamis* is needed. From this point of view, the world as an effect of God is a metaphysical display of strength. For Denys, the power at work in the design and coordination of the universe is indefinitely grand. The fundamental nature of God is thereby characterized here, first and foremost, as boundless productivity, whose effect is a premeditated, controlled, maintained and uninterrupted flow of creation. This, however, elicits some tension between God's boundlessness and His so much accentuated unity. But by the time we reach the end of *On the Divine Names*, it will have been seen that these apparently contradictory attributes will just coincide, revealing a God who is a coincidence of opposites, *coincidentia oppositorum*.

PART X: GOD AS THE PRINCIPLE OF COSMIC UNITY

Part X, a short essay on God as omnipotent, ancient of days, young, time, and eternity, interprets divine omnipotence in terms of a cosmic principle of unity. In Chapter 1, God is described as a *radex mundi* in that a power capable of keeping the world from falling apart may derive only from a supreme, all-surpassing source. Denys builds his position on the rational insight that departing from the individuality of the individual things it is impossible to grasp why they are ordered into a universe. By reason of their respective principles of identity and separation, their disunion and segregation would be legitimately expected – that is, not the presence but the lack of a cosmos. Hence the unity of the world calls for an explanation along the lines of the principle of sufficient reason. This rationale will be God as – metaphorically speaking – a rope that ties up the sheaf of the universe, as the inverse of entropy and dispersion.

⁴ Διὸ καὶ «ἀπολύτρωσιν» αὐτὴν <= τὴν θεῖαν δικαιοσύνην καὶ σωτηρίαν> ὀνομάζουσιν οἱ θεολόγοι, [...] καθ' ὅσον οὐκ ἔα τὰ ὄντως ὄντα πρὸς τὸ μὴ εἶναι διαπεσεῖν καὶ καθ' ὅσον, εἰ καὶ τι πρὸς τὸ πλημμελεῖς καὶ ἄτακτον ἀποσφαλεῖ καὶ μείωσιν τινα πάθοι τῆς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν τελειότητος, καὶ τοῦτο τοῦ πάθους καὶ τῆς ἀδρανείας καὶ τῆς στερήσεως ἀπολυτροῦται πληροῦσα τὸ ἐνδεές καὶ πατρικῶς τὴν ἀτονίαν ὑπερείδουσα καὶ ἀνιστώσα τοῦ κακοῦ, μᾶλλον δὲ ἰστώσα ἐν τῷ καλῷ καὶ τὸ ὑπεκρὺν ἀγαθὸν ἀναπληροῦσα καὶ τάττουσα καὶ κοσμοῦσα τὴν ἀταξίαν αὐτοῦ καὶ ἀκοσμίαν καὶ ὀλόκληρον ἀποτελοῦσα καὶ πάντων ἀπολύουσα τῶν λελωβημένων. (CD I/206. – τὰ ὄντως ὄντα is an expression originating from Plato's *Phaedrus*, 247 E.)

At the same time, the Greek counterpart of omnipotence, *panokratoria* literally means holding sway over all, which invites Denys' thesis that God is a universal ruler beloved by His subjects. In philosophical terms, this indicates that God is also a universal final cause, the object of universal desire (in an apparently Peripatetic mode). Hence the full characteristics of God includes universal efficient causality (creation), universal formal causality (God is also the originator of the essences of things) as well as universal final causality. As a result, it is justified to say that God is origin and end as well as the orbit the world runs between that origin and that end:

He is called omnipotent on account of His being the omnipotent foundation of the universe, which holds together and surrounds everything and establishes and positions and girdles round and perfects the universe in Himself so that it becomes indissoluble, and He brings forth all from Himself as an omnipotent origin and brings the universe back to Himself as an omnipotent abyss and keeps it together as a foundation of the universe, more powerful than all else, <a foundation> which consolidates all it encompasses by virtue of one all-surpassing embrace, and does not allow that the things should fall out of Him as their completely perfect home and should perish as they move [...] Besides that, [...] He rules all, and [...] every existing thing desires Him and loves Him while He puts on everything the self-imposed yoke and sweet suffering of the divine, omnipotent and pain-neglecting erotic love for Goodness.⁵

Hence besides the internal articulation and differentiation of the world, the unity of the world also follows from the – internally differentiated, trinitarian – unity of God. Part XIII, however, will point out that God considered *in se* transcends all unity and trinity and displays an infinite excess or superabundance vis-à-vis the world, the creation of which never exhausts His depths.

⁵ Τὸ μὲν γὰρ λέγεται διὰ τὸ πάντων αὐτὸν εἶναι παντοκρατορικὴν ἔδραν συνέχουσαν καὶ περιέχουσαν τὰ ὅλα καὶ ἐνιδρύουσαν καὶ θεμελιούσαν καὶ περισφίγγουσαν καὶ ἀρραγῆς ἐν ἑαυτῇ τὸ πᾶν ἀποτελοῦσαν καὶ ἐξ ἑαυτῆς τὰ ὅλα καθάπερ ἐκ ρίζης παντοκρατορικῆς προάγουσαν καὶ εἰς ἑαυτὴν τὰ πάντα καθάπερ εἰς πυθμένα παντοκρατορικὸν ἐπιστρέφουσαν καὶ συνέχουσαν αὐτὰ ὡς πάντων ἔδραν παγκρατῆ, τὰ συνεχόμενα πάντα κατὰ μίαν ὑπερέχουσαν πάντα συνοχὴν ἀσφαλιζομένην καὶ οὐκ ἔωσαν αὐτὰ διεκπεσόντα ἑαυτῆς ὡς ἐκ παντελοῦς ἐστίας κινούμενα παραπολέσθαι. Λέγεται δὲ παντοκράτωρ ἢ θεαρχία καὶ ὡς πάντων κρατοῦσα καὶ ἀμιγῶς τοῖς διοικουμένοις ἐπαρκοῦσα καὶ ὡς πᾶσιν ἔφετη καὶ ἐπέραστος οὐσα καὶ ἐπιβάλλουσα πᾶσι τοὺς ἐθελουσίους ζυγοὺς καὶ τὰς γλυκείας ὠδίνας τοῦ θείου καὶ παντοκρατορικοῦ καὶ ἀλύπου τῆς ἀγαθότητος αὐτῆς ἔρωτος. (CD I, 215.)

PART XI: GOD AS OVERWHELMING HARMONY

Part XI carries on with the idea that God is the universal principle of unity as it describes God as a boundary surrounding all. The tiny Part XII is going to do essentially the same. There, Denys will characterize God as the Holy of Holies and the King of Kings etc., steadily advancing towards the ecstatic rise of the final, climactic Part XIII, which is headed towards the One and even beyond that, pointing us to infinity or, better, to the unbounded. Part XI is hence rightly viewed as the second last step to be taken in the course of this induction that advances from the unity of the world to God construed as the One. Here, the unity of God is represented as a force countering the entropy, or centrifugal force, of the Many, which seeks to disintegrate the world. The Creator as it were “hedges in the universe” (τὰ πάντα ὀρίζει καὶ περατοῖ) “in virtue of certain fences” (ὥσπερ τισὶ κλειθροῖς) – which invites the question of whether Denys is not referring here to the henad of Boundary, *peras*, from Proclus’ *Platonic Theology*.⁶ By the same token, when our author suggests that the “higher connective powers” subordinate to God are unified with God on the one hand, and with the lower things subjected to them, on the other, hereby operating as instruments of universal unity, then again, this seems to be a distant echo of Proclean henadology.⁷ Contrary to Proclus, however, Denys ascribes no degree of divinity to the “higher connective powers” and does not label them as either henads or monads. Boundary-setting itself is typified as an unmediated operation of God and not as a substantialized, logically necessary mediating agent of a divine status – which is necessarily posited by Proclus in order that instead of the imparticipable One, finite dependent substances may at least participate in Boundary (and in the Unbounded). Without that participation in the highest-ranking order of causes, essences, for Proclus, could not become realities, left to their own resources. But as Denys takes the function of *methexis* back to God, assuming all the logical consequences of that move, he has, on the whole, no need of the mediation of the stratum of the henads.

Part XI, therefore, departs in a pronounced Christological direction, instead of reaching out to the Neo-platonic doctrine of metaphysical mediation, as it applies, in Chapter 2, the unmistakable Christological terms of the Chalcedon confession

⁶ Proclus: *Platonic Theology*, III/8: Τίνας εἰσὶν αἱ δύο μετὰ τὸ ἐν τῶν πάντων ἀρχαί, καὶ πῶς αὐτὰς ὁ ἐν Φιλήβῳ Σωκράτης πέρας καὶ ἀπειρον ἐκάλεσε, καὶ τίνων αἰτίαι τοῖς οὖσιν. – See also Plato’s *Philebus* (27 B 7–C 1); Pythagoras through the testimony of Aristotle, *Metaphysics* A 5 (986 A 23); as well as Philolaus of Croton, B 1 and B 2.

⁷ Τῇ μετοχῇ τῆς θείας εἰρήνης αἱ γοῦν πρεσβύτεραι τῶν συναγωγῶν δυνάμειον αὐταὶ τε πρὸς ἑαυτὰς καὶ πρὸς ἀλλήλας ἐνοῦνται καὶ πρὸς τὴν μίαν τῶν ὄλων εἰρηναρχίαν καὶ τὰ ὑφ’ ἑαυτὰς ἐνοῦσιν αὐτὰ τε πρὸς ἑαυτὰ καὶ πρὸς ἀλλήλα καὶ πρὸς τὴν μίαν καὶ παντελεῖ τῆς πάντων εἰρήνης ἀρχὴν καὶ αἰτίαν... (*On the Divine Names* X/1 = CD I, 217–218.)

of faith (451) to the way God harmonizes the individual things with each other. The Many are linked up into one seamless network, the world without fusion or coalescence (ἀσυγχύτως) and yet inseparably (ἀδιαιρέτως).

In this fashion, these two Chalcedonian attributes of the double nature of Christ emerge as principles safeguarding a supra-rational, overwhelming harmony of creation. Conversely, then, the the harmony of creation will implicitly suggest that even in the Christ, the two radically different – finite versus infinite – natures are at peace with each other:

Let us contemplate, then, the one and simple nature of peaceful unification, which unifies all with itself, as well as each individual thing with itself and with the others, and maintain the universe by holding together everything, as it mingles them without fusing or confusing them.⁸

On top of that, however, God is not only an ontological borderline but also a catalytic agent for all kinds of *cognition* insofar as cognition and knowledge also presuppose a unification, that between the cognizant and the object of cognition.⁹ Through this universal unifying power of divine peace, the love (φιλία) God displays towards all has it that the individual entities as it were open up to constitute one nontight unit, a permeable whole. So doing, they experience peace directly in the form of delight (ἀπολαύειν). Existence is henceforth not an axiologically neutral terrain but being is pleasure – more specifically, being conjoined and interconnected by divine peace with other entities is pleasure. This controlled community of substances that together constitute the world is no less than a cosmic fraternity (ὁμόγνια), a lofty idea that hovers high above the Aristotelian metaphor of the commander and the army in *Metaphysics* XII, 10.

Talking about God as the source of overwhelming harmony, I am referring to all that: to use Denys' beautiful expression, peace ὑπερβλύζει περιουσία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος (“gushes over by the excess of peaceful fertility”).¹⁰ For to believe the Areopagite, the world points us to divine boundlessness not only by virtue of the seamless gamut of substances it includes; creation refers to the in-

⁸ Μίαν οὖν τινα καὶ ἀπλῆν τῆς εἰρηνικῆς ἐνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν ἐνοῦσαν ἅπαντα ἑαυτῇ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις καὶ διασώζουσαν πάντα ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμιγῇ καὶ συγκεκραμένα. (CD I, 219.)

⁹ Δι' ἦν οἱ θεῖοι νόες ἐνοῦμενοι ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἐνοῦνται καὶ τοῖς νοουμένοις καὶ αὐθις ἐπὶ τὴν ἄγνωστον ἀναβαίνουσι τῶν ὑπὲρ νοῦν ἰδρυμένων συναφῆν. Δι' ἦν αἱ ψυχαὶ τοὺς παντοδαποὺς ἑαυτῶν λόγους ἐνοῦσαι καὶ πρὸς μίαν νοερὰν συνάγουσαι καθαρότητα προβαίνουσιν οἰκείως ἑαυταῖς ὁδοῦ καὶ τάξει διὰ τῆς ἀῦλου καὶ ἀμεροῦς νοήσεως ἐπὶ τὴν ὑπὲρ νόησιν ἔνωσιν. (CD I, 219.)

¹⁰ Ibid.

finitude of the Creator not only by dint of being uninterrupted; but divine measurelessness is also evinced by the excessive, overwhelming beauty of the world as a lustre of the surface, as a blossoming of the universe. This is an efflorescence that rationally need not be in the sense that it redundantly overshoots the necessary or erogatory cohesion of the world, being an unnecessary or super-erogatory excess, a lavish display of divine generosity or, better, prodigal wastage, which nevertheless quite reveals something of the innermost riches of God:

Because the fullness of perfect peace extends to every existing thing by virtue of the completely simple presence of His unifying force, insofar as this fullness unifies everything, connecting the extreme parts via the middle members with the other extremity in a manner that it couples them up by dint of one unitary love; and it offers a delight of itself even to the outermost boundaries of the universe and by virtue of unities, identities, unifications, collections, it introduces a universal inseparable fraternity, whilst divine peace is not moved and reveals everything in one and pervades everything and never leaves its own identity; since it [...] overflows because of the excess of its peaceful exuberance; but as it is unitary in a manner transcending unity, it is never diminished with respect to its own fullness, so lofty is its unity.¹¹

Essentially, this entire paragraph conceives of “the fullness of perfect peace” as the illimitable fecundity of the divine essence, in the same manner as this has happened already in Part IX, Chapter 2. This conception has it that God imparts His own unity to every single thing and yet that unity goes unstinted as divine fullness does not hereby dwindle. Which is to say that this somewhat paradoxical interpretation reduces fullness (completeness) to infinity (a sort of incompleteness). *Totalité* and *infini* so conceived, however, do not exclude each other for Denys (*pace* Lévinas).

The ensuing Chapters 3 to 5 are dedicated to ward off the counterargument that movement and conflict, opposites of peace and rest, are also present in nature. As the Areopagite is not ready to identify this as a problem, he proposes that

¹¹ Διήκει γὰρ ἡ τῆς παντελοῦς εἰρήνης ὁλότης ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα κατὰ τὴν ἀπλουστάτην αὐτῆς καὶ ἀμιγῆ τῆς ἐνοποιοῦ δυνάμεως παρουσίαν ἐνούσα πάντα καὶ συνδέουσα τὰ ἄκρα διὰ τῶν μέσων τοῖς ἄκροις κατὰ μίαν ὁμοφυῆ συζευγνύμενα φιλιαν καὶ τὸ ἀπολαύειν αὐτῆς δωρουμένη καὶ ταῖς ἐσχάταις τοῦ παντός ἀποπερατώσει καὶ πάντα ὁμόγνια ποιοῦσα ταῖς ἐνότησι, ταῖς ταυτότησι, ταῖς ἐνώσεσι, ταῖς συναγωγαῖς ἀδιαρέτως δηλαδὴ τῆς θείας εἰρήνης ἐστώσης καὶ ἐν ἐνὶ πάντα δεικνουούσης καὶ διὰ πάντων φοιτώσης καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος οὐκ ἐξισταμένης, πρόεισι γὰρ ἐπὶ πάντα καὶ μεταδίδωσι πᾶσιν οἰκειῶς αὐτοῖς ἑαυτῆς καὶ ὑπερβλύζει περιουσία τῆς εἰρηνικῆς γονιμότητος καὶ μένει δι’ ὑπεροχὴν ἐνώσεως ὅλη πρὸς ὅλην καὶ καθ’ ὅλην ἑαυτὴν ὑπερηνωμένη. (Ibid.)

conflict arises out of the fact that the individual things are bent on actualizing the full potentials of their respective essences. In other words, strife and struggle between individual entities derive from their natural tendency to be at peace with their respective individual essences (so strife is reduced to peace). Movement, on the other hand, is nothing else for Denys but the expression of a desire for divine peace understood as a maintaining and animating principle. It is possible that Denys here tacitly relies on the Aristotelian doctrine of the First Unmoved Mover in *Metaphysics* XII, 6–10, which implies that the entire natural universe is moved *kat' ephesin*, as a result of its desire for divine perfection, imitating that perfection by movement, that is, in the only manner possible for the natural world.

Part XI thus elaborates on the concept of a cosmic ordering and connective power emanating from the unity of God. Whilst Chapter 2 suggested that divine peace and order operate in a manner that the hypostatic attributes of the uncreated nature – that is, God – are somehow projected into the relations existing between the individual substances of the created nature, Chapters 4 and 5 apparently want to convince us that the ultimate objective divine peace aims at is in some fashion to provide atonement in the original sense of the term. Which is *at-one-ment*,¹² Christ's saving act, ultimately the buyback and salvation of the world by bringing it back into unity with God. Hence I think that Part XI displays sharper Christian features (as it even confronts Proclus in Chapter 6) and that it already clears the ground for the closing Part XIII, in that it elaborates on the divine power of unification. This entire line of thought is a philosophical ascent and anagogy into the One – which is, in keeping with Part XIII, the most solid point, the anchor of positive theology: τὸ καρτερώτατον, the most important divine name. However, Denys' final, mystical and tacit theology is going to rise above that most solid point too.

PART XII: GOD AS EVER RECEDING

Part XII, concerning “God as the holy of holies, king of kings, lord of lords and god of gods,” presents God as a ruler. The opening sentence directly applies to God the epithet “of infinite names,” in anticipation of Chapter 3 of Part XIII. Hereby, Denys announces that he is going to focus on God's infinite – more precisely, indefinitely grand – excess. So far, he has been constructing a positive theology along the principle of causality but now he is crossing over into a new domain and the mention of the “infinite names” is a token of that shift, reminding us of the utter

¹² ...ἀποκαταλλάσσοις ἡμᾶς ἑαυτῷ ἐν πνεύματι καὶ δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πατρὶ. (CD I, 221.)

insufficiency of the divine names he has discussed up to now. Duplicate names, however, of the kind of “king of kings” – argues the Areopagite – are able to refer to God’s transcendent, surpassing nature (because no more than a hint, a reference is possible to it). If we conceive of God as the cause of causes, the *causa causarum* or *causa supercausalis*, then we can express something of His hidden, as it were, ever receding nature. Denys’ famous analogy of being in this passage indicates exactly this divine going to infinity: non-being relates to being as being relates to God. Since being absolutely surpasses non-existence, therefore – on this analogy – God surpasses being in absolutely every respect. Hereby, the Areopagite projects the divine essence into infinity:

Since the cause of all is – in concord with its unitary, all-surpassing transcendence – overfilled with all, He is praised as the Holy of Holies and the like, on account of His being an overflowing cause and transcendent rising above... As the existing things, holy or dominating or royal, overstep the non-existing, and the participations themselves the participating things, in the same proportion the imparticipable cause, which is beyond all existing things and all the participating things and the participations, rises above all that is.¹³

That said, the incomprehensibility of God does not entail that He is completely impossible to get at. Divine providence itself is at work, insists Denys, in order that we may attain the end of mystical theology, which is deification (ἐκθέωσις).¹⁴ This return of the soul into the divine supra-essential (*to hyperousion*) is a withdrawal from cognition and the world, which, so far, have served as the grounds for our knowledge of the knowable side of God. Already Plotinus fashioned the return of the individual soul into the One in a similar manner (*Enneades* V/1), and this Neo-platonic idea is accompanied by a couple of others here at the close of Part XII of *On the Divine Names*: God is characterized as an imparticipable cause (ἀμέθεκτος αἴτιος) – that is, with a term borrowed from Proclus; and the “commanding orders” (ἀρχικώτερα διακοσμήσεις) display an activity which multiplies

¹³Ἐπειδὴ δὲ ὑπερπλήρης πάντων ἐστὶν ὁ πάντων αἴτιος κατὰ μίαν τὴν πάντων ὑπερέχουσαν ὑπερβολήν, ἅγιος ἀγίων ὑμνεῖται καὶ τὰ λοιπὰ καθ’ ὑπερβλύζουσαν αἰτίαν καὶ ἐξηρημένην ὑπεροχήν [...]. Καθ’ ὅσον ὑπερέχουσι τῶν οὐκ ὄντων τὰ ὄντα, ἅγια ἢ θεῖα ἢ κύρια ἢ βασιλικά καὶ αὐτῶν μετεχόντων αἰ αὐτομετοχαί, κατὰ τοσοῦτον ὑπερίδρυνται πάντων τῶν ὄντων ὁ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ πάντων τῶν μετεχόντων καὶ τῶν μετοχῶν ὁ ἀμέθεκτος αἴτιος. (Part XII, Chapter 4 = CD I, 225.)

¹⁴ἐαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιδιδούσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων. (Part XII, Chapter 3 = CD I, 225.)

divine *charisma*,¹⁵ and which bears a resemblance to how Proclus describes the “divine henads” in Chapter 3, Book I of the *Platonic Theology*. For Proclus, the simplicity of the henads, mediating between the One and the individual things, is multiplied in the variety of substances constituting the world; and by a reversal, the individual substances go back to the One via the divine simplicity of the henads. Which justifies the remark that the Areopagite is here speaking in a Neo-platonic register about topics he considers to be cognate, between Christian theology and Proclean henadology. – And this remark ushers in our conclusion.

CONCLUSION

In the text parts examined above, it strikes the reader that Denys downplays the role of mediating divine entities, as compared to the metaphysical weight they carry with Proclus. The Areopagite attributes all essential creative functions directly to God while his text also displays a number of embryonic passages that could be developing into Neo-platonic doctrines but as it were die down before going into bloom, that is, before becoming full-fledged exponents of Proclean henadology. At the end of the day, God is represented as the one unmediated agent, the unique efficient cause of creation, whose order and beauty is a mirror image of divine glory. Denys hereby voices his conviction that after God, no other canalizing principle (or henad) is needed for the existence of the world to be accounted for.

In the main, then, the world as an effect points to the unity of God: Existence, before all else, points us to the One. However, as Denys pens Chapter 3 of Part XIII, he is ready to overshoot the world as a cosmic piece of evidence for the unity of God and to reach out to His infinity understood as inscrutability and ineffability. In Neo-platonic terms, this move could be seen as a shift away from the Proclean One towards Damascius’ Ineffable (*to arrhēton*) whilst in respect of Christian doctrine, it is line with Cappadocian fundamental theology (think, for instance, of Gregory of Nyssa’s *The Life of Moses* or the *Second Theological Oration* of Gregory of Nazianzen). As Damascius sees it in *De primis principiis* 1–2, the

¹⁵ “Scripture names saints and kings and lords the more dominating orders among the individual things, by virtue of which the secondary orders partake of the gifts deriving from God, and multiply the simplicity of donation of these gifts according to their several differences, whose diversity is <then> providentially and divinely collected by the very first orders into a unity typical of them.” (Ἁγίους δὲ καὶ βασιλεῖς καὶ κυρίους καὶ θεοὺς καλεῖ τὰ λόγια τὰς ἐν ἐκάστοις ἀρχικωτέρας διακοσμῆσεις, δι’ ὧν αἱ δευτέραι τῶν ἐκ θεοῦ δωρεῶν μεταλαμβάνουσαι τὴν τῆς ἐκείνων διαδόσεως ἀπλότητα περὶ τὰς ἑαυτῶν διαφορὰς πληθύνουσι, ὧν αἱ πρόωπιστα τὴν ποικιλίαν προνοητικῶς καὶ θεοειδῶς πρὸς τὴν ἐνότητα τὴν ἑαυτῶν συνάγουσιν. (CD I, 225–226.)

One as the principle, *archē* of the Many necessarily belongs into one causal array with its effect so this compound must be carried by a more remote platform, the Ineffable. In a parallel, if unequal, move Denys departs from the efficient causality of God, which is a traditional start for philosophical theology, and yet from the oneness of God, much in the vein of Damascius, he deduces the ineffability of God, His “supra”-character and infinite distance. This is to say that we may want to track down God till the end of time, there is no way of pinpointing (identifying) Him as He is always cutting in front of us. The world may be a mirror image of God but that image will always remain a throwback. The world may point us to God but never to the plenitude (plethora) of God. The world is groundwork for the demonstration of some divine attributes; it may highlight a phenomenology of God; but that light does not enlighten the depths.

Hence the Dionysian God is a One forever forsaking His (Its) unity for a regress to infinity. This idea does seem to me to incorporate a fusion of the First and the Second Hypotheses of Plato’s *Parmenides*.¹⁶ Put differently, God reconciles irreconcilable attributes in His (Its) inscrutable nature. That God goes out to boundless productivity and yet displays a unitary character somehow also recalls how the Platonic idea of the Beautiful distributes itself endlessly without waning in substance, in the *Symposium*: αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα (“though it exists in itself forever self-identically with itself, yet all the other beautiful things participate in it,” 211 B 1). Here, the idea of the Beautiful is at work as a formal (perhaps also as an efficient) cause without undergoing any change – in sum, it is productive and self-identical at the same time. To dialectically argue for a transition from the unity of the One to the Many is the philosophical agenda of the mature Plato, evidenced by the *Parmenides*, the *Sophist* and the *Philebus* alike. This agenda envisions that the Parmenidean idea of positing one real Existent does not in itself account for the phenomenal universe; and yet, only the One maybe the *radex mundi* because the One is the highest ranking reality, the *ens realissimum*. In a final metaphysical analysis, then, the idea of God, in the *De divinis nominibus*, as the infinitely productive One is a Christian resolution, in Neo-platonic terms, of an originally Platonic dilemma, a resolution that is also in concord with Cappadocian fundamental theology. Along that line, I would like to endorse the interpretation of the *Corpus Dionysiacum* that in it, a Christian convert coming from the Academy at Athens makes a polemical and apologetical theological statement partially against the same Academy but with the intention of initiating a constructive dialogue. Certain passages, on the

¹⁶ This is also the main thesis of Sarah Klitenic-Wear’s and John Dillon’s monograph titled *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot, Ashgate, 2007.

other hand, in which Denys is arguing against the supposition of more than one transcendent efficient principle have a drift general enough for us to believe that they are not necessarily directed against a Neo-platonic (Proclean) metaphysical position but, rather, against Hellene polytheism. We may find such passages much earlier and much later as well, in the respective oeuvres of, for instance, Gregory of Nazianzen, or Saint Maximus the Confessor.¹⁷

BIBLIOGRAPHY

- CD I = Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: *De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, Bd. 33).
- Corsini, Eugenio: *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Torino, G. Giappichelli Editore, 1962 (Università di Torino, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia Vol. XIII, Fasc. 4).
- De Andia, Ysabel: Pseudo-Denys l'Aréopagite: *Les noms divins*. Vols. I–II. Texte grec: B. R. Suchla. Introduction, traduction et notes: Ysabel de Andia. Paris, CERF, 2016 (Sources Chrétiennes N° 578–579).
- Ivánka, Endre von: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.
- Klitenic-Wear, Sarah – Dillon, John: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot, Ashgate, 2007.
- Louth, Andrew: *Denys, the Areopagite*. London – New York, Continuum, 1989 and 2001.
- Mainoldi, Ernesto Sergio: „The Transfiguration of Proclus' Legacy in Pseudo-Dionysius: Pseudo-Dionysius and the Late Neoplatonic School of Athens.” In D. Butorac – D. A. Layne (eds.): *Proclus and his Legacy*. Berlin–Boston, De Gruyter, 2017, 199–217.
- Perl, Eric D.: *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, State University of New York Press, 2007.
- Rorem, Paul: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Schäfer, Christian: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*. Leiden–Boston, Brill, 2006 (Philosophia antiqua, vol. XCIX).
- Westerink, Leendert G. – Combès, J. (eds.): *Damascius: Traité des premiers principes I*. Paris, Les Belles Lettres, 1986.
- Saffrey, H. D. – Westerink, L. G. (eds.): *Proclus: Théologie platonicienne I–VI*. Paris, Les Belles Lettres, 2003.

¹⁷ On this, see the chapter dedicated to Denys in Endre von Ivánka's excellent volume titled *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964.

SZEMELVÉNYEK A MAGYAR
FILOZÓFIAI ENCIKLOPÉDIÁBÓL

A MAGYAR FILOZÓFIAI ENCIKLOPÉDIÁRÓL

MEZEI BALÁZS MIHÁLY

Vezető szerkesztő

Magyar Filozófiai Enciklopédia (MAFE) koncepciója évtizedes. Már az 1990-es években elkezdtem dolgozni egy címszólistán, amely a tervezett enciklopédia alapjául szolgált volna. A finanszírozás hiánya, nem utolsósorban az Akadémiai Kiadó egykori magánosítása sajnos nem kedvezett a folytatásnak. Ezt követően a 2000-es években ismét előkerült az alapgondolat, miután Walter Brugger *Filozófiai lexikona* szerkesztésében megjelent, és szép sikert is aratott. Újabb változások, újabb halasztás. A 2010-es évek során, a *Magyar Politikai Enciklopédia* elkészülte nyomán (melyben magam is szerkesztőként és szerzőként vettem részt), végre megszületett az elhatározás, amely pályázati formát nyert. A Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Alap a Tématerületi Kiválósági Program keretében 2019-től kezdődően évenként nyújt támogatást a munkánkhoz. A MAFE munkálatait a Budapesti Corvinus Egyetem fogadta be, mely a projektum szellemi és strukturális otthona. Szervezete a vezető szerkesztő mellett a szerkesztőbizottságból, a kuratóriumból és a külső szerzők népes csapatából áll. A tervezett futamidő vége 2025, amit azonban terveink szerint a rövidített angol változat elkészítése követ.

A MAFE címszavai három nagy csoportba oszthatók: szerzői, fogalmi és irányzati címszavak. Mindezeket kiegészíti a kötet készítésével párhuzamosan folyó, összegző bibliográfia. A munka nemcsak könyvalakban jelenik majd meg, hanem külön honlapon is. Mindkét esetben lehetőség nyílik az új kiadásra, a kiegészítésre, a javításra és módosításra. Ekképpen a projektum ötvözi a hagyományos lexikográfiai munkát a digitális kiadványok logikájával. Mindennek megfelelően a MAFE egyfajta *proiectum perpetuum*, melyet a következő nemzedék folytathat, korrigálhat, magasabb szintre emelhet.

A MAFE három fő koncepcionális célt követ: (1) Össze kívánja fogni a hazai filozófustársadalmat, annak szakértelmét az egyes szócikkek megírásában fókuszálni. (2) Emléket kíván állítani a magyar nyelvű, magyar indíttatású filozófusok népes csoportjának, melynek tagjai a történelmi Magyarország területéről származnak, és sokan közülük más nyelven, más országban írták meg főbb műveiket, többen közülük az elmúlt évtizedek ismert gondolkodói lettek. (3) Végül, főképpen az angol verzióval, a kortárs nemzetközi tudományos élet számára is világos-

sá kívánja tenni azt a tematikus, szakértői sokféleséget, azt a sajátos eredetiséget, amelyet a magyar környezetben született bölcséleti gondolkodás létrehozott, illetve a jelen munka szerzőinek munkájában ma is felmutat. Az *Encyclopedia of Hungarian Philosophy* világossá fogja tenni, hogy *a)* van magyar filozófia, *b)* van tematikusan eredeti magyar gondolkodás, és *c)* mindez széles értelemben releváns a mai szellemi világban. A magyar változat célja sem más, mint a hazai, magyar nyelvű bölcsélet szolgálata, az oktatás segítése, a filozófia mint tudományos diszciplína megérdemelt helyének megerősítése mindazok közreműködésével, akik a tudományos elkötelezettség mellett tudományos jóakarattal is élnek. Hiszen a filozófia az, ami: évezredek kulturális hagyományaink magas szintű áttekintése, elmélyült ismerete, alkotó továbbgondolása. Röviden: a kultúra magva, melyből hajtások sokasága csírázik ki.

A MAFE ezen túlmenően kutatócsoport, egyetemi munkaközösség is, amely mint ilyen kiadványokkal, értekezleteivel, konferenciáival a hazai és nemzetközi filozófiai élet jellegzetes fókusza kíván lenni. Noha a mai kultúrát mély hasadékok szabdadják, a filozófia mindenkor az efféle különbségeken túlemelkedő, a valóban ésszerű, elmélyült, alapos és körültekintő gondolkodás tere volt és maradt. A MAFE ezen a vonalon halad: világunk minden, olykor igen éles különbsége mellett, ezeket ismerve és értve nem az elmélyítésükön, hanem meghaladásukon dolgozik, egyfajta *Aufhebungon*, amely a régi és helytelen fordítással szemben nem „megszüntetve-megőriz”, hanem sokkal inkább és elsősorban: felemel. A MAFE mai kultúránk felemelő szellemi vállalkozása kíván lenni.

HALHATATLANSÁG

CZAKÓ ISTVÁN

A halhatatlansághoz (*athanasia, immortalitas*) és a halál utáni, túlvilági létezéshez (*afterlife*) kapcsolódó, szerteágazó vallási és filozófiai megközelítések szerint az emberi lélek, szellem, személy, szubjektum, tudat vagy elme léte nem ér véget a halállal, hanem valamilyen formában a testi, organikus folyamatok lezárultát követően is fennmarad (*survival*), és vég nélküli, örök életként (élet) folytatódik. Ez a felfogás a nyugati gondolkodásban gyakran összekapcsolódik az Isten jóságát, mindenhatóságát és igazságosságát állító teizmussal (teizmus), illetve az emberi egzisztencia teonóm struktúrájának a tanával. A fogalom értelmezésében nemcsak a vallás- és kultúrtörténet, hanem a filozófia története is jelentős formagazdagságot mutat: a metafizika lélekelméleti, szubsztanciadualista megközelítéseit követően etikai, posztulatorikus, szellemfilozófiai, egzisztenciális, pragmatista és elmefilozófiai interpretációk is megjelentek. A halhatatlansággal összefüggő kortárs szaktudományos kutatások célja az élettartam vagy a tudat biológiai vagy biotechnológiai meghosszabbítása: közülük egyesek már a megvalósítás szakaszában járnak (kironika, kibernetikus organizmus), mások tudományos hipotézisek (tudat-feltöltés [*mind-uploading*], avatar).

Története során a halállal szembesülő gondolkodás sokféleképpen tett kísérletet annak a feltétlenségnek a fogalmi megragadására, amely az embert végsőségével együtt, azt meghaladóan konstituálja, s amelynek fényében a halál totális és végső megsemmisülés helyett átmenetnek mutatkozik. Az emberi lélek halál utáni fennmaradásának s ebben az értelemben „halhatatlanságának” a képze a legkorábbi időktől, változatos formákban jelent meg a vallások és a kultúrák történetében (Assmann 2006, Renfrew et al. 2015, Scurlock 1995). Ezek a felfogások a halhatatlanságot a halottak túlvilági birodalmában való továbbélésként vagy az utókor emlékezetében, az utódokban, a népben (kollektív halhatatlanság), illetve további megtestesülések formájában való létezésként gondolták el. Mivel a halhatatlanság szó alakilag (az indoeurópai nyelvekhez hasonlóan) a magyarban is privatív, szemantikája összefügg oppozíciói, a halál, illetve a halandóság értelmezéseivel. Míg rokon fogalmi közül némelyekben a halandóság negációja jut kifejezésre (pl. „múlhatatlanság”, „romolhatatlanság”, „elpusztíthatatlanság” [*aphtharsia*]),

másokban (pl. a – totális újratereztetés értelmében vett – „feltámadás” [*anastasis*], a „reinkarnáció” [*reincarnatio*], a „lélekvándorlás” [*metempsychosis*], az „újjászületés” [*palingenesia*]) szavakban inkább a halandóság s ekként a halál relativizációja és redukciója fejeződik ki.

A héber Ószövetségben nincs a halhatatlanság szónak megfelelője: az ember a halál után a Seolba (*só'ól*, LXX: *Hádész*), a holtak országába kerül. A kései, hellén korban íródott görög szövegek használják először a halhatatlanság kifejezést. A *Bölcsesség könyve* a halhatatlanságot Isten ajándékának tekintve állítja, hogy Isten romolhatatlanságra (*aphtharsia*) teremtette az embert (2:23), s az Isten Lelkét befogadó bölcs és igaz ember lelkének (*psyché*) osztályrésze a halhatatlanság (3:4). Csak az Újszövetség vonatkoztatja a halhatatlanság fogalmát Istenre, szembeállítva az ember halandóságával: Lényege szerint egyedül Isten halhatatlan (Timóteusnak írt első levél 6:16). Ugyanakkor a halált legyőző és feltámadt Krisztus felragyogtatta és az embernek ajándékozta az örök életet és romolhatatlanságot (*aphtharsia*: Rómaiakhoz írt levél 2:7), melynek gyümölcseként a feltámadáskor a romlandó test felölti a romolhatatlanságot (*aphtharsia*), a halandó a halhatatlanságot (*athanasia*: Korintusiakhoz írt első levél 15:53–54). A görögök orphikus, dionysosi és eleusisi misztériumai hasonló, halhatatlanságot ígérő megváltástanokon nyugodtak, melyeket beavatási rítusokkal kapcsolatosak össze. Ezeket később a püthagoreus és a platonikus hagyományban tisztán morális fogalmakban és a módszeres életvezetés formáiban fejezték ki, mindazonáltal mindig tudatában voltak a filozófiailag megalapozott életformák és a misztériumkultuszok egymáshoz való közelségének.

A görög antikvitásban Homérosnál és Hésiodosnál a „halhatatlan” jelző *epitheton ornans*, mely az „istenekkel” szinonim (*athanatoi*), akik éppen ezáltal különböznek a „halandóktól” (*thnétoi*), vagyis az emberektől. A homéroszi szóhasználat a preszókratikusoknál is megmaradt, akik a jelzőt a kozmosz kezdetére vonatkoztatták: Anaximandrosnál az *apeiron* halhatatlan (*athanaton*) és múlhatatlan (*anólethron*, B 3), Empedoklésnél a négy őselem (B 35). Noha Hérakleitos egyik fragmentumában homályosan utal a halál utáni létre (B 27), másutt dialektikusan azonosítja a halandókat és a halhatatlanokat (B 62). Pythagoras a lélekvándorlás – orphikus eredetű – tanát képviselte, mely szerint a halhatatlan lélek a test halálát követően másik testbe költözik (Empedoklés B 117; Aristotelés: *De anima*, I, 3). A püthagoreus Alkmaion szerint a lélek azért halhatatlan, mert hasonlít a halhatatlan istenekre, amennyiben állandó mozgásban van, mint az isteni testek: a Nap, a Hold, a csillagok és az egész égbolt (A 1, A 12).

A lélek halhatatlansága Platón alaptanítása; dialógusaiban a fogalom többféle megközelítésével találkozunk. A *Phaidros*ban Sókratés a lélek önmozgató természetéből következtet annak halhatatlanságára (245c), a *Lakomá*ban pedig arról beszél, miként részesedik a halandó a halhatatlanságból (208b) Erósnak köszönhetően, aki a halandó és a halhatatlan között létezik (202e). E részesedés formái

a nemzés (206e), a hírnév (208e), a szellemi alkotások létrehozatala és az, ha az ember a szépet helyesen szemlélve valódi erényt hoz világra (212a). Míg a halhatatlanság a *Lakomában* a vágyakozás tárgya és elérendő jó, addig az orphikus és püthagoreus hatásokat mutató *Phaidón* dualista antropológiai modelljében a – testtel szembeállított, tudatként és életelvként értelmezett – lélek metafizikai tulajdonsága, amely analitikus, deduktív módon bizonyítható. Az, hogy a lélek nem halhat meg, a halál definíciójából következik, mely a lélek elválását jelenti a testtől (64c), s a bizonyítás során azt kell kimutatni, hogy ha a halhatatlan „enyészhetetlen” (*adiaphthoron*), akkor a halhatatlan lélek egyúttal „elpusztíthatatlan” (*anólethros*) is (106e). A dialógus érvei: (1) Minden dolog az ellentétéből származik, így az élőnek a holtból kell származnia (70d–72d). (2) Minden tudás visszaemlékezés (*anamnésis*): az empirikus tapasztalásra vissza nem vezethető fogalmaink eredete az ideák preegzisztens ismerete (72e–77b). (3) A lélek egyszerű szubsztancia, nem összetett. Mivel a pusztulás nem más, mint az alkotórészek elkülönülése egymástól, a lélek nem pusztulhat el (78b–84). (4) A lélek mint az élet hordozója nem fogadhatja be annak ellentétét, a halált (102a–107d). Az *Államban* a halhatatlanság az erény legnagyobb jutalma. Ha a lélek sem tulajdon baja, sem tőle idegen baj következtében nem pusztulhat el, akkor örökké létezőnek, halhatatlannak kell lennie, amiből az is következik, hogy a lelkek mindig ugyanazok: sem kevesebben nem lehetnek, sem többen (611a).

Aristotelés kozmológiájában az ég és annak mozgása halhatatlan, vagyis nem keletkezett és múlhatatlan (*Az égbolt* II, 1). A *Nikomachosi etikában* az elhatározás nem vonatkozhat lehetetlenségre, a kívánság viszont igen: ennek példája a halhatatlanság (III, 4). Ugyanezen művében Aristotelés megkülönböztette az észet (*nus*) magától az embertől, mely az emberben lakozó „isteni rész,” s a neki megfelelő élet „isteni élet.” Ezért törekednünk kell arra, hogy halhatatlanok legyünk (*athanatizein*), és arra, hogy a bennünk lévő isteni résznek megfelelő, ésszerű életet folytassunk (X,7). Ezzel összhangban a lélek eredetéről azt tanítja, hogy míg az alacsonyabb rendű lélekrészeket az apától örökli az ember, az ész valahonnan „kívlről jön”: egyedül ez isteni és halhatatlan (*Az élőlények keletkezése*, 736 b 27–29). Aristotelés lélefilozófiai koncepciója szerint az ész, vagyis az elmélkedőképesség a lélek külön fakultása, és egyedül ez az, ami örökkévalóként a mulandótól különválhat (*A lélekről*, II, 2). Ezt azután tovább pontosítja: csak a mulandó, passzív észszel szembeállított, s az intellektus formai mozzanataként felfogott aktív ész (*nus poiétikos*) halhatatlan és örök, amely a fényhez hasonlóan mindent létrehoz, hatások által nem érintett és keveretlen, lényegénél fogva működés (III, 5). Az aktív ész státuszáról és az individuális lélek halhatatlanságáról a korai görög kommentáriróladomtól (Aphrodisiaszi Alexandros) kezdődően szerteágazó vita alakult ki, mely a zsidó (Maimonidész) és muszlim (Al-Farabi, Avicenna, Averroës) recepción keresztül a középkor (Aquinoi Szent Tamás, Brabanti Siger) s a reneszánsz (Pietro Pomponazzi) ívelt.

A késő antik filozófiában a halhatatlanság lehatároló értelmezései jelentek meg: a sztoikus Chrysippos szerint csakis Isten vagy a Természet halhatatlan, a lélek keletkezett és mulandó; Kleanthés úgy vélte, valamennyi lélek fennmarad a világ tűzben való megsemmisüléséig, Chrysippos szerint viszont csak a bölcseké. A sztoikusokkal szemben Epikuros csak az isteneket tekintette halhatatlanoknak. Cicero a népek közös meggyőződéséből kiindulva érvelt a halhatatlanság valószínűsége mellett, ezen túlmenően a lélek önmozgásának platonikus tanítása alapján hangsúlyozza, hogy a lélek isteni és ezért örök. Az újplatonikus Plótinus szintén a lélek önmozgásából és az istenivel való lényegi hasonlóságából következtetett a lélek halhatatlanságára. Proklos különbséget tett a halhatatlan és az örök (*aidion*) között: a létező úgy viszonyul az élethez, mint az örök a halhatatlanhoz. A halhatatlanságnak fokozatai vannak: A csillagok, az egyes lelkek, a daimónok s végül az isteni, aki maga az élet (*autozóé*) és a halhatatlanság oka.

A patrisztikában a halhatatlanság a halál utáni isteni ítélet feltételeként jelent meg (Alexandriai Kelemen, Iustinus, Tertullianus). Iustinus és Irenaeus vitatták a halhatatlanság platonikus értelmezését: ha ugyanis a lélek halhatatlan volna, akkor születetlennek (*agenétos*) is kellene lennie, ám ez csak Istenről állítható. Lactantius szerint a lélek örökléte (*aeternitas*) abból ismerhető fel, hogy az ember egyedüli élőlényként rendelkezik Istenről való tudással. Szent Ágoston az öntudatból és a lélek szellemi tevékenységéből következtet a halhatatlanságra: a szellem (*animus*) a változhatatlan igazságok és a tudás örök tartalmainak a hordozójaként maga is változhatatlan és ezért halhatatlan. A lélek a test életadó elveként soha nem lehet élettelen, és képes a test nélkül is létezni. Ágoston teológiai megközelítése szerint a lélek azért halhatatlan, mert Isten a saját képmására alkotta meg. Maga a halhatatlanság tulajdonképpen értelemben csak Istenről állítható, aki egyedül örök (*aeternus*). A lélek nem Isten lényegéből ered, hanem teremtmény: halhatatlan, amennyiben az életet bizonyos mértékig szüntelenül birtokolja, ám halandó, amennyiben jobbá vagy rosszabbá lehet.

A halhatatlanságról való középkori gondolkodást elsődlegesen az aristotelési lélekelmélet recepciója kapcsán kibontakozó, teológiai szempontokat is érvényesítő viták határozták meg. Avicenna a lelket anyagtalan és egyszerű szubsztanciaként fogja fel, amely független a testtől és ennyiben romolhatatlan. Averroésnél az aristotelési aktív ész halhatatlan, örök szubsztancia, ám ez az emberrel csak akcidentálisan egyesül. A latin averroisták szerint csak egyetlen, individuumok feletti, tőlük elválasztott ész létezik (monointellektualizmus), amely csak ideiglenesen kapcsolódik az egyedi és mulandó emberi lélekhez. Velük szemben Albertus Magnus azt tanította, hogy éppen az egyes ember sajátossága, hogy nem csupán akcidentálisan rendelkezik ésszel. Mivel pedig az ész potenciaként előfeltételezi a lelket, anyagtalansága, a testtől való függetlensége és az Istenéhez hasonló tevékenységei okán a léleknek halhatatlannak kell lennie. Aquinói Szent Tamás a szubsztanciadualiz-

mus platonikus hagyományával szakítva, Aristotelés nyomán azt tanította, hogy a lélek nem lehet a testtől teljességgel független szubsztancia, hanem inkább a test formájaként (*anima forma corporis*), illetve teljesültségeként (*entelecheia*) kell fel-fogni: így biztosítható metafizikailag az ember szubsztanciális egysége. A test és a lélek kapcsolata nem lehet csupán akcidentális természetű, mivel az ész mindig az érzéki képzeten keresztül jut ismerethez, mindazonáltal a léleknek szubszistens formának kell lennie, amely önmaga által tevékeny, teljességgel szétrombolhatatlan és csupán akcidentálisan romlandó. Természetét tekintve a lélek halhatatlan, így a halált követően is fennmarad a testtől elkülönített formaként (*anima separata*). A lélek vágya a tökéletes boldogság és a halhatatlanság iránt természetes vágy (*desiderium naturale*), amely nem lehet téves. Szent Bonaventura az emberi lélek szellemi szubsztancialitását hangsúlyozta, a testtől független tevékenységei alapján. Nézete szerint a lélek múlhatatlansága, mely a halhatatlanságot is magában foglalja, Isten kegyelmi aktusától függ. Bár a lelket Duns Scotus is anyagtalannak tekintette, szerinte a lélek halhatatlansága nem bizonyítható: nem tehetünk róla sem önmagában ismert, sem a tapasztalatból származó állításokat. Az V. Lateráni Zsinat – elutasítva az újarisztotelianus Pietro Pomponazzi tanait – dogmaként rögzítette, hogy a lélek halhatatlansága a természetes ész fényénél belátható.

Az újkorban a lélek halhatatlanságának a tana sokoldalúan átértelmeződött, olykor alapjaiban megkérdőjeleződött. Descartes szubsztanciadualista felfogása nem a lelket, hanem a gondolkodó elmét (*mens*) tekintette természeténél fogva, individuálisan halhatatlannak. Spinoza szerint az elme örök, amennyiben testének lényegét az örökkévalóság nézőpontjából, a végtelen isteni értelem moduszaként gondolja el. Leibniz monadológiai koncepciójában a lélek a test halálát követően is fennmarad, ám csak az Isten képmására alkotott, appercepcióval rendelkező monászok halhatatlanok. Hume elutasította a lélek egyszerűségének a tanát, és elvetette a lélek halhatatlansága melletti metafizikai, morális és vallási érveket. La Mettrie, d’Holbach és Claude Adrien Helvétius egyaránt materialista álláspontról bírálták a lélek halhatatlanságának a tanát.

Kant metafizikakritikája a racionális pszichológiát is megrendítette azáltal, hogy feltárta a gondolkodó szubjektumból a lélekre mint szubsztanciára való következtetésben rejlő alapvető paralogizmust, melynek következtében a lélek halhatatlansága sem bizonyítható elméleti, spekulatív észmegismerés útján. Mindazonáltal Kant etikájában a tiszta gyakorlati ész primátusa folytán, a gyakorlati ész posztulátumaként igazolódik a halhatatlanság mint az eszes lény végtelenbe tartó létezése és személyisége. A német idealizmus rendszerei egyfelől döntő indításokat merítettek Kant gyakorlati filozófiájából, másfelől meg is haladták azt metafizikailag. Fichte szerint az ember az ész morális törvényének engedelmeskedve, a szabadság érzékfeletti birodalmának polgáraként halhatatlan, maradandó, örök, vagyis nem kell azzá válnia. Schelling a halhatatlanságot az ember végtelen fenn-

maradásaként, a véges én és a nem-én végcéljának végtelen megközelítéseként értelmezte. Hegel bírálta a lélek dologiságát előfeltételező racionális pszichológiát, mely a halhatatlanságot inadekvát módon, a halandóság tagadásaként és a lélek pusztja továbblétezéseként fogta fel, és amely ignorálta a végesség dialektikáját. Az egyoldalú értelmi gondolkodás véges álláspontját meghaladó pozitív-ésszerű gondolkodás túllép a halhatatlanság negatív, értelmi fogalmán, és tartalmát az öröklét (*Ewigkeit*) spekulatív észfogalmába integrálja, mely a szellem legmagasabb meghatározása. Hegel szerint a tudás, a megismerés és a gondolkodás az ember halhatatlanságának mint totalitásnak a gyökere.

Hegel halálát követően szerteágazó vita bontakozott ki koncepciójának az individuális halhatatlanság keresztény tanával való konzisztenciájáról. Míg iskolájának ortodox, konzervatív ága ennek igazolására törekedett (Philipp Konrad Marheineke, Carl Friedrich Göschel), tanítványa, a baloldali hegelianus, később materialista Feuerbach a halhatatlanságot az individuális tudat fennmaradása helyett az emberiség kollektív történeti emlékezetével azonosította, és az ember teogón kívánságaként határozta meg. A spekulatív teizmus képviselői (Immanuel Hermann Fichte, Christian Hermann Weisse) a személyes halhatatlanság önálló, metafizikai megalapozására tettek kísérletet. Bolzano – a racionális pszichológiához visszatérve – a lélek egyszerűsége, egyöntetűsége és örökkétartósága alapján következtetett a halhatatlanságra. Kierkegaard szerint a vita egésze alapvető félreértésen alapult, mivel a halhatatlanság kérdése nem vethető fel objektíven, az egzisztáló szubjektivitástól függetlenül: A halhatatlanság a szubjektivitás legszenvedélyesebb érdeke, és elválaszthatatlan az egyén egzisztenciális önmegértésétől. Schopenhauer peszsimista akaratmetafizikai rendszerében a halhatatlansághoz való ragaszkodás az individuum metafizikai egoizmusán alapul, mely az individualitás és a halál fenomenalitásának a felismerésével haladható meg: saját múlhatatlan lényegünk a világlényegként felfogott akarattal azonos. Nietzsche kereszténységkritikája szerint a személyes halhatatlanság tana az életösztönt leromboló hazugság, amely az eddigi legnagyobb és leggonoszabb támadás volt az előkelő emberiség ellen. A fogalom helyébe Nietzsche gondolkodásában az „örök visszatérés” tanítása lépett. Az individuális halhatatlanság tanát az újszolasztikában a lélek szubsztancialista értelmezésére, az angolszász Hegel-recepcióban (J. M. E. McTaggart) pedig a szellem spekulatív fogalmára alapozták. A pragmatista James szerint a halhatatlanság az ember nagy szellemi szükségleteinek egyike: ennek megvalósulását Peirce az eszmék kidolgozásában és továbbadásában rejlő eleven szellemi hatásban látta. Lotze szerint egy szellemileg teremtő élet által válik halhatatlanná, hogy olyan értékeket valósít meg, melyek a világ számára egészében elveszíthetetlenek.

A személyes halhatatlanság tana a XX. századtól napjainkig jelentősen veszített plauzibilitásából, metafizikai megalapozásai megkérdőjeleződtek. A kontinentális gondolkodásban különösen is háttérbe szorult a fogalom szubsztanciadualista

értelmezése. Az egzisztenciafilozófus Jaspers szerint a halhatatlanság nem valamely más alakban való továbbélés, hanem egyfajta, az időt kiiktató védett állapot az örökkévalóságban. Miguel Unamuno tragikus életérzéseként írja le, hogy a halhatatlanság bizonyításai paradoxonhoz vezetnek, ám ettől még magáról a halhatatlanságról nem mondhatunk le. Scheler fenomenológiájában a halhatatlanság negatív fogalmának a helyét a személy továbblétezése és továbbélése vette át. Az evangélikus teológia elhagyta a lélek halhatatlanságának dualista metafizikai fogalmát, és szembeállította vele a teljes ember halálának (*Ganztod*) a tanát, melyet a feltámadás krisztológiai és eszkatológiai fogalmával kapcsolt össze (Karl Barth, Oscar Cullmann, Eberhard Jüngel). A katolikus teológia és vallásfilozófia a halhatatlanság dogmatikai tanát a személy fenomenológiai és transzcendentálfilozófiai fogalmaiból kiindulva értelmezte újra (Marcel, Spaemann, Weissmahr). Az angolszász filozófiában a nyelvanalízis továbbfejlesztésével olyan megközelítések jelentek meg, melyek a halhatatlanságot az önmaga (*self*) és a személy (*person*) fogalmainak interakcionista-dualista értelmezésével tették ismét plauzibilissé (Ian Ramsey, Hywel Lewis, Terence Penelhum, Richard Swinburne). Swinburne – az azonosságelmélettel szemben – nem tekinti ellentmondásnak azt a feltételezést, hogy egy személy létezhet a teste nélkül, amiből következik, hogy nem azonos a testével. Nézete szerint a személy azonosságát nem a test, és nem is az elme, hanem a lélek (*soul*) alkotja. A folyamatfilozófia a halhatatlanság kozmológiai, objektív felfogását képviselte (Whitehead), Hans Jonas pedig a halhatatlanság helyett az öröklét plótinosi fogalmához nyúlt vissza. A vallásfilozófiában új, az angolszász hagyománynak megfelelő halhatatlanság-koncepciók láttak napvilágot (D. Z. Phillips, John Hick, Antony Flew). Hick szerint logikailag lehetséges az a feltevés, hogy a halál pillanatától ugyanaz a személy tovább létezen a tér egy másik pontján. Peter van Inwagen arra tett kísérletet, hogy – fenntartva a test kontinuitását – kimutassa a halhatatlanságnak, illetve a feltámadásnak a materialista elmefilozófiával, illetve az azonosságelmélettel konzisztens értelmezési lehetőségét. Az elmefilozófiában a halhatatlanság elsődlegesen a test-lélek, a test nélküli elme (*disembodied mind*), a tudat és a személyi azonosság problémáival összefüggésben került tárgyalásra (Derek Parfit, Anthony Quinton, J. J. C. Smart, Thomas Nagel). Az utóbbi évtizedekben a halálközeli élmények orvosi, pszichológiai és filozófiai (Raymond Moody, Alexander Batthyany) kutatásai szintén új aspektusokat nyitottak meg a halhatatlanság tárgyalásában, bár ezekkel kapcsolatosan szkeptikus, naturalista ellenvetések is megjelentek (Susan Blackmore). Az emberiség legősibb kérdéseinek egyikeként felfogható halhatatlanság tehát, a vele összefüggő, szerteágazó és összetett problémakörrel együtt, mindmáig őrzi tudományos és egzisztenciális relevanciáját.

TOVÁBBI IRODALOM

- Assmann, Jan: *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (2006).
- Batthyany, Alexander (ed.): *Foundations of Near-Death Research: A Conceptual and Phenomenological Map* (2018).
- Edwards, Paul (ed.): *Immortality* (1992).
- Hick, John: *Death and Eternal Life* (1994).
- Inwagen, Peter Van: „The Possibility of Resurrection.” *International Journal for Philosophy of Religion*, 9, 1978/2, 114–121.
- Renfrew, Colin et al. (eds.): *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World* (2015).
- Scherer, Georg: *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit* (1985).
- Scurlock, J.: „Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought.” In Jack M. Sasson (ed.): *Civilizations of the Ancient Near East* (1995), 1883–1893.
- Swinburne, Richard: *The Evolution of the Soul* (1997).

MAX WEBER (1864–1920)

HIDAS ZOLTÁN

Szociológus, társadalomfilozófus, Émile Durkheim mellett a szociológia egyik „alapító atyja”. A jogi végzettségű Weber alig harminc évesen a közgazdaságtan professzora lett, és rövid ideig gazdaságtörténeti és -elméleti tárgyú előadásokat tartott a Freiburgi és a Heidelbergi Egyetemen. Súlyos idegösszeomlását követően, amely hosszú időre munka- és időlegesen beszédképtelenné is tette, kényszerűen kivált az akadémiai életből, és élete utolsó évét leszámítva, amikor a Müncheneri Egyetemen újból tanítani kezdett, magántudósként dolgozott. A heidelbergi otthonában szerveződő vasárnapi beszélgetéseken a kor számos jelentős értelmiségije megfordult (Georg Simmel, Bloch, Jaspers, Friedrich Gundolf, Lukács György). A politika iránt – részben családi hagyományok alapján is – szenvedélyes érdeklődést tanúsított, de tartományi képviselőválasztásokon elszenvedett kudarca miatt végleg a tudomány felé fordult. Politikailag nemzeti és liberális elveket vallott; részt vett a weimari alkotmány kidolgozásában (1918). Spanyolnáthában hunyt el, hatalmas életművének egyes darabjait halála előtt rendezte kötetbe.

A humántudományok terén máig jelentősek Weber korai, ismeretelméletileg kidolgozott módszertani írásai (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, „Összegyűjtött tudománytani tanulmányok”), amelyekben – a betegségből lábadozva, részben öntisztázó szándékkal – a természettudományokkal szembeállított kultúratudományok elvi megalapozására törekedett. Ezek megismerési érdeke az általános helyett az egyedire irányul, mindenekelőtt a minket körülvevő valóságnak és kialakulásának a tapasztalati megismerése érdekében. A megismerés eszközei az ideáltípusok, amelyek a jelenségek és folyamatok rekonstruálására törekvő zárt, „utópikus” gondolati alakzatok: a valóság kimeríthetetlen végtelenségéből, amelyet a fogalmak sohasem képesek lefedni, sajátos szempontok szerint a mi számunkra jelentőset választjuk ki, és következetesen egységesítjük. A kultúratudományok előfeltétele, hogy a kultúra embere a világ önmagában értelemmentes részeihez értelmet kapcsol és velük kapcsolatban állást foglal.

A módszertani szempontból szándékosan egyoldalú *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/1905, átdolgozva 1920, magyarul: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 2020) a materiális meghatározottságokat figyel-

men kívül hagyva a puritán protestáns éthosz – nem szándékolt – hatását vizsgálja a kapitalista mentalitás kialakulására, vagyis nem a kapitalizmus egészének (pl. a formájának) a megszületése foglalkoztatja, és nem tárgyal más szellemi hatóerőket sem. A mű elméleti-módszertani szempontból a történelmi materializmus pozitív kritikája. Az eredeti újdonság a gazdasági racionalitás vallási hajtóerejének – azóta is rendszeresen vitatott – kimutatása: a predesztinációtan és hozzá kapcsolódva a beigazolódásgondolat felmérhetetlen hatása. Egy elvi igényű megfogalmazás szerint az emberek cselekvését nem eszmék, hanem anyagi és eszmei (pl. megváltásra törekvés) érdekek uralják, de „az »eszmék« által teremtett »világképek« váltó gyanánt igen sokszor meghatározták, hogy milyen pályákra terelte a cselekvést az érdekek dinamikája” („Bevezetés” a *Világvallások gazdasági etikája* című gyűjteményhez, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 3 kötet, magyarul válogatás, 2007, 65). A munkájához az újkori ember hivatásként viszonyul, amely a protestáns számára még az üdvösség beigazolásának eszköze volt, mi viszont már „acélkemény burokként” (*A protestáns etika*, 186) örököljük a kapitalizmus rendjét. Az egységes életvitel eredetileg próféták által hirdetett követelménye itt vált nemcsak a vallási „virtuózok”, hanem a tömegek számára is érvényes elvárássá: a világalakítás elve a kolostorokból kilépve világon-belüli aszkézisként, azaz Isten dicsőségére végzett világi munkaként terjedt el.

A művek horizontja fokozatosan világtörténelmivé tágul, összehasonlító szellemen megnyílván a távol-keleti kultúrák (Kína, India) és a saját múlt (az ókori zsidóság) felé. Időközben minden írás egyre következetesebben a modern nyugati világ *sajátos* racionalitása köré szerveződik, Weber műve pedig a racionalizmus sokféleségének „szociológiájává és tipológiájává” bővül („Zwischenbetrachtung”, 1920, magyarul „Közbevetett megfontolások”, in *Világvallások*, 205). A racionalizmus történeti fogalom, mivel a világ sokféle szféráját és többféle szempont szerint lehet racionalizálni. A kultúrák eltérő irányokba szervezték meg, azaz racionalizálták a világhoz való viszonyulást, a világ eredendő irracionalitásának tapasztalataiból kiindulva. Bár a kultúrvallások legtöbbje egyformán a világgal való elvi feszültségre épül, a megváltásvallások világelutasítása körében – a személytelen isteni világrend és a személyes túlvilági cselekvő Isten képzetével is összhangban – a világból való menekülés (buddhizmus) és a tevékeny világalulás (puritanizmus) lehetőségei bontakoztak ki következetes módon. Utóbbi a reformáció terjedése nyomán vált hatásossá az újkori nyugati világban, amely a világ varázstalanodásában (*Entzauberung*) a legtovább jutott (vö. *A protestáns etika*, 81). Bár legszűkebb értelme szerint e metafora az üdvösségszerzés mágikus-kényszerítő eszközeinek), legvégül az egyházi és szentségi közvetítésnek a kiiktatását jelenti, Weber ezt később egy több évezredes folyamatba illesztette bele, amely a bibliai próféták egyedül Jahvéhoz hűséges következetességével vette kezdetét, és az újkori tudományosság empirizmusában végződött (lásd még „Közbevetett megfontolások”,

230). A világ immanens oksági mechanizmussá racionalizálódott és intellektualizálódott, amelyhez a kalkuláló uralhatóság hitével viszonyulunk, így a vallás minden világi szempontoz képest az irracionalitásba szorult. Ennek egyik vetülete a vallásosság belülről települése és az egyén rendkívüli elmagányosodása, ami már csak a túlvilági kötelékek elszakadásával fokozódhatott még tovább. A modernség leírásának egyik meghatározó fogalmaként honosodott meg a „varázstalanodás” Weber által vázolt jelensége, bár a fogalmat sokszor a szekularizációra redukálják vagy a racionalizációval azonosítják.

A tapasztalati alapú társadalomtudományok feltárják az életszférák egymáshoz való viszonyának alakulásait és elvi összefüggéseit. A *Wirtschaft und Gesellschaft* (1921, magyarul *Gazdaság és társadalom*, 1987 skk.) címen megjelent hatalmas torzó, amely a vallásszociológiai tanulmányokkal párhuzamosan készült, a gazdaság, az uralom, a jog és a vallás rendjeit általánosító igénnyel rendszerezi, hogy a kultúrák konkrét elemzéséhez is megfelelő fogalmakat kínáljon. Weber mindaddig nem tekintette magát szociológusnak, amíg ki nem dolgozta saját, megértő szociológiáját, amelyben a megértés a cselekvések szubjektív értelmének, tágabb értelmi összefüggéseinek megértésére vonatkozik, mivel az emberi világban a szándékok mint okok bevonásával lehetséges oksági magyarázat. A szociológia középpontjában a cselekvő individuum áll, akinek megismerő tevékenységét is a megismerendőkben való érintettsége vezérli. A társadalmi kapcsolatok, a tágabb „rendek” (amilyen pl. a nemzet), továbbá az intézményesült szervezetek hordozói is mindig egyének, akik egymással harcban és szolidáris kapcsolatban lehetnek. A pusztá érdekegyezésből csak közös cselekvésvezérlő elvek teremtenek tartós rendet, amelynek megléte a hozzá való igazodás esélyét jelenti. Az esszencialista implikációk miatt Weber soha nem használja a társadalom fogalmát.

Weber egész gondolkodásán végigvonul az értékeléstől való tudományos tartózkodás parancsa: empirikus tényállításokból értékítéletek levezethetetlenek, a világnézetek nem a halmozódó tapasztalati tudás eredményei. *Wissenschaft als Beruf* (1919, „A tudomány mint hivatás” in *Tanulmányok*, 1998) című híres beszédének kordiagnózisa szerint mára a világ egymást metsző szférái ugyanazt a világot rendezik egyre következetesebben más és más végső szempontok köré. A gazdaság, a politika és a tudomány személytelenül racionális „kozmoszai” a vallások számára ma már végérvényesen megközelíthetetlenek: princípiumaikban különböznek egymástól. A különböző életszférák között ma mindinkább →értékek kiengesztelhetetlen harca folyik, és még az egyes szférákon belül is döntésekre van szükség a végső elvi lehetőségek között. Az etika mellett más értékek is – minde nélkül az üdvösség, az igazság, a szép, a hatalom – érvényt követelnek az ember életében, és még az igazságosság mércéje sem véglegesíthető az etikán belül. Ezt nevezi Weber a jelenkor „politeizmusának” (*Tanulmányok*, 148). A személyes választás elkerülhetlensége, a következetesség parancsa és az ellentmondások elvi-

selése egy egzisztenciális felfogás gondolati alakzatai, bár Weber szemléletét szokás nihilistának vagy decizionistának minősíteni. A személyiség konstans egységét az teremti meg, hogy végső döntések láncolatban saját ügyének szenteli magát, amelyet egy „prófétátlan és istenidegen” korban végül is a „saját kebeléből” kell merítenie, így döntése hitbeli aktus. *Politik als Beruf* (1919, „A politika mint hivatás”, in *Tanulmányok*, 1998) című beszédében Weber különbséget tesz az „érzületetika” és a „felelősségetika” között. Utóbbi az érzületen túlmenően tettei belátható következményeiért is vállalja a felelősséget. Az uralom típusainak elmélete a politikai berendezkedések hagyományos kategorizálásától eltérően az uralom elfogadottságának alapjára kérdez (karizmatikus, bürokratikus, tradicionális legitimitás). Hatalomelvű politikafelfogása és az erőszakra épülő államfogalma jelentős hatással volt a politikai gondolkodására, pl. Carl Schmittre; de politikusok, pl. Helmut Schmidt (1918–2015) számára is mértékadó volt a reálpolitika weberi programja.

Maga Weber elutasította, hogy tapasztalati szaktudományként kidolgozott szociológiájának közvetlen filozófiai igényei lennének, de a tudományos racionalitást a jelenkori öneszmélés nélkülözhetetlen összetevőjének tartotta. Gondolkodásának filozófiai hatásai közül Jaspers egész gondolkodása emelkedik ki, aki Webert a jelenkori filozófia személyes megtestesülésének tekintette. Művének szellemi feszítávja minden holisztikus igény nélkül is filozófiai jelleget mutat, az újkori világhelyzetről alkotott elgondolásai és egyes fogalmai pedig (mint a protestáns etika tézise, a varázstalanodás) minden vitatottságuk ellenére is megújuló elgondolkodásra készítetnek.

TOVÁBBI IRODALOM

Henrich, Dieter: *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers* (1952).

Hidas Zoltán: *A varázstalanság metafizikája* (2021).

Jaspers, Karl: *Max Weber. Gesammelte Schriften* (1988).

Löwith, Karl: *Karl Marx und Max Weber* (1932).

BÁNÓCZI JÓZSEF (1849–1926)

HOPPÁL BULCSÚ

Születési nevén Weisz József, magyar filozófus, teológus, irodalomtörténész, pedagógus, Alexander Bernáttal a *Filozófiai Írók Tára* című filozófiatörténeti sorozat szerkesztője, mellyel jelentősen megalapozták a modern magyar filozófiai műnyelv létrejöttét, saját bölcséleti álláspontot ugyanakkor nem alakított ki. Gimnáziumi tanulmányait Veszprémben és Budapesten végezte. 1869-ben a budapesti, 1870–72-ben a bécsi, 1873–74-ig a berlini, göttingeni és lipcsei egyetemeken, 1875-ben Párizsban és Londonban tanult, majd ugyanebben az évben avatták doktorrá Lipcsében. 1875-től Budapesten a VIII. kerületben középiskolai tanár, majd 1878-tól a Budapesti Tudományegyetemen a filozófiatörténet és propedeutika magántanára; később 1909-ben címzetes nyilvános rendkívüli tanárrá nevezték ki. A budapesti egyetemen haláláig oktatott. A Magyar Tudományos Akadémia 1879-ben választotta tagjai közé. 1882-től a Kisfaludy Társaság tagja lett. 1887-től tanára és igazgatója volt az Országos Izraelita Tanítóképző Intézetnek. Már az 1870-es évektől tudományos, olykor ismeretterjesztő cikkei jelentek meg a legkülönbözőbb lapokban: *Magyar Nyelvőr*, *Fővárosi Lapok*, *Magyar Tanügy*, *Nyelvtudományi Közlemények*, *Természettudományi Közlöny*, *Ország-Világ*, *Philologiai Közlöny*, *Nemzeti Névelés*, *Egyetértés*, *Pesti Napló* és az Országos Izraelita Tanító-Egyesület *Értesítője*.

Bánóczi a magyarországi zsidóság emancipációjához és neveléséhez irodalmi-tudományos szellemi termékekkel járult hozzá. 1884-től 1893-ig Bacher Vil-mossal szerkesztette a *Magyar-Zsidó Szemlét*, alapításától haláláig pedig az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat évkönyveit. A *Magyar-Zsidó Szemle* magas színvonalon foglalkozott kora társadalmi és tudományos kérdéseivel. Ebben a folyóiratban tartalmas viták folytak a zsidó recepció és autonómia kérdéseiről, állandó orgánuma volt a magyar nyelven közérthető módon megszólaló zsidó felekezeti háttérű tudománynak is. A szerkesztői elvei szerint „hazafias és közhasznú” *Magyar-Zsidó Szemle* az egyre inkább magyarosodó neológ zsidóság lapja volt. Bánóczi mint az Országos Izraelita Tanítóképző Intézet igazgatója megírta annak történetét (*Az Országos Izraelita Tanítóképző-Intézet története: 1857–1897*, 1897), és a magyar nyelvűség és magyarsághoz való hűség szellemiségével átítatva teljességgel megreformálta és a modern pedagógia legmagasabb színvonalán álló intézetévé tette

az iskolát. Kifejezett célja volt, hogy mind a zsidó felekezeti tanítóképző intézetben, mind pedig az Országos Rabbiképző Intézetben, melynek szintén tanára volt (történetét megírta: „Az Országos Rabbiképző Intézet első évtizedének története”, *A Budapesti Országos Rabbiképző Intézet X. Értésítője az 1886/87-iki Tanévről*, 1888; ugyanezt németül is megjelentette), az általa szerkesztett magyar nyelvi és irodalmi tankönyvekkel a diákok és leendő rabbik hazaszeretetét is erősítse. Szerkesztésében stilisztikai, tan- és olvasókönyvek sora jelent meg. Mindemellett a szegényebb diákok megsegítésére segélyegyletet és tanítóképző-internátust hozott létre.

Bánóczi a korabeli polgárosodó, emancipálódó zsidóság egy további platformján is kimagaslót alkotott szervezői, szerzői, szerkesztői munkájával. Egyik alapítója (1894) és hosszú éveken át titkára volt az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatnak. Ő szerkesztette mindvégig a társulat évkönyveit, amelyekben munkáikkal sorban megszólaltak Magyarország legkiválóbb rabbijai, zsidó írói, költői, tudósai. Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulatnak saját könyvsorozata is volt, amelyben a legkiválóbb vallástudományi monográfiák és kora filológiai tudományosságát legmagasabb szinten tükröző fordítások jelenhettek meg. Itt jelent meg többek között először – Bánóczi előszavával – a Guttman Mihály és Harnos Sándor szerkesztette *Péchi Simon szombatos imádságos könyve* (1915) és a *Magyar-zsidó oklevéltár* első kötete (1903). A judaisztikai monográfiák megjelentetése mellett a társaság legnagyobb vállalkozása a teljes héber Szentírás első magyar nyelvű fordításának kiadása négy kötetben. A szerkesztők Bánóczi mellett Bacher Vilmos és Krausz Sámuel voltak. Bánóczi kiválóan tudott héberül, a fordítási szöveg szakmai és nyelvi lektori átvizsgálása őt dicséri.

Irodalomtudományi és nyelvészeti munkássága hasonlóképpen nagy spektrumot ölel fel. Az egyetemes magyar irodalom szempontjából szinte felbecsülhetetlen, milyen komoly kiadói és szerkesztői munkát végzett, mégis irodalomtörténeti szempontból két releváns művet kell megemlítenünk, amelyek bölcséleti tartalommal is bírnak. A Magyar Tudományos Akadémia által díjazott pályamű a piarista tanár, nyelvész, a magyar történeti nyelvészet megalapozójának tekintett Révai Miklós életét és munkásságát feldolgozó monográfia (*Révai Miklós élete és munkái*, 1879). Bánóczi ebben a műben nemcsak akkurátusan bemutatja a pap-költőt, a nyelvészt, hanem magyar nyelven először alkalmazza Taine miliő-elméletét. Így Révai szellemi fejlődésében legfontosabb mozzanatnak tartja filozófiai tanulmányait, mondván, a „philosophiai tanulmányok elvont gondolkodáshoz szoktatnak, fölvilágosítják az észtt önnön eljárása felől, ezer és ezer serkentő gondolatot ébresztenek” (*Révai Miklós élete és munkái*, 35). Bánóczi tollából egy, a magyar nyelv megújításáért örökösen küzdő tudósember képe bontakozik ki. Elmondhatjuk, Révaiban, a magyar nyelv és a magyar gondolat iránt érzett mély elkötelezettségben saját magát látta: „Révai hangsúlyozza, hogy Euclides titkait magyar nyelven oldja, hogy az építés tudományát magyar nyelven írja meg, hogy a görög méretet a

magyar nyelvre is alkalmazza, hogy a physika is magyar nyelven szólal meg – szóval Révai mindent a *nyelv* szempontjából néz és ítél” (i. m. 79).

Említett irodalomtudományi művénel közel kétszer terjedelmesebb a Kisfaludy Társaság megbízásából írott *Kisfaludy Károly és munkái* (I–II., 1882–83) című könyve. Nyelvezet szempontjából ez a monográfia némileg eltér a Révai-dolgozattól, könnyedebb, elbeszélő formában tárja elénk még érveit is. Az epikusság frissességet, képszerűséget eredményezett, mely Beöthy Zsolt, kora konzervatív irodalomtörténész-fejedelme szerint a könyvet a magyar írói életrajzírás fejlődésének egyik legeredetibb termékévé tette, és az európai biográfiák sorába emelte. A monográfiát követően Kisfaludy több művét külön is kiadta. A Bánóczi által szerkesztett további klasszikus magyar irodalmi alkotások előszavait és jegyzeteit közösen jellemzik a hagyományos, a forma és a tartalom egysége mellett érvelő esztétikai-filozófiai elvek. Bánóczi kiadta többek között Petőfi Sándor (1901), Berzsenyi Dániel (1902), Csokonai Vitéz Mihály (1904) összes műveit, gondozta Zrínyitől a *Szigeti veszedelmet*, Mikes Kelemen leveleit és Arany Jánostól a *Toldi estéjét* is.

Filozófiai tevékenysége egyenes folytatása irodalmi, nyelvészeti, filológiai munkásságának. A *Magyar Nyelvőr* című folyóiratban 1876-tól 1882-ig cikksorozatot közölt „A bölcselet magyar nyelve” címmel. Ez a mű tekinthető egyedül Bánóczi saját filozófiai elveit tartalmazó írásnak. Dolgozatának érvelése abból indul ki, hogy a közös filozófiai műnyelv megteremtésekor tekintetbe kell venni a „magyar nyelvkincset” és „nyelvtényeket,” melyekről „legjobb íróink,” a „nép” és a köznyelv is tudósítanak. Bánóczi szerint a nyelvünkben meglévő filozófiai kincset ki kell aknázni, s nemcsak bevezetni egy-egy bölcseleti fogalmat magyarul, hanem az értelmét is kimutatni. Egy újonnan bevezetett filozófiai fogalom helyességét nem annak hosszúsága-rövidsége jelenti, hanem kizárólag szabatosága. Arra a kérdésre, hogy lehet-e magyar nyelven tudományos filozófiát művelni, Bánóczi a magas szintű magyar irodalmi nyelv létrejöttére utal: „A mely nyelv már odáig fejlődött, hogy hangot adhat érzésnek és képzelésnek, kívánásnak és sóvárgásnak, az mért ne fejezhetne ki gondolatot is? Hiszen a nép nem csak érez és kíván, hanem gondolkodik is” (i. m. 200). Érvelése szerint tehát ahol önálló nemzeti irodalom van, ott a nyelv – ebben is felmutatva zsenijét – a bölcselet legmagasabb szintű művelésére is alkalmas. A nyugati nyelvek – a rokon-nyelv tapasztalat okán – a latinhoz és göröghöz fordulnak, a magyar azonban „a meglévő nyelvyanyagból” képes „a szükséges szót a nyelv törvényei szerint megteremteni” (i. m. 201). Ez Bánóczi szerint a magyar nyelv „életrealóságára s fejlődési képességére mutat” (uo.), mert – és ez nyelvfilozófiai fejtegetéseinek végső konklúziója – a nyelv fejlődése egyenlő annak helyes művelésével.

A Bánóczi által alkotott filozófiai műszavak jó része ma is él. Ehhez hozzájárultak hatalmas fordítás-projektjei. A Magyar Tudományos Akadémia könyvkiadó

vállalatának megbízásából lefordította George Henry Lewes háromkötetes *A philosophia története: Thalestől Comteig* című művét (1876–78). Legnagyobb vállalkozása mégis az Alexander Bernáttal együtt szerkesztett Filozófiai Írók Tára sorozat, melyben 1881-től 1918-ig összesen 29 kötet jelent meg. A filozófiai műnyelv magyarítására először a XVII. közepén Apáczai Csere János tett kísérletet *Encyclopaediájában*. Apáczai műve azonban visszhangtalan maradt. A Filozófiai Írók Tára és a XIX. század végén egyre-másra megjelenő önálló magyar nyelvű folyóiratok azonban beteljesítették ezt a folyamatot. A Filozófiai Írók Tára ilyen értelemben nemcsak egy sorozat volt, hanem a magyar bölcselet intézményesülésének egyik legjelentősebb állomása, mely döntően hozzájárult a filozófiai szókincs megszilárdulásához. A Filozófiai Írók Tára fordításait szinte azonnal be is emelték az egyetemi oktatásba, felhasználva a szerkesztői, lektorálási tapasztalatokat. Bánóczi két fordításban is részt vett: Arthur Schopenhauer válogatott tanulmányait adta közre (1882), és lefordította – Alexander Bernáttal – Immanuel Kant *A tiszta ész kritikája* című művét (1891). A kanti *Ding an sich* kifejezés „magánvaló”-ként való fordítása szintén tőle ered.

TOVÁBBI IRODALOM

Bánóczi József: „A bölcselet magyar nyelve.” *Magyar Nyelvőr* (1876–1882, cikksorozat).

Bánóczi József: *Révai Miklós élete és munkái* (1879).

Bánóczi József: *Kisfaludy Károly és munkái* (I–II., 1882–83).

Schopenhauer, Arthur: 1. *A halálról*; 2. *A faj élete*; 3. *A tulajdonságok öröklése*; 4. *A nemi szerelem metafizikája. Függelék a negyedik értekezéshez*; 5. *Az élethez való akarat igenléséről*; 6. *Az élet semmiségéről és gyötrelméről*. Ford., jegyz. Bánóczi József (1882, Filozófiai Írók Tára, II. kötet).

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Ford., jegyz. Alexander Bernát, Bánóczi József (1892, Filozófiai Írók Tára, IX. kötet).

Emlékkönyv Bánóczi Józsefnek születése hetvenedik évfordulójára: 1919 július 4. (1919).

Kornis Gyula: „Bánóczi József.” Kornis Gyula: *Magyar filozófusok* (1944, 191–194).

FILOZÓFIA

MEZEI BALÁZS MIHÁLY

A görög eredetű kifejezés (*philein, sophia*) eredetileg a tudásra, belátásra, bölcsességre való törekvést jelentette, vagyis a tudás vagy a bölcsesség felfogott hiányát. Amikor Diogenés Laertios elbeszélése szerint Pythagorast megkérdezték, bölcs-e, válasza az volt: csak az isten bölcs, ő csupán törekszik a bölcsességre. E munka szerint ebben a jelentésben Pythagoras vezette be a kifejezést mind főnévi alakban (filozófia), mind tulajdonnévként (*philosophos*, „filozófus,” uo. I, 12). A filozófus arra törekszik, amivel nem bír, s e hiánynak tudatában van. Így lehetőséget és képességet hordoz, amelyek kibontakoztatásával a hiány megszüntethető: a nem tudóból tudó lehet, a filozófia eljuttat a bölcsességre. A filozófia ezen eredeti jelentése a későbbiekben számos módosuláson ment keresztül, melyeket a következő pontokban tekintünk át: (1) A filozófia mint életmód; (2) mint összetudomány; (3) mint teológia; (4) mint módszertan; (5) mint enciklopédia; (6) mint önálló tudomány; (7) mint másik gondolkodás; (8) mint revelációfilozófia. A cikket rövid összefoglalás zárja.

Ad 1. Miként mások mellett Pierre Hadot is kimutatta (uő: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1981; magyarul: *A lélek iskolája: Lelkigyakorlatok és az ókori filozófia*, 2010), a filozófia klasszikus fogalma mindenekelőtt életmód volt: olyan aszketikus, gyakorlati élet, amely szélsőséges esetben a cinikusok viselkedéséhez állt közel, akik ételről-italról, emberi lakhelyről és ruházatról lemondva félvad állapotban éltek (innen a nevük, „kutyaszerűek”, cinizmus). Ezek a személyek teljes körűen rábízták magukat a világot átható istenségre, gondviselésre vagy hatóerőre, ami mindent elrendezve a lehető legjobb állapot előállítását segíti. A filozófia életmódfelfogása világosan megjelenik a platonikus írásokban, főképpen Szókratész meditatív-aszketikus alakjában, kisebb mértékben az újplatonizmus és a sztoa köreiben, ahol – mint például Marcus Aurelius írása mutatja – a társadalmi helyzethez igazítva fogták fel a filozófusi életmódot. Platónnál a filozófia egyszerre egyén- és államformáló, mivel felfogásában a mikro- és a makrokozmosz (azaz ember és világ) összefüggenek, az egyik a másiknak tükrözése. Az egyéni életvezetés ekképpen államvezetés is (állam): ha az egyén leküzdí önmagában az alsóbb részek (főképp a nemiség) zsarnokságát, helyreállítja az ész uralmát és a szervezet

igazságos működését, ezzel az államot és a világmindenséget is formálja. – A kereszténység kezdetől fogva összefonódott a filozófiai étellel, ahogyan ezt Justinos mártír vagy Ágoston írásai mutatják. Justinos a kereszténységet igazi filozófiaként fogta fel, míg a fiatal Ágoston szemében a filozófust nem sok választotta el a hívőtől; a keresztény is filozófiai életet él, miközben egyistenhívő-krisztuskövető. A filozófiai életfelfogás módosulásokkal a kereszténység térnyerése után is fennmaradt az aszketikus hagyományokban (sivatagi atyák, remeték, kolduló szerzetesek, oszlopos szentek), noha a szerzetesrendek kiépülése fokozatosan kiszorította a szabályozatlan életformákat. A keleti kereszténységben mégis fennmaradt a vándortanító aszketikus alakja a Jézus-imát gyakorló vándorszerzetesben, akinek praxisa a *hészichamos* (nyugalmi ima) hagyományában gyökerezik. Az iszlámban is érvényesültek ilyen hatások, különösen a szúfizmus vonalán, így a vándordervisek életmódjában (muzulmán filozófia). A XX. században a radikális életmód közép- és újkori formáinak elágazásaként értelmezhetők a hippimozgalom egyes spirituális fejleményei. Innen kiemelkedve, számos vallási forma elemeit bevonva ma sok olyan gyakorlat létezik, amely kötődik a régi filozófiai életmódhoz. Különösen említendő a filozófiai praxis vagy filozófiai tanácsadás, amely intézményesen, az akadémiai világ peremén elhelyezkedve egyre tudatosabb életvezetést segít elő kidolgozott szakirodalom, módszertan, illetve csoportos és egyéni foglalkozások alapján. Ez a mozgalom elsősorban a nyugati filozófia-felfogásaira támaszkodik, ahol még a legelvontabb szerzők esetében is megtaláljuk az életformálás törekvését, ahogyan ez például Spinoza, Fichte, Husserl vagy Heidegger esetében megfigyelhető. Az utóbbi munkásságát az ún. egzisztenciaanalízis formájában gyakran bevonják a filozófiai praxis módszertanába. A filozófia mint életmód mindennek során az istenségre való totális ráhagyatkozástól a köznapi életvitel technikai szabályozásáig jutott. Miközben a filozófia eredeti valóságformáló karaktere elveszni látszik, sőt tudományos és kulturális jelentősége is felbomlik, megfigyelhető egyes filozófusok, például Nietzsche vagy Marx páratlan hatása egyének és közösségek életében. Ez a jelenség a maga módján megerősíti a felismerést, hogy a filozófia nemcsak a platonikus koncepcióban döntő egyén és állam életében, hanem maradandóan meghatározza a filozófia távlatában kibontakozó történelmet is.

Ad 2. A filozófia már a legkorábbi időktől kezdve szemlélet is volt, ahogyan ezt Diogenés Laertios idézett munkája is mutatja (8,8). Pythagoras ezen a helyen azt állítja, hogy a filozófus elsősorban az igazságot akarja szemlélni, miközben mások vagyonért és hírnévért versengenek. A „szemlélés” itt megjelenő fogalma (*theomai*, nézni, szemlélni) a forrása a „teória” későbbi fogalmának, amely tudományos megfigyelést jelentett, elsősorban a természet, az égbolt, az elemek és az emberek tanulmányozását. A filozófia Pythagoras esetében ismert módon aritmetikai, matematikai és logikai szemléletet is jelentett. A természetfilozófusok (Thalés, Anaximenes, Anaximandros, Hérakleitos) már úgy értették a filozófiát, mint amely

mindennek a végső okát (*arché*) kutatja, mely végső okot bizonyos elemekkel azonosították (víz, levegő, határtalan, tűz). Platón a *Phaidón*-ban rövid filozófiatörténet keretében mutatja be Sókratész elgondolását arról, hogy a közvetett (anyagi, formai, történeti) okok nem valóságok, az igazi csak a végső és mindent meghatározó ok, az ész (*nus*; *Phaidón* 97b–99e). Ezáltal Platón a filozófiát mint a létrehozó és rendező elv tudományát azonosította, amely mindenre kiterjedően jut el az alapokig, és az ész által képes mindennek áttekintésére és irányítására. Ezért a filozófia ösztudomány, amely bevonja a nagyobb tudományágakat a matematikától kezdve a kozmológián keresztül az etikáig, a történettudományig és a politikaelméletig. Számára a filozófia a túlvilág tudománya is, azaz a halhatatlan lélek útjáé a születés előtt és a halál után (*Állam* 614b–621d). Ha elfogadjuk, amit J. B. Kennedy az *Állam* zenei felépítéséről állít (*The Musical Structure of Plato's Dialogues*, 2011; „Platón dialógusainak zenei felépítése”), úgy az életmű egyben zenei, sőt – a görög szférikus zenefelfogás kozmológiai kapcsolatai következtében – kozmoteológiai teljesítmény is. Aristotelész Platónhoz hasonlóan ösztudománynak tekintette a filozófiát. Szerinte az ő korában „már mindent felfedeztek az emberek, csak éppen hogy némely dolgok nincsenek összegyűjtve, másokat meg, bár ismerik őket, nem alkalmaznak” (*Politika*, 1984, 1264a, Szabó Miklós fordítása). Ugyanő az ösztudományt etikának nevezi *Nikomachosi etika* című munkájában (*Éthika Nikomacheia*, magyarul: 1942). Az etika „architektonikus,” minden tudást betetőző tudomány (uo. 1078b, 25–27). A filozófia e felfogás szerint részben analitikus, megfigyeléseken alapuló, következtetésekkel dolgozó, részben teológiai jellegű, mivel a legfőbb boldogság csak az istenség sajátja. – A filozófia ösztudomány jellege a hellenizmusból kiemelkedő kereszténységben is megmaradt, miközben a fölébe rendelt természetfeletti tudást, a kinyilatkoztatásból merítő teológiát minden tudomány csúcspontjának tartották. Miközben a keleti kereszténységben széles körben gyakorolták a szaktudományokat (egyebek mellett az első keresztény egyetem, a bizánci Pandidaktérion keretében), a szaktudományok robbanásszerű fejlődése mégis Nyugaton ment végbe részben Bizánc, részben az arab tudományos fejlődés hatására. A matematika, a logika, a csillagászat terén az arab tudomány jelentős előrelépést tett a hellenizmushoz képest. Az itáliai, később más nyugati tudósok a középkori királyi udvarok, egyetemek és kolostorok keretében befogadták ezeket az eredményeket, majd kialakították saját felfogásaikat (vö. Simonyi Károly: *A fizika kultúrtörténete*, 1978, 2, 4). A filozófia a nyugati egyetemi felépítésben a teológia alatt a második alapszak volt, amely klasszikusan „a hét szabad művészet” foglalatát nyújtotta (grammatika, dialektika, retorika; aritmetika, geometria, asztronómia és zene). Ám e kereten túlmenően az általában vett filozófia alá sorolták a jog- és az orvostudományt, az építészetet, a geográfiát. A filozófia ösztudomány jellege itt különösen kihangsúlyozódott, s amikor a szaktudományok a XIV–XV. századtól kezdve a gyors fejlődés útjára léptek, egyre kevésbé látták

magukat a filozófia kötelékébe tartozónak. A teológia és a filozófia felügyelő szerepe mindazáltal nem szakadt meg, sőt egyes felfogásokban a jelenkorig folytatódik (vö. Szent II. János Pál pápa *Fides et ratio* [„Hit és értelem”] című körlevelét, 1998). Ezzel szemben fokozatosan kialakult a filozófia önálló tudomány jellege, amely már nem a szaktudományok foglalata volt, hanem önálló módszertanra tett szert mások mellett Descartes műveiben. – A XVII. századtól kezdődően a két, egymással versengő filozófiafelfogás egyfelől a filozófia szaktudományos jellegét, másfelől önállóságát hangsúlyozta; az első inkább az empiricista nézetekre, a második a racionalista-idealiztikus értelmezésekre volt jellemző. A filozófia ösztudomány jellegét Hegel nagyszabású életműve, majd Husserl munkássága dolgozta ki a legteljesebben; ezzel szemben a politikai értelmezések (Marx), az egzisztencia filozófusai (Kierkegaard, Stirner, Nietzsche) a filozófia ösztudományi helyzetét elvetették. Comte és követői a filozófiát mint a kortárs tudomány előformáját kezelték, mely szerint a vallás és a metafizika korszakát az empirikus tudományok kora váltja fel, és juttatja teljességre az emberi tudás fejlődését. E felfogás a mai napig széles körben és több változatban megjelenik egyfajta szcientista nézetként, amely a filozófiát átvezeti vagy egyenesen feloldja a logikában, a matematikában, a pszichológiában, a szociológiában, a politikai nézetekben, az etikában, a technológiai kérdésekben stb. Radikálisabb Heidegger felfogása, aki a filozófiát történeti egészként, minden szaktudomány eredete- és foglalataként tekintette, ám meghirdette a végét is, amely felfogása szerint a filozófia szétesése az egyes szaktudományokban, a kortárs civilizáció technikai gyakorlatában. Felfogásában a filozófia vége egyben „a gondolkodás feladata”, amely túllép a technika gigantikus építményén. A filozófia tudományosságát ettől függetlenül is visszatérően kétségbe vonták, míg végül Steven Hawking kijelentette, hogy „a filozófia halott” – értve ezen a filozófia tudományos kompetenciájának megszűnését (Steven Hawking – Leonard Mlodinow: *The Grand Design*, 2010; magyarul *A nagy terv: Új válaszok az élet nagy kérdéseire*, 2011).

Ad 3. A filozófia kezdettől összefonódott a teológiai szférával. Minden látszat ellenére az utóbbi játszotta a meghatározó szerepet, ahogyan ez pl. Platón vagy Aristotelés írásaiból is kiviláglik. Platónnál a filozófia nem utolsósorban „az istenek gondozása” (*Euthüphrón* 2d), míg Aristotelésnél a metafizika (első filozófia) „teológiai” jellegű (*Ta meta ta physika*, magyarul *Metafizika*, 1936, 1026b). A klasszikus kor kifejezései meglehetősen elnagyoltak, és e témában pontos információt nem nyújtanak. Az összkép azonban egyértelmű: A filozófia a legmagasabb szinten az istenségre, az istenekre irányul, vagy éppen a filozófia az istenek legnagyobb ajándéka, „aminél nagyobb jót a halandók neme soha nem nyert és nem is fog nyerni az istenektől” (*Timaios* 47b, saját ford.). A kereszténység ezt a teológiai fogalmat vette és alakította át, amikor a filozófiát a szenthagyományban és a Szentírásban feltárt teológiai tartalmak szerint átértelmezte. A kinyilatkoztatás

különleges jelentősége miatt ez egyben a teológia kiemelkedő jelentőségét hozta magával. A teológiai gondolkodás önálló területként levált a filozófiáról, a filozófia pedig bevezető-előkészítő funkciót vett fel, ahogyan már Alexandriai Kelemen is kimondta: a filozófia „nevelőnk Krisztusra” (utalás Pál apostol szavaira, Galátáknak írt levél, 3, 24); hithez vezető, előkészítő (*Strómata*, „Szöttesek” V. fejezet). A filozófia ekképpen vált szaktudományos, etikai és bölcsességi bevezetővé. Mivel azonban kezdettől fogva misztikus jelleggel is bírt, a preparációs felfogásban is visszatérően megjelent ez a vonás: Pseudo-Dionysiosnál, aki már a név által is jelezni kívánta, hogy misztikus filozófiát kínál (lásd Dionysios filozófus említését, *Apostolok cselekedetei* 17, 22–34). Ágostonnál, Boethiusnál, a görög és latin szerzők sokaságánál a filozófiai gondolkodás átszötte a teológiai, a misztikus gondolkodás pedig mindkettőt meghatározta. Ez a filozófia az augusztiniánus hagyományban (Boethius, Anselm, Bonaventura, Scotus, Descartes, Malebranche, Berkeley, oxfordi platonizmus, német idealizmus) máig fennmaradt. Kortárs fejleményei megfigyelhetők a fenomenológia ún. teológiai fordulatának szerzőinél, kiváltképpen Lévinasnál, Michel Henry-nál és Jean-Luc Marionnál. E fejlődési vonal abban különbözik más, a teológiai kérdéskört ugyancsak hangsúlyozó filozófiai felfogásoktól, hogy az utóbbiak jelentős részében a teológia a filozófia szabatosan elhatárolt része, a misztikum (az Isten–ember kapcsolat tapasztalati felfogása) pedig csekély szerepet játszik bennük. Ez a hagyomány, eredetét tekintve, arisztotelianus, és a skolasztika fejleményeiben nyert széleskörű kifejtést. A mai napig tartó hatása a szabatos elkülönítéseken keresztül, ezeket kihangsúlyozva köti össze a teológiát és a filozófiát, míg a misztikumot ignorálja, vagy külön diszciplínaként tárgyalja (vö. Adolphe Tanquerey: *Précis de théologie ascétique et mystique*, „Az aszketikus és misztikus teológia összefoglalása”, 1923). A mai angolszász filozófiai teológia főképpen ezt a hagyományt követi, például Alvin Plantinga vagy Richard Swinburne a filozófia teológiai relevanciáját szaktudományos vonatkozásban, logikai, illetve tudományelméleti vonalon hangsúlyozzák. Ettől eltérően Wittgenstein kései gondolkodása kifejezetten misztikus, a kontinentális filozófia teológiai koncepcióiban gyökerezik, így közelebb áll a fenomenológia „teológiai fordulatához” (lásd még reveláció, keresztény filozófia).

Ad 4. A filozófia módszertani felfogása több formában érvényesült a filozófia története során. A megközelítés alapkérdése: hogyan jutunk ismerethez? A kérdésre adott válasz a filozófia módszertani felfogásának klasszifikációját nyújtja. A): az ember már mindig is rendelkezik ismerettel. B): Az ember megszerzi az ismeretet: vagy a maga erejéből, vagy külső hatásra, vagy a kettő kombinációjaként. C): Az ember soha nem érhet el biztos ismeretet, csupán valószínűsít. D): Az emberi ismeret egy teljes ismeretgyarapodási összefüggés mozzanata. E): Az emberi ismeret csupán negatívuma egy másféle fennállásnak, amely nem írható le ismeretként. F): Az előző lehetőségek értékelő áttekintésének formája mint voltaképpeni filo-

zófiai módszer. E lehetőségek közül (B) tűnik a legszélesebb körben elterjedtnek. A filozófia efféle módszertana jellemzi az empirizmust, amely finomabb változatban felismeri, hogy az ismeret még akkor is feltételez valamiféle előzetességet, ha ezt merőben viasztáblához (Platón) vagy üres papírlaphoz (Locke) hasonlítják. Mert ebben az esetben is szükséges a viasztábla előzetessége, írhatósága, az „írón” megléte, az írásjelek érthetősége, grammatikája, s főképpen a megértés, amely az írást felfogja; s ugyanez áll a papírlap-hasonlatra is. Ekképpen a (B) felfogás általában feltételezi a külső hatás fontosságát (érzéki tapasztalat), de valamiképpen feltételezi az elme logikai képességét arra, hogy a befogadott adatokat feldolgozza, értelmezze, kifejtse, továbbgondolja stb. Miután a köznapi tapasztalat szerint az ember erőteljesen kitett külső fizikai hatásoknak, a fizikai adatok hangsúlyozása visszatérő témája a filozófia módszertánának. Ehhez képest a logikai kapacitás előzetessége háttérbe szorulhat. Ez ellen emel szót (A) felfogás, amely Platón *Menón* című dialógusában az a priori ismeret klasszikus megfogalmazása. Eszerint az elme eleve rendelkezik ismerettel, mégpedig teljes ismeretösszefüggéssel, ezt csupán megfelelő eljárással felszínre kell hozni. Minél nagyobb hangsúly esik az előzetességre, annál apriorisztikusabb a módszertan, pl. az ún. generatív grammatika szerint csak azért vagyunk képesek bármiféle pozitív nyelvet megtanulni, mert eleve rendelkezünk alapvető nyelvi struktúrával (pl. mondatformák és mondatelemek, lásd Chomsky: *Aspects of the Theory of Syntax* [„A mondattan aspektusai”], 1965; magyarul lásd még uő: *Generatív grammatika: Beszélgetések Mitsou Ronat-val*, 1985). E felfogás Kant és Husserl apriorizmusának továbbfejlesztése. Élesen szemben áll a szkepszis álláspontjával (C), amely lehet csupán módszeres, miként Descartes-nál vagy Husserlnél, de lehet metafizikai is, miként élisi Pyrrhón vagy Sextos Empeirikos tanai mutatják. A modernitásban Hume képviselt ehhez hasonló álláspontot, ám Kuhn vagy Feyerabend tudományfilozófiája is szkeptikus vonást mutat, mivel nyitva hagyja a kérdést, hogy elgondolható-e minden paradigma paradigmája, illetve van-e végső kerete minden lehetséges eljárásnak. Pozitív kifejtése e nézetnek a valószínűség, amely tagadja az apodiktikus ismeret létét vagy elérhetőségét, ellenben minden ismeretnek bizonyos fokú probabilitást tulajdonít. Ezzel szemben (D) képviselői, különösen Hegel, az emberi ismeretszerzést totális összismereti mozgás mozzanataként fogják fel, amely már mindig is maradéktalanul célt ért, csupán egyes vonatkozásaiban vagy fázisaiban mutat ismereti változást. Voltaképpen Husserl és Heidegger felfogása is ehhez áll közel, míg az első a passzív szintézis, az utóbbi a lét egyetemes eseményszerűségében fogja fel az összismereti mozgás alapját. Ekképpen (E) felfogáshoz is közel állnak, mivel ha az ismeret teljesebb valóságban gyökerezik, az utóbbi már nem ismeret, hanem lét, valóság, vagy reveláció. Ekként idetartozik a revelációfilozófiai felfogás is, amely minden ismeret és lét végső forrását kiemelve annak teljes és részletes hatását írja le és azonosítja a voltaképpeni eljárással, a módszer tartalmával. Végül felis-

merjük, hogy a lehetséges módszertani felfogások e felsorolása maga is módszer-tanként, mégpedig a következő pontban áttekintendő *enciklopédikus felfogásként* érvényesül. Ugyanis minden lehetséges és tényleges eljárás mód áttekintése maga is eljárásmodot tartalmaz, amely meghaladja, de egyben át is fogja az egyes eljárásmodokat; s így teljes módszertan. Érdemes kiemelni, hogy a filozófia módszertani felfogásának oly részletkérdései, mint az, hogy a természettudományok, a matematika és a filozófia módszertanai mennyiben tartanak össze vagy fedik egymást, ill. hogy a tudományos gondolkodásban periodikusan előtérbe kerülő felülről lefelé (*top-bottom*) és alulról felfelé (*bottom-top*) haladó eljárások mennyiben filozófiaiak, kielégítően megválaszolhatók a lehetséges módszertanok enciklopédikus áttekintésével (vö. Mario Bunge: *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge* [„Emergencia és Konvergencia: Minőségi újdonság és a tudás egysége”], 2003). A módszertani filozófia-felfogás megerősíti a filozófia tartalmi és formai meghaladását, amennyiben minden módszer rajta kívüli cél elérésére irányul.

Ad 5. A filozófia mint enciklopédia a következő felismeréseken alapul: Az ismereteknek van végső totalitása, amely felfogható és kifejthető. A totalitás szerves része önmaga felfogása és kifejtése, ezért a filozófia enciklopédikus felfogása az ismerettotalitás funkciója vagy függvénye. Az enciklopédikus felfogást az különbözteti meg a filozófia mint ösztudomány felfogásától, hogy az előbbi problémaként szembesül az ismerettotalitás ismeretének problémájával. Az ismerettotalitás nem lehet ugyanúgy tárgya az ismeretnek, mint a totalitás tartalmi, ezért minden enciklopédikus felfogás rászorul az alább tárgyalandó revelációfilozófiai kifejtésre. Ha ugyanis az ismerettotalitást ugyanúgy feltárható-kifejthető ismeretként értjük, mint a totalitás tartalmait, paradoxonhoz jutunk, amelynek egyik megfogalmazása a Russell-féle paradoxon: itt megválaszolhatatlan a kérdés, hogy minden olyan halmaz halmaza, amely tartalmazza önmagát, tartalmazza-e önmagát. Ezzel szemben az enciklopédikus felfogás revelációfilozófiai kiegészítése lehetővé teszi, hogy olyan ismerettotalitást gondoljunk el, amely tartalmaiban felfogható és kifejthető ismeret, totalitásában vagy egészében azonban revelációs, azaz közlés jellegű. Az enciklopédikus filozófia végeredményben a legátfogóbb filozófia-felfogás, s a filozófia története során visszatérően megjelent: Platónnál, Aristotelésnél, Tamásnál, Hegelnél, Husserlnél vagy Heideggernél. Minden esetben eltérő értelemben szerepel az „enciklopédia” (különösen az utolsó szerzőnél sajátos), annyiban mégis átfedik egymást, hogy végső egységet fognak fel, amelyben az emberi ismeret valamennyi fajtája, rétege, lehetősége és fejleménye kielégítően befogadható és értelmezhető. A jelen *Magyar Filozófiai Enciklopédia* ezen a felismerésen alapul, tehát az enciklopédikus hagyományhoz tartozik, ám azt – a jelzett paradoxon elkerülésére törekedvén – kiegészíti a revelációfilozófiai mintázattal. Látnunk kell, hogy e mintázatot már Platón is feltárta, ti. a mantikus filozófia fogalmával (vö. Platón:

Védőbeszéd, 31d; Mezei B.: *Vallásbölcselet*, 14§ d). Szent Tamás a teológia magasabb tudományos rangja, Hegel a Szellem önbeteljesülése, Husserl a korrelációs *a priori* fogalma, Heidegger pedig a sajátosan kifejtett, végső valóságként felvett létfogalom keretében fogta fel az ismerettotalitást. E filozófiai felfogások az egyetemes gondolkodástörténet legmagasabb régiójához tartoznak. Meghaladásuk feltétele kellő megértésük; szkeptikus oppozíciójuk, mint ahogyan efféle visszatérően előkerül, csupán filozófiai privációt jelent, nem pedig többletet. E priváció egyik példája Kierkegaard reakciója Hegel gondolkodására, amely a teljességgel a részleget állítja szembe, miközben Hegelnél nem szembenállásról, hanem komplementaritásról beszélhetünk. Hasonló Lévinas totalitás-ellenes gondolkodása, amely első lépésben a totalitást megfosztja végtelen egész jellegétől, és csupán részeinek összegével azonosítja. Második lépésben ezt az összeget szembefordítja a – tévesen – elkülönülésként értett végtelennel. Ezen eljárások nem elégségesek az enciklopédikus felfogás érvényes bírálatához.

Ad 6. A filozófia ösztudomány jellege mellett fokozatosan előtérbe került specifikus tudomány jellege. A középkorban az *artes liberales* („szabad művészetek vagy mesterségek”) összefoglalójaként határozták meg a filozófiát, ám a specifikus tudományfejlődés következtében valamely diszciplína újra meg újra mint kiemelten filozófiai tudományág jelent meg. Így a filozófia lényegében logikai jellegű az univerzália-vitákban; a matematika és a geometria „filozófia” elnevezést kap Fibonacci-nál és követőinél; a kozmológia és a fizika, miként Pierre Duhem kimutatta, a szaktudományos irányban fejlődő középkori gondolkodás vezető iránya. Mindennek során a filozófia diszciplináris körülhatárolása elmaradt, helyett – Ockham empirikus felfogását követve – a szaktudományok kísérletező kialakítása folyt egyre nagyobb alapossággal. A filozófia sajátos tudományos helyzetét fokozatosan a metafizika vette át, amely Aristotelés azonos című műve következtében jelen volt a megelőző évszázadokban is, ahogyan ezt Szent Tamás, Duns Scotus, Nagy Szent Albert és mások vonatkozó értekezései mutatják (vö. Jan A. Aertsen: *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, 1996). A legjelentősebb alkotás e tekintetben Suárez *Disputationes metaphysicae* („Metafizikai értekezések”, 1597) című monumentális munkája, amely metafizikai egységbe foglalta a filozófiát (vö. Jean-François Courtine: *Suárez et le système de la métaphysique*, 1990). Suárez szerint a metafizika „a lét mint reális lét tudománya” (uo., I, 1, 26). Az ekként felfogott metafizikát Wolff óta ontológiának nevezték. Míg Suárez metafizikai filozófiafogalma széles körben elterjedt a katolikus akadémiai életben, a protestáns országokban és különösen az angolszász világban a filozófia empirikus, szaktudományokkal azonos felfogása nagyobb hatást keltett, ahogyan például Hobbes mutatja, aki a filozófiát szinte azonosnak tekintette az empirikus fizikával és mechanikával. Ennek hatására a metafizikai filozófia, szemben a matematika, a mechanika, a földrajz, a kozmológia, a fizika és a biológia fejlődésével, egyre kevésbé számíthatott komoly

figyelemre, ahogyan ezt mások mellett Hume szkeptikus gondolkodása is megmutatta. Ám éppen Hume volt az, akinek hatására Kant a filozófia önálló tudományos identitását újraformálta. Kant apriorisztikus filozófiáfelfogása vezetett a német idealizmus kialakulásához, amelynek során a legjelentősebb gondolkodók kísérelték meg többféle szempont szerint meghatározni és kifejteni a filozófia önállóságát. Lett légyen szó Fichte énfilozófiájáról, Schelling idealizmusáról és pozitív gondolkodásáról, Hegel szellemtörténeti felfogásáról, illetve mindezek kritikus elvetéséről és továbbgondolásáról, a filozófia önálló diszciplináris helyzete, mely szerint nem tartható azonosnak sem valamely szaktudománnyal, sem a szaktudományok összességével, megerősödött. Ezen nem változtatott az sem, hogy a filozófia – a második skolasztika és a modern filozófia hatására – maga is diszciplinákra oszlott, mint amilyen az ontológia, az etika, az ismeretelmélet, később a vallás- és politikafilozófia. – Köszönhetően az önálló filozófia nagy hatású felfogásainak, a filozófia ezen helyzete akkor sem szűnt meg, amikor a XIX. század második felében a szaktudományos fejlődés fontossága ismét előtérbe került, noha a nyugati egyetemek nagy részében – francia példát követve – elhatárolták egymástól a filozófiai fakultást a természettudományos és matematikai fakultásoktól (vö. Walter Rüegg: *A History of the University in Europe* [„Az európai egyetem története”], vol. II, 2004, 453–457). Kiemelkedő szereplője ennek a folyamatnak Trendelenburg, aki Hegel szisztéma-felfogásával szemben az empirikus kutatások fontosságát emelte ki, a filozófiát a szaktudományok tudásanyagának és módszertanának a talaján kívánta újjáépíteni. Tanítványa, Brentano a pszichológiában vélte felismerni a filozófia jövőbeli fejlődésének az útját (pszichologizmus). Munkája nyomán az „empirikus lélektan” hamarosan új, a tapasztalatot magas szinten bevonó, önálló filozófiai tudomány kialakulásához vezetett Husserl és követői munkásságában. Ezen a vonalon eljutunk a filozófia önálló tudományos helyzetének kifejtéséhez mások mellett Scheler, Heidegger, Sartre és Merleau-Ponty munkáiban, azaz a fenomenológia vonalán, amely a módszertant és a metafizikai önállóságot több-kevesebb sikerrel elegyítette. Ezzel szemben az angolszász filozófiai életben a filozófia túlnyomórészt logikai jellegű, aminek korábbi hagyományait, Hegel széles körű népszerűségével szembefordulván, a fiatal Bertrand Russell elevenítette fel. Ám ő is német forrásokra támaszkodott, mint amilyen Carnap, később Wittgenstein. A francia, az olasz és a spanyol nyelvű gondolkodás a XX. században főképpen a német, a francia és az angolszász fejleményekre válaszolt (olykor önálló teljesítményt is létrehozva, mint pl. Giovanni Gentile vagy Ortega y Gasset munkája). A német gondolkodásban a filozófia továbbra is csúcstudományként szerepel, mely a reál- és a humántudományokat összekapcsolja (vö. Dilthey, Scheler, Weber vagy Cassirer munkáit). Ám Heideggernél a filozófia mint végső és önálló tudomány (kezdetben még nála is „metafizika”) elvezetett a filozófia egészséges kérdésessé tételéhez, meghaladásához. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a filozófia tu-

dományos szerepköre a XX. század második felében elhalványult: az életfilozófia, a hermeneutika, a strukturalizmus, majd a dekonstrukció feloldotta a filozófia önállóságát. Nem szüntette meg azonban annak a tudatát, hogy a gondolkodás nem merül ki a szaktudományok mégoly lenyűgöző fejleményeiben, a technikai vívmányokban, a számítógépes logisztikában vagy az automatizálásban. Fennmaradt a törekvés arra, hogy a filozófia mindezen túlmutató szerepkörét egyfajta „másik gondolkodás” keretében újrafogalmazzák.

Ad 7. A nyugati filozófia történetét Heidegger a „metafizika,” a „szubjektivitás,” a „platonizmus” történetének tekintette, melynek során a filozófia létrehozta a szaktudományokat, amelyek kialakították a technikai civilizációt, amely elhozza a filozófia végét. A filozófia „vége” egyben a filozófia „célja” (*Ende*); eszerint a filozófia negativitás, amely egyfelől szükségképpen felbomlik, másfelől teleologikus, ám ez a *telos* vagy cél már túl van a filozófián. E felfogás visszaköt az említett Pythagoras-féle felfogáshoz, amely szerint a filozófia hiány. S egybecseng azzal a meglátással, amit Platón munkái fejtenek ki elsősorban a halálra ítélt Szókratész alakjában (ezt a Thrasyllós-féle dialógus-sorrend is alátámasztja, melyben az első dialógusok a filozófus halálának tematikáját dolgozzák fel, lásd Harold Tarrant: *Thrasyllan Platonism*, 1993). Heidegger felfogásának közvetlen előzménye Husserl elmélete volt a filozófia eredeti megalapozása (*Urstiftung*) és beteljesítése vagy végső megalapozása (*Endstiftung*) történelmi kapcsolatáról, amelynek során a filozófia egysége beteljesedik (vö. Edmund Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1976, 73; magyarul: *Az európai tudományok válsága, I.*, 99). A „filozófia vége” Heidegger szerint a filozófia inherens fejleménye, alapja a „lét visszahúzódása.” Ám amikor szükséges és lehetséges, létrejön „a másik gondolkodás,” a gondolkodás filozófián kívüli alakja és tartalma, amely alak a „léttörténelem” (*Seynsgeschichte*), és tartalma az esemény (*Ereignis*). A másik gondolkodás túl van a filozófián, azt a legteljesebb bírálatban részesíti. E bírálat előformáit felfedezhetjük olyan szerzőkben, mint pl. Marx vagy Nietzsche, noha e törekvések nem voltak képesek meghaladni a korábbiak merő kifordítását. Heidegger felfogásában a saját gondolkodása az, amiben a filozófia valós meghaladása lehetővé válik. A filozófia e megközelítése változó előjelű visszhangot kapott, így pl. Lévinas végtelenfilozófiája a „másik gondolkodás” kritikájaként olvasható. Másféle kritika fogalmazódott meg azok részéről, akik e gondolkodást a hagyományos metafizikai tartalmak újraértelmezése végett igyekeztek felhasználni, állítván, hogy a heideggeri értékelés nem annyira megsemmisítő, mint inkább megtisztító hatással bír a hagyományos gondolkodás eltévelyedéseivel szemben. Ám egy megtisztult, teológiai filozófia – például egy újragondolt keresztény fenomenológia – képes a másik gondolkodás pozitív hatását befogadni és továbbvezető felfogásokat kialakítani, de egyben nyitott azon bírálatokra is, amelyek elégtelennek tartják a nyugati filozófia részleges újragondolását. E bírálatokra lehetséges válaszolni (vö. Mezei B.:

“The ‘Return of Religion’ in Martin Heidegger’s Work: Overview and Criticism”, *Theologica*, 9, 2019/1, 9–29). – A „másik gondolkodás” további változataként több filozófiai törekvés is kialakult az elmúlt évtizedekben, így a hagyományos logikai felfogások újragondolása, továbbfejlesztése; a tudományfilozófia átértelmezése a szaktudományos fejlődés fényében; illetve a filozófia történeti kutatásának széleskörű kibontakozása évezredek munkáinak egyre mélyebb és alaposabb feldolgozása eredményeképpen. A „másik gondolkodás” egyes képviselői gyakran választják a „gyenge gondolkodás” lehetőségét, elnagyolt nézetek kifejtését, amelyek az igazság egyértelmű fogalmát félreteszik (pl. John D. Caputo, Gianni Vattimo vagy Peter Sloterdijk). E felfogások nem egyszerűen a filozófia hagyományos koncepcióiról mondanak le, nem csupán feladják a folytathatóság célját, hanem kifejezetten a formai (logikai és fogalmi), illetve tartalmi-tematikus folytathatatlanságot emelik ki. Ez a gondolkodás gyakran összemosódik a szépirodalommal, annak is posztklasszikus formáival. Ettől eltér Tengelyi vagy Slavoj Žižek felfogása. Az előbbi a filozófia akadémikus folytathatóságát, a diakritikus gondolkodás lehetőségét fejtette ki, míg az utóbbi széles körben újragondolt marxizmust helyez előtérbe.

Ad 8. A történeti adatgyűjtés felívelése, amit a digitális korszak adatbázisai lehetővé tesznek, sokkal pontosabb és részletesebb kép kialakítását teszi lehetővé a filozófiatörténet egyes szerzőinek felfogásaira nézve. Kutatók ezrei dolgoznak szerte a világon egy-egy kiemelkedő gondolkodó életművének feldolgozásán és értékelésén, legyen az klasszikus, középkori, modern vagy kortárs; s így egyre inkább lehetővé válik az összehasonlító eszmetörténet kidolgozása. A diszciplináris és történeti specializálódás során a filozófia kifejezése sokféleképpen átalakult, nem utolsósorban olyan eljárásmodot fejez ki, amely egy üzleti, gazdasági vagy szervezési folyamat alapelveit rögzíti (pl. „üzleti filozófia”). A filozófia azon klasszikus fogalma, amely a XIX. században vált ismét közkeletűvé, s amely átvezetett a XX. század fejleményeihez, ebben a sokrétű alakzatban elveszni látszik. Ezért is szükséges visszatérni nem egyszerűen „magukhoz a dolgokhoz,” ahogyan Husserl követelte, nem is csupán a másik gondolkodás eseményéhez, hanem ahhoz a kérdéshez, hogy végül is honnan származik bármiféle felfogás, gondolkodás. Mi a gondolkodás voltaképpeni forrása? Erre a kérdésre a revelációfilozófia egyes alakzatai válaszolnak. E felfogás csak annyiban határozza meg a gondolkodás eredetét, amennyiben azt önfeltárolóként azonosítja. Az önfeltároló (közlő, kinyilatkoztató) forrás szükségképpen bevonja azt, amire vonatkozik, pl. a reveláció mindig valakire irányuló reveláció, azaz a forrás és a cél egyetlen rendszerben kapcsolódik össze. Tartalmilag a revelációfilozófia nem más, mint újdonságfilozófia, mivel az új minden valóság magva: elsődlegesen mint létrejövő, másodlagosan létrejövésében vagy keletkezésében felfogott. Nemcsak azt mondhatjuk, hogy *revelatio quodammodo omnia* („a reveláció valamiképpen minden”), hanem azt is, hogy *omnia nova* („minden új”): minden lényegében új. Régiségét, hagyományosságát, múltbeliségét

gét csak újdonsága burkolt vagy kifejezett távlatában foghatjuk fel, az újdonság első és végső tényének összefüggésében. Ez a tény nem merőben fizikai vagy biológiai, nem csupán logikai vagy történeti, hanem mindent megelőző és beteljesítő, archaikus és eszkhatologikus újdonság. Ekképpen – visszautalva Platónnak a *Phaidón*-ban megfogalmazott nézetére – az újdonság nem ész vagy *nus*, hanem az, ami az észet létrehozza; az újdonság minden ész, értelem, belátás, megértés forrása, be- és kiteljesítője, ami nemcsak létrehoz, hanem fenntart, valamint be- és kiteljesít. Mindez nemcsak a filozófia értelmét helyezi új fénybe, hanem a hagyományosan teológiai tartalmakat is, mint amilyen a kinyilatkoztatás, a teremtés, a megváltás vagy az „új ember,” az „új szövetség” eszméje. Az újdonságfilozófia jelentős kifejtője Vető, aki ugyan nem kívánt többet elérni, mint a „metafizika kiterjesztését,” ám újdonságfelfogása megnyitja az utat a filozófia korábbi fogalmának teljes újragondolása előtt. Ekképpen a revelációfilozófia tartalmilag újdonságfilozófia, ez utóbbi pedig minden lehetséges és tényleges filozófia újragondolása (újdonság).

Összefoglalás. A filozófia történeti fogalma egyben történelmi is, mivel átfogja a nyugati fejlődés egészét, annak lényeges fejleményeivel kölcsönhatásban volt és marad. A legjelentősebb gondolkodók kifejezték a maguk korszakát, egyben további változásaira is hatottak. Husserl szerint a filozófiatörténet folytonos küzdelem, „gigantomachia” a naturalisztikus és a transzcendentális gondolkodás között, ami nemcsak tudományosan, hanem történetileg is formáló. E felfogás visszhangozza Kant gondolatát a dogmatikus és a kritikai gondolkodás ellentétére nézve, illetve bevezeti Heidegger felfogását a létgondolkodás és a gondolkodás hiánya közötti ellentétről („A tudomány nem gondolkodik”, uő: *Was heißt denken?* 1984, 4; magyarul uő: „Mit jelent gondolkodni?” In Bacsó Béla [szerk.]: *Szöveg és interpretáció*, 1990, 3). A filozófia ennek az ellentétnek a meghaladására irányul, miközben szembekerül a meghaladás akadályával. Ám a „filozófia végének” szaktudományos kifejtése – azaz a filozófia halála – a filozófia meghaladásának nem annyira akadály, mint inkább lehetősége. A szaktudományos gondolkodás egyrészt a filozófia eredménye, másrészt beteljesítője, harmadrészt az új gondolkodás lehetőségének megteremtője. A filozófia a saját maga meghaladását kezdettől fogva tartalmazta, hiszen mint hiányt fogta fel önmagát; a tudás vagy a bölcsesség elérése a filozófia mint negatívum meghaladása. A negatívum teljes kifejtése a filozófia mint ösztudomány formájában jelentkezett, míg a filozófia mint önálló diszciplína nem annyira valaminő reformált metafizika létrehozására, mint inkább a filozófiát meghaladó, radikális gondolkodásra irányult. E másik gondolkodás újszerű mind formájában, mind tartalmában, miközben pontos kifejtése többféleképpen is megfogalmazódott (a fentiekben: fenomenológia, vallásbölcselet, revelációfilozófia, gyenge gondolkodás stb.). A „kenotikus” jelleg – mely szerint valamely alakzat létrehozza saját ellenformáit, ezekkel ütközve felbomlik, majd újjáalakul – a filozófia egészére is érvényes: a filozófia kenotikus. Lényege, hogy „kiüresedik”

(kenőzison megy keresztül), az általa kiváltott ellentétes formák megsemmisítik (így a szaktudományok és a technika), ám mindennek közvetítésével megnyílik a filozófia újragondolásának a lehetősége. Az újdonság elgondolása az originalitás, a kreativitás, az invenció és az innováció szaktudományos és technikai körein túl *a valóság egészét* gondolja újra, ekképpen újat alkot. Ezáltal teljesíti a „másik gondolkodás” legfontosabb követelményét, ti. a másság formájának és tartalmának elgondolását olyan módon, amely nem azonos a filozófiatörténet ismert kapacitásainak tevékenységével, hanem magából az újdonságból fakad, maga is új. Ebben teljesítjük be és ki a hagyományos filozófiafogalmakat, alkotjuk meg az újdonságot, ami még soha nem volt, de minden múltat és jelent csak ennek sugarában foghatunk fel. – Az a kérdés, hogy vajon ez a gondolkodás nem kerül-e túlságosan távol a mai, szaktudományokkal és technikai alkalmazásaikkal összefonódó világunktól, úgy válaszolható meg, hogy éppen ez a távolság teszi lehetővé történetünk és történelmünk jobb megértését, ideértve tudományunk, társadalmunk, nyelvünk és kultúránk változásait, magának az embernek az átalakulását. Ha kellő távolságot veszünk fel, képesek leszünk az átfogóbb megértésre annak alapján, ami gondolkodásunkban újdonságként adódik. Ez az újdonság kiterjed képességeinkre, közösségeinkre, történelmünkre, de elsősorban személyünkre. Végeredményben megvalósítja azt, amit a Jelenések könyvében régi kifejezésekkel olvasunk: „Mindent újjá teszek” (21,5). Ekképpen a filozófia, a korai felismerésnek megfelelően, valóban propedeutika, *paidagógos*, azaz továbbvezet arra, ami újdonságként rákövetkezik. A filozófia halála – ahogyan a filozófiatörténet kezdetén Platón is világgossá tette – elkerülhetetlen; de ebből a halálból új élet támad.

TOVÁBBI IRODALOM

- Alston, William: *Perceiving God* (1991).
- Augustinus, Aurelius (Szent Ágoston hippói püspök): *De civitate Dei: Sancti Aurelii Augustini Episcopi De civitate Dei libri XXII* (1981).
- Balthasar, Hans Urs von: *Apokalypse der deutschen Seele: Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen* (1998).
- Bolberitz Pál: *A keresztény bölcelet alapjai* (2002).
- Brandenstein Béla, báró: *Ember a mindenségben*. I–III. (1936–1937).
- Brandenstein Béla: *Bölceleti alapvetés* (1935).
- Descartes, René: „Meditationes de prima philosophia.” *Oeuvres de Descartes*, vol. 7 (1973).
- Gondos-Grünhut László: *Szeretet és lét* (2013).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (1973).
- Heidegger, Martin: *Lét és idő* (1989).
- Henry, Michel: *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme* (1996).
- Husserl, Edmund: *Karteziánus elmékedések* (2000).
- Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962).

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (2018).

Kekes, John: *Wisdom: A Humanistic Conception* (2020).

Kovács Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve* (1876).

Küng, Hans: *Minden dolgok kezdete. Természettudomány és vallás* (2009).

Laszlo, Ervin: *What is Consciousness? Three Sages Look Behind the Veil* (2016).

Laszlo, Ervin: *What is Reality? The Map of Cosmos and Consciousness* (2016).

Lévinas, Emmanuel: *Autrement qu'ère ou au-delà de l'essence* (1996).

Lévinas, Emmanuel: *Nyelv és közelség* (1997).

Mezei Balázs M.: *Mai vallásfilozófia* (2010).

Mezei, Balázs M.: *Radical Revelation: A Philosophical Approach* (2017).

Pauler Ákos: *Metafizika* (1938).

Platón: *Összes művei* (1984).

Przywara, Erich: *Analogia entis. Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus* (1996).

Ricœur, Paul: *Fenomenológia és hermeneutika* (1997).

Russell, Bertrand: *A nyugati filozófia története* (1994).

Scheler, Max: *A filozófia lényegéről* (2008).

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *A kinyilatkoztatás filozófiája* (2019).

Suárez, Francisco: „Disputationes metaphysicae.” *Opera omnia*, vol. 25 (1866).

Swinburne, Richard: *Van Isten?* (1998).

Thomas Aquinas (Aquinói Szent Tamás): *Summa theologica* (1933).

Vető, Miklós: *L'Élargissement de la métaphysique* (2012).

ALASDAIR CHALMERS MACINTYRE (1929–)

PAÁR TAMÁS

Filozófus, a XX. századi erkölcsi és politikai gondolkodás meghatározó alakja. Filozófiai fejlődése során nagyobb fordulatok is lezajlottak, állásfoglalásaira személyes élete jelentős befolyást gyakorolt – így skót és ír gyökerei is. Főműve, az *After Virtue* (1981; magyarul: *Az erény nyomában*, 1999) megjelenése zárta le pályája útkereső szakaszát, azóta – kisebb-nagyobb változtatások mellett – többé-kevésbé konzisztens filozófiai programot fejt ki. Szokás az erényetika és a közösségelvűség képviselői közé sorolni.

Számos egyetemen működött, ezek közé tartozik a University of Oxford, majd az USA-ba vándorlása után a University of Notre Dame. Filozófiai munkássága elején a marxizmus követője volt, később az irányzattal szakított, ám Marx gondolatai továbbra is mélyen befolyásolták. Érett korszaka az arisztotelizmus jegyében bontakozott ki. Vallásos hitét tekintve kezdeti protestantizmusa után egyre inkább az ateizmus felé fordult, az 1980-as évek elején viszont katolizált. Ez után a tomista arisztotelizmus irányzatához sorolta magát. Számos további filozófus volt rá nagy hatással, közülük Collingwood, G. E. M. Anscombe (1919–2001), Thomas Kuhn és Lakatos Imre emelhető ki.

Első jelentős műve a *Marxism: An Interpretation*, 1953 („A marxizmus egy értelmezése”), amely később *Marxism and Christianity* („Marxizmus és kereszténység”) címmel jelent meg átdolgozott kiadásban (1968). Ebben a marxizmus és a kereszténység merev szembeállítását igyekezett meghaladni, felvetve, hogy mivel a marxizmus a keresztény teológia szekularizált hegeli verziójának továbbgondolása, ezért egyenesen egy keresztény eretnokség jegyeit hordozza. Elsősorban Marx korai, hegeliánus korszakával szimpatizált, a társadalomtudományi jóslásokba bocsátkozó marxizmussal nem. 1966-os *A Short History of Ethics* című könyve (magyarul: *Az etika rövid története*, 2012) etikátörténeti bevezetőként is funkcionál. Ebben áttekinti, hogy a nyugati történelemben miként alakultak át fokozatosan az erkölcsi fogalmak. Egyik központi tézise, hogy ezek a fogalmak nem időtlenek, így ezek adott készletének analízisének még nem vezet el az abszolút erkölcsi igazsághoz. Itt már Aristoteléshez áll legközelebb gondolkodása, mivel a könyv szerint Aristotelés sikeresen ragadta meg az emberi élet egyes szükségszerű jel-

lemzőit, amelyekkel elkerülhetetlenül együtt járnak bizonyos értékelő igazságok. Ugyanakkor a konklúzió szerint az őket megalapozó rivális fogalmak ütközése miatt választanunk kell az erkölcsi álláspontok közt. Emellett azonban már az a MacIntyre gondolkodásában később hangsúlyossá váló meglátás is megjelenik, hogy a választás mindig már korábbi társadalmi előzmények kialakította szótárak alapján zajlik, és az erkölcsöt végső soron döntésre alapozni eleve egy erkölcsi álláspont (az individualizmus) elfogadását jelenti. Az 1981-es *Az erény nyomában* az előző könyv narratíváját bontja ki határozottabb állítások alátámasztása érdekében. A könyv kiindulása, hogy a jelenkor befejezhetetlen erkölcsi vitáit generáló összemérhetetlen fogalmak különböző történeti helyzetek nyomán maradtak ránk, amelyekben megvolt saját funkciójuk. Ám az eredeti elméleti és társadalmi kereteik nélkül a mai társadalomban ezeket racionalitást nélkülöző hivatkozási alapként használják, csupán attitűdöket fejezve ki. Az erkölcsi viták ennek következtében manipulatív válnak. A hivatkozási pontok legtöbbször, mint amilyen az emberi jogok vagy az utilitarizmus hasznosságfogalma inkoherens *erkölcsi fikció*. Ugyanígy a társadalomtudományok előrejelző képességére vonatkozó hamis állításokon nyugvó bürokratikus hatékonyság eszméje is fikció, amely társadalomszervező elvként működve legitimálja ezt a fajta manipulativitást. Korunk erkölcsi fikciói elsősorban a felvilágosodásban gyökereznek, amelynek kudarcba fulladt az a programja, hogy az erkölcsöt minden racionális személy számára elfogadható alapokra helyezze. A felvilágosodás koncepciói a korábbi aristotelési etikát hivatottak leváltani, amelynek MacIntyre a könyvben egy újraelapozását nyújtja: az ember funkcionális fogalmát Aristotelés „metafizikus biológiájától” (és általában metafizikájától) elhatárolódva egy szociológiai és kultúrantropológiai belátásokat is felhasználó társadalmi elméletre kívánja építeni. Eszerint az erények azok a tulajdonságok, amelyek minden jól működő *gyakorlat* (pl. sakk vagy építészet), vagyis kellő komplexitással és társadalmi beágyazottsággal rendelkező kooperatív tevékenység mércéinek teljesítéséhez, illetve *belső javainak* eléréséhez szükségesek. A belső jók azok a társadalmi és intézményi esetlegességektől független javak, amelyeket csak ehhez hasonló gyakorlatok által lehet megvalósítani. Az erények az egyéni élet *telosát*, célját is biztosítják, ezért adekvát meghatározásuk további két tényező függvénye. Az emberi életnek ugyanis nincs *telosa*, amennyiben nem rendelkezik egyfajta narratív egységgel, ennek a struktúráját pedig a hagyományok jelölik ki az egyének számára. A hagyományokat részben egyfajta keresés határozza meg, és ezáltal a jó emberi életet is – erre vonatkozik a könyv egyik konklúziója: a „jó emberi élet a jó emberi élet keresésével eltöltött élet, és a kereséshez szükséges erények tesznek képessé bennünket annak megértésére, hogy ezenkívül mi más még a jó emberi élet” (*Az erény nyomában*, 294). Az 1988-as *Whose Justice? Which Rationality?* („Kinek az igazságossága? Melyik racionalitás?”) MacIntyre első könyve, amelyben tomista álláspontot foglal el. Ez a mű az igazságosság ver-

sengő fogalmait visszavezeti a racionalitás eltérő felfogásaira, amelyek különböző hagyományokba ágyazódnak be. Ez a könyv fejt ki részletesebben a hagyomány fogalmát, amely alapvetően egy időben kibomló érvelés és vita, illetve MacIntyre elméletét arról, hogy mikor racionális egy hagyomány helyett egy másikat elfogadni. Az előző két könyvhöz hasonlóan az 1990-es *Three Rival Versions of Moral Enquiry* („Az erkölcsi vizsgálódás három konkurens módja”) egy újabb narratívát ad elő az erkölcs történetéről, ez azonban kifejezetten a XIX. század végének három jelentős művére összpontosít és az általuk képviselt hagyományokra: a felvilágosodáshoz kapcsolódó enciklopédista irányzatra, amelyet az *Encyclopedia Britannica* 9. kiadása testesít meg, Nietzsche és *A morál genealógiájára*, illetve az *Aeterni Patris* pápai enciklika által képviselt tomizmusra. Ebben a könyvben MacIntyre a tomizmus belső vitáiban is állást foglal, valamint hosszabban kifejti a Nietzsche mellett főként Foucault nevével fémjelezhető genealógiai irányzat kritikáját. MacIntyre művei közt különleges helyet foglal el az 1999-es *Dependent Rational Animals* („Egymástól függő eszes állatok”), amely nem narratív, és amelyben a szerző szerint gyakran háttérbe szoruló szempontok alapján írja le az erkölcs és a politika normáit. E két szempont – melyek elfogadásával részben visszatér Aristotelés „metafizikus biológiájához” – az emberi természet állati aspektusa (és az embereket az állatoktól megkülönböztető független gyakorlati okoskodás képessége), illetve az emberek különböző betegségekből, fogyatékosságokból, valamint a gyermek- és az öregkorból következő rászorultsága egymásra. Ebben a könyvben fogalmazódik meg legjobban MacIntyre politikai filozófiája. Eszerint olyan politikai intézményekre van szükség, amelyek normáiba mindenki beleszólhat érveivel, aki pedig nem képes a független gyakorlati gondolkodásra, azt képviselők reprezentálják. A politikai döntésekre így az egész közösség racionális alkotásaiként lehet tekinteni. MacIntyre szerint a modern nemzetállamok esetében erre már csak méretük-nél fogva sincs lehetőség, intézményeik jellemzően a különböző hatalmi tényezők heterogén érdekei közti kompromisszumok kialakítására szolgálnak. A kisméretű helyi közösségekben viszont az érdekellentétek minimalizálása és a racionális mérlegelés elősegítése érdekében az anyagi bevételek közti különbségnek a lehető legkisebbnek kell lennie. Az ilyen közösségekben a közjó nem azonos egyszerűen az egyéni javak összességével vagy közös használati létesítményekkel (pl. infrastruktúra), hanem mindenki által felismert javak, amelyek csak úgy lehetnek a mieink, ha másokkal is osztozunk rajtuk – mint akár maga a közösség együttes vizsgálódása vagy az egymástól való tanulás.

MacIntyre jelentős hatást gyakorolt az erényetika és a közösségelvű politikai filozófia kibontakozására, ugyanakkor nem sorolja magát ezen irányzatokhoz. Az erényetikával kapcsolatban elsősorban az irányzat állítólagos elméleti jellege miatt nem azonosítja magát. A közösségelvűekkel szembeni kritikája a modern állam kritikájával áll összefüggésben. Gondolkodása a filozófián kívül is számos

területre volt hatással – ezek közül kiemelkedik a teológia (pl. Servais Pinckaers [1925–2008], Stanley Hauerwas [1940–]). MacIntyre munkássága tanulságos lehet korunk bevett nézeteivel (legyen ez a liberalizmus vagy a konzervativizmus) szembeni kritikája és a kisebb közösségekbe reményt helyező álláspontja miatt, hazánkban pedig egy olyan életműként tarthat számot figyelemre, amely a marxizmussal való szakítás után keresi az erkölcs, a politika, a vallás és a gondolkodás lehetőségeit.

TOVÁBBI IRODALOM

Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák* (2002).

Lutz, Christopher Stephen: Alasdair Chalmers MacIntyre. *Internet Encyclopedia of Philosophy* [iep.utm.edu/mac-over/].

MacIntyre, Alasdair: *The MacIntyre Reader* (1998).

JOACHIM RITTER (1903–1974)

VARGA PÉTER ANDRÁS

Német filozófus, a róla elnevezett kortárs filozófiai iskola alapítója. Egyetemi pályafutásának elején Cassirer tanítványa volt Hamburgban, 1946-tól a münsteri egyetem filozófiaprofesszora. 1950 és 1953 között vendégprofesszor volt Isztambulban, ahol nagy hatást gyakorolt rá az európaizálás, illetve a kemalista szekularizáció programjának közéről történő megfigyelése. A német filozófia II. világháborút követő reneszánszában Ritter tanítványi köre az egyik legjelentősebb filozófiai iskolaként rajzolódott ki (különösen retrospektív nézőpontból), amely főként a közértelmiségi szerepvállalás, a Német Szövetségi Köztársaság politikai támogatása tekintetében a Frankfurti iskola (lásd Theodor Adorno, Habermas) ellenpólusát alkotta, ami miatt a Ritter-iskolát néha a polgáriasság (*Bürgerlichkeit*) filozófusai-ként is aposztrofálják. A XIX. századi hegelianizmus osztályozásához használt tipológiához hasonlóan szokás a Ritter-iskolát felosztani balszárnyra (pl. a szocialista politikus és politológus Jürgen Seifert [1928–2005], ill. a marxizmushoz közel álló filozófus Hans Jörg Sandkühler [1940–]) és jobbszárnyra (pl. a keresztény-konzervatív filozófus Günter Rohrmoser [1927–2008], valamint az életének önkézevel véget vető nacionalista politológus Bernard Willms [1931–1991]). Ehhez, a XIX. századi hegelianizmus struktúrájától némileg eltérően, az iskola lényegi képviselőit felvonultató középszárny csatlakozik, amelynek reprezentánsai mindenekelőtt a polgári konzervatív filozófus és tudománypolitikus Hermann Lübbe (1926–), a hermeneutikai filozófiát szkeptikus attitűdjével és briliáns stílusművészetével (ún. „transzcendentál-szépirodalom,” *Transzendental-Belletristik*) megújító Odo Marquard (1928–2015), valamint a katolikus filozófus Spaemann.

Intézménytörténeti szempontból az iskola kohézióját eleinte Ritter híres (poszt)doktori szeminárium, a *Collegium philosophicum* biztosította (informálisan a tanítványok eszmecezeréi a legendás münsteri *Café Schucan*ban), később az 1960-as évektől az – először Gadamer társ-főszerkesztésében – kiadni tervezett, majd 1971 és 2004 között tizenkét kötetben megjelent *Historisches Wörterbuch der Philosophie* („A filozófia történeti szótára”) bizonyult a Ritter-iskola fokális pontjának. Arról, hogy a lexikonvállalkozás nem pusztán az iskola intézményi összetartását volt hivatott garantálni, tanúskodnak Ritter programszerű megfogalmazásai,

pl.: „A rendszer és a filozófiatörténet közti válaszfal áteresztővé válik” (*Zeitschrift für philosophische Forschung* 18/4 [1964], 706). Ugyanakkor nem világos, miként sikerült készpénzre váltani a fogalomtörténet-írást első filozófiává emelő ambíciózus metafizikai programot, miközben már a Ritter életében megjelent három kötetnél sem érvényesítettek doktriner elvárásokat (ezért sem szerepelt a „fogalomtörténeti” jelző a lexikon címében), a későbbi főszerkesztők pedig csak egy pragmatikus koncepció jegyében tudták a vállalkozást sikerre vinni.

Ritter életében keveset publikált, s a Ritter-iskolához tartozó Robert Spaemann sokat idézett visszaemlékezése szerint a *Collegium Philosophicum* egységét nem módszertani vagy doktrinális alap, hanem „a kérdésfeltevéseknek a közös volta” biztosította (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2003. április 3., 39), nevezetesen az „emancipáció,” illetve „a szubsztancialitás és szubjektivitás viszonya drámájának” (uo.) kontextusában történő értelmezés (habár a kérdések között is volt egy tabutéma: „Miért akarta Hegel, hogy Fichte mellé temessék?” [uo.]; ami jól kifejezi Ritter averzióját a lineáris-kumulatív rendszeralkotással szemben). Ugyan a módszertanilag felvilágosult filozófiatörténet írásától nem lehet idegen a felismerés, hogy a filozófiai iskolaközösségek tényleges egységét inkább „családi hasonlóságok” (lásd Wittgenstein) rendszere biztosítaná, ám ebben inkább a katolikus filozófus Spaemann különütasságának megmutatkozását érdemes látnunk, legalábbis megjelölhető a Ritter-iskola központi teoretikus eleme a kompenzációelméletben, amely az emancipáció és az elidegenedés dialektikáját próbálja leírni a hegeli szintézis-fogalom totalizáló aspektusának elkerülésével. Megjegyzendő, hogy inkább Ritter és a Ritter-iskola középszárnya volt képes e kreatív feszültség nyitva tartására, míg a jobbszárny reprezentánsai – pl. egy antimodernista, a saját korára mint dekadenciára tekintő vallásfogalom, illetve egy kultúrnationalizmus révén – és a balszárny képviselői – pl. egy nyugati marxista emancipációfogalom, illetve egy kifejezetten dialektikus-materialista történelemfelfogás segítségével – hajlamosak voltak e dialektika rövidre zárására.

Amint a ritteri kompenzációelmélet 1961-ből származó klasszikus szöveghelye mutatja – „a társadalomnak feltétlenül szüksége van egy szervre, mely kompenzálja történelemnélküliségét”, amely utóbbi ugyanakkor „konstitutív és megszüntethetetlen” számára (*Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, 2003, 399, magyarul uő: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*, 2007, 104) –, a kompenzációelmélet különösen jól alkalmazható a bölcsészettudományok (más terminussal szellemtudományok) genezisének és legitimitásának filozófiai igazolására; sőt Ritter elmélete talán az egyetlen, ami a legitimitációs feladatra nem a tág értelemben vett kritikai elmélet (marxizmus) felől vállalkozik, ugyanakkor – szemben a bölcsészettudományok céljának valamiféle kultúrpresszimista felfogásával – számot vet e tudományok sajátágosan modern eredetével is (gondoljunk például a műemlékvédelem esetére).

A ritteri kompenzációfogalom szisztematikus kifejtését Hermann Lübbének köszönhetjük egy, a modernitás jelenségei iránt érzékeny, *common sense* kultúrfilozófia jegyében (vö. pl. *Im Zug der Zeit. Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart* [„Az idő sodrában. Rövidített tartózkodás a jelenben”], 2003). Lübbe szerint a kompenzáció mechanizmusa nem a jelenkor valamiféle történetietlenségéből ered, hanem éppen a modernitás történeti jellemzőjéből: „A civilizatorikus modernitás minden hasonlíthatatlanul lassabban fejlődő eredeti kultúráját beborít, mivel egy történetileg példátlan fejlődési dinamikával rendelkezik” (i. m., 286). Lübbe egyaránt elutasítja a modernitásnak a lineáris történeti teleológia sémája szerinti értelmezését (melyet Popper némileg félrevezető módon historicizmusnak nevezett), mégpedig a haladás által okozott folyamatos komplexitásnövekedés elleni pragmatikus-szkeptikus, az emberi végességre hivatkozó érvek miatt. Amint Lübbe gondolkodótársa, Marquard fogalmazott, „Nem a változatlanul maradás, hanem a megváltoztatás szorul igazolásra: a bizonyítási teher a változtatni akarót terheli” (*Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien* [„Búcsú az elvitől. Filozófiai tanulmányok”], 1981, 123). A kompenzáció mechanizmusa tehát a „tudományos-technikai civilizáció [...] történetileg szinguláris történetiességének” talaján születik meg (Lübbe, i. m., 287), pontosabban a kompenzációelmélet „a szellemtudományok kompenzatorikus teljesítményeire való” ráutaltságunk (uo.) tényét kívánja magyarázni, azaz a bölcsészettudományok (szellemtudományok) transzcendentális konstitúcióelméleteként tekinthető.

A kompenzációelmélet népszerűsítése a szintén a Ritter-iskola középszárnyához sorolható német jogfilozófus és alkotmánybíró Ernst-Wolfgang Böckenförde (1930–2019) nevéhez fűződő Böckenförde-dilemmának (vagy Böckenförde-paradoxonnak) köszönhető, miszerint „a szabad szekuláris állam olyan előfeltevésekre épül, melyeket maga nem tud garantálni” (*Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* [„Jog, állam, szabadság. Tanulmányok a jogfilozófia, az államelmélet és az alkotmánytörténet köréből”], 1976, 112). A szekularizáció mélyén rejlő, ilyen természetű nem-lezárt dialektika feltételezése nemcsak a világnézetek kortárs dialógusában (lásd különösen Habermas és Joseph Ratzinger [XVI. Benedek] vitáját: *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, 2005, magyarul *A szabadelvű állam morális alapjai*, 2007) kapott szerepet, hanem aktualitásra tehet szert a mai világvárvány idején a Böckenförde gondolatmenetéhez csatlakozó, kevesebbszer figyelembe vett kérdés révén, ami arra irányul, hogy miként állhatja meg helyét ez az állam a válsághelyzetben; még akkor is, ha eközben az állam szekuláris önmegalapozásának azon, Böckenförde által szintén megfontolt lehetősége mutatkozik meg, miszerint a pre-szekuláris előfeltevések helyett a modern állam a „polgárai eudaimonikus életelvárásainak betöltési garanciájaként” próbált új szerepet találni magának (Böckenförde, i. m., 113), s a krízisben éppen ezen ígélet végrehajthatósága vált kérdésessé.

Az a historizálódási folyamat, amely során retrospektív módon kirajzolódik a Ritter-iskola mint a német félmúlt egyik legjelentősebb filozófiai alakzata, öröndetes módon az elérhető Ritter-szövegek körének bővülésével is járt, köztük Ritter egy kéziratban maradt, 1931-ből származó Dilthey-kritikájának megjelenésével (*Über die antinomische Struktur der geisteswissenschaftlichen Geschichtsauffassung bei Dilthey* [„Dilthey szellemtudományi történelemfelfogásának antinomikus szerkezetéről”], *Dilthey Jahrbuch* 9 [1994/1995], 183–206), ami még Ritter marxizmushoz közeli alkotói korszakához köthető. Amint ez a fejlődéstörténetileg kulcsfontosságú szöveg mutatja, Ritter aktívan kapcsolódott Hegelhez: egyrészt azt remélte, Dilthey életfogalma révén, amely a hegeli abszolút szellem helyett az objektív szellemet, a történeti világ objektivációs mechanizmusait helyezi a középpontba, meghaladhatók Hegel klasszikus metafizikai elköteleződései; ugyanakkor „visszaesést” is diagnosztizált Diltheynél a „Hegel által elért állásponthoz” képest (i. m., 190), amennyiben dualizmus jelenik meg nála a szellemi-történeti világ és az annak forrásaként szolgáló világtalány (az élet alapja) között. Ez a dualizmus tudatos formájában Dilthey késői világnézet-filozófiájának történelemelemzése szerint a modernitással, a szekularizáció értelmiségének kialakulásával lép elő. „Vajon a történeti világ kompenzatorikus funkciójában az értelmiségi számára nem a saját történeti hatástalanságának tudata rejlik?” – kérdezte ~, ekkor még a történelmi cselekvés lehetőségének egy marxista ideálja felől (i. m., 198). Ez a korai, különleges eszmetörténeti helyzetben született Ritter-szöveg jól mutatja, hogy a „kompenzatorikus teljesítmény” (i. m., 203) elképzelése eredetileg Ritternél is a szekularizáció problémájának horizontján fogalmazódott meg, ugyanakkor nem függetlenül attól a késői marxizmustól örökölt kérdésfeltevéstől sem, ami a történeti fejlődés menetére specifikusan az értelmiség feladata és cselekvési lehetőségei szempontjából mutat rá. Innen tekintve a Ritter-iskola organikus ívet rajzol ki tagjainak a II. világháború utáni közértelmiségi szerepvállalásáig és a modernitás dilemmáira irányuló tágabb reflexióiig, egyúttal azt a közös eszmetörténeti keretet is felvázolva, amiben a Ritter-iskola a félkortárs nyugatnémet filozófia más gondolati alakzataival osztozik.

TOVÁBBI IRODALOM

- Hacke, Jens: *Philosophie der Bürgerlichkeit: Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik* (2008).
- Schweda, Mark: *Joachim Ritter und seine Schule zur Einführung* (2015).
- Szalay Zoltán – Zuh Deodáth (szerk.): Beszélgetés Odo Marquarddal. *Századvég*, 85 (2017), 143–157.

GALILEO GALILEI (1564–1642)

VASSÁNYI MIKLÓS

Firenzei olasz nemes (*nobile fiorentino*), feltaláló, hadmérnök, fizikus, csillagász, matematikus, természetfilozófus, humanista, a pisai, majd a padovai egyetem professzora, Kepler, Clavius, Campanella levelezőtársa, Torricelli tanára, az 1603-ban alapított római tudományos akadémia, az *Accademia dei Lincei* tagja. A zenész-családba született Galilei 1574-ben családjával együtt Firenzébe költözött. 1580-tól 1585-ig orvosi tanulmányokat végzett a pisai egyetemen, de nem szerzett fokozatot. Legkorábbi kéziratai (*Iuvenilia*, 1584, *Edizione Nazionale* – a továbbiakban EN – I) még az aristotelési kozmológia szellemében fogantak. Első fizikatudományi kézirata a *Theoremata circa centrum gravitatis solidorum* (*Elméletek a szilárd testek nehézkedésének középpontjáról*, 1585, EN I). Galilei 1589-től 1592-ig a pisai egyetemen oktatott eukleidési geometriát és ptolemaiosi csillagászatot. 1592-től 1610-ig a padovai egyetemen tanított matematikát. Ekkor írta a *Trattato della Sfera ovvero Cosmografia* („Értekezés a szféráról, avagy kozmográfia”) című, még ptolemaiosi szellemű értekezését. 1597-ben váltott először levelet Keplerrel, kifejtve, hogy régóta meggyőződéses kopernikánus, jóllehet titkolja ezt a meggyőződését (EN X, № 57, 68). 1609-ben értesült a távcső feltalálásáról, és a hírek alapján megépítette első távcsövét. Galilei írta a távcső csillagászati használatáról szóló első nyomtatott művet, a *Sidereus nunciust* („Csillaghírnök”, 1610). Cosimo II de’ Medici toszkán nagyherceg ezután udvari matematikusának és filozófusának nevezte ki. Kepler 1610-ben a *Dissertatio cum Nuncio sidereo* („Beszélgetés a Csillaghírnökkel”, Prága) című rövid írásával fejezte ki óvatos támogatását Galilei felfedezései iránt. Galilei 1613-ban írta a napfoltok mozgását rengeteg metszettel ábrázoló *Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti* („Kutatás és bizonyítások a napfoltokról s azok változásairól”) című vitairatát, mely bizonyította a Nap tengely körüli forgását. A *Biblia* értelmezéséről szólnak nevezetes „kopernikánus levelei” (*lettere copernicane*): 1613-ban tanítványához, Benedetto Castelli bencés atyához, 1615-ben Piero Dinihez, Galilei római pártfogójához és Cristina di Lorenához, Cosimo II de’ Medici nagyherceg anyjához (mind EN V). 1614 ádventjén a firenzei Santa Maria Novella domonkos kolostor szerzetese, Tommaso Caccini a szószékéről támadta, és az inkvizíciónál fel is jelentette Galileit heliocentrizmusáért. Galilei

1615-ben Rómába utazott, hogy pártfogókat keressen. Itt írta 1616-ban a *Discorso del flusso e reflusso del mare* („Értekezés a tenger dagályáról és apályáról; EN V) című levelét, mely az árapály jelenségéből kívánta bizonyítani a Föld Nap körüli keringését és napi körforgását. V. Pál pápa azonban teológiai vizsgálóbizottságot hívott össze a következő két tétel vizsgálatára, „hogya a Nap van a világ középpontjában, s következésképp helyváltoztató mozgással nem mozog;” és „hogya a Föld nem a világ középpontja, és nem is mozdulatlan, hanem teljes egészében mozog, még napi mozgással is”. A kijelölt, 11 fős *ad hoc* bizottság öt napi megfontolás után 1616 február 24-én a következő határozatot hozta: A Nap mozdulatlanságáról szóló tézis „ostoba és abszurd filozófiailag, és formálisan eretnek, mivel kifejezetten elmentmond a Szentírásnak;” a Föld mozgásainak tana „ugyanígy abszurd filozófiailag, és a teológiai igazság tekintetében legalábbis hitben téves”. Másnap – a korábban Giordano Bruno perében is részt vevő – Bellarmino bíboros behívatta palotájába Galileit, és a főinkvizítor jelenlétében felszólította a két tézis feladására. Galilei elfogadta a figyelmeztetést, s megígérte, hogy engedelmeskedik. Az Index-Kongregáció 1616. március 5-én határozatban ítélte el a Nap mozdulatlanságát és a Föld mozgását hirdető tanokat, és felfüggesztette „Copernicus *Az égi pályák körforgásairól* című művét, amíg ki nem javíttatik.” Galilei hazatért Firenzébe, ahol 1619-ben tanítványával, Mario Guiduccival együtt írta a *Discorso delle cometé* („Beszéd az üstökösökről”, EN VI), melyben tagadja az üstökösök valóságát, légköroptikai jelenségeknek tartva őket. Orazio Grassinak, a *Collegium Romanum* matematikusának ezt elítélő írására (*Libra astronomica ac philosophica*, Perugia, 1619) az *Il saggiatore* című művel válaszolt (*A próbamester*, Róma: 1623, EN VI). A levélformában írott szöveg elnyerte az új pápa, VIII. Orbán (*sedis* 1623–1644) tetszését is. Galilei 1624-ben Rómába utazott, hogy kipuhatolja, a heliocentrizmus tárgyalására vonatkozó tiltás érvényben van-e még. A pápa többször fogadta, és ajándékokkal is kitüntette. Galilei Firenzébe visszatérve válaszolt Francesco Ingoli ravennai teológus levelére a *Lettera a F. Ingoli in risposta alla De situ et quiete Terrae* című levelével (*Levél F. Ingolihoz a Föld helyzetéről és nyugvásáról*, 1624, EN V), majd 1625-ben új kéziratot írt az árapályról, melyben a Hold módosító hatásával egészítette ki az 1616-os *Értekezésében* közölt elméletet, s amely fő műve záró párbeszéde lett. A *Dialogo di Galileo Galilei Linceo matematico sopraordinario dello Studio di Pisa... dove ne i congressi di quattro giornate si discorre sopra i due massimi sistemi del mondo Tolemaico, e Copernicano* (Firenze, 1632, EN VII, magyarul *Párbeszéd a két legnagyobb világrendszerről, a ptolemaiosziról és a kopernikusziról* – a teljes szöveg egyötödét fordította Zemplén Jolán sok hibával, Budapest, 1959) megjelenését a pápa azzal a feltétellel engedélyezte, hogy Galilei a mű címében nem utal az árapályra (az eredeti szerzői cím *Dialogo del flusso e riflusso del mare*, „A tenger dagályáról és apályáról” lett volna); hipotézisként kezeli a heliocentrikus modellt; és beilleszti a szövegbe a pápai titkár által írandó bevezetést és

lezárást. A kijelölt cenzorok a szükséges javítások után jóváhagyták az ekkor Galileinél lévő szövegvariánst. Galilei azonban Firenzébe való visszatérte után jelentősen átírta a kéziratot, amelyet végül – egy pestisjárvány miatt – Róma helyett Firenzében nyomtatott ki, ahol a helyi inkvizítor figyelmét elkerülte, hogy Galilei nem tartotta be a pápa által szabott feltételeket. VIII. Orbán 1632 júliusában betiltotta a könyvet, az inkvizíció pedig Rómába rendelte Galileit. Inkvizíciós perének első tárgyalását 1633. április 12-én tartották; Galilei ezután még négy alkalommal tett vallomást. Az 1633. június 22-én meghozott ítélet két pontban találta eretnekgyanusnak (*sospetto d’heresia*) Galileit: egyrészt a Nap mozdulatlanságának és központi helyzetének, másrészt a Föld mozgásának és középponton kívüli helyzetének tanításában – mivel ezek ellentmondanak a Szentírásnak. Az ítélet betiltotta a *Dialogót*, szerzőjét tanai nyilvános visszavonására és megátkozására kötelezte, és meghatározatlan időre az inkvizíció római börtönébe vetette. A hetvenéves matematikus az ítéletet aláíró hét kardinális előtt térden állva, eskü alatt, kezét az Evangéliumra helyezve vonta vissza és átkozta meg heliocentrikus tanait. Galileit később korára és egészségi állapotára való tekintettel börtön helyett házi őrizet alá helyezték a toszkán nagyherceg római palotájában, majd 1633 júliusától Sienában, végül Galilei villájában, a Firenze melletti Arcetriben. Az ítéletet a katolikus országok egyetemein a helyi inkvizítorok kihirdették a matematika- és filozófiaprofesszorok előtt. Ez tette óvatossá Descartes-ot is, aki a *Filozófiai alapelvek* III. részében (Amszterdam, 1644) – a mozgás vulgáris, illetve tudományos fogalmának megkülönböztetése révén – a Nap központi helyzete mellett a Föld mozdulatlanságát állította. Galilei már Sienában elkezdte írni utolsó nagy művét, a négy napi beszélgetésre osztott *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze* (magyarul *Matematikai érvelések és bizonyítások két új tudományág, a mechanika és a mozgások köréből*, 1986, röviden *Két új tudomány*, EN VIII). Eközben 1635-ben Strassbourg-ban *Systema cosmicum* cím alatt kiadták a *Dialogo* latin fordítását. A *Discorsi e dimostrazioni* ezután jelent meg Leidenben 1638-ban, miután Galilei már 1637 nyarán megvakult fél szemére. Kiterjedt levelezése 11 kötetet tölt meg az *Edizione Nazionale*ban (X–XX). Galilei emlékének szentelt tudománytörténeti múzeum és kutatókönyvtár a firenzei *Museo Galileo* az Arno partján.

Galilei különösen a *Csillaghírnökben*, a Cristina di Lorenához írott levelében, a *Párbeszédben*, a *próbamesterben* s a *Két új tudományban* fejtett ki gyökeresen új természet- és tudományfilozófiai, illetve biblikus hermeneutikai nézeteket. A csupán 52 oldalas *Csillaghírnök* Galilei első nyilvános, de óvatos állásfoglalása a kopernikuszi világregnd mellett, amely szerint a szublunáris és a szupralunáris szféra valójában nem különíthető el, és nem minden égitest kering a Föld körül, hiszen legalábbis a Jupiter holdjai nem ezt teszik.

A Cristina di Lorenának címzett „kopernikánus” levélben Galilei nyíltan megfogalmazza heliocentrikus meggyőződését és bibliaértelmezési elveit. Miu-

tán az Írás fő célja az Isten iránti tisztelet és a lelki üdv biztosítása, ezért természeti kérdésekben nem törekszik a tudományos igazság közlésére, hanem úgy szólván „lefelé”, a hétköznapi tudat értelmi szintjéhez igazodik. Amikor nem hit és erkölcs dolgáról van szó, a bizonyított tudományos igazság alapján kell értelmezni a szent szöveget, mert Isten nem nyilatkozhat az érzékeléssel és az ésszel szemben, mely képességekkel Ő maga ruházott fel bennünket. A *Levél* követeli a szabad, autonóm tudomány lehetőségét (*il libero filosofare circa le cose del mondo e della natura*).

Galilei legolvasottabb műve, a *Párbeszéd* három szereplő négy napi beszélgetését rögzíti, csupán valószínűségi eredményre jutva. Az Első Nap fő tézise szerint – az aristotelési csillagászat alapvetésével szemben – a Föld nem különbözik a szupralunáris szféráktól, mivel az égbolt valójában nem változatlan, amint ezt az üstökösök, novák és a napfoltok tanúsítják. Galilei megkérdőjelezi az aristotelési fizika tanítását a négy elem egyenes vonalú természetes mozgásairól is, és bizonyíthatatlannak nevezi az aristotelési–ptolemaiosi posztulátumot a Föld középponti helyzetéről a világban. A Második Nap szerint a Föld naponta megfordul a saját tengelye körül – a Föld mozdulatlanságát ugyanis se Aristotelés, se Ptolemaios nem bizonyította szigorúan, és nem is lehet bizonyítani. Bolygónk ezért ugyanúgy „mozgó és bolyongó gömb, mint a Hold, a Jupiter és a Vénusz.” A mozgásjelenségek elemzése során Galilei megfogalmazza a tehetetlenség törvényét: Az egyszer mozgásba hozott, ideálisan gömbölyű test egy végtelen vízszintes síkon mindaddig gurul, amíg ellenállásba nem ütközik. A Második Nap következtetése azonban csupán negatív: A Földön magán nem végezhető olyan kísérlet, mely egyértelműen bizonyítaná a Föld napi forgását. A Harmadik Nap fő tézise szerint a Föld éves mozgással körpályán kering a Nap körül (Galilei hallgat a Kepler által 1609-ben közölt felfedezésről, mely szerint a bolygópályák ellipszis alakúak). Galilei felvázolja a Naprendszer részletes modelljét, azzal a következtetéssel, hogy csak a kopernikuszi modell teszi lehetővé a részek harmóniáját a világrend egészében. A Negyedik Nap szerint a Föld napi és éves mozgásának fő bizonyítéka az árapály. Galilei itt felveti és eldöntetlennek mondja az aristotelési szférák mibenlétének kérdését. Az egész mű összefoglalásaként három fő érvet emel ki „a kopernikuszi rendszer mellett”: Ezek „a bolygók megállása és visszafelé haladása és váltakozó távolságuk a Földtől; másodsor a Nap tengely körüli forgása és az, ami a foltjaiban megfigyelhető; harmadszor a tenger dagálya és apálya”. A *Párbeszéd* nem tekinti megfontolásra érdemes alternatívának a Tycho Brahe-féle geo-heliocentrikus elgondolást, de részletesen és igazságosan tárgyalja a két fő rendszer mellett és ellen szóló összes lehetséges érvet, bár Galilei preferenciája a kopernikuszi modell iránt egyértelmű. A tárgyalás bizonyítja, hogy az aristotelési-ptolemaiosi csillagászat koherens alternatíva, melynek egyes előfeltevéseit nem lehet ugyan ellentmondás nélkül tagadni, de az egész rendszert minden előfeltevésével együtt lehet. A *Pár-*

beszéd fő célja így rámutatni az aristotelési fizika és csillagászat korlátoltságára és következetlenségeire.

A VIII. Orbánnak ajánlott *Próbamester*ben Galilei vitriolos, kioktató hangvételeben cáfolja vagy inkább kigúnyolja Orazio Grassi *Libra astronomica ac philosophicájának* állításait. A szöveg fő szakaszában rámutat, milyen választási lehetőségei voltak az Index-Kongregáció 1616-os határozata után egy katolikus csillagásznak: Miután Ptolemaios tanítása egyre lehetetlenebbnek látszott Kepler Mars-megfigyelései nyomán, Copernicust pedig tilos volt követni, sokan Brahe geo-heliocentrikus rendszerét képviselték.

A *Két új tudomány a Párbeszéd*ből ismert három szereplő négy napra tagolt beszélgetését rögzíti. Az első két nap témája a mechanika, közelebbről a – szilárd testek törési ellenállása kapcsán kifejtett – anyagelmélet, mely szerint az anyag bármely tetszőleges darabja végső soron végtelen sok nagyság nélküli és oszthatatlan részecskéből áll. A Harmadik és a Negyedik Nap a dinamikával foglalkozik. A Harmadik Nap először az egyenletes, majd az egyenletesen gyorsuló mozgás törvényeit határozza meg részletes geometriai bizonyításra épülő matematikai formulákkal, Eukleidés *Elemeire* emlékeztető módon. Eszerint a geometriai tulajdonságok összefüggenek a mozgás tulajdonságaival (út, idő, sebesség, gyorsulás), vagyis a geometria és a kinematika egymásba ágyazottak. A Negyedik Nap a lövedékek egyenletes és egyenletesen gyorsuló mozgásból összetett mozgását parabolikus görbeként határozza meg. Egy meghatározatlan Platón-hivatkozás (*Timaios* 38c–39e?) kapcsán Galilei felvázol egy teremtéseméletet is: eszerint Isten geometriai-kinematikai törvények figyelembe vételével ejtette helyükre a bolygókat – ez az elgondolás távolról rokonítható azzal, ahogyan Kepler ír a „geometrizáló Isten”-ről a *Harmonice mundibán*; illetve ahogyan Newton magyarázza a bolygómozgások közös jellemzőit a *Four Letters to Dr Bentley*-ben.

Galilei egyszerre volt matematikus, mérnök és technikus. Az összekötő kapocs e területek között a geometria: Galilei Platón Timaiosához hasonló módon minden természeti jelenségben meglátta a geometriai mintát. Bár az isteni kinyilatkoztatás egy fajának tartotta a természetet, Keplertől eltérően nem indult ki közvetlenül Isten természetéből a természet megértésében. Éleslátása révén Aristotelés mögé tudott kérdezni éppen azért, hogy következetesen és egységben gondolta végig Aristotelés téziseit. Ezzel elkerülhetetlenül kihívta maga ellen a korabeli, peripatetikus filozófiával felvértezett teológia ellenállását. Elítélésében azonban szerepet játszott a pápa személyes sértettsége is az árapályval kapcsolatos véleményének rossz beállítása miatt a *Párbeszéd* zárásában. Az inkvizíció ítéletének szövegében észre kell vennünk, hogy a vád csak a Szentírásnak való ellentmondás volt; és hogy az indoklás tartózkodott a kérdés tudományos lényegének megközelítésétől. Másfelől paradox, hogy Galilei egy olyan elméletben – az árapály sajtós magyarázatában – vélte megtalálni a heliocentrizmus legfőbb bizonyítékát,

amely téves volt. Az árapály jelenségét végül Newton vezette vissza a Hold és a Nap gravitációs hatására, az egyetemes tömegvonzás keretei közé helyezve el azt (*Philosophiae naturalis principia mathematica – A természetfilozófia matematikai alapelvei*, III. könyv, 24. tétel, 1687). Galilei munkássága ettől függetlenül szinte áttekinthetetlenül nagy, szerepe az alkalmazott geometria, az anyagelmélet, a mechanika, a dinamika, a csillagászat történetében felmérhetetlen. A kopernikuszi világgép elfogadásához döntően járult hozzá a *Csillaghírnökben* és a *Kutatás és bizonyítások a napfoltokról*-ban közölt távcsöves megfigyeléseivel, és különösen a *Párbeszéd*ben részletesen taglalt csillagászati érveivel, melyeket az egész világ megismerhetett a mű latin fordításából. Kísérletező kutatási módszere megelőlegezte Francis Bacon tudományos módszertanát, biblikus hermeneutikája pedig a természettudományok autonómia-törekvését segítette elő.

TOVÁBBI IRODALOM

- Edizione Nazionale I–XX.* (1890–1907): galileoteca.museogalileo.it/GTConsult/index.xhtml
 Galilei, Galileo: *Scienza e religione. Scritti copernicani* (2009).
 Heilbron, John: *Galileo* (2010).
 Koyré, Alexandre: *Études galiléennes I–III.* (1935).
 Pagano, Sergio (ed.): *I documenti del processo di Galileo Galilei* (1984).

FORRÁS

RÉSZLETEK BHĀSARVAJŊA NYĀYABHŪṢAᅇĀJĀBÓL

PAJOR SĀNDOR

BEVEZETÉS

A *nyāya* a klasszikus hindu filozófia egyik legnagyobb és legmaghatározóbb iskolája, talán csak a *vedānta* tudhat magáénak több filozófust és több művet.¹ A *nyāya* kezdeteit sok bizonytalanság övezi, annyi azonban biztosnak látszik, hogy az Kr. e. III. században az alapjai már megvoltak, és talán valamivel későbből maradt ránk Gautama Akṣapāda *Nyāya-sūtrája* („a *nyāya* vezérfonala,” a továbbiakban NS), amely számos kommentátort sarkallt alkotásra, és egyszersmind meghatározó alapkövévé vált a klasszikus hindu filozófiának. A *nyāya*ra szokás úgy tekinteni, mint India ortodox hindu logikai iskolájára, és habár idővel születtek tisztán logikai jellegű művek is, a *nyāya* elsősorban nem logikával, hanem ismeretelmélettel, a világgal, a világban létező és a világot megismerni akaró emberrel, a megismerhető dolgokkal, és így többek közt Istennel is foglalkozott.

Bhāsarvajña az egyik legjelentősebb korai *nyāya* filozófus, már csak azért is, mert képes és hajlandó volt merőben új dolgokat mondani. Ezzel együtt életéről szinte semmit sem tudunk. Néhányan felvetették, hogy Bhāsarvajña kasmíri filozófus lenne,² ám a rendelkezésre álló érvek nem túl meggyőzőek.³ Az is kérdéses, hogy Bhāsarvajña mikor élt és alkotott. Datálásának felső határát Udayanához köthetjük, így a felső határ 980 körül lehet.⁴ Mivel Bhāsarvajña idézi Prajñākaraguptát a *Nyāya-bhūṣaᅇā*ban, ezért az alsó határ Prajñākaragupta lenne, akinek munkás-

¹ Az alábbiakban közölt fordítás elkészítésében rengeteget segített nagyra becsült tanárom, Ruzsa Ferenc. Munkájáért köszönettel tartozom.

² Laxmesh V. Joshi: *A Critical Study of the pratyakṣa pariccheda of the Nyāyabhūṣaᅇā of Bhasarvajña*. Gujarat University, doktori disszertáció, 1978, 3; T. K. Narayanan: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña, a Critical Study*. Thesis Submitted to the University of Kerala for the Degree of Doctor of Philosophy, Kerala, 1981, 20; Anantalal Thakur (ed.): *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1997, viii.

³ Bővebben lásd Pajor Sándor: *A korai njāja istenképe és atomizmusa*. ELTE doktori disszertáció, Budapest, 2020, 53–54.

⁴ faculty.washington.edu/kpotter/ckeyt/home.htm (2021. 04. 11.).

sága 780-ra tehető.⁵ A fentiekben támpontként használt, sztenderdnek tekinthető szakirodalom Bhāsarvajña munkásságát 940-re teszi.

Bhāsarvajñának összesen négy művet tulajdonítanak: (1) *Nyāya-sāra* („a *nyāya* lényege,” a továbbiakban NSā), (2) *Nyāya-bhūṣaṇa* („a *nyāya* éke,” a továbbiakban NBhū), (3) *Ratna-ṭīkā* („az ékkő-kommentár”) és (4) *Nitya-jñāna-viniścaya* („az örök tudás meghatározása”). Közülük az első kettő a *nyāya* filozófiához tartozik, a harmadik egy *pāśupata* mű, a negyedik sajnos nem maradt fenn, de annyit tudunk, hogy szintén a *nyāya* filozófia egyik műve, amelyben a buddhista tanokat támadja.⁶ Elképzelhetőnek tartom, hogy a *Nitya-jñāna-viniścaya* egy ellenirat lehetett, amelyben szerzőnk Dharmakīrti *Pramāṇa-viniścay*ját („az érvényes ismeretforrások meghatározása”) támadja, ahogyan teszi azt Bhāsarvajña a NBhū Istent tárgyaló részeiben több helyütt is. A hagyomány szerint a NBhū a NSā autokommentárja, és ezt tudtommal mindeddig rajtam kívül senki sem kérdőjelezte meg. Korábban sikerült két olyan szöveghelyet azonosítanom a NSā-ban és a NBhū-ban, amelyek arra utalnak, hogy a két mű szerzője nem lehet azonos.⁷ Ha ez igaz, akkor a NSā egy olyan korábbi *nyāya* mű lehet, amely már a *pāśupata* filozófia jegyeit hordozza, s amely láthatólag remekül illeszkedett Bhāsarvajña filozófiájához.

Bhāsarvajñára szokás úgy gondolni, mint a *nyāyán* belüli skizma elsődleges forrására,⁸ ugyanis műveiben több ponton is szembefordul a NS kommentátori hagyományával. Téves lenne azt gondolni, hogy az említett skizmához vezető valamennyi újító gondolatot ő fogalmazta volna meg,⁹ de egyelőre úgy tűnik, hogy elsődleges forrásaink erről az alternatív *nyāya* iskoláról a hagyományosan Bhāsarvajña nevéhez kapcsolt NSā és a – talán tévesen – autokommentárnak tartott NBhū. A későbbiekben a Bhāsarvajña által is hirdett *pāśupata* tanokat követő *nyāya* filozofusokat *nyāyâika-deśin*eknek („a *nyāya* filozofusok egy része”) nevezték.¹⁰ Az általam vizsgált NBhū-kéziratok közül a legfontosabb¹¹ és a NBhū egyetlen könyvkiadása is használja a *nyāyâika-deśin* vagy a *nyāyâika-deśa* („a *nyāya* filozófia egy része”) kifejezést szél-, illetve lábjegyzeteiben a klasszikus *nyāyával* nehezen összeegyeztethető, de mégsem a vitapartner álláspontjának beállított állítások megjelölésére.

Bhāsarvajña hírnevét valószínűleg a NBhū-nak köszönheti, hiszen egyes források a szerzőt a Bhūṣaṇa-kāra („a *Bhūṣaṇa* szerzője”) névvel illetik.¹² Nevét más

⁵ Vö. uo.

⁶ Narayanan: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña*, 25–26.

⁷ Pajor: *A korai njája istenképe*, 73–76.

⁸ Karl H. Potter (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies II, Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, 398.

⁹ Narayanan: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña*, 321.

¹⁰ Potter (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies II.*, 399.

¹¹ *Nyāya-bhūṣaṇa* kézirat – Pātan, Hemaandra Jñāna-mandir: 10717 = NBhū (A).

¹² Narayanan: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña*, 275.

források Bhāvasarvajña alakban ismerik,¹³ akárcsak az általam vizsgált kéziratok kolofónjai. A Bhā név gyakori volt a *pāśupata śaivák* körében,¹⁴ de nem csak ennek alapján gondolhatjuk, hogy Bhāsarvajña a *pāśupata* szektához tartozott: amikor NBhū ellentmond a NS-nak, akkor azt azért teszi, mert az eredeti *nyāya* nézeteket igyekezett összeegyeztetni a *pāśupata* tanokkal.¹⁵ Egyszersmind kérdésesen felül áll, hogy Bhāsarvajña *pāśupata* filozófus volt-e, hiszen a harmadik műveként említett *Ratna-ṭīkā* az érett *pāśupata* egyik legfontosabb forrása.¹⁶

Az alábbiakban összegyűjtöttem néhány részletet a NBhū-ból, amelyeken keresztül megismerhető Bhāsarvajña istenképe, amely a klasszikus monoteizmus legjellemzőbb jegyeit hordozza. Az alábbi válogatásban nem törekedhettem teljességre, már csak azért sem, mert a NBhū könyvkiadása mintegy 650 oldal hosszú, amelyből legalább 40 oldal foglalkozik közetlenül Istennel. Igyekeztem olyan részleteket összeválogatni, amelyek Isten szükségszerű voltával, Isten tudásával és tevékenységével foglalkoznak. Bhāsarvajña szerint – hasonlóan a többi *nyāya* filozófushoz – azért szükségszerű Isten léte, mert a karma törvénye működik, ám a karma (mint nem tudatos princípium) nem tudhatja, hogy milyen tetteredményt kell okoznia az egyén számára. Ráadásul az összes lény valamennyi tette egy végtelesen bonyolult rendszert alkot, éppen ezért csak egy mindentudó és mindenható Isten lehet képes a világ igazságos és folyamatos működtetésére.¹⁷

Az alábbi fordítások a doktori disszertációmban közölt kritikai kiadáson alapulnak,¹⁸ amelyhez felhasználtam a NBhū egyetlen nyomtatott kiadását,¹⁹ és a rendelkezésemre álló két kéziratot,²⁰ amely valószínűleg az összes ránk maradt kézirat az említett műnek.²¹ Mivel ezt a kritikai kiadást korábban még nem publikáltam, a lánkjegyzetben közlöm a szanszkrit szöveget a kritikai apparátus nélkül, majd zá-

¹³ Erich Frauwallner: *History of Indian Philosophy*, Vol II. Transl. V. M. Bedekar. Delhi, Motilal Banarsidass, 1997, 9.

¹⁴ Narayanan: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña*, 20.

¹⁵ Bővebben lásd Pajor: *A korai njája istenképe*, 54–55.

¹⁶ Charles Dillard Collins: *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta*. State University of New York Press, 1988, 131.

¹⁷ A témában lásd még Pajor Sándor: „A korai *nyāya* istenérve.” *Vallástudományi Szemle*, 2018/3, 9–24, *passim*.

¹⁸ Pajor: *A korai njája istenképe*.

¹⁹ Svāmī Yogendrānandaḥ (ed.): *Nyāyabhūṣaṇam*. Vārānasī, ṣaḍdarśanaprakāśanagranta-hamālayāḥ prathamam puṣpam, 1968 = NBhū (Y).

²⁰ NBhū (A) és *Nyāya-bhūṣaṇa*-kézirat, Bhandarkār Oriental Research Institute: 625 6187–76 = NBhū (B).

²¹ A kéziratokkal történő munkát a Bécsi Egyetem Dél-ázsiai, Tibeti és Buddhista Tudományok Tanszéke „*Metaphysics and Epistemology of the Nyāya Tradition III – Sources, History, Ideas: A Critical Edition of the Nyāyabhūṣya*” (FWF Projects P 24388–G15) tudományos programjának köszönhetően volt lehetőségem elvégezni.

rójelben megadom a NBhū egyetlen könyvkiadásának oldalszámát és sorszámát, ahol az idézett részlet kezdődik, ezenkívül megadom a doktori disszertáció oldal-számát és sorszámát, ahol megtalálható a szanszkrit kritikai kiadás az apparátussal együtt. A lábjegyzetben közölt szanszkrit részleteket latin betűs átiratban közlöm, amelyben a szóösszetételeket kötőjellel választom el, a magánhangzók összezsú-
szását háztetővel jelölöm, és lebegő ponttal választom el a fosztóképzőket vagy a szinte egy szóvá nőtt szóösszetételeket (pl. *āśrayā-siddhatva*). Mindez a szanszkrit nyelvben járatosak számára egyértelművé teszi, hogy milyen olvasatot választot-
tam, és egyszersmind meggyorsítja a szöveg értelmezését. Az alábbiakban közölt fejezetcímeket a NBhū könyvkiadásának szerkesztője, Yogendrānanda alkotta, éppen ezért szögletes zárójelben közlöm őket. Hasonlóképp szögletes zárójelben közlöm a fordításban azokat a részeket, amelyek nem szerepelnek a szanszkrit ere-
detiben, de megkönnyítik a szöveg értelmezését.

NYĀYA-BHŪṢAṆA (RÉSZLETEK)

[A TUDATTALANOK FELÜGYELŐJE CSAKIS TUDATOS LEHET]

A karma sem működik magától, mert nem tudatos. Nem is működtet, hiszen sem-
milyen tudattalan ok nem képes a tudattalan dolgokat felügyelni, mert nem külön-
böznek, és mert nem tapasztaljuk [azt, hogy egy tudattalan dolog ilyesmire képes].

És ha az irányító tudattalan volna, akkor – mivel tevékenysége nem célirányos
– az általa irányított dolgokból nem jönne létre térbelileg és más szempontból is
meghatározott okozat; [csak olyan volna az,] mint például a szúrágás rajzolata [a
fában]. Mert a meghatározott fajú élő és a meghatározatlan fajú élettelenek külön-
féle külső és belső részeinek meghatározott, illetve meghatározatlan elrendeződé-
sét nem képes olyan ok létrehozni, amely tudattalan és nem a megfelelő gondolat
vezérli. Hiszen azt látjuk például, hogy a különfajta élő és élettelenek képmásainál
a részek meghatározott fajta elrendeződése csak akkor jön létre a festőszerszámok-
ból és anyagokból, ha értelmes [cselekvő] irányítja őket. Ugyanígy a vita tárgyát
képező anyagok és eszközök kizárólag értelmes [lény] által irányítva hozzák létre
okozatukat, mert tudattalanok, mint példánkban a kép anyagai és eszközei.²²

²² [cetanasyāivā-cetanādhiṣṭhāṭṭvam] karmaṇo ,py a-cetanatvān na svataḥ-pravṛttir, nāpi pra-
vartakatvaṁ, na hy a-cetano hetur a-cetanānām adhiṣṭhātā kaś-cid a-viśeṣād a-dṛṣṭatvāc ca.
adhiṣṭhātur a-cetanatve ca nir-abhiprāya-vyāpāratvāt tad-adhiṣṭhitebhyo ghuṇādi-pada-vi-
nyāsavan na deśādi-niyata-sva-bhāvaṁ kāryam upapadyeta. na hi sthāvara-jāṅgameṣv avaya-
va-viśeṣānām bāhyānām ābhyanantarānām ca niyatā-niyata-jātiyeṣu niyatā-niyatām eva racanām
buddhi-viśeṣeṇā-niyamito ,cetano hetuḥ kartum śaknoti. buddhimad-adhiṣṭhitebhya eva hi
citra-lekhādy-upādānōpakaraṇebhyaḥ sthāvara-jāṅgama-jāti-viśeṣākṛtiṣv avayava-racanā-

[NEM LEHETSÉGES, HOGY A FÖLDET ÉS A TÖBBI
(ELEMET) A LELKEK IRÁNYÍTSÁK]

Ha [azt mondanád, hogy] „mivel maga a tapasztaló [szubjektum] irányít, bizonyított dolgot bizonygatsz”²³ –

[A válaszom] nem, mert a test létrejötte előtt [a tapasztaló] nem tudatos és nem önálló. Hiszen senki sem csinál[na] magának testet azért, hogy a magzatléttel kezdődő szenvedésre jusson! Még amikor már tudatos és önálló lesz, akkor sem tud a testi nedveiről, szennyeiről, elemeiről és a láthatatlanról.²⁴ Hiszen ha úgy tevékenykedne, hogy ismeri a láthatatlant és a többi hatóerőt, akkor törekvései útjában sohasem állna akadály.²⁵

De ő a saját testében sem képes a csontot, velőt, férfi és női magot és egyebeket, valamint a szállításukra szolgáló különféle ereket megfelelően elrendezni. Arra sem képes, hogy a mindennapi testgyarapítás végett nedvekké, szennyeikké és elemekké emészsze az ételt, majd elkülönítve a különféle ereken a helyükre juttassa őket.

Ezzel azt is megcáfoltuk, hogy az apa hozza létre [a gyermeket]. Hiszen nem lehet valaki egy dolog megalkotója arra irányuló tudás, akarat és törekvés híján; különben mindennek mindenki létrehozója volna!²⁶ Ha valami pusztán a létezése alapján is cselekvő lehetne, akkor fennállna az a nemkívánatos következmény, hogy az éter is [cselekvő ágens]. Hiszen közismerten a hétköznapi és a tudományos szóhasználat szerint is csak az önálló teremtő, aki tudatosan, saját akaratából használja fel az anyagokat és eszközöket. Az önmagában tudattalan anyag és [eszköz] csakis akkor lehet egy meghatározott elrendeződés oka, ha a [cselekvő] tudatának, akaratának és törekvésének irányítása alatt áll, máshogyan nem; mint például egy agyagtömb. Ezért az, aki tudása, akarata és törekvése révén elrendezi az élőket és életteleneket legapróbb külső és belső összetevőit is: ő a Szentséges Úr.²⁷

viśeṣa-niyamōpalabdhiḥ. tathā ca vivādādhyaśitāny upādānōpakaraṇāni buddhimad-adhiṣṭhitāny eva kāryaṁ kurvanti, a-cetanatvāc citrādy-upādānōpakaraṇavad. iti. [NBhū(Y): 452.5; Pajor: *A korai njája istenképe*, 326.9]

²³ A vitapartner szerint a test működését a tudatos lélek felügyeli, így felesleges bizonygatni, hogy az irányító tudatos.

²⁴ A láthatatlan (*a-dṛṣṭa*) jelölheti a karma láthatatlan kényszerítő erejét.

²⁵ Ha pontosan tudná, hogy milyen erők munkálnak a világban, akkor nem próbálna olyanra, amire nem képes, ezért kizárólag olyanra törekedne, amire képes, ráadásul minden céljához azonnal tudatában lenne a nyerő stratégiának.

²⁶ Azaz ha a cselekvőnek nem kell tudnia róla, hogy mit is csinál, akkor bárkire mondhatjuk, hogy azt ő csinálta.

²⁷ [jīvanām kṣity-ādy-adhiṣṭhātṭvaṁ na sambhavati]

“bhoktrāivādhiṣṭhitatvāt siddhaḥ sādhyate” iti cet.

na, śārīrōtpatteh prāk tasyā-cetanatvād a-sva-tantratvāc ca. na hi garbhādi-duḥkha-prāpty-art-haṁ kaś-cid ātmanaḥ śārīrādikaṁ karoti. yadāpi tasya caitanyaṁ svātantryaṁ ca bhavati, tadā-

[AZ ŰRNAK NINCS TESTE]

Éppen ezért nincs neki teste. Hiszen ha testtel rendelkezne, és például a kezével hatna az élettelenekre,²⁸ mint a fazekas, akkor látható volna. És mivel a legfinomabb belső erekhez a kéz nem fér hozzá, a nedvek nem áramolnának, ezért például az alak megváltozása, a tagok növekedése vagy gyarapodása nem lenne lehetséges. És [ha volna teste,] sújtaná például szenvedés is, és attól legyűrve ereje is gyengülne; így például az élettelenek nem keletkeznének és növekednének folyamatosan úgy, ahogy kell.

És így, erőtlennül és testhez kötve még egy test vagy egy fa oka sem lehetne, hát még akkor a földnek vagy egy hegynek.²⁹

* * * * *

pi na tad-rasa-mala-dhātva-a-dṛṣṭādi-viṣayaṃ jñānam. a-dṛṣṭādi-śaktim api hi jñātvā pravartamānasyēcchā-vighātaḥ kva-cid api na syāt.

na cāyaṃ sva-śarīre ,py asthi-majja-śukra-śoṇitādīnām tat-saṃcāraṇāya nāḍi-viśeṣāṇām ca yathārham saṃniveśaṃ kartuṃ jānāti. nāpi pratidināṃ śarīrōpacayārthaṃ rasa-mala-dhātu-bhāvenāhāraṃ pācayitvā rasādīn pṛthak pṛthak kṛtvā nāḍi-viśeṣair yathā-sthānaṃ saṃcārayitum śaknoti.

etena pītror api kartṛtvaṃ niśiddhaṃ, na hi tad-viṣaya-jñānēcchā-prayatnā-bhāve ,pi tat-kartṛtvaṃ yuktaṃ, sarvasya sarva-kartṛtva-prasaṅgāt. sati bhāva-mātreṇāpi kartṛtve vyomāder api kartṛtva-prasaṅgāt. yo hi jñātvā svēcchayōpādānōpakaraṇāni prayuṅkte, sa eva loke śāstre ca sva-tantraḥ kartēti prasiddhas. tad-buddhīcchā-prayatna-niyamitānām evōpādānādīnām svayam a-cetanānām pratiniyata-saṃniveśādi-hetutvaṃ yujyate, nānyathā mṛt-piṇḍādīnām iva. tad yo ,sau sthāvara-jaṅgameṣv antar-bahir-vartinām sūkṣmānām apy upādānādīnām jñānēcchā-prayatnair niyamayitā, sa bhagavān Īśvaraḥ. [NBhū(Y): 452.15; Pajor: *A korai njája istenképe*, 330.19]

²⁸ Ebben a fejezetben Bhāsarvajña az élettelen dolgok (*sthāvara*) alatt feltehetően a növényeket érti.

²⁹ [Īśvarasya śarīrā-bhāvaḥ]

śarīrādi-rahito ,py ata evāyam. śarīri hi hastādīnā sthāvarādiṣu vyāpāraṃ kurvan, kulālādivat, pratyakṣa eva syāt. antaḥ-suṣeṣu cātisūkṣmeṣu hastāder an-avakāśād rasādi-saṃcāraṇaṃ na syāt, tataś ca sva-rūpa-parivartāvayava-vṛddhi-puṣṭy-ādikaṃ na syāt. duḥkhādi-yoge ,pi tad-abhibhavana śakti-vyāghātāt sātatyena ca sthāvarādīnām yathārham utpatti-vṛddhy-ādikaṃ na syād. iti.

evaṃ ca śarīra-vṛkṣādīkāryam apy an-īśvaraḥ śarīrādi-yogī ca kartuṃ na śaknoti, kim uta bhū-bhū-dharādi-kāryam. iti. [NBhū(Y): 453.3; Pajor: *A korai njája istenképe*, 332.16]

[AZ ÚR MINDENTUDÁSÁT CÁFOLÓ ÉRVELÉS ELVETÉSE]

„Az Úr megismerése³⁰ nem [vonatkozik] minden tárgyra; ugyanis megismerés; akárcsak a mi megismeréseink” – a fentiek alapján³¹ az ilyen [érvekre] is, ahogy azt már korábban is mondtuk, úgy kell tekinteni, hogy vagy az alanyt megragadó ismeretforrásunk cáfolja,³² vagy a szubsztrátum nem bizonyított.³³ Ugyanis már mondtunk, hogy amennyiben a Szentséges nem mindentudó, akkor a végtelenül [sok] okozat létesülése nem lehetséges. Mert lehetetlen, hogy nem irányított tudattalan okokból okozatok létesüljenek; és nem lehet irányító az a hatóerő, amelyről nem döntöttük el, [hogy szubsztrátuma bizonyított-e vagy sem]. És aki valamennyi okozat anyagi okát és egyéb [okait] felfogja, az bizonyosan mindentudó.³⁴

* * * * *

[AZ ÚR TUDÁSA ÉRZÉKI TAPASZTALAT]

Ha [azt mondanád, hogy] az a kérdés, hogy szem nélkül hogyan lát – Metaforikus értelemben [lát]. A metafora célja az, hogy elhárítsa azt a kételyt, miszerint az ő tudása nem teljes; [a metafora] alapja pedig az, hogy a látási megismeréshez hasonlóan az Úr megismerése természetét tekintve közvetlen észlelés. Ugyanis neki minden dolog közvetlenül észlelhető, mint a saját tenyere.³⁵ Ezzel az

³⁰ Az Úr megismerését (*Īśvara-jñāna*) a következő részlet végén olvasható konklúziót követően az *Úr tudása* alakban fordítom. Ezzel igyekszem árnyalni a fordításban a filozófiai dilemmát. Ugyanez a *jñāna* szerepel az Úr mindentudása (*Īśvara-jñatva*) kifejezésben is.

³¹ Az alapján, hogy Isten rendelkezik megismeréssel (*jñāna*).

³² Az alanyt megragadó ismeretforrásunk az istenérv, amely révén világosan belátjuk, hogy Isten létezik.

³³ A „szubsztrátum nem bizonyított” (*āśrayā-siddhatva*) egy érvelési hiba. Amennyiben a vitapartner nem fogadja el a szubsztrátum, azaz az alany létét, úgy nem is állíthat róla semmit. A szubsztrátum ebben az esetben Isten; ha a vitapartner nem fogadja el Isten létét, akkor nem állíthatja róla, hogy nem mindentudó.

³⁴ [Īśvarā-sarva-jñatva-sādhana-nirāsaḥ]

etenā-sarvārtham Īśvara-jñānam; jñānatvād; asmad-ādi-jñānavad.

ity-evam-āder api dharmi-grāhaka-pramāna-bādhitatvam āśrayā-siddhatvam vā pūrvōktaṁ draṣṭavyam. “na hy a-sarva-jñatve bhagavato ,n-anta-kāryōtpattiḥ sambhavaty, an-adhiṣṭhi-tebhyo ,cetana-hetubhyaḥ kāryōtpatty-a-sambhavād, a-niścita-kāraka-śakter adhiṣṭhātṛtvā-sambhavāc cē”ty uktam “samasta-kāryāṅām upādānādy-avaboddhṛtve ca siddham sarva-jñatvam” iti. [NBhū(Y): 462.7; Pajor: *A korai njája istenképe*, 354.7]

³⁵ Vagy talán úgy érti a szerző, hogy mintha csak a tenyerében lenne.

„érzéki észlelet” szóhasználatot is megmagyaráztuk. Az Ūr *megismerése* nem szó szerint érzéki észlelet, mert nem hoz létre [új] ismeretet;³⁶ és nem is azért érzéki észlelet [az Ūr *megismerése*], mert érzék kelti, hiszen az örök [tudás].³⁷

[ANNAK BIZONYÍTÁSA, HOGY AZ ŪR TUDÁSA ÖRÖK]

Ha [azt kérdeznéd, hogy] honnan [tudható, hogy] örök –
Következtetésből és a hagyományból. Közülük a következtetés ez: „az Ūr tudása örök; mert (a szag, a bűn, illetve a hang anyagi okától különböző) örök szubsztancia specifikus minősége; mint például a víz atomjainak színe.”³⁸ Értelmezésképp: a szag anyagi oka a föld, a bűné az esendő lélek,³⁹ a hangé az éter; [az Ūr tudása] ezektől különböző örök szubsztancia minősége.⁴⁰ Itt azért beszélünk az örök szubsztancia minőségeiről, hogy például az okozat-vízre⁴¹ vonatkozó kivételeket elkerüljük. Azért specifikumokról beszélünk, hogy elkerüljük azokat a kivételeket,

³⁶ A *nyāya* szerint ismeret vagy tudás az, amely az érvényes ismeretforrások révén jött létre. Isten tudására éppen ezért nem használhatjuk fenntartások nélkül a tudás kifejezést, hiszen az ő tudása örök, nem létesül.

³⁷ [Īśvara-jñānasya pratyakṣatvam]

“cakṣuṣā vinā katham paśyati?” iti vyavahāra iti cet.

upacārāt. taj-jñānasyā-pariṣphuṭatváśānkā-nivṛttir upacārasya prayojanaṁ; nimittaṁ punaś cākṣuṣeṇa jñānena sādharṇyam Īśvara-jñānasyāparokṣākāratvam. tasya hi sva-kara-talavat sarvo ,rtho ,parokṣa evēti. etena pratyakṣa-vyavahāro ,pi vyākhyātaḥ: pramā-janakatvā-bhāvān nēśvara-jñānaṁ mukhyaṁ pratyakṣaṁ, nāpy akṣa-janyatvena pratyakṣaṁ, nityatvāt. [NB-hū(Y): 463.7; Pajor: *A korai njája istenképe*, 358.1]

³⁸ Az érv a következő: a legtöbb örök szubsztancia specifikus minőségei örökök, mint például a vízatomok színe; van azonban kivétel is. Pontosán három olyan örök szubsztancia van, amelyekre ez nem igaz. „A szag anyagi oka” (vagyis a szag minőséget hordozó szubsztancia) a föld-atom, amelynek specifikus minősége, hogy van szaga, színe, íze és tapintható érzetminősége – csakhogy a színe kiegészítéssel megváltozhat. „A hang anyagi oka” az éter, amelynek specifikus minősége nem örök – néha a hang hallható, néha nem. „A bűn anyagi oka” az esendő lélek, amelynek specifikus minőségei nem örökök – a bűntől meg lehet szabadulni. Mivel azonban Isten nem egyike ennek a három kivételes esetnek (föld, éter, lélek), ezért az ő specifikus minőségei örökök.

³⁹ Az esendő lélek (*a-parātman*) az emberi (vagy állati stb.) lélek. Habár Isten is lélek, az esendő lelektől merőben különbözik. A NSā és a NBhū terminológiája szerint Isten a legfőbb lélek (*parātman*).

⁴⁰ A szanszkrit eredeti ebben a mondatban és a következőkben a bekezdés végéig a kommentár-műfajra jellemző mondatelemzéseket használ. Ezeket lehetetlen szó szerint magyarra fordítani.

⁴¹ A vízatom nem okozat, hiszen örök. Minden más folyadék „okozat-víz”, például egy esőcsepp vagy a kókusztej.

amelyek az örök szubsztanciák [nem specifikus] minőségeire vonatkoznak, mint például az érintkezésre [amely nem örök minőség]. Ennek ellenére van kivétel: a kiégethető dolgok [színe], az esendő lélek specifikumai és a hang révén. Ezek kizárása végett szerepel a megszorítás: „a szag, a bűn, [illetve a hang anyagi okától különböző].”

– Csakhogy nem egyértelmű [az érv]! A tökéletes jögi⁴² a szag, [a bűn, illetve a hang] anyagi okától különböző dolog, neki specifikus minősége a tudás – és az mulandó.”

– Ez nem így van, hiszen nem csak az *ok*, ami [épp most] működik.

Hát akkor?

Az is, ami működni fog, avagy [korábban] működött. Mert a nyelvészek szerint a nem meghatározott idejű fogalmak mindhárom időben léteznek. A köznyelvi szóhasználat is ilyen: „Ebből az okból *jött létre ez az okozat*.” Az is közismert, hogy az okozatra, illetve az okra következtetés jövőbeli, illetve múltbeli tárgya vonatkozik.⁴³

Ezért a „mert a szag, a bűn...” kezdetű mondat ezt jelenti: „örök a Legfőbb Úr tudása; mert örök szubsztancia specifikuma [és] nem a föld, az éter vagy a létforratagot [járó] lélek a szubsztrátuma; mint például a vízatom színe.”

Ha [azt mondanád, hogy] a Legfőbb Úr kívánsága és erőfeszítése alapján nem egyértelmű [az érv] –

[A válaszom] nem, mert ugyanez az érv bizonyítja, hogy ez a kettő is örök, és nem képeznek kivételt a bizonyítandó alól.⁴⁴

* * * * *

⁴² A tökéletes jögi (*parama-yogin*) elérte a megszabadulást a létforratagból, többé nem születik újra, lelke teljesen megtisztult, büntelen: azaz immár nem „anyagi oka” a bűnnek. Tehát nem tartozik az érvben nevesített kivételek körébe, ezért az érvnek vonatkoznia kellene rá. Specifikus minősége, sajátos tudása azonban nem örök, hiszen a jóga gyakorlása során alakult ki. Így, úgy tűnik, cáfoló ellenpélda az érvre.

⁴³ Tehát a tökéletes jögi büntelen ugyan – azaz a jelenben vagy a jövőben nem hoz létre már bünt, mégis bűn „anyagi oka”, hiszen korábban vétkezett. Ahogyan az anya is oka a gyermekének, még ha maga már régesrég túl is van a termékeny életkoron.

⁴⁴ [Īśvara-jñānasya nityatva-sādhanam]

“nityatvaṁ kuta?” iti cet.

anumānād āgamāc ca. tatra “nityaṁ paramēśvara-jñānaṁ; gandhā-dharma-dhvanī-samavāyī-kāraṇārthāntara-nitya-dravya-viśeṣa-guṇatvāt; toyādi-paramāṇu-rūpādivad” ity anumānam. “gandhā-dharma-dhvanī[nāṁ samavāyī-kāraṇāni kṣītya-a-parātmākāśāni; tebhyo ,rthāntaraṁ yan nityaṁ dravyaṁ, tad-guṇatvād” ity arthaḥ. tatra kārya-toyādi-guṇair vyabhicāra-nivṛṭty-arthaṁ nitya-dravya-guṇa-grahaṇam; nitya-dravya-guṇaiḥ saṁyogādibhir vyabhicāra-nivṛṭty-arthaṁ viśeṣa-guṇa-grahaṇam. tathāpi pāka-jaiḥ a-parātma-viśeṣa-guṇaiḥ śabdena ca vyabhicāraḥ. tan-nivṛṭty-arthaṁ gandhā-dharmēty-ādi-viśeṣaṇam.

[MIÉRT MONDHATJUK, HOGY AZ ÚR LÁT, HA NEM A TÁRGY
HOZZA LÉTRE AZ ÚR TUDÁSÁT]

– Ha az *Úr tudása/megismerése*⁴⁵ a tárgyával nem foglalatostkodik, és nem is a tárgyból származik vagy nem a [tárgy] az esszenciája, akkor hogyan mondhatjuk, hogy *Ő látja* a tárgyat?

Nem [úgy értjük]. Vele a tárgy mindössze relációban áll, erre mondjuk, hogy „*Ő látja;*” mint ahogy a múltbeli vagy jövőbeli tárgyakat.⁴⁶ Ezt már kifejtettük.⁴⁷

* * * * *

[AZ EGÉSZ VILÁGNAK CSAK EGY TEREMTŐJE VAN]

Nemde azt tapasztaljuk, hogy egy okozatnak lehet egy létrehozója és sok is, továbbá sok [okozatnak] is lehet egy és sok [létrehozója] is. Akkor honnan vesszük, hogy az egész világnak egyetlen *Ű* a teremtője, nem pedig többen, akik nem [teljhatalmú] istenek?

nanu “parama-yogī gandhādi-samavāyi-kāraṇebhyo ,rthāntaraṁ, tasya viśeṣa-guṇo jñānaṁ, tac cā-nityam” ity an-ekāntaḥ.

nāitad asti, na hi “karoti” ity eva kāraṇaṁ.

kiṁ tarhi?

“karīṣyaty akārṣīd” ity api, yasmād “a-nirdiṣṭa-kālāḥ pratyayās triṣv api kāleṣu bhavanti” iti śabda-vidāḥ. “tataḥ kāraṇād idaṁ kāryaṁ niṣpannam” ity-ādi-vyavahāro ,py asti, kārya-kāraṇā-numānayaṛ atitān-āgata-viśayatva-prasiddheś ca.

tad ayam artho gandhā-dharmēty-ādi-vākyasya – “nityaṁ paramēśvara-jñānaṁ; kṣity-ākāśa-saṁsāri-puruṣān-āśritatve sati nitya-dravya-viśeṣa-guṇatvā[t; s]alilādi-paramāṇu-rūpādivad” iti. “paramēśvarēcchā-prayatnābhyāṁ an-ekanta” iti cet.

na, tayor apy ata eva hetor nityatva-siddheḥ sādhyena vyabhicārā-bhāvāc cēti. [NBhū(Y): 463.13; Pajor: *A korai njája istenképe*, 358.7]

⁴⁵ Az ellentét egy korábbi dilemmára utal vissza, amely egy fentebbi lábjegyzetünkben olvasható.

⁴⁶ Istenben megvan minden múltbeli, jelen és jövőbeli tárgyra vonatkozó tudattartam, de ezek nem a tárgyakból származnak. Istenben inherensen megvan a mindentudás, azaz minden lehetséges tárgyra vonatkozó tudás. Az egyes tudattartamok relációban állnak a tárgyakkal, hiszen arra vonatkoznak. Tehát a reláció fennáll, de nem a tárgy okozza Isten tudását. Ez természetesen provokálná azt a kérdést, hogy létezik-e szabad akarat a világban, de a szerző erre nem tér ki.

⁴⁷ [Īśvara-jñānā-janakatve `rthasya dṛṣṭatvādi-vyavahārah]

yadīśvara-jñānaṁ nārthe vyāpriyate nāpy arthād utpannaṁ tat-sva-bhāvaṁ vā, tataḥ kathaṁ tenārtho dṛṣṭa? ity ucyate.

na, tena sambaddha evārthas; “tena dṛṣṭa” ity ucyate; atitān-āgatārthavad ity uktam. [NBhū(Y): 468.26; Pajor: *A korai njája istenképe*, 368.10]

Erre azt mondjuk, hogy aki a jól átlátott okokat használja, viszont azok őt nem használják, azt nevezzük „önálló teremtőnek.” Na de aki nem [teljhatalmú] isten, az az atomok, a láthatatlan [karma] és egyebek, valamint a föld, a hegyek, a testek belső részei és egyebek tekintetében mindezeket jól átlátó használójuk nem lehet. Itt még sok nem [teljhatalmú] isten is [csak] úgy alkotója a földnek és a többinek, mint egy pompás palotának egy sereg csecsemő.

Vagy talán azt szeretnéd, hogy például a földet teremtő istenből legyen sok?

Ezzel ellentmondanál a saját tételednek. Nagy ügyességről árulkodik a nem-kívánt [tétel] elhárításában, ha az *egy* elutasítása végett elfogadod a *sokat*!

Továbbá, vajon ezek az istenek rendelkeznek isteni erővel, mindentudók és hatalmuk végtelen, vagy nem? Ha igen, akkor semmi hozadéka nincs a több isten feltevésének, mert felesleges. Ha viszont nem, akkor nekik is van valamilyen uruk, aki irányítja őket. Ellenkező esetben hogyan tudnák állandó összhangban véghezvinni például a világ teremtését?⁴⁸

BIBLIOGRÁFIA

- Collins, Charles Dillard: *The Iconography and Ritual of Śiva at Elephanta*. State University of New York Press, 1988.
- Frauwallner, Erich: *History of Indian Philosophy*. Vol II. Transl. V. M. Bedekar. Delhi, Motilal Banarsidass, 1997 (1973).
- Joshi, Laxmesh V.: *A Critical Study of the pratyakṣa pariccheda of the Nyāyabhūṣaṇa of Bhasarvajña*. Gujarat University: doktori disszertáció, 1978.
- Narayanan, T. K.: *Nyāyasāra of Bhāsarvajña, a Critical Study*. Thesis Submitted to the University of Kerala for the Degree of Doctor of Philosophy, Kerala, 1981.
- Nbhū (A) *Nyāya-bhūṣaṇa* kézirat – Pāṭan, Hemacandra Jñāna-mandir: 10717.
- Nbhū (B) *Nyāya-bhūṣaṇa* kézirat – Bhandarkār Oriental Research Institute: 625 6187–76.

⁴⁸ [sarvasya jagata eka eva kartā]

nanu cāikasyāpi kāryasyāikaḥ kartā, bahavaś ca dṛśyante, tathā bahūnām apy eko bahavaś cēti. tat katham avagamyate: „sarvasya jagata eka evēśvaraḥ kartā, na tu bahavo ‚n-īśvara” iti?

uktam atra yaḥ paridṛṣṭāni kāraṇāni prayuṅkte, taiś ca na prayujyate, sa “sva-tantraḥ karte” ty ucyate. na cān-īśvarasya paramāṇv-a-dṛṣṭādiṣu bhū-bhū-dhara-śarīrābhyanarāvayavādiṣu ca paridarśana-pūrvakam prayoktṛtvaṁ sambhavati. tatra bahavo ‚py an-īśvaraḥ kṣity-ādeḥ kartāraḥ prāsāda-viśeṣasyēvā-samkhyātā api stanam-dhayā. iti.

athēśvara eva bahavaḥ kṣity-ādeḥ kartāra iṣyante.

tathā saty apasiddhāntas te prāpnoti. eka-nir-ākarane ca bahv-abhyupagamo ‚n-iṣṭa-parihāre ‚tikauśalam khyāpayati!

kim ca teśām īśvaraṇām kim aiśvaryaṁ sarva-jñatvam an-uttamā śaktiś cāsti, na vā? yady asti, tadā an-ekēśvara-kalpanayā na kim-cid, vaiyarthya. atha nāsti tadā teśām niyamayitā kaś-cit prabhur asti. anyathā katham a-virodhena sadā jagad-utpatty-ādiṣu pravarterann iti? [NBhū (Y): 476.5; Pajor: *A korai njája istenképe*, 374.10]

- Nbhū (Y) Yogendrānandaḥ, Svāmī (ed.): *Nyāyabhūṣaṇam*. Vārānasī, ṣaḍdarśanaprakāśanagranthamālāyāḥ prathamam puṣṭam, 1968.
- Pajor Sándor: „A korai nyāya istenérve.” *Vallástudományi Szemle*, 2018/3, 9–24.
- Pajor Sándor: *A korai njāja istenképe és atomizmusa*. Budapest: ELTE doktori disszertáció, 2020.
- Potter, Karl H. (ed.): *Encyclopedia of Indian Philosophies. II. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- Thakur, Anantalal (ed.): *Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara*. Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1997.

DISPUTA

RAVASZ LÁSZLÓ, A SZÓNOK

(1882–1975)

A. JÁSZÓ ANNA

Ravasz László erdélyi születésű református püspök, filozófiai és teológiai író a felsőfokú tanulmányait Kolozsvárott, majd Berlinben végezte. Pályája elején a kolozsvári református teológia professzora. 1921-től Budapesten lelkészkedett (a Kálvin téren); 1925–1949 között az MTA tagja, s bár a kommunista államvezetés megfosztotta akadémiai tagságától, 1989-ben posztumusz visszakarta; 1948-ban püspöki tisztségéről lemondatták, 1953-ban lelkészi állásából nyugdíjazták. Az egyik legnagyobb magyar egyházi szónok, retorikaelméleti író, ám ebből a szempontból életművét még nem értékelték kellő alapossggal, bár homiletikájáról nemrégiben megjelent egy alapos tanulmány.¹ Munkássága kétségkívül nemzetközi szempontból is kiemelkedő: számos olyan gondolat olvasható a 20. század első felében írt műveiben, amelyeket a 20. század második felének híres külföldi retorikusai fogalmaztak meg. Az alábbi írás felhívja a figyelmet ezekre a kapcsolatokra, s ezáltal Ravasz László gondolatainak korszerűségét hangsúlyozza; ugyanakkor azt is hangsúlyozzuk, hogy műveiben benne van a háromezer éves retorika ismerete, ebből a szempontból összegezőnek tekinthető.²

HOMILETIKÁJA

1915-ben Pápán jelent meg a Református Egyházi Könyvtár XI. köteteként homiletikája, *A gyülekezeti igehirdetés elmélete*. A 497 oldalas mű három és fél évig készült, történeti részéből kb. nyolc fejezet eredeti forrástanulmányokon nyugszik. Bevezetésből és négy nagy részből áll: I. Az igehirdetés történetének főirányai (17–239); II. A gyülekezeti igehirdetés alapelvei (240–293); III. Az igehirdetés mint

¹ Literáty Zoltán (szerk.): *Száz év után Ravasz László homiletikájáról*. Budapest, KRE – L'Harmattan, 2020. (A 2015-ben tartott centenáriumi konferencia anyaga.)

² Ravasz Lászlóról lásd Adamik Tamás (főszerk.): *Retorikai lexikon*. Pozsony, Kalligram, 2010, 989–995; Adamik Tamás – A. Jászó Anna – Aczél Petra: *Retorika*. Budapest, Osiris, 2004, 173–175; Adamikné Jászó Anna: *Klasszikus magyar retorika*. Budapest, Holnap Kiadó, 2013, 179–181.

értérendszer (294–379); IV. Az igehirdetés mint műalkotás (380–486). Felosztását a következőképpen indokolja meg: „Nézetünk szerint az igehirdetés nem egyéb, mint az ige örök javainak olyan művészi felhasználása, amellyel az embert és a gyülekezetet Isten terve és akarata szerint eszményi állapot felé visszük. Tehát az a kérdés, mik ezek a javak és hogyan használjuk fel. Ezek a javak sem nem biblia, sem nem hitvallás, sem nem dogmatika és etika, sem nem történet, sem nem mindennapi élet, hanem mindezek együtt: s még valami egyéb; az, amit röviden homiletikai értékeknek nevezünk. A homiletikai értékek érvényesülésének útját, amint az igazságok a művészet síkján az etikai régiókba érkeznek, ismét külön kell tárgyalnunk, mert ez előbbihez képest külön tárgy is lesz.” Az első rész, a történeti fejezet a prófétaságtól, Jézus és Pál igehirdetésétől ível végig az egyháztörténeten a magyar protestáns igehirdetésig, saját koráig; végül ismerteti a magyar homiletikákat. A második rész először az igehirdetés lényegével foglalkozik (az igehirdetés mint istentiszteleti tényező, a prédikáció mint szónoki alkotás, az épülés), majd az igehirdető személyiségéről, hitéről, teológiai felfogásáról, végül a gyülekezetről (a hallgatóság lélektanáról, különbözőségéről) értekeznek. A harmadik rész témái: az Ige mint a prédikáció tárgya; a homiletikai értékek forrása: a Biblia; a textus magyarázása, a textus felvételének szabályai; a homiletikai érték az egyház életében: itt foglalkozik az egyházi ünnepkörökkel, a kultikus alkalmakkal, a tulajdonképpeni alkalmi beszédek és a liturgialis (pl. házasságkötési, temetési) beszédek anyagával.

A negyedik rész a tulajdonképpeni retorika: a) Az egyházi beszéd szerkezete, a tétel mivolta és alkata; általános és különös tételek; a tétel megfogalmazása; a beszéd elágaztatása logikai szempontból; a beszéd elágaztatása retorikai szempontból; *homilia* és *sermo*; a bevezetés; a befejezés. b) Az egyházi beszéd kidolgozása: a megértés vagy magyarázás; a bizonyítás; a rábírás; a rábírás lélektani szempontból; a rábírás értékelméleti szempontból; a stílus mivolta és fajtái; a kifejtő stílus általános követelményei; a szónoki stílus eszközei; az egyházi beszéd stílusának különös jellege. c) Az egyházi beszéd előadása.

Homiletikája gazdag tartalmát itt nincsen mód ismertetni, csak néhány olyan problémát érintünk, amelyekkel megelőzte korát. Hosszasan és érdekesen, lélektani megalapozással ír a hallgatóságról. „Gyülekezet alatt mindig valami elvont létezőt értett (az igehirdetés), amelynek kötelessége volt az érvek súlya alatt meggyőzetni, de nem gondoltak arra, hogy a gyülekezet nem elvont létező, hanem élő, egyéni valóság, amelynek megismerése elsőrangú szükség és kötelesség” (279). Nem csatlakozik a Wundt-féle néplélektanhoz, hanem azt mondja, hogy „a hallgatóság mindig az *ember maga*” (281). Az igehirdetés célja az, hogy a hallgatóság lelkében valamiféle változás menjen végbe, épülés, életgyarapodás. Lélektanilag ez a folyamat a hiány, a pótlék és a meggyarapodás mozzanataiból áll. „Az élet nem egyéb, mint értékkeresés, értékfogyasztás és értékefejlesztés. Minden öntudatos élet minéműségét, természetét, sőt programját *értékei* mutatják” (283). „Két dolgot kell

az igehirdetésnek elvégeznie: először ott, ahol nincs meg az isteni hiányérzete, ezt felébreszteni; másodsor, ahol a hiányérzetek megvannak, felmutatni, szemléltetni az értékeknek azt a rendszerét, amely e hiányok boldog pótlását adja” (285). Mindez szavakkal történik, s ebben van az igehirdetés áldása és átka. „Áldása, mert lehetővé teszi, hogy a szó hatalma által pozitív javakat közöljünk, amennyiben a szó *valóságot* jelent, olyan valóságot, amelyben lelkünk a maga örök hiányainak pótlékát leli fel. A szavak a valóságok nagykövetei, s mint ilyenek, küldöik helyett cselekszenek: vagy meglevő hiányokat pótolnak, vagy újakat ébresztenek, szóval quietivumokat, vagy pedig motívumokat adnak. Azonban szó és a jelentett tárgy között egész világ van, mint az élő ember és arcképe között; szinte azt lehet mondani, hogy külön életet élnek. [...] Tehát az igehirdetésnek második nagy feladata, hogy a szavaktól a tárgyakig vezessen, vagyis e megszokott, üres formákból feltárja a valóságokat, azt az életet, amelyik éppen nekem van szánva, hogy az én fogyatékos, töredék életemet kiegészítse” (285–286). – Ha a *változás* helyett az *azonosulás* (*identificatio*) terminust használjuk, akkor Kenneth Burke³ alaptételénél vagyunk. A *hiány* fogalma a retorikai szituáció fogalmához kapcsolódik, melyet Lloyd Bitzer⁴ fogalmazott meg. Ha pedig a szavak mögötti valóság felidézését említjük, akkor a *jelenlétőség* Perelman-féle⁵ terminusa jut eszünkbe, az értékek hangsúlyozása kapcsán pedig Richard Weaver⁶ etikai alapú elmélete. A hallgatóságot pedig a lelkipásztori tevékenységgel lehet megismerni, a lelkipásztorkodás része tehát az igehirdetésnek.

A stílus szerinte a legkényesebb pont a műalkotás elméletében. Buffont idézi: a stílust javítani annyi, mint jobbat tenni a gondolatokat. „Ennek pedig oka az, hogy a gondolat, mint jelentések viszonya, érzéki formát a nyelvben ölt, azonban nemcsak a gondolat formálja a stílust, hanem a nyelv is a gondolatot” (448). A stílus

³ Kenneth Duva Burke (1897–1993) amerikai polihisztor, retorikus. Retorikaelméletének alapvető kategóriája az azonosulás (*identification*), amely azt az egyesítőerőt jelenti, amely a retorika eszközeivel közelebb hozza egymáshoz az embereket. Főbb retorikai művei: *A Grammar of Motives*. Cleveland, 1945; *A Rhetoric of Motives*. New York, 1950.

⁴ Lloyd F. Bitzer: „Rhetorical Situation.” *Philosophy and Rhetoric*, 1968, 1–14. Minden retorikai szituációnak három eleme van: a szükség, amely hiány vagy probléma; a hallgatóság, amely érdekelt a hiány megszüntetésében, a probléma megoldásában; és a kényszer, amely a szónokot arra indítja, hogy hasson a hallgatóságra. A hallgatóság szerepét, megismerésének fontosságát mindegyik modern szerző fontosnak tartja.

⁵ Chaïm Perelman (1912–1984), brüsszeli professzor, a XX. század Aristotelésének nevezik. Fő műve: *La nouvelle rhétorique. Traité de l'argumentation*. Paris, 1958 (Lucie Olbrechts-Tytecával). Rövid összefoglalása magyarul is olvasható: *A retorika birodalma. Retorika és érvelés*. Ford. Major Hajnalka. Budapest, 2018 (1977). Retorikájának egyik alapkategóriája a jelenlétőség, az időben és térben távol lévő dolgok felidézése.

⁶ Richard M. Weaver (1910–1953), amerikai retorikus, fő műve: *The Ethics of Rhetoric*. Chicago, 1953.

meghatározását ekképp vezeti fel: „Alapjában minden szó valamely szemléletnek akusztikai egyenértékese volt, tehát a szó ősi formája a metafora, a szelleminek egy érzéki képpel való jelölése. Egész szókincsünk elhalt metaforákból áll, amelyekből kivesszett a szemlélet, s csak a külső burok maradt meg. A megmaradt szóképek pedig önálló, élő egységet, *nyelvet* alkotva, a maguk külön törvényei szerint alakultak, képződtek, koptak, de feladatuk mindig ugyanaz maradt: jelölni a fogalmakat és asszociációk közvetítésével felébreszteni az érzelmeket. Tulajdonképpen minden nyelvnek ez a kettős oldala van, amit logikai és lélektani vonásnak lehetne nevezni. A szavak logikai feladata tehát az, hogy a fogalmakat és azok viszonyait kifejezzék, ábrázolják, lélektani feladatuk az, hogy asszociációk keltésével a szükséges érzelmet, mint a lélek belső állapotának mozzanatát felébresszék. Stílusnak nevezzük a gondolatoknak olyan nyelvbéli kifejezését, amely úgy a logikai jelentés ábrázolása, mint az érzelem felkeltése szempontjából egyénileg legalkalmasabb” (449).

Formai szempontból kötött és kötetlen stílust különböztet meg, tartalmi szempontból kifejtőt és költőt; a kifejtő stílus alaptényezője a fogalom, a költői stílusé a kép. A szónoki nyelv a kifejtő és a költői között van, *genus mixtum*. Már itt megfogalmazza azt a gondolatát, hogy a beszéd mint műalkotás a drámához áll a legközelebb. A beszéd is, a dráma is etikai értékek csatája és győzelme. „A beszédnek is, mint a drámának, alapvonása a fokozás vagy emelkedés, azaz a gondolatok következményeinek csatasorba való kifejlődése, megütközése és győzedelme. Amelyik beszéd nem emelkedik, éppen olyan rossz, mint az a dráma, ahol a cselekvény nem fejlődik. [...] A beszéd még a csirájában levő és egy ember előadásában megjelenő dráma, vagyis *dráma a gondolat síkjában*. Ezt a gondolati drámát azonban legerősebben az választja el az igazi drámától, hogy praktikus célt szolgál, hogy *nevel*. A szónoki nyelv tehát fejteget, mikor valamit meg akar világosítani, fest, ahol a hallgatóságnak látnia vagy éreznie kell, magával ragad, mikor az érzelmeket tette akarja változtatni. Ahol oktat, szónoki próza, ahol az érzelmekhez fordul, ott szónoki poézis, a maga egészében mind a kettő és mégis egyik sem teljesen, hanem különálló valami: szónoki nyelv” (453). A régiek tulajdonképpen eszerint különböztették meg a három stílusnemet: az egyszerűt, a középezt és a fennköltet. A szóképeket és az alakzatokat hatásuk alapján osztályozza (mint Zlinszky Aladár: *A szóképekről*, 1911, modern kiadása: Szathmári István: *A magyar stilsztika útja*. Budapest, 2008, 177–197).

Érdekesítően ír az előadásmódról is. Stílusa szellemes, helyenként ironikus: „Van tehát a protestáns keresztyén igehirdetőnek is *lelke*, és e léleknek vannak küzdelmei, harcai, válságai és diadalmai. A zengő torkú, zsiros szívű, vörös nyakú kálvinista pap, ki vasárnaponként olyanokat kurjant az örökkévaló dolgokról, hogy lehull a templom vakolata s még a kőből faragott civis is pislogni kezd, csak önmaga nem érez e mívelet alatt a fizikai mívelet erőlködésén kívül semmi lelki emóciót: szálnalmas, szomorú látvány, még ha úgy füstölög is a gógtól és az önimádatától.

Ez a típus korlátoltabb annál, mintsem megértené, hogy neki legelső sorban össze kellene roskadnia, belső, szent tapasztalásokat tennie s azután megszólalni halk, alázatos hangon, hogy elbeszélje a benne lett csodadolgokat. Ki kell ennek a típusnak pusztulnia – csak a magyar kálvinizmus ki ne pusztuljon vele együtt. De én hiszem, hogy a magyar kálvinizmus nem fog e spirituális bölényekkel együtt kipusztulni. Nem, mert ha igehirdetőit eddig kibírta: nincs az a hatalom, amely úrrá lehessen felette” (278–279).

RETORIKAELMÉLETI MŰVEI

A retorikaelméletet néhány rövid, de annál gazdagabb tartalmú tanulmánnyal gazdagította. Azt gondoljuk, hogy idejét lekötötte a szolgálat: nagyon sok beszédet mondott el, sokféle alkalomból. Tanulmányai egységes szemléletet foglalnak össze, sok előremutató gondolattal:

- (1) Felismerte, hogy a technikai vívmányok ismét előtérbe helyezték a beszédet, a másodlagos szóbeliséget (Walter Ong⁷ erről jóval később ír), „A papiroskorra jó az antenna-korszak” – írja *Ars Hungarica* című értekezésében 1934-ben.⁸
- (2) *A beszéd mint műalkotás* című retorikaelméleti tanulmányában (1935) azt fejtegeti, hogy a beszéd logikai dráma.⁹ Minden műalkotásban ellentétek feszülnek, s feloldásuk a művészi siker. A feszültség döntő fontosságú a drámában és a beszédben, de míg a drámában a megvalósítás az egész színházé, a beszédben egyetlen emberé: aki akkor teremti és adja elő az egész művet. A teremtéshez az szükséges, hogy bevonja hallgatóságát, s attól kezdve a nagy logikai dráma a hallgatóság lelkében zajlik: „Mert nemcsak arra megy ám itt a játék, hogy egy *causalis* tétel *finalis* tétellé alakuljon át, hanem arra is, sőt igazán csak arra, hogy a hallgatóság más legyen: felszabadult, meggazdagodott, győzelmet nyert kollektív személy. A szónok csak billentyűzet; a sípok őseréjében a hallgatóság közös lelkének ezer változatú szenvedélye zúg.”¹⁰ A hallgatóság szerepének, jelentőségének felismerése – mint fentebb

⁷ Walter J. Ong (1912–2003) amerikai filozófus, retorikus, jezsuita szerzetes. Leghíresebb műve: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. North Yorkshire, 1982; magyarul: *Szóbeliség és írásbeliség. A szó technológizálása*. Ford. Kozák Dániel. Budapest, 2010.

⁸ Vigh Árpád: *Retorika és történelem*. Budapest, 1981, 353.

⁹ A beszéd és a dráma azonosítása – jóval később – Kenneth Burke nagy témája. Őt, a drámára és a beszédre egyaránt jellemző kategóriát állapít meg, ezek: cselekvés, helyszín, cselekvő, eszköztár, cél – együttesüket pentászoknak nevezi.

¹⁰ Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika*, 589.

említettük – a 20. század második felében lesz a retorikaelmélet egyik középponti témája (elsősorban Perelman műveiben).

- (3) Elméleti szempontból másik jelentős tanulmánya: *Szónoklás és igehirdetés* (1937). Abból indul ki – mint 1964-ben Roland Barthes¹¹ –, hogy a retorika „ma már valóságos múmia”, elmúlt a retorikai életforma, s vele együtt meghalt a retorika mint tudomány. Ez azonban csak látszat, mert a világban olyan áttrendeződések történnék, amelyek újra fogják éleszteni a retorikát: „beláthatatlan tömegeket kell párttá szervezni, hogy a világ előbbre menjen, és sorsunk fonala tovább gombolyodjék. ... Párt és népgyűlés tagozódik kisebb keretű összejövetelekben, le egészen a néhány emberből álló összesűgásig. Itt eltűnik az akarati hatások, a nagy befolyásolások látható gépezete, és átmegegy a sejtrendszeres négy szemközti való rábeszélésének és megnyerésének kikutathatatlan világába. A sok akarat egybefonásának világmozdító üzeme a tömegek nyilvános és az egyesek titkos rábírásának egymást támogató és kiegészítő módszerével végzi világ- és életalakító munkáját.”¹² Az élő szó hatalma megnőtt. „Egy új tudomány alakult, a tömegek lélektana, amely azt mutatja, hogy a különböző összetételű közösségekben, a társaságok, összejövetelek, népgyűlések, nemesek és csőcselékek lelki életében miképpen jönnek létre közös érzések, közös látások és közös elhatározások. A pedagógia nem helyezi be az egyént légüres térbe, hanem a közösségből érti meg, sőt nem is az egyének, hanem a nagy emberi közösségek nevelésével foglalkozik, s e munkájának jelentős része, az élő szó útján történő céltudatos, egységes és zárt nevelői hatás vizsgálata, az, ami lényegében nem más, mint a retorikának mindenkor tárgya: az életalakító gondolatközlés elmélete. [...] Mindezekből az következik, hogy az ékesszólás tudományának csak az iskolás formája: a régi jó retorika halt meg, de az élet tényei és a hozzájuk fűződő tudományos problémák merőben új arculattal, de a régi erővel és igénnyel állnak velünk szemben, várván a maguk emberére, aki az élő szó hatástudományát, a célzatos és művészi beszéd elméletét önálló tudománnyá tegye...”¹³

Őt igazolja a legújabb amerikai összefoglalás, a *The Sage Handbook of Rhetorical Studies* (ed. Andrea A. Lunsford, Los Angeles, 2009), melynek nagy témái a pedagógia, a politika, a kampányok, a média és a retorika kapcsolata. A továbbiakban

¹¹ Roland Gérard Barthes (1915–1980) francia irodalmár. 1964–65-ben retorikai szemináriumot tartott. Ennek anyaga magyarul is megjelent: *A régi retorika. Emlékeztető*. Ford. Szigeti Csaba. In Thomka Beáta (szerk.): *Az irodalom elméletei*. III. Pécs, Jelenkor, 1997. Eredeti: „L’Ancienne rhétorique, Aide-mémoire.” *Communications*, 16, 1970, 172–229.

¹² Ravasz László: *Szónoklás és igehirdetés*. A Debreceni Tisza István Tudományos Társaság I. Osztályának Kiadványai. VII. kötet, 4. füzet. Debrecen, 1937, 4.

¹³ Uo. 4–5.

azt fejtegeti, hogy a beszéd hatalma négy tényezőtől tevődik össze, ezek: az alkalom, az élő szó, a hatás és a beszélő. Az alkalom tkp. a retorikai szituáció (használja is a szituáció terminust, lásd Lloyd Bitzer), az élő szó a másodlagos szóbeliségre utal (Walter Ong), a hallgatóság szerepével pedig kiemelten foglalkozik a mai retorika.

BESZÉDEI

Beszédei a szónoklás minden erényét egyesítik: a szilárd logikát, a világos előadásmódot, az igényes magyar nyelvet, a szemléletességet, a mozgalmasságot és az érzelmek széles skáláját.¹⁴ Főbb művei: *Gondolatok*, 1921 (4. kiad. 1938); *Az emberélet útjának felén* (1924); *Beta és Omega, 1–2.* (1933); *Legyen világosság, 1–3.* (1938); *Korbán. Beszédok, írások I–II.* (1942); *Emlékezéseim* (1992); *Ószövetségi magyarázatok* (1994). Egészen másképp alakult volna retorikai irodalmunk és gyakorlatunk sorsa, ha a kommunista hatalom nem némította volna el, ha átmentődött és folytatódott volna az a retorikaelméleti munkásság, amelyet megteremtett. Az alábbiakban egyetlen közérdekű témájú beszédét közöljük rövid elemzéssel, hogy némiképp érzékeltesük: nemcsak az elméletnek, hanem a gyakorlatnak is mestere volt. A bevezetésben említettem, hogy sok alkalmi, például házassági, temetési beszédet mondott. Idézzünk itt egy házassági beszédet.

Eleve elrendelés a házasságban

Példabeszédek 18, 22: *Megismerte a jót, aki talált feleséget, és vett jóakaratot az Úrtól.*

Mint minden a világon, úgy a szent házasság is akkor nyeri meg igazi értelmét, és kerül a maga méltó helyére, ha az eleve elrendelés szempontjából nézzük. Alapigénk éppen erre tanít.

Sokan azt hiszik, hogy a házasság véletlen. Ezzel esetlegessé teszik, megrontják fontosságát, elveszik isteni kényszerűségét, s vagy múló viszonyná, vagy kiszámíthatatlan balesetté változtatják. Mások úgy gondolkoznak, hogy a házasság egészen tőlünk függ. Az lesz a párunk, akit mi akarunk, s olyan lesz a házasesetünk, amilyenné mi alakítjuk. Pogány beszéd ez is, mint az a közmondás, hogy ki-ké a maga szerencséjének kovácsa. A házasság sokkal nagyobb dolog, hogysem tőlünk függene, s bár benne sok fordul meg rajtunk, mégis felettünk álló forrásból ered, és tőlünk független mederben halad tovább a házaseset patakja.

¹⁴ Adamik – A. Jászó – Aczél: *Retorika*, 173–175.

Alapigénk vonja helyes világításba a házasságot, amidőn arra utal, hogy a házasság Istentől ered és az Ő eleve elrendelésének egyik pászmája. Mikor még föld és ég sem volt, már eldöntötte egy örök határozat, hogy ti az idő egyik pontján egymásra találtok, és kézen fogva az Úr orcája előtt megálltok. Életek minden pillanata közeledés volt e nap felé, melyet ezentúl vagy úgy viztek magatokkal, mint a patak a belefutott csermelyt, vagy az űzött vad testébe tört nyílveszőt.

Megtörténhetik, hogy ez a dekrétom már első találkozáskor felvillan a megfényesedő szemek előtt, de megtörténhetik az is, hogy két ifjú évekig él egymás társaságában, barátok vagy idegenek, talán éppen ellenségek, és nem tudják, hogy egyszer kiderül a nagy végzés, és ők megtalálják egymást.

Nem tűnő véletlen, nem emberi erőfeszítés: Isten örök rendelése eredeti a házasságot.

Ebből következik az, hogy igazi hitvestárs a másikban Isten legnagyobb ajándékát ismeri fel. Addig nem tudjátok, ki a másik, míg nem Isten kezéből fogadjátok el, mint az élet legnagyobb ajándékát. Tehát jó hitvesnek lenni nem érdem, hanem kegyelem, s érte nem embernek, hanem Istennek tartozunk hálaadással. Milton *Elveszett Paradicsom* című művében éppen az a legszebb részlet, amidőn Ádám és Éva egymás felé közelednek, mint két egymásnak ajándékozott csillag, mint két egymás számára teremtett világ.

De a házasság nemcsak ajándék, amit elfogadok, hanem küldetés, amit végrehajtok. Isten az örökkévalóságból azzal bocsátott el, hogy szolgálj egy másik lényt, áldozd neki oda a szívedet, és saját életed árán is életét gazdagítsd meg és ékesítsd fel. Ezért a házastársi szolgálat végső ihletője, nagy parancsolója maga az Isten. Ő rendelte az emberi szívet erre a szolgálatra, és Ő ad erőt e szolgálat betöltésére.

Fogjátok meg egymás kezét, és esküszóval tegyetek vallást arról, hogy házasságotok forrása és torkolata Isten örök kegyelme.

* * *

A házassági beszéd szerző, azaz prédikáció, az egyházi beszéd kategóriájába tartozik. Ez a beszéd azonban emlékeztet a homíliára, mivel egy bibliai idézetből indul ki. Célját tekintve tanácsadó beszéd, hiszen a házasság szentségének elfogadására és az a szerinti életre buzdít. Az alkalomhoz is illik: rövid és tömör.

Ha az érvelés szempontjából vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy a beszéd egyetlen retorikai körülírási definíció: a házasság Isten örök kegyelmétől függő eleve elrendelés, ajándék és szolgálat.

A beszéd klasszikus szerkezetű, részei: tétel, megelőzés (*prolepsis*), háromrészes érvelés, befejező buzdítás. A bevezető gondolat röviden magyarázza az alapigét (a

sententia sacrát). A szónok előreveszi az ellenkező vélekedések és a közvélekedés cáfolatát, mintegy megelőzve az esetleges ellenvéleményeket; ez gondolatalakzat: megelőzés, görög terminussal *prolépsis*. A házasság tehát nem tőlünk függ, bár „sok fordul meg rajtunk”, vagyis bizonyos korlátok között azért érvényesül akaratunk. Ezután következik az alapige kifejtése: a házasság Istentől ered, Isten legnagyobb ajándéka, küldetés is, azaz „egy másik lény” szolgálata. A meghatározás leg-hatásosabb összetevője az ajándék-metafora, ezt színezi a Milontól vett két szép hasonlattal dúsított jelenet.

Az egész beszéden végigvonul egy ősi kép: a házaselet és a folyóvíz azonosítása: forrás, patak, torkolat. A beszéd elején, a bizonyítás előtt: „felettünk álló forrásból ered, és tőlünk független mederben halad tova a házaselet patakja”. Majd a lezáró esküben: „esküszóval tegyetek vallást arról, hogy házasságotok forrása és torkolata Isten örök kegyelmé”.

Ravasz László beszéde azért remekmű, mert szerkezete, érvelése világos, ugyanakkor szemléletes is: a gyönyörködtető középső stílus mintája. Igazi szónoki meghatározás: szabadabb, teljesebb, ékesebb, mint a logikai definíció; gondolatmenete eredeti, érdekes és tanulságos a ma embere számára is.

MENNYIRE SÖTÉTEK A VARÁZSLATOK?

Párbeszéd egy inspiráló könyvvel¹

HUBAI PÉTER

A karácsony előtti napokban – amikor elvarázsol minket a szent idő várása, és valahogy megmagyarázhatatlan módon vallásosak és nem-vallásosak számára egyaránt más az atmoszféra, mint az év korábbi 11 hónapjában – jelent meg Németh György professzor könyve.² A cím, *Sötét varázslatok*, egy korábban e folyóiratban megjelent hosszabb tanulmányra utal vissza;³ az alcím – *Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban* – közelebbről behatárolja a tanulmány tárgyát. A téma kutatói között Németh Györgynél avatottabb szerzőt Magyarországon nehezen találunk, amit többek között a bibliográfiában is föltüntetett, általa jegyzett 18 szakcikk, de az itt nem említett számos előadás is igazol. A könyv nagy része Auguste Audolent francia epigráfus Hadrumentumból és Karthágóból származó anyaga kiadott és kiadatlan tanulmányainak és feljegyzéseinek újragondolása, strukturálása, és persze az ún. átoktáblák összetett kérdéskörének körbejárása, ami azután a rontó mágia (*Schadenzauber*) több elágazásának tárgyalását is magával hozza. A könyv nagy erénye, hogy több tucat varázsszöveg magyar fordítását is hozza, s így egy kis defixio-kompendiumnak is tekinthető, s további nagy értéke a mintegy 40 illusztráció (közöttük több nehezen olvasható szöveg Németh György általi rajza). Ez utóbbi kiemelkedő értékét jól megvilágítja az, hogy a témában Magyarországon legutóbb tíz éve megjelent hasonló könyv, Fritz Graf *A mágia a görög-római világban* című munkája egyetlen illusztrációt sem tartalmaz, noha régészeti anyagból annak konkrét bemutatása nélkül aligha szabadna írni. A könyv hat egymásra épülő egységből áll: az átoktáblák eredete, az átoktáblák lelőhelyei, az átoktáblák anyaga, az átoktáblák tartalmi elemei, vudubabák és átoktáblák, valamint a sötét varázslatok kivédése. A könyv olvasmányos – ha nem félnék a félreérthetőségtől, azt is mondanám: izgalmas és szórakoztató –, másfelől tudományos is, ugyanak-

¹ Németh György: *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest, Gondolat, 2019.

² Jelen tanulmányt folyóiratunk megelőző száma már közölte, de – sajnos – hibás betűkészletekkel. A szerző elnézését kérve közöljük újra a szöveget helyes betűkkel. (*A szerk.*)

³ Németh György: „Sötét varázslatok. Az antik átoktáblák két korszaka.” *Vallástudományi Szemle*, 8, 2012, 71–101.

kor értő olvasókat feltételez, akik a francia és angol hivatkozásokon túl a latin és görög idézeteket is megértik. No meg a képeket.

A rövid könyvet nem óhajtom kivonatolva ismertetni; el kell olvasni, és minden oldalán új információkkal, gondolatébresztő ötletekkel fogunk találkozni. Ez akkor is nyereség lesz, ha nem mindenben egyezik a nézetünk a szerzőével. (Ilyen könyv még sehol sem született.) Emellett természetesen Németh György könyvéhez ki-ki számos érdekes megjegyzést és kiegészítést fűzhet a saját szakterületének és érdeklődésének megfelelően.

Például a homoszexuális pár, Serapiakos (és Am<m>onios) egyiptomi varázspapirusza,⁴ mely az egyiptomi Fayumból, közelebről Hawarából került elő, teljesen nélkülözi az egyiptomi jelleget – hisz aszerint Typhon nem lehetne Hélios ellensége, illet az egyiptomi vallás ismerője nem mondhatna, Szeth az alvilágban kifejezetten segítője Rének – míg a „kopt” hatás segít megérteni a zsidók istenébe vetett mágikus hitet. (Serapiakos és mágusa aligha lehettek zsidók – nyilván, mint igen sokan a Fayumban, ők is görögök voltak.) A megszólított isten, Adónai Abrasax Pinuti Sabaós⁵ egyértelműen a kopt **ΠΙΝΟΥΥ†** (**ΠΙΝΟΥΥΤΕ** = „az Isten”) szót őrzi, s ez így egyben a Héber Bibliából ismert **יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת**,⁶ (*JHVH [= adonaj] elohé c'baóth*) tükörfordítása, azaz **ΚΥΡΙΟΣ Ο ΘΕΟΣ ΣΑΒΑΩΘ** (a magyar Bibliából ismert formában az Úr, a Seregek Istene), azonban a név – amint az az **אֱלֹהֵי**-nak **ΠΙΝΟΥΥ†**-ra cseréléséből látszik – nem az alexandriai hellenizált zsidóság révén, hanem egyiptomi közvetítéssel került a mágushoz.⁷ Serapiakos (ügynöke) tehát nem három vagy négy istenhez, hanem a Héber Biblia Istenének egyfajta formájához (Abrasax) fordul, akit – bár a papirusz szövege szerint a „legnagyobb istennek” nevez – ő maga nem imád, csupán arra akarja használni, hogy Am<m>onioszt az ágyába vigye.

⁴ *Sötét varázslatok*, 45.

⁵ Németh György fordításában – Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae* kiadását követve – veszővel választja el a neveket. A. S. Hunt: „An Incantation in the Ashmolean Museum.” *Journal of Egyptian Archaeology*, 15 1929, 155–157 még korrektebben írja: **αδωνα<ι> αβρασαξ πιυ[ο] υτι και σαβαως**. A fordításból az Abrasax tévedésből kimaradt. Ez a név, bár a bibliai névtől idegen, mégsem kakukktojás. „...in a few instances, it seems as if Abrasax became one of the many names of the Jewish God Himself” (Gideon Bohak: *Ancient Jewish Magic. A History*. Cambridge, 2008, 250). – Hogy Sabaóth miért lett Sabaós, vajon a héber szót graecizálták, avagy pusztán elírásról van-e szó, netán csak a tinta 1700-1800 év alatt elhalványult, és így a **Θ** jobb oldala kivehetetlenné vált, és ezáltal **C**-vé változott, ezt csak az Oxfordban őrzött papiruszról lehetne megállapítani.

⁶ 2Sám 5,10; Jer 35,17; 38,17; Hos 12,6; Am 3,13; 4,13; 6,14; Ps 59,6; 80,5,20; 84,9.

⁷ A LXX-ban a háromrészes istennév mindössze 3 helyen fordul elő (1Reg 1,3,20 és 17,45), ám a Sabaóthot legtöbbször lefordítja rendszerint **παντοκράτωρ** vagy **ὁ θεός τῶν δυνάμεων** formában. Ezek a hellenisztikus szöveg megfelelés-kényszeréből (?) születtek. Így aztán varázsmondásban Adonai Eloi Pantokratör alakban is megjelenik.

„A sűrűn emlegetett Bachachych vagy Bakaxichych például ugyancsak egyiptomi eredetű, jelentése a 'sötétség lelke', vagy a 'sötétség fia'”⁸ Daniel-Maltomini lábjegyzetben hivatkozott munkáját nem tudtam a polcról levenni, ezt az etimológiát nem látom át, de a „sötétség lelke/szelleme” a gyakori **ΒΑΙΝΧΩΩΧ** (amit egyes varázspapiruszok hét **Ω**-val írnak **ΒΑΙΝΧΩΩΩΩΩΩΩ**) névben valóban felismerhető, amint azt már A. Erman megírta,⁹ és az óegyiptomi *b3 n kkw*-ra nyúlik vissza. Különös módon **ΒΑΙΝΧΩΩΧ** Mihael arkangyal nevéként is szolgálhat.

Az 51. oldalon egy *Abrasax Semeseila*<*m*> (és *Ablanathanalba sesegen barphara*<*n*>*gés*) feliratos gemmát látunk. Németh György azt az álláspontot képviseli,¹⁰ hogy *Abrasax* csak a görög felől értelmezhető, mert csak a görögül működő betűszám-értelmezés adja ki (a betűk számértékének összege alapján) a 365-öt, ami az év napjainak száma. Az összeadás korrekt – de a kérdés megmarad: kicsoda, mi csoda *Abrasax*. Több dolgot is érdemes lehet megfontolni. A név nemcsak *Abrasax*, hanem *Abraxas* formában is előfordul (ami ugyan ritkább, de talán korábbra nyúlik vissza), annak is 365 az összege. (Amint ezeket a betűket is megkeverhetnénk, *saxabra*, *basarax* formán, ugyanúgy más betűkkel, például *tex* vagy *bidnsol*, is leírhatnánk a 365 számot.) A név ugyan meghatározza a számot, de a szám nem határozza meg a nevet. Azzal is érdemes számot vetni, hogy az év 365 napja nem volt evidens, sem a görögök, sem a rómaiak, sem a zsidók nem számoltak 365 nappal, csak az egyiptomiak (360 + 5), s Julius Caesar naptárreformja is csak Augustus uralma vége felé nyert polgárjogot. (*Ha a 365-öt döntőnek tekintjük*, akkor az *Abrasax* vagy Egyiptomban kellett megszülesse, vagy a Kr. u. I. század fölött.) Hasonlóan téves lenne, ha Mithras kutatói úgy érvelnének, hogy neve csak a görög felől értelmezhető, mondván, hogy annak számértéke pontosan 360 (ill. 365).¹¹ Ennek Mithrashoz semmi köze, ő nem a hellén világ szülötte, a véletlen hozta – amit nem kizárt, hogy egyszer egy (modern) teológusa föl fog fedezni, és kabbalisztikusan értelmezi majd. Ez azonban már fordított irányú spekuláció, semmit nem mond a névről, és főleg annak viselőjéről. Mindazonáltal a kétségtelenül héber/arámi eredetű *abraka-dabrá*-hoz vagy *abra-ka-dabrá*-hoz (אברכאדרברא) feltűnően hasonló *Abraxas* sémi eredete még akkor is a legerősebb hipotézis, ha konkrét eredete jelenleg homályban marad.

A varázsszövegek egyik különleges jelensége a szövegbe írt betűszerű, de azoktól eltérő, mindmáig jobbára megfejtetlen írásjelek, a karakterek. A könyvből megtudjuk, hogy Audollent átoktábláinak a 18%-a tartalmazott karaktereket, ol-

⁸ *Sötét varázslatok*, 49.

⁹ Adolf Erman: *Die ägyptische Religion*. Berlin, 1909 (2. Auflage), 250.

¹⁰ Hivatkozással G. Bohak: *Ancient Jewish Magic* *Abrasax*-fejezetére (247–250).

¹¹ Μιθραξ 40 + 10 + 9 + 100 + 1 + 200 = 360 (Μειθραξ formában plusz 5, összesen 365).

vasunk e táblák területi megoszlásáról (hogy Róma és Hadrumetum kiemelkedik, ez bizonyos Audollent érdeklődésének súlypontjára utal), és arról, hogyan helyezkednek el a karakterek a defixiók (átoktáblák ólomlemezekén) szövegében. A legfontosabb persze az lenne, hogy e szokatlan, Németh György javaslata szerint „buborék betűknek” nevezendő jelek mit jelentettek, mikor, mire használták őket. Erről ma nagyon keveset tud a tudomány. Érthető, hogy a szerző az átoktáblákra koncentrált, ám a karakterek használata ennél elterjedtebb, és rengeteg varázspapiruszon, de még (vallásos) irodalmi művekben is előfordulnak. Jëu Második Könyve 45. fejezetében Carl Schmidt egy buborék betűvel írt dölt **Γ** jelet „háromszor”-nak értelmezett (ami a gamma számértéke).¹² E mű ugyanezen fejezetében én két stilizált hieroglifát véltem felismerhetni, a kincstár (*pr hđ*), ill. nap (*r^c*) értelemben;¹³ a 47. fejezetben, ahol a szent Lélek keresztségéről ír, a tanítványok egy pecsétet (σφραγίς) kapnak, és a szöveg megadja a karakter buborék betűs rajzát, ami egy hieroglif *k3* (az egyiptomi egyik szava a lélekre). A kopt szöveg a karaktert itt (és máshol is) görög kölcsönszóval jelöli: σφραγίς. Jëu Első Könyve 41. fejezetében „az Atya nagy nevé”-ről van szó, aminek a jelét τῶπος-nak nevezi a szöveg, és – szerintem – egy démotikus jelet rajzol (*nht* – erős). Amikor Németh György feltételes módban írja, hogy „ha e jelek jelentettek valamit...” (58. o.), majd negatív eredményre jut, úgy gondolom, túlzottan óvatos volt. Ma még e kutatás elején tartunk. Talán senki sem vizsgálta eddig a karakterek és a *nomina sacra* ugyanebben a korban kialakuló gyakorlata közötti összefüggést. A kiemelt fontosságú nevek (ókánaáni) írása, amint azt egyes Holt-tengeri leletek mutatják, a zsidóságban is jelen volt.

A könyv egyik legizgalmasabb fejezete a korábban palatinusi gúnyfeszületnek nevezett graffiti új interpretációja. „A lófejű démon és Alexamenos istene” fejezetcím (92. o.) már önmagában vitába bonyolódik a korábbi kutatás azon állításával, hogy a keresztre feszített zooanthropomorf alak samárfejű. Kétségtelen, hogy a 6–8 éves gyerek rajzkészségével megáldott „művész” rajza könnyen megindítja a néző fantáziáját, mert a képen kevesebb vehető ki, mint amennyi hozzá asszociálható. Az értelmezést nyilván erősen befolyásolta a feszületek ezeréves keresztény tradíciója, ám erről az alakról nem lehet eldönteni, hogy testét előlnézetben vagy hátulnézetben látjuk-e. (Utóbbi nem felelne meg a keresztre feszítésnek.) Karjait széttárja, de nem egyértelmű, hogy keresztre lenne szögezve. Lábaival szilárdan áll, nem függeszdedik, s egyáltalán nem hasonlít az európai feszületek lábtartásá-

¹² Carl Schmidt – Violet Macdermot: *The Books of Jëu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Leiden, 1978, 107.

¹³ „Amikor Jézus oltárt építtetett. Áldozat gnosztikus kontextusban.” In Hubai Péter (szerk.): *Áldozat. Előadások a vallástudomány és a teológia vonzásköréből*. Budapest, 2016, 190–228, különösen 201.

hoz. Meglátásom szerint még az sem teljesen egyértelmű, hogy valóban keresztéről van-e szó, és – dacára a függőleges vonalnak – nem egy madzagot feszít-e ki az alak, vagy egy pálcát tart kezei között. Ezek után arról aligha érdemes vitatkozni, hogy a fej lovat vagy szamarat ábrázol-e, jó esetben annyi mondható el, hogy az *equidae* családjába tartozó állat, s csodálom, hogy eddig senki nem ismert föl benne egy zebrát. Véleményem szerint, mint oly sokszor, a műtárgytól inkább kérdezni lehet, mint mondani róla valamit. Ezért számomra nem elég meggyőző az, hogy „... a keresztények a kereszt jelét Constantinus koráig nem használták nyilvánosan, így az nem is lehetett az ellenük irányuló gúnyolódás része. Ez pedig megkérdőjelezi a rajz keresztényellenes értelmezését” (95. o.). Mivel a keresztény művészet csak az V–VI. században tűnik föl, vagy akkor válik fölismerhetővé, megkülönböztethetővé, ez tényleg problematikus. Eusebius többféleképpen írja le Constantinus látomását (vitatott, hogy milyen jelet, illetve milyen keresztet láthatott),¹⁴ a kereszt legkorábbi ábrázolása nagyjából 350 körül (Constantinus halála után) jelenik meg. Ez azonban mégsem lehet érv, ha arra gondolunk, hogy a palatinusi graffiti esetében nem a Constantinus utáni kereszt *szimbólumról* van szó, hanem – ha elfogadjuk, ha... – egy kereszt *ábrázolásáról*. Ennek, úgy vélem, nem lenne akadálya. Az ellenvetés szerintem tehát inkább művészethermeneutikai, Németh Györgyhöz hasonlóan én sem gondolom, hogy keresztények kigúnyolásáról lenne szó. Amennyire a középkori és koramodern művészet fészületei a gúnyfeszület irányába hajtják az asszociációinkat, úgy érzem, hogy Németh Györgynek a kocsihajtókra irányuló átoktáblákkal való sok éves foglalkozása olyan irányba viszi az asszociációit, hogy e rajzot a defixiók által értelmezze. A graffiti és az „Alexamenos imádja istent” felirat azonban igazolhatóan nem kapcsolható a defixiókhoz. Ezért az, hogy a Paedagogium, melynek falába karcolták a képet, a Circus Maximus mellett található (97. o.), önmagában kevés az ábra értelmezéséhez. A térbeli közelség nem kényszerítő a tekintetben, hogy az ábrázolást arra vonatkoztassuk. (Az Andrásy úti Drechsler-palota falába karcolt „szeretlek Mari” sem kényszerít arra, hogy Mari személyében a szemben levő Operaház énekesnőjét ismerjük föl.) Ehhez éppen arra lenne szükség, hogy tudjuk, hogy a graffiti a defixiókra utal vissza. Így aztán tudnunk kellene, hogy ha a széttárt karú alak nem Jézus, és nem Szeth, akkor kicsoda ő. „A valóban gúnyos felirat arra vonatkozhat, hogy olyan istent imád(ott) Alexamenos, aki koldusbotra juttatja hódolóit.” (99. o.) Nos, ha az ábrázolás nem gúnyos, akkor a három szavas felirat sokkal inkább tárgyyszerű, mint gúnyos. Miért nevezné Alexamenos apród-társa (99. o.) a „démont” θεός-nak? Mit mond a szöveg? (Azon túlmenően, hogy le tudjuk fordítani a három szót.) Számomra csak annyit, hogy egy minden vonatkozásban ismeretlen Alexamenos imád egy számunkra azonosítatlan istent. Hogy a graffitit maga Alexamenos rajzolta-e, vagy

¹⁴ *Vita Constantini* I. 28 és I. 29 (ebben a keresztéről nem esik szó).

egy apród, avagy akárki más, és hogy a szöveg gúnyt, vagy ellenkezőleg hódolatot, netán értetlenséget avagy közömbösséget fejez-e ki, az nem tudható. Az nem tűnik kérdésesnek, hogy a kép és a szöveg összetartoznak (ami sokszor egyáltalán nem evidens), itt a kompozíció azt sugallja, hogy igen. És azt is, hogy a széttárt karú, állatfejű alak θεός. Ami még figyelemre méltó, az az, hogy a graffiti Rómában nem latin nyelvű, hanem görög. Nem példanélküli ez, Pál apostol is görögül ír a római gyülekezetnek, de egy helyben bekarcolt graffiti mégis más műfaj, mint egy Korinthosból küldött levél. Minden további – számomra – továbbra is talány.

Érdekesek azok az átoktáblák, melyeken egy Baitmo (vagy Aitmo, vagy Antmo, vagy Daitmo) démon hajóban áll, bal kezében kandelábert tartva, jobb kezében egy edényt (99–108. o.). Ki ez a hegyes állszakállt és fejét feltűnő tollakkal díszítő férfialak? (Engem e jellegzetes, két irányba néző tolldísz az egyiptomi ábrázolások líbiaijaira emlékeztet.) Németh György a hajó ábrázolásából indul ki, majd egymás után veti el a fölvetődő Isis Pelagiát, Osirist és Harpokratést. Joggal. Ők nem rokonai *Baitmónak*. Majd váratlanul a sokkal távolabbi Mezopotámia felé fordul, s Anu lánya, a gonosz Lamastu démon ragadja meg a figyelmét. Ez az istennő, akinek szintén van csónakban álló ábrázolása is (más is), s aki csecsemőket rabol, terméketlenséget okoz, és ezernyi más betegséget is terjeszt,¹⁵ állhat a hadrumentumi Baitmo figurája mögött. Ennek alátámasztására egy görög betűkkel írt fantázianyelvű varázsszöveget is idéz, ahol a (mesterséges?) tagolás szerint 61 értelmetlennek látszó szó között ő Ερεσχιγαλ és Ωσιρ<ις> (aki helyes orthográfiával azonban Οσιρις lenne) mellett még 6-nak az eredetét véli felismerhetni.¹⁶ Egy-egy kopt, talán arámi és talán héber szó mellett egy Λαμοαχ is fölsejlik, aki Lamastu istennőre utalna, s ez bizonyíthatná a mágus vallási-kulturális horizontjának tágasságát. (Hogy Λαμοαχ filológiailag megfeleltethető-e Lamastunak, nem vagyok hivatott megítélni. Mindenesetre egy Λαμεχ-et közelebb is lehet találni, a Héber Bibliában, ill. a LXX-ban, aki szintén gyilkos.¹⁷) Nos, ezen az úton én nem tudtam Németh Györgyöt követni. Egyrészt azért, mert a szándékoltan nem-értelmes *voces magicae* olvastakor erős a csábítás, hogy esetleg belelássunk valami ismerőst. Másrészt – és ez jóval fontosabb – kevésbé tudom elképzelni, hogy egy istennőből férfi démon keletkezzék.

Ilyen és hasonló szemléletbeli különbözőségek szerző és olvasó között természetesen lehetnek, ez e nagyszerű könyv kvalitását nem érinti.

A könyv számos varázsszöveget értelmez. Ez igen nehéz vállalkozás, és olykor az értelmezések ugyanannyira homályosak lehetnek, mint maga a varázsigé. Ez a

¹⁵ Völkert Haas: *Mágia és mitológia Babilóniában. Démonok, boszorkányok és ráolvasópapok*. Budapest, 2019, 119–125.

¹⁶ Érdekes módon a sok „blabla” között a δωδεκακιστη, azaz a „tizenkétláda” elsikkadt.

¹⁷ Gen 4,18–24; 5,25–30.

dolog természetéből adódik, hisz nem lehet mindenki varázsló – ez titkos tudomány. A szövegek szándékoltan is homályosak, nemcsak a nyelvi nehézségek, az esetlegesen hibás írás, az ismeretlen utalások nehezítik a megértést, hanem a mondas eredendően védi saját magát. Amikor a szentség „birtokbavétele”, *manipulálása* a cél, akkor óvatosan kell eljárni, az információ nem kerülhet avatatlan kezekbe. Így aztán a varázsmondások – bár nem ez volt a primer szándék – a modern kutatóknak is ellenállnak. Nemcsak az egyes szavak és szövegek megértése okozhat gondot, hanem az egész *techné*, és a mögöttes vallási világkép, amelyben a varázslat működik. Ugyanis a tekintetben szemernyi kétségünk sem lehet, hogy ezek a bármennyire fantasztikus varázsigék *működtek*, hatékonyak voltak, sokaknak segítettek, másoknak ártottak – és a tudományos kutatásnak is ebből az alapállásból kell vizsgálnia. Félreértés ne essék, Németh György könyve kapcsán nem a mágia (bármilyen szempontú) apológiáját kísérelem meg (ez egyfelől reménytelen vállalkozás lenne, másfelől a mágia ezt nem is igényli). Ellenkezőleg: kutatóként megérteni szeretnék egy olyan jelenséget, mely évezredek óta velünk él, s amelynek a tárgyalt könyv néhány 2500–1600 évvel ezelőtti jelenségét tárgyalja, de amelynek előzményei már évezredekkel korábban is léteztek, és amelyhez hasonlókat mind a mai napig használnak. Ez egy, az emberi történelem hajnala óta napjainkig folyamatosan és megszakítás nélkül velünk élő hagyomány. Ellentétben azokkal az ókortörténészekkel, akik ugyan az antikvitás építészetét, irodalmát vagy filozófiáját a mai napig relevánsnak, sőt kiemelkedőnek tartják, de a vallásukra legyintenek, és azt a múlt kacatjaival együtt *obsoletnek* tartják, melynek helye már csak a szertárban van a csontvázak és a spirituszban őrzött preparátumok között, teológusok számára soha nem volt kétséges, hogy a 2800–1800 évvel ezelőtt meggyökerezett vallások évszázadokkal később is, és a jelenben is relevánsak maradtak. Walter F. Otto és Kerényi Károly a kevés kivételhez tartozott, akik az ókori görög istenek „valóságáról” meg voltak győződve (*Die Wirklichkeit der Götter*), természetesen anélkül, hogy azok vallását gyakorolták volna, vagy hogy azt föl akarták volna támasztani.¹⁸ Siegfried Morenz hasonlóan gondolkozott az egyiptomi vallásról. Ritka kivételek! Aligha lehet valamit megérteni, amit a saját kutatója nem vesz komolyan. Ám a mágián még ez a gondolkodás is megbicsaklott. Ennek oka valószínűleg az a Frazer-től és Tylortól örökölt szemlélet lehetett, hogy a mágia alacsonyabb rendű, mint a vallás, és ilyenformán egyben a vallástól elkülönülő (azzal szembenálló) entitás is. A vallástörténeti „evolúció” során a mágia túlhaladottá vált, egy „magasabb fejlődési fok” avittá tette. Meglátásom szerint (ez minden bizonnyal közhely) az antik mágiát csak az adott valláson *belül* tudjuk megérteni.

Mi hát az a mágia, ami sötét, vagy nem sötét, és ha az, miért sötét, ha pedig nem sötét, akkor miért nem? És mi élteti évezredek óta, miért nem halt már régen ki?

¹⁸ Ottónak erősen kellett védekeznie e vád ellen.

A mágia paradox szituációban születik. Egy emberi szükséghelyzetben, amikor az alany akár beteg, akár erőtlén, hogy ellenségén bosszút álljon, akár sikertelen a szerelemben, valamilyen formában vesztes, és nincs ereje, képessége ahhoz, hogy saját maga a mindennapokban használt eszközeivel (orvosságával, fegyverével, szexepiljével) diadalmasan tudja megoldani e helyzetet. Ilyenkor enerváltan akár le is mondhatna kívánságáról, össze is törhetne, de tudja, hogy bár neki nincs ez az erő a birtokában, mégis létezik olyan erő, mely képes lenne legyőzni azt, ami őt térdre kényszeríti. Létezik ez a hatalom – a vallásfenomenológus G. van der Leeuw nyomán azt mondaná: létezik Hatalom – amely/aki képes erre. Az alany, aki erőtlén, igénybe veszi e Hatalom hatalmát a saját problémájának megoldása érdekében. A paradoxon az, hogy az erőtlennek arra ugyan nincs ereje, hogy rendezze az életét, de arra van képessége, hogy a nála sokkal nagyobb Hatalmat maga mellé tudja állítani, adott esetben manipulálni tudja. Az erőtlenség, sikertelenség, csőd általános emberi tapasztalat, mindnyájan ismerjük, s mindnyájan igyekszünk föllülkerekedni – a legtöbbször nem a fizikai eszköztárunkkal (ha ez lehetséges lenne, nem is lennénk csődben), hanem transzcendens eszközökkel, egy Hatalom erejével. Ha a fizikai világban a megoldhatatlant a transzcendens erő győzi le, az csoda. Csoda még akkor is, ha számunkra banálisnak tűnik, ha a lázat kell megszüntetni, vagy a vonakodó szeretőt kell idehozni – hisz nem természetes módon történik. Varázslat és csoda kéz a kézben járnak, ők édestestvérek. Az emberi csődben a Hatalom epiklézise és annak segítsége annyira általános tapasztalat, hogy például Pál apostol is átélte, leírta, s bár nehezen konkretizálható, szimbolikus nyelven mondja: tövis adatott a testembe, a Sátán angyala, hogy ökölrel verjen – majd könyörgésére azt a (mennyei) választ kapta, hogy ἡ γὰρ δούναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται,¹⁹ *a gyöngeségben a Hatalom beteljesül* (2Kor 12,9). Ugyanezt remélik ólomlemezeink, papiruszaink írói is: a Hatalom csodás módon végezze el az ő gyöngeségükben azt, amit ők nem tudnak elérni.

A nyilván megszólaló ellenvetés az, hogy Pál apostol esetében nem beszélünk mágiáról, míg az ólomlemezek és papiruszok esetében igen.

Nos, egy emberöltő óta vallástudósok számára már közhely, hogy a „mágia” fogalma is, a „vallás” fogalma is az újkori európai kultúra szüleménye. Az ókoriak e fogalmakat nem (vagy nem így) ismerték, más kategóriákban gondolkodtak. A mágia a vallástól nem különült el, hanem annak része volt. (Nehéz erről beszélni, amikor épp az imént mondtam, hogy nem ismerték a „vallást,” nem ismerték a „mágiát”). A numinózum megélése és az azzal való viszony a mindennapok része volt, és az ahhoz való viszonyulás, annak instrumentalizálása is más etikai megítélés alá eshetett, mint a felvilágosodás utáni Európában. A szentség megéléseire reflektáló kultusz, a rítusok ugyanolyan jelenségeket mutatnak föl, mint amit mi –

¹⁹ Ez a korrekt szöveg, bár a *Textus Receptus*ban jegyzett μου betoldás sem visz nagyon félre.

amikor negatív értelemben használjuk – mágiának nevezünk. Nem véletlen a sok csetlés-botlás a mágia és a vallás elkülönítése során. A száz éve bevett szentencia az, hogy a vallásban Istent/az isten(eke)t kérik, a mágiában viszont kényszerítik. Valóban találhatók ilyen esetek is, de ez egyáltalán nem egyértelmű, mint ahogy a mindennapokban is számos esetben egy kérő formulát használva kötelezünk valakit valamire; ugyanígy a παρακαλέω és a varázspapiruszokon gyakran szereplő ὀρκίζω²⁰ között sincs mindig olyan éles határ. Számos varázsmondás imának néz ki, és jónéhány ima tulajdonképpen varázsmondás.²¹ És vajon a bibliai zsoltáros – halálos betegségében – nem zsarolja-e meg Istent, amikor dilemma elé állítja: *mert nincs emlékezés rólad a halálban, a Seolban kicsoda dicsőít téged?*²² (Hasonlóan ahhoz, mint amikor egy egyiptomi varázsszövegben az isteneket az áldozat megvonásával fenyegetik.) Az előbbi egyszerűen *nem szokás* mágiának nevezni, az utóbbit igen, noha fenomenológiailag nincs különbség közöttük.

A „mágiának” – most már hadd használjam idézőjelben – nagy haszna (is) van. Fritz Graf főntebb már meghivatkozott könyve magyarul – eléggé nem kárhoztatható módon – a címe nélkül jelent meg! Csak az alcímet fordították le. Az eredeti német cím (a borítón *bold*dal is kiemelve): *Gottesnähe und Schadenzauber*²³ – *Istenközelség és ártóvarázs*. Úgy vélem, hogy a *Gottesnähe* segít megérteni a jelenség egy igen lényeges összetevőjét (a másikat mindenki látja). Azon túl, hogy a mágiát igénybe vevő megrendelő vagy a mágus transzcendens erők bevonásával eléri azt, amit fizikai képességével nem tudna elérni, ebben a kapcsolatban gyakorlatban megélheti a numinózus Hatalom jelenlétét, segítségét. A ritualista elvégzi a rítust/liturgiát, és lám, a szent működik, a transzcendens közel jön. A „mágia” vicsszó, míg a fenti jelenséget pozitívan is le lehet írni, s akkor azt mondanók: rítusokban megélt vallási tapasztalat. A mágia (nem elhanyagolható) másodlagos előnye az, hogy a kékek kocsihajtójának tengelytörése lesz, s ezáltal a fogadáson én nyerek. Ám az elsődleges előnye sokkal fontosabb: megélhetem azt, hogy szavamra a Hatalom itt van, mellettem áll, amikor szükségem van, nem hagy el. Mert az embernek, főleg szorultságában nem egy *deus otiosus*ra, és nem is egy *deus absconditus*ra van szüksége. Ha a megigézett Hatalom megjelenik, ugyan miért mondanók, hogy „sötét varázslatok”? Az imameghallgatás vagy az elfogadott áldozat megélése a pozitív vallási élmények közé tartozik.

²⁰ 1Thessz 5,27

²¹ A mai keresztény ima-gyakorlatban sűrűn előforduló záróformula ez: hallgasd meg könyörgésünket az Úr Jézus Krisztusért, ámen. – Ezt az emfatikus klauzulát (a „könyörgésünk” dacára is) vallásfenomenológiailag ugyanígy kell értékelnünk, mint a kényszerítést.

²² Ps 6,6.

²³ Fritz Graf: *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*. München, 1996.

Természetesen az *istenközelség* instrumentalizálható – már ha instrumentálható – arra a célra is, hogy a kékek kocsihajtói pusztuljanak el, hogy a megkívánt szerető jöjjön az ágyamba. Ezek magas ethikai mércénk szerint nem nemes célok, ezt nevezhetjük „sötétnek”. Az antikvitás embere nem a numinózum instrumentalizálását ítélte el – dehogy ítélte el az áldozatot vagy az imát –, hanem a megbízónak vagy az ügynöknek a gonosz szándékát.

Ám még tovább kell árnyalnunk a képet. Hisz például a bibliai vallások, a zsidóság és a kereszténység is igen nagyra becsüli a zsoltárokat, s közöttük vannak az ún. átokzsoltárok is.²⁴ Mert a zsoltárok közt olvassuk a nyomorult imáját – *Önts ki a te haragodat reájuk, és a te haragodnak búsulása érje utól őket... Töröltessenek ki az élők könyvéből, és az igazak közé ne irattassanak*²⁵ – s ezt a zsoltárt idézi majd Jézus is,²⁶ Pál apostol is.²⁷ Dávid így imádkozik: *Életének napjai kevesek legyenek, és a hivatalát más foglalja el; fiai legyenek árvákká, a felesége pedig özvegyé... Vesszen ki az ő maradéka, a második nemzedékben töröltessék el az ő neviük!*²⁸ – és ezt a zsoltárt idézi Péter apostol az első pünkösdkor.²⁹ Hasonlóan markánsan írja Pál apostol: *Ha valaki nem szereti az Urat, legyen átkozott!*³⁰ Amikor Jézus Bethaniába menet megátkozza a fügefát, amit másnap reggelre elszáradva találnak,³¹ nem beszélünk sötét varázslatról.³² A fenti bibliai zsoltárokat vagy apostoli leveleket nem szoktuk a sötét mágia dokumentumainak nevezni; itt sokkal inkább kulturális határokról van szó, a *mi vallásunk és a ti vallásotok* közötti demarkációs vonal éles kijelöléséről.

Azt a jelenséget, amikor egy ritualista (hivatalból vagy nem-hivatalból kultuszt végző személy) egy rítus végzése közben egy *logos* mondása által egy magasabb Hatalmat arra késztet, hogy adott szükséghelyzetet csoda révén oldjon meg, a *mi esetünkben* imának, istentiszteletnek, vallásnak nevezzük, az *idegenek*, a *barbárok*, az *ellenségeink*, a *civilizálatlanok*, a „*primitívek*” esetében mágiának nevezzük. Mindez független attól, hogy az elérendő célt etikailag magasrendűnek vagy alávalónak tekintjük (amit a közbeszéd ennek megfelelően fehér vagy fekete mágiának szokott nevezni) – valójában vallásfenomenológiailag ugyanabba a kategóriába es-

²⁴ Ps 5,11; 12,4; 35; 40,15–16; 52,7; 54,3; 56,8; 58,7–11; 59,6.12–14; 79,6.10.12; 83,10–19; 94,1–2; 139,19; 143,12 és az egyik képileg legdrasztikusabb: Áldott legyen, aki megragadja és sziklához paskolja kisdedeidet (137,7–9).

²⁵ Ps 69 (itt a 25. és 29. versek).

²⁶ Jn 2,17.

²⁷ Rm 15,3.

²⁸ Ps 109 (itt a 9–10. és 13. versek).

²⁹ Act 1,20.

³⁰ 1Kor 16,22, hasonló Gal 1,9.

³¹ Mt 21,18–22; Mk 11,12–15.20–24.

³² Atipikusnak tekinthető Morton Smith: *Jesus the Magician*. New York, Harper & Row, 1978.

nek. A (hivatalos) kultuszszemélyzetet *a mi esetünkben* vagy azok esetében, akikkel szimpatizálunk, papságnak, ellenkező esetben mágusnak nevezzük. A transzcendens Hatalom megszólítása és a szükséghelyzet előadása *a mi esetünkben* ima, *az ő esetükben* varázsigé. A különbség nem a jelenségekben, hanem a kulturális, etnikai, esetleg szociális határok szerinti pozícióban van; a különbségtételben értékítélet rejlik.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

A VALLÁSI KULTÚRAKUTATÁS KÖNYVEI

MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport
SZTE BTK Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged

A. GERGELY ANDRÁS

Vallástudományi élet Szegeden címmel írt méltató szakmai összefoglalót Barcsa Krisztina a *Vallástudományi Szemle* 2019/4. számába. Írása már címében is viseli a kutatások, tevékenységi és kapcsolati hálók, törekvések és publikációk diszciplínatörténetet meghatározó jegyeinek elemző áttekintését, nem utolsósorban az MTA partnerségével vállalt projekt támogatási, adatbázis-formálási, publikációs és együttműködési törekvések jellegzetességeit is. A cikk átfogó jellege példásan tükrözi tehát a Szegedi Tudományegyetem Vallástudományi Tanszékének legfrissebb tevékenységeiről megalkotható képet – azonban az érdeklődő olvasó számára mégsem jelzi a distinkciót, mely a szegedi valláskutatás legalább kétféle ága felé meglehetősen elkülönítés velejárója, s így a szakrális néprajzkutatás felé lehetséges tudásfolyamatok kínálata kimarad a körképből. Bizonyoslag többféle szakmai oka, kapcsolattörténeti eredője és háttere van mindannak, amit a vallástudomány szegedi műhelyeiben eltérő tematikák, megkülönböztető módszertan vagy tudásterületi fókuszkeresés mutat leginkább, de az is meglehet, ennek mint diszciplináris érdekeltségi szférának eltörpülnek a különbségei, ha eredményeik volumenét, kapcsolati köreik sikereit vagy a bölcsészettudományi oktatáson belüli profilok kiterjedéseit tekintjük. Alábbi körvonalakkal és némi szakirodalmi mustrával éppen ezt a specifikációt kívánom jelezni, persze a mindenre kiterjedő felelős figyelem nélkül, de a szakmai határterületek respektálásával együttesen.

Az idői verseny csupán valamely örökségnek lehet része, a tartalmi és mélységi különbségek pedig ott kapnak teret, ahol képviselőik megküzdenek ezért. A szegedi néprajzi tanszék az első volt a hazai egyetemi szinten (1929–1934), élén elsőbb Solymossy Sándor professzorral, majd Bálint Sándorral, mint a XX. századi magyar folklorisztika legkiválóbb képviselőjével, folytatva a Dugonics Andrással, Kálmány Lajossal, Löw Immanuel részvételével elindított erős folklorisztikai irányt. A háború utáni időszak jeles folklórkutatói szintűgy voltak tanszékvezetői: Ferenczi Imre (1971–1989 között), majd Bellon Tibor, az anyagi kultúra számos területének és az ártéri gazdálkodásnak szakavatott kutatója (1998–2002 között). Küzdöttek ők is a tudásterület rangjáért, legitim voltáért, megmaradásáért, egyes korszakokban túléléséért is.

A tanszéki profil kézenfekvően tükrözi, követi is a népi kultúra és hitvilág örökségének, a vallás sokarcúságának, intézményeinek, legkülönfélébb formákban tárgyasulásának, közvetlenül vagy közvetve az emberek gondolkodásának, viselkedésének, mentalitásainak formai sokszínűségét, a létüket, szokásaikat, mentalitásukat átható lelkiség, vallásosság, spiritualitás jelenségeit. Ezért is a tanszék fő oktatási és kutatási profilja a néprajzi kulturális örökség, a néprajzi muzeológia és a vallási néprajz, de gazdag profillal vállalt témakeret az etnokoreológia is (a táncoktatás, táncgyűjtés, a táncfolklór térségi stílusjegyeinek markáns köre). A tanszéki intézményi partnerség is számos irányba visz, az MTA Zenetudományi Intézetével, az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkkal, külföldi partnerintézményekkel és kutatásokkal közös egy része annak, amit az intézményi profil átfog.

A tanszéki teljes profil az egyetemi weboldalon is látható¹ – részletezésére itt ezért nincs is szükség. Ami láthatóan a súlyponti kérdéshez, a kutatások, elemző tanulmányok, válogatott tematikák arculatához tartozik, úgy fest, két párhuzamos profilt is tükröz a népi vallásosság, a szellemi és tárgyi hagyaték, szokáshagyomány és valláskutatás módszertana szempontjából. Az intézményi profil megtestesíti részint a tájegység szakrális hagyományának kutatásába fektetett tudományos munkát, ennek háttérben az oktatási-képzési célokat és intézményi kapcsolatokat, részben pedig szerves háttérét alkotja az 1995 óta működő *Devotio Hungarorum Alapítványnak*, amely a vallásos ember és a vallási jelenség jobb megismerését és megértését multidiszciplináris együttműködésből fakadó új szemléletek érvényesülésével kapcsolja össze, szervezi tematikus konferenciáit és biztosítja a kiadványok megjelenését a hasonló nevű kiadványsorozatban. Ugyanígy a tanszéki profilhoz kapcsolódó másik társaság, a korábban (2009–2012) itt működő Bálint Sándor Valláskutató Intézet, majd az *MTA-SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport* (2013–2019), valamint a tanszék keretein belül szerveződő *Bálint Sándor Valláskutató Műhely* virtuális kerete, mely mint egyesület a szegedi néprajzi oktatás és kutatás szellemiségének ápolásával, konferenciák szervezésével, tanszéktörténeti forrásanyag gyűjtésével, a vallási tanítások mellett megnyilvánuló társadalmi intézmények, egyházak és közösségek teológiai iránti elköteleződésekkel kapcsolódik össze. A *Solymossy Sándor Egyesület* hasonló történeti néprajzi szemlélettel az Alföldkutatás hasonlóan régi, még az 1920-as évekre visszanyúló szegedi egyetemi hagyományát követi.

Kissé távolabb álló kutató, szakmai érdeklődő, olvasó erre a helyzetre rálátva úgy tekintheti, hogy a kultúra és társadalom vallási dimenzióját (a különböző tudományágak saját elméleti felvetéseit és eltérő módszereit alkalmazva) az elméleti és módszertani gazdagság másik alakzatában megjelenő tapasztalat fogja egybe, egészen másként, mint a Vallástudományi Tanszék törekvéseiben. A Bálint Sándor

¹ etnoszeged.wordpress.com/

Valláskutató Műhelyen belül működik egy lelkiségtörténeti kutatócsoport, amely a XVIII–XX. század spiritualitását vizsgálja, valamint egy zsidó vallási kutatócsoport, amely a közép-európai zsidó (orthodox és neológ) vallási kultúrát kutatja. Ezek tematikus tanulmánykötetei messze nem biztosan kerülnének ugyanabba a neopogány és újsámánság-kutatási mezőbe, ahol a múlt századok szakralitási konvenciói mintegy önkörükben és történeti kontextusaikban megismerhetők, ugyanakkor a mai világok vallási identitás-rajzolatait szinte csak röptükben lehetne megnevezni a tradicionális változatokhoz képest. Kiadványaik is tükrözik mindezt a hagyománytartó paraszti vallásosság melletti újabb társadalmi szférákra kiterjedő érdeklődést, a vallásos ember esetében a történeti és lokális szakrális folyamatok között helyét kereső új vallási identitások formaváltozásait. Ezt a *Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár* kiadványai között nemcsak Povedák István: *Álhősök, hamis istenek?* (Szeged, 2011, 254 o., 50 kép) és Barna Gábor: *Az Élő Rózsafüzér Társulata. Imádság és imaközösség a 19–21. századi vallási kultúrában* (Budapest–Szeged, 2011, 468 o., 68 kép) mutatták már, hanem előzményként a *Devotio Hungarorum. Fontes Religionis Popularis Hungaricae* sorozat tizenöt kötete is, és a *Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár* harminchárom kötete, továbbá a vallástanulmányok évkönyveként megjelenő *Hereditas 1. Periodical of the „Bálint Sándor” Institute for the Study of Religion* (Szeged, 2012) már magában is mintegy tematikus bevezető a XVIII–XX. századi lelkiségtörténethez. De az újabb témakörökhöz kapcsolható a *Zsidó vallási kultúra Közép-Európában kutatócsoport* saját kiadványainak egyre táguló köre, mostanság már inkább sorozatai. A vallásnéprajz olyan területeiről van tehát szó, melyek elemző-közelítő leírásában aligha lehet komparatív eszköz a vallástudomány, vallástörténet, alkalmazott valláskutatás, szcientológia kortárs ismeretanyaga, de amihez a tudásharmóniák lehetősége nem kizáró vagy bekebelező, hanem inkább átfogó kihívásként vagy komplexebb módszertani skála esélyeként járulhat hozzá. A vallásnéprajz olyan kiemelt vagy kiemelhető kérdéskörei, mint például a család, a familiáris hagyatékban rejtekező hitelvek, a hitrendszerek mindennapi gyakorlata, misztikuma, életviteli szabályrendszere, közvetítő személyiségei (papok, rabbik, hitközség, rózsafüzér-társulat), lokális sajtó, szimbólumkészlet, vallási nyilvánosság és kisközösségi konvenciók stb. sokasodó értéktartalmakként vagy válságba került normákként kerülhettek *A család egykor és ma* sorozat (2014–2019, szerk. Barna Gábor – Kiss Endre, közreműködő Gyöngyössi Orsolya) immár öt kötetébe.

Az egyazon egyetemen két valláskutató intézmény kérdéséhez még egy szempont figyelembevételre is lehetőség: a vallási néprajz és intézményeinek kutatási folyamatba illesztése nem ellentéte a szakrális-spirituális társadalomrajz különbségei révén megismerési körbe kerülő szakralitásoknak, hanem más, új, olykor szokatlan vetülete, változata inkább. Mint például Povedák Kinga esetében, aki a vernakuláris vallásosság jegyeit a *Lelkiségek, lelkiségi mozgalmak Magyarországon*

és *Kelet-Közép-Európában* (szerk. Barna Gábor – Povedák Kinga, 2014) jelenségeivel kezdve a monografikus igényű *Gitáros apostolok: A keresztény könnyűzene vallástudományi vizsgálata* (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 46., 2019) anyagáig jut, aminek már tematikus horizontja átível a szakrális közösségek recens vizsgálataiba, sőt nemzetközi összehasonlító kutatások forrásterületi alapanyagává is válik (Choreomundus program, túl a tanszéki kereteken és támogatottságon).

A tanszéki kutatási tematikák, a jeles elődök nyomdokain haladó újabb témakutatások hasonlóképpen válnak láthatóvá a térségi települési, szakrális intézményi, felekezeti kölcsönhatásokban, mint a kutatásterületi vizsgálódásokban megjelenő örökségek: a Bálint Sándor megalapozta *Karácsony, Húsvét, Pünkösöd* szakrális ünnepsorra számos későbbi tudástapasztalat és kérdés-tematika épül, s most kerül megalapozó tárgykörbe a *Politics, Feasts, Festivals. Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year* (ed. Barna Gábor – Povedák István, Szeged, 2014), vagy a Barna Gábor (szerk.): *Eucharisztia és Úrvacsora a magyarországi vallási kultúrában 1.* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 57, Szeged, 2019), és hasonlóképpen a tematikus összegzés: Barna Gábor: *Árpád-házi Szent Margit: Tanulmányok a szent 20. századi tiszteletéről* (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 45).

Olykor a tematikus és a térségi fókuszú feltárásban egyaránt teret nyer a kutatói érdeklődés lokális alapja, mint példaképpen Glässer Norbert óbecsei monográfiája esetében, utána a *Különvonaton: A vasút szerepe a vallási életben és a turizmusban*, szerk. Barna Gábor – Gyöngyössy Orsolya (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 31 – Táj és Népi Kultúra 13), vagy a Glässer Norbert konstans kutatási témái esetében a *Találkozás a Szent Igazzal. A magyar nyelvű orthodox zsidó sajtó cádik-képe 1891–1944* (Vallási Kultúrakutatás Könyvei 8. Szeged, 2014) után Glässer Norbert – Zima András (szerk.): *Hagyományláncolat és modernitás* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 43., Szeged, 2014), Glässer Norbert – Mód László (szerk.): *A Nagy Háború hatása a mindennapok kultúrájának változására* (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 35, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 2018), Glässer Norbert – Zima András – Nagyillés Anikó (szerk.): „A királyhűség jól bevált útján...” (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 54. Szeged, 2016), majd a „*Fogadd a koronát*” (Solymossy Sándor Egyesület, 2020) kötet is együttesen engedi látni. S ugyanakkor a történeti perspektívát kiegészítő „látványosság” jelen van a szakrális néprajz más irányainál is; az alábbi kötetek: Márton Dorottya – Barna Gábor (szerk.): *Tanulmányok a Verses Szentírásról* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 45, Szeged, 2014); Barna Gábor: *Vallási néprajzi tanulmányok* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 46, Szeged, 2014), Taupert Dóra (közr.) – Barna Gábor (szerk.): *Emlékező rítusok és ünneplés: Évfordulók, jubileumok, szent évek* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 57, MTA–SZTE Vallási Kultúrakutató Csoport, Szeged, 2018), Szigeti Jenő: *Egyház és művelődés: Tanulmányok a protestáns vallásosság történetéből* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 59, Adventista Teológiai Főiskola, Szeged,

2018) sorban és sorozatban is oly mérvű tematikus válogatást kínálnak, mely nem-hogy egy egyetemi tanszéknek, de egy tudományos kutatóintézet és kiadó közös-ségének is dicsőségére válna.

Mint a felsoroltak, sorozatokból kiemelték vagy önálló műként is figyelemre érdemesek jelzik: a vallási néprajz (és alapl művei, a felekezeti hitélet dokumentu-mai és regiszterei, történeti, nyelvi, művészeti vonatkozásai, vagy kollektív emlé-kezetet fenntartó, gyarapító részterületei) nemcsak számszerű bőségben, hanem a maguk kulturális sokféleségében is megjelennek a szegedi tanszék kiadványaiban. A társtudományok felől nézve a vallásnéprajz korlátai (időbeli, térségi, rendszere-zési, feltárási stb. regiszterei) olykor megtévesztő távolságban vannak a tényleges megismeréstudományi területektől – amiképpen kellő bátorság kell egy alternatív vallási csoport, virtuális egyház, szakrális objektum vagy ikonikus kölcsönhatás megfogalmazásához a kortárs vallástudomány akut irányzatai szerinti feltárásban, úgy rejti magában a vallásnéprajz számos új kérdésfelvetése mindazt, ami ed-dig nem okvetlenül tartozott tudásteréhez. A szegedi műhely(ek) szinte szerves és intenzív rész kutatásai, amelyekben például Bara Júlia – Gyöngyössy Orsolya: *A csongrádi Nagyboldogasszony-templom. Történelem, hitélet és művészet* (2019) kötete, vagy Gyöngyössy Orsolya: *Papok, szentek, felekezetek: Válogatott vallási néprajzi írások* (A Vallási Kultúrakutatás Könyvei 41, Szeged, 2019), továbbá Barna Gábor (szerk.): *A holtakat látó: Írások a csépai halottlátóról* (A Vallási Kultúra-kutatás Könyvei 29, Szeged, 2016) megjelentek, egyre több esetben kiegészülnek a diáktáborok, néprajzi kutatótáborok, szegedi vagy vajdasági, nagykunsági vagy Körösök-vidéki terepmunkák kimunkált anyagaival és diákköri eredményeikkel. De a szerves működésbe a partnerségek alapján bekerül az OR-ZSE mint kutató partner, olykor a hazai cigánység, a szakrális nemzetépítési gyakorlatok ópuszta-szeri témakörei, vagy éppenséggel az utóbbi egy-két évben egyre látványosabb si-kerrel jelentkező Belhaj Abdessamad munkái (legutóbb lásd Speidl Biankával kö-zös opuszukat: *Migration as Disruption: Politics, Society and Media* (MTA–SZTE Series in Studies of Religious Culture 39, Szeged, 2018) – ezek is széles merítésben jelzik, hogy a tanszéki tematikai kört, az oktatásban és kutatási terephelyszínen kínálkozó esetpéldák sorát nem is lehetett, s a jövőben még kevésbé lesz elég a konvencionális néprajzkutatás példatárával gyarapítani. Am azt, hogy mindezen körülmények és a vallások, kultúrák, társadalmak érintkezései színterei mennyire gazdagok, már magában is illusztrálja az az öt kötet, melyet Barna Gábor szer-kesztésében látunk *Religion, Culture, Society. Yearbook of the MTA–SZTE Research Group for the Study of Religious Culture* címen (Szeged, 2014–2018). Csak az ötödik kötetből szemelgetve: ebben Török Péter roma értékutatása, Belhaj Abdessamad és Speidl Bianka európai muszlim ökömenizmusra fókuszáló elemzése, Glässer Norbert magyar polgárosodás és zsidóság történeti alkufolyamatai, Frauhammer Krisztina imádságok, imalapok és folklór szövegek rejtélyei, Barna Gábor a Szent

Margit-tisztelet nemzeti identitásformáló hatása a két világháború között, Fábián Gabriella székelyföldi rítuskövető eljárása, Gyöngyössy Orsolya csongrádi integrációs mintaképei, Glässerné Nagyillés Anikó a Szív Garda körében kiemelhető minták és kihívások témaköre, Kerekes Ibolya a liturgikus textilek és szegedi apáca-hagyományok kérdésköre felől a szakralitás-kutatás intézményeinek további vizsgálódásai felé halmoznak föl olyan értékes forrásanyagot, melynek elemző áttekintése ebbe a szemlébe már bele sem férne.

A jelzett területek, a vallási néprajz szegedi intézménye és törekvései látszólag talán egy lezárt vagy behatárolható néprajzi tudásterületet neveznek meg. A Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék kiadványai már e fenti rövid mustrában is láthatóan nem a „be”határolás, hanem a meghatározó kortárs tradíciók mentén máris megfogalmazható kitekintés cél- és értékrendjét képviselik, sőt serkentik is. A szegedi műhely ezt még kiegészíti a néptánc, a koreológia feltáró és dokumentáló, a szakralitással csak alkalmilag kapcsolódó, de az élő folklór hatását egészen a szakrális határokig kiterjesztő élménytartományával. Bálint Sándor műhelyében ez sem nem új, sem nem kivételes értéknorma. Leginkább talán a vallási néprajz közegében olyan örökség, amelyet fenntartani és gyarapítani nemcsak a tanszék, de a valláskutatás újabb ágainak is jelen- s jövőbeli feladata.

HÍREK

BESZÁMOLÓ AZ ÜLDÖZÖTT VALLÁSOSSÁG KÉPEI A TITKOSSZOLGÁLATI LEVÉLTÁRAKBAN CÍMŰ ELŐADÁSRÓL

Budapest, 2020. március 4.

SUSZTA LAURA

James A. Kapalo és Hesz Ágnes az ELTE BTK Néprajzi Intézet Könyvtárában tartottak előadást, mely egy nagyobb, *Hidden Galleries* című projekthez, valamint az ennek keretében megvalósult vagy megvalósulandó négy kiállításához kapcsolódott.¹ A magyarországi tárlat *Hit – Bizalom – Titok / Az üldözött vallásosság képei a titkosszolgálati levéltárakban* címmel a Centrális Galériában volt megtekinthető február 28. és április 5. között.

Az előadás során bemutatták a nagyszabású kutatás három célkitűzését. A projekt elsődleges feladata négy ország – Magyarország, Románia, Ukrajna és Moldova – titkosszolgálati levéltárainak feltárása volt a kisebb vallási csoportok üldözésének tekintetében. A kutatás másik célja annak vizsgálata volt, hogy a kommunista diktatúra ideje alatt hogyan reagáltak ezek a közösségek és csoportok az elnyomásra (például a földalatti vallásosság létrejöttével). Végül a kutatás harmadik fázisaként a korszak továbbélését vizsgálták, a levéltárban feltárt képekkel, tárgyi bizonyítékokkal szembesítették a kulturális csoportokat.

Mindezeket két módszerrel igyekeztek véghezvinni. A témát elsősorban nem szöveges források felhasználásával, hanem a képi és tárgyi dossziék összeegyeztetésével igyekeztek körbejárni. Ezeknek azonban kettős jelentésrétegük van: az első a titkosszolgálati oldalról, az üldözött és tiltott oldaláról közelíthető meg, míg a másik az adott csoport kulturális örökségének részeként kap teljesen más jelentést. Utóbbit az adott csoport bevonásával, néprajzi terepmunkával vizsgálták.

Az előadásnak néhány további elemét emelném még ki. A kutatók egyik megfigyelése szerint a fotókkal és a hozzájuk fűzött kommentárokkal a megfigyelt személyeknek egy alter-egót, a helyszíneknek pedig egy teljesen új jelentéstartalmat adott a titkosszolgálat. Ezekre azért volt szükség, hogy a hivatalos vallásszabadság ellenére illegális bűncselekmények vádjával a törvényszerűség látszatát adják az elkobzásoknak és letartóztatásoknak.

¹ A kutatócsoport munkájáról lapunk előző számában Povedák Kinga közölt beszámolót *Rejtett galériák: az üldözött vallásosság képei a titkosszolgálati levéltárakban* címmel. (A szerk.)

Ugyanezt a szándékot lehet abban is tetten érni, hogy a fényképek inkább az elképzelt bűnhöz idomulva készültek, nem pedig egy már elkövetett bűnhöz bizonyítékként. Jól lehet ezt látni a lefoglalásra szánt, bizonyítékként szolgáló tárgyaknál is, melyek birtoklása bűncselekmény volt: be nem jelentett írógép, amerikai dollár vagy titkos üzenetek. Ezekből a képeken egy kört alkottak, és annak közepére az elkövetőt ültették. Így mesterségen megkreálták a történetet, a bűnt, a képpel és a hozzá tartozó szöveges beszámolókkal.

Hasonlóképpen a törvénysértés bizonyítása volt a célja azoknak a képeknek is, melyekkel a kis vallási csoportok gazdagságát próbálták igazolni, hiszen ideológiájuk szerint ezekre a közösségek legális módon nem tehetek szert.

Végül a titkosszolgálati eszköztár másik elemeként még a hálózati ábrákról hallhattunk. Ezek integrálódtak a magyar titkosszolgálat gyakorlatába is, bár nem korszerű formában, mindössze kézzel készítették őket. Ezek az ábrák a rokonsági rendszerek antropológiai ábrázolásához hasonlítottak, és azt igyekeztek bemutatni, hogy bizonyos tiltott és földalattinak nevezett közösségek milyen kapcsolatban állhattak más hasonló csoportokkal, látni engedték azok szerveződését és kapcsolathálóját.

Összegezve, az előadás során betekintést nyerhettünk a titkosszolgálati levéltár képanyagának feldolgozásába, a kutatás nehézségeibe, s bevezetést kaphattunk a kisebb közösségek vallási üldözésének témájába. Mindezek mellett megismerkedhettünk ezen források kulturális örökségével, kortárs hatásaival, s általában a szocialista időszakra jellemző vallási üldözés újabb oldalait ismerhettük meg. Láthattuk, hogy a vallásüldözés nemcsak a nagyobb csoportokat vagy az egyházi hierarchiában magasabb pozícióban álló személyeket, hanem a kisebb csoportok hétköznapi embereit is sújtotta.

BESZÁMOLÓ A SZENT ÉS KOMMUNIKÁCIÓJA CÍMŰ SZIMPÓZIUMRÓL

Budapest, 2020. május 1–3.

SZÜCS BERNADETT

A Wesley János Lelkészképző Főiskola háromnapos szimpóziumot szervezett *A szent és kommunikációja* címmel. A rendezvényre a járványhelyzetre való tekintettel az online térben került sor. Az előadások minden érdeklődő számára nyitottak voltak, csupán egy előzetes regisztrációra volt szükség a részvételhez. A konferencián – a hagyományosnak tekinthető rendezéshez hasonlóan – minden szekciónak volt elnöke, illetve mindegyik blokk végén lehetőség volt az egyes előadásokkal kapcsolatban felmerült kérdések megvitatására. A szimpóziumon a három nap alatt összesen huszonzét, egyenként húsz perces előadást hallgathatt meg a közönség, amelyek a témát interdiszciplinárisan, tehát igen sokszínűen közelítették meg.

A konferenciát Hubai Péter nyitotta meg, majd átadta a szót Csepregi Andrásnak, a délelőtti két szekció elnökének. Az első előadást Kertai-Szabó Ildikó (WJLF) tartotta meg *Sojourner Truth – egy névváltoztatás narratívája* címmel, amelyben Isabelle Baumfree – a későbbi Sojourner Truth –, a XIX. századi Egyesült Államokban élt nőjogi aktivista életrajzán keresztül azt mutatta be, hogy a társadalmi integráció és a vallási tapasztalás mögött milyen mélyreható kapcsolat áll fenn. Ezt követte Káposztássy Béla (Liturgikus Intézet) *A liturgikus ünneplés antropológiai olvasatai* című prezentációja, amelyben az előadó az antropológia eszköztárának segítségével elemezte a katolikus liturgia egyes elemeit. Az első szekció utáni diszkussziót és szünetet követően került sor Homoki Gyula (KRE) *„Isten hangján kiáltottam” – A szent kommunikációjának problémája az apostoli kor utáni egyház életében* című prezentációjára. Az előadó arra a kérdésre kereste a választ, hogy az apostoli kort követő kora keresztény egyházban kinek volt kizárólagos joga Isten üzenetét közvetíteni, és hogy ezt a személyt – aki a püspök lett –, vajon kivétel nélkül elfogadta-e minden korai keresztény gyülekezet, vagy létrejöttek alternatív nézőpontot képviselő irányzatok is. Ábrahám Zoltán (OR-ZsE) *A személy és a szent – a durkheimi változat* című, a vallásszociológia területéhez tartozó prezentációjában azt a Durkheim írásaiban felbukkanó ellentmondást elemezte, mely szerint a társadalom, amely az egyénhez képest isteneket teremtő hatalommal rendelkezik, miért, milyen értelemben és hogyan ruhazza fel szentséggel éppen magát

az egyént. A szekció utolsó előadását a SzTE doktorandája, Szugyczki Zsuzsanna tartotta meg *A misztikus tapasztalat interpretációja Thomas Mertonnál* címmel. Az előadó azt vizsgálta, hogy Thomas Merton 1958-ban átélt misztikus tapasztalata és az általa évekkel később megírt, erről az eseményről szóló interpretáció hogyan viszonyulnak egymáshoz a kontextualista és esszencialista olvasat tükrében.

Az otthoni környezetben elköltött ebédet követően került sor a Hubai Péter által vezetett délutáni két szekcióra. Tillmann József (MOME) *A mindenség médiuma. Az énekről és a zenéről* címmel tartotta meg előadását, amely során az előadó a zenét mint szentséget közvetítő médiumot vizsgálta a különböző korok kultuszaiban és hagyományaiban. Hrotkó Larissza (OR-ZsE) *A Szent kommunikációja és a zsidó felszabadítási teológia* című előadásában Roman Jakobson kommunikációs modelljén és Gustavo Gutiérrez Tórával kapcsolatos gondolatain (miszerint a héber Szentírás két fő parancsolata a bálványimádás elkerülése és az emlékezés fontossága) keresztül annak bemutatására törekedett, hogy a zsidó felszabadítási teológiában miként van jelen a szent kommunikációja. A következő előadó, Máté-Tóth András (SzTE) *Az értelmezés hatalma. A szent kommunikációja és a kortárs identitásdiskurzus a mai magyar társadalomban* című prezentációjában a diskurzuselmélet és az összehasonlító módszer segítségével azt vizsgálta, hogy a szent kommunikációja hogyan valósul meg a kortárs magyar társadalomban. Gromon András *A szent helytelen, apokaliptikus kommunikációja* címmel tartotta meg előadását, amelyben arra kereste a választ, hogy az évszázadok során kialakult Jézus-kép miért vált meglehetősen apokaliptikussá, a képzet vajon mennyiben helytálló a korai keresztény források elemzésének tükrében. A következő előadó, Vankó Zsuzsanna (Sola Scriptura Teológiai Főiskola) *Az istenkép és az „Isten beszéde” fogalom összefüggése* című előadásában azzal céllal hasonlította össze a hinduizmus, az iszlám és a kereszténység istenképét, hogy az általunk kialakított istenkép és a szent szövegek értelmezésének kapcsolatára választ találjon. A szekció utolsó előadója, Prancz Zoltán (Sola Scriptura Teológiai Főiskola) a Biblia nyelvfilozófiai szempontú megközelítéséből fakadó értelmezési lehetőséget tárta a hallgatóság elé *„Mind a halál, mind az élet a nyelv hatalmában van” A Biblia a nyelv isteni adományáról, nyelvfilozófiai kitekintésekkel* című prezentációjában.

A következő nap délelőtti szekciójának elnöke Vattamány Gyula volt, első előadója pedig Hubai Péter (WJLF), aki *Silvanus intelmei (NHC VII. 4.)* címmel tartotta meg előadását. A címben nevezett irat több szempontból is figyelemreméltó, mivel egyrészt hasonlít a hellenisztikus zsidóság bölcsességirodalmához, másrészt számos helyen tartalmaz az újszövetségi hagyományra történő utalásokat, harmadrészt pedig a szöveg gnosztikus olvasata sem kizárható. Óbis Hajnalka (KRE BTK) *„In corde meo dixi” – Imádság és csodák Augustinusnál* című előadásában a *De civitate Dei* XXII. könyvében leírt csodák közül egyet emelt ki, amelynek Au-

gustinus maga is szemtanúja volt. Az esettanulmányon keresztül azt mutatta be az előadó, hogy a csoda és az imádság hogyan viszonyulnak egymáshoz.

Kertai-Szabó Ildikó elnöklésével vette kezdetét a délutáni szekció, melynek során a hallgatóság az őskor és az ókor korszakainak egy-egy témájába nyerhetett betekintést. Az első előadó, Mrenka Attila (Soproni Múzeum) *A feltámadás gondolata és ábrázolásának egy lehetséges módja a kora vaskori Sopronban* címmel tartotta meg online prezentációját, amelyben egy különleges ábrázolás-csoporton keresztül arra a kérdésre kereste a választ, hogy vajon a késő bronzkori és kora vaskori Sopron lakói hittek-e a lélek halhatatlanságában és a túlvilági feltámadásban. Fekete Mária (PTE) *Istenek, hősök, szentek. Adatok a szent fogalmának alakulásához és kommunikációjához az őskorban* című előadásában arra vállalkozott, hogy az őskori, írás nélküli társadalmak szenthez való viszonyát rekonstruálja elsősorban az ősi közösségek szent tájainak azonosításával. A szekciót egy egyiptológiai témájú előadás zárta, amelyet Gulyás András tartott *A szent és kommunikációja: Óegyiptomi templomok* címmel. A prezentációt az előadó arra az izgalmas ellentmondásra építette fel, hogy bár az egyiptomi templomi papság azt közvetítette a lakosság felé, hogy a szent rejtett és megismerhetetlen, a templomi dekorációs programok – amelyek egy részét bizonyos alkalmakkor a nagyközönség is láthatta – mégis kommunikálnak a szentről.

Egy rövid kávészünetet követően Bognár László (ME) előadásával folytatódott a konferencia programja. *Isten Kieślowski Tízparancsolatában* című prezentációjában filmstilisztikai eszközök segítségével azt vizsgálta, miként jelennek meg közvetetten a parancsolatok a kelet-európai szocializmus összeomlását bemutató sorozatban. A következő, *Szent protestánsok – protestáns szentek* című előadásban Szigeti Jenő (ME) azt ismertette, hogy a XIX. századi magyar népi vallásosságban hogyan és mire vonatkoztatva jelent meg a szent fogalma. A szombati nap utolsó prezentációját Szakács Tamás, az EHE doktorandusza tartotta meg *A Szent kommunikációja igében és fizikai törvényekben* címmel. Az előadó arra a kérdésre kereste a választ, hogy vajon a természeti törvények is kommunikálhatják-e felénk a szentséget.

A szombati naphoz hasonlóan a konferencia zárónapján, május 3-án is nyolc előadást lehetett meghallgatni. A délelőtti szekciót Verebics Petra nyitotta meg, majd felkérte Nagy Péter Tibort (Wesley Egyház- és Vallásszociológiai Kutatóintézet), hogy tartsa meg *A katolikus és protestáns értelmiségi kommunikáció a két világháború között* című konferencia-előadását. Az előadó azt vizsgálta, hogy az egyes XX. századi folyóiratokban (*Katolikus Szemle, Protestáns Szemle és Budapesti Szemle*) a szerzők felekezeti hovatartozása mennyire befolyásolta a nevezett folyóiratokban publikált tanulmányaik nyelvhasználatát. A következő előadó, Simék Ágnes (SE) *A szentek profanizálása – a halandók felemelkedése* című prezentációjában azt ismertette, hogy a szentek tanításai hogyan befolyásolják az emberek

egymás közti kommunikációját. A szekciót a közel-keleti régész, Valach Péter Pál zárta, aki *Az ima gesztusa Mezopotámiában* című előadásában imádkozó, egymástól eltérő kéztartásban ábrázolt szoborleleteket mutatott be, majd ismertette ezek jelentőségét.

Az ebédszünetet követően Nagy Péter Tibor szekcióelnök nyitotta meg a délutáni programot, amelynek első előadója Boreczky Katalin (WJLF) volt. *Kultúrák harca vagy a szent hely ereje? Az athéni és eleusiszi szentélykörzetek krisztianizál(ód)ása* című előadása olyan ókori szent helyek keresztény templommá válásának körülményeiről beszélt, mint amilyenek a Parthenon vagy a Héphaiszteion. Borbás Gabriella Dóra (ELTE) *Verbális agresszió vallási csoportok kommunikációjában* című előadásában a kereszténység különböző felekezeteivel kapcsolatban vizsgálta az agresszió eltérő formáinak (triviális és nem triviális) a mindennapi kommunikációban történő megnyilvánulását. Ingolf Kschenka német lelkész *A szentséges, mint határtapasztalat. Kultúrák közötti híd vagy tövis?* címmel tartotta meg prezentációját, amelyben saját életének példáján keresztül mutatta be, hogy a szentség fogalmának egyes kultúrák között milyen kohéziós vagy éppen széthúzó ereje lehet.

A kávészünet utáni második délutáni szekciót Béres Ildikó (EHE) *Egyensúlytalanság* című prezentációja nyitotta meg, aki azt vizsgálta, hogy a héber Biblia szentségfogalma hogyan jelenik meg az úrvacsora liturgiájában. A konferencia utolsó előadását Gombkötő Beáta (EHE) tartotta meg *Deus ex machina élesben* címmel, amelyben az életútelelemzés módszertanának felhasználásával Isten beavatkozásának nyomait kívánta bemutatni néhány esettanulmányon keresztül.

A Wesley János Lelkészképző Főiskola szimpóziumáról összességében elmondható, hogy a szervezők a járványhelyzetből fakadó nehézségek ellenére is képesek voltak az online térben egy színvonalas konferencia lebonyolítására, ahol a több évtizede a tudományos pályán lévő kutatók mellett a pályakezdő doktorandusz hallgatók is lehetőséget kaptak aktuális kutatási témáik ismertetésére. A szimpóziumon bemutatott sokféle, érdekes és olykor komoly vitákat kiváltó előadások mind remek lehetőséget biztosítottak az előadóknak és a hallgatóságnak arra, hogy a karanténban töltött szürke hétköznapokat színessé tegyék.

BESZÁMOLÓ HEVESI KRISZTINA P. STRAS.
K 553 AND 554: AN UNPUBLISHED COPTIC
MAGICAL TEXT FOR AGGRESSIVE PURPOSES
CÍMŰ ELŐADÁSÁRÓL

Budapest, 2020. július 9.

SZÜCS BERNADETT

Hevesi Krisztina, az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara Egyiptológiai Tanszékének volt hallgatója és 2019 óta a berlini Freie Universität doktorandája 2020. július 9-én *P. Stras. K 553 and 554: An Unpublished Coptic Magical Text for Agressive Purposes* címmel tartotta meg prezentációját a Berliner Papyrologisches Kolloquium (Berlini Papirologiai Kollokvium) előadásorozat keretében. Az előadásra a virtuális térben került sor.

A fiatal kutató doktori disszertációjában főként az óegyiptomi mágikus hagyományok – formulák, kifejezések, szavak (*voces magicae*), varázsformulákba épített rövid mitikus történetek (*historiolae*), gyakorlatok stb. – kontinuitásának kérdését kutatja a fennmaradt kopt nyelvű papiruszok tanulmányozásának segítségével. Emellett azoknak a mágikus tradícióknak az elemzésével is foglalkozik, amelyek átalakulva kerültek át vagy asszimilálódtak a keresztény vallásba. Ami a kutatás alapját képező korpuszt illeti, Hevesi Krisztina a berlini ägyptisches Museum und Papyrussammlung kopt nyelvű szöveggyűjteményének forrásszövegeivel, valamint a strasbourgi Bibliothèque Nationale et Universitaire papiruszgyűjteményének publikálatlan kézirataival foglalkozik. Jelen cikkben bemutatott előadásában is a strasbourgi gyűjtemény két kiadatlan, a P. Stras. K 553 és 554-es jelzetű papiruszaival kapcsolatos eredményeit ismertette.

A prezentáció főként a kézirat filológiai elemzésére és az ebből levont következtetések bemutatására fókuszált. A fiatal kutató előadásában vizsgált két kézirat kurzív kopt írással készült, és az i. sz. VII–VIII. századra datálható, ami tükrözi, hogy ezek a mágikus hagyományok milyen sokáig – sőt, még ennél is tovább – képezték részét a korabeli emberek életének. Hevesi egyik legfontosabb eredménye, hogy e két, korábban külön kezelt papirusz fragmentumairól a digitális technika és a filológiai vizsgálat segítségével bebizonyította, hogy összetartozó egységekről van szó.

Ami a szöveg tartalmát illeti, a kutató kimutatta, hogy a kézirat hordozza azokat a stabilan előforduló elemeket, amelyek megléte alapján bizonyítható, hogy mágikus szövegről van szó. Ilyen elemek a mágikus szavak (pl. „*Trix Trax Abtemour*”) az invokációk (pl. „*Ēn hívtam őket erre*”), fenyegetések (pl. „*Torlaszolják el*

az eget”), bibliai utalások (pl. 3Móz 26, 18–20), kérő formulák (pl. „Jöjj el hozzám arról a helyről, ahol te vagy”), rituális előírások (pl. „Vidd el az ajtóhoz este”), illetve a mágikus tevékenység céljának ismertetése (pl. „Egy ház, amin uralkodni akarsz, egy hatalom, amit meg akarsz dönteni”). Ahogyan arra néhány szemléletes példán keresztül Hevesi is felhívta a figyelmet, bár a két strasbourgi kézirat meglehetősen töredékes – amely például a szöveg egy-egy hiányos formuláján is tetten érhető –, a többi mágikus kézirat szövegével történő összevetés segítségével e hiányzó részek rekonstruálhatók.¹

A kopt (és az óegyiptomi) mágiára nem tekinthetünk a vallás antagonisztikus ellentétéként, tehát nem olyan gyakorlatról, hagyományról van szó, amelyet szükséges elkülönítenünk a vallástól, hanem épp ellenkezőleg: a korabeli emberek felfogása szerint a mágia éppúgy telített volt vallással, mint a vallás mágiával, amelyek együttese az élet minden szegmensét áthatotta. A kopt mágikus szövegek is ezt a szemléletet tükrözik.

E szövegek jelentős része az ún. *medico-mágikus* szövegtípushoz sorolandó, amelyek a mágia gyógyításban betöltött nélkülözhetetlen szerepét tükrözik. Egyöntetűen jellemző rájuk, hogy valamilyen személyes indítatásból próbálnak befolyásolni, legyen szó akár egy betegség, akár egy pszichológiai probléma leküzdéséről, karrierbeli segítségkérésről stb. Nagy számban kerültek elő azonban olyan kéziratok is, amelyek valamilyen negatív cél elérésére készültek: ide sorolhatók a szerelmi, erotikus és átokszövegek, amelyek minden esetben egy másik ember vagy akár állat valamire történő kényszerítését vagy egyenesen tönkretételét fogalmazták meg. Érdekesség, hogy a készíttetők nem minden esetben tüntették fel, hogy mi célból hozták létre az adott szöveget. Ez a későbbi kutatások során azért jelentett problémát, mert ezek a sokszor erősen töredékes, érthetetlennek tűnő szövegek Európa különböző gyűjteményeibe mindennemű információ nélkül kerültek be. Ebből kifolyólag az eredetileg összetartozó fragmentumok többnyire jelöletlenül kötöttek ki különböző múzeumok raktáraiban, amely a digitalizációs projektek megjelenése előtt lehetetlenné tette az összetartozó töredékek azonosítását.

Ami a kopt mágikus szövegek felépítését illeti, ezek meglehetősen heterogének, ugyanakkor vannak olyan elemek, amelyek stabilan előfordulnak bennük: ilyenek az invokációk, a mágikus kényszerítések,² a bibliai vagy egyes mitikus történetekre tett utalások, illetve a különböző célokat megfogalmazó formulák. Számos

¹ Az előadást követő privát diszkusszió keretében megkértem a kutatót, hogy ismertesse a kopt mágikus szövegek általános jellemzőit is, annak érdekében, hogy jelen cikkben megfelelő kontextusba helyezhessük érdekesítő prezentációját.

² Ilyen az, amikor az adott szöveg különböző nevű angyalokat vagy hatalmakat szólít fel arra, hogy ne részesítsék tovább védelemben az adott illetőt, és fordítsák erejüket a kiszemelt áldozat ellen. „Én felszólítalak titeket, ti erős angyalok [...], hogy vonjátok meg kegyeteket tőle és változtassátok meg az ő lakhelyének kegyét pusztításra, utálatra [...]” (Részlet a P. Heid. Inv. Kopt

alkalommal találkozhatunk rajtuk továbbá különféle ábrázolásokkal is, amelyek mind felerősítik az adott szöveg mágikus erejét: ilyenek például az emberek, állatok, angyalok és démonok stilizált alakjai. Egy szintén jellemző vonása e típusnak az ún. *charaktér* szerepeltetése, amely rejtélyes és misztikus szimbólum, és mindig valamilyen magasfokú szentséggel rendelkező isteni nyelvet hivatott megjeleníteni. Szintén előfordulhatott rajta egy technikai útmutató, amely a mágikus rituálét elvégző személyt segítette abban, hogy pontosan mit és hogyan kell csinálnia.

A mágikus szövegek lehetnek teljesen egyediek, ugyanakkor léteztek mintaszövegek is, sőt a kettő közötti átmenet is megfigyelhető: vannak, amelyek személyre szabottak, mégis egyfajta mintát követnek (például azonos formulákat használnak), akkor is, ha az adott szöveg felhasználásának célja eltérést mutat. Ezen a ponton fontos kiemelni egy további jellemzőt, mégpedig azt, hogy a mágikus oktatásnak nem volt része a kézírás tanítása, ezért a szövegek sokszor nehezen olvashatók, és helyesírási hibákat is tartalmaznak.

Egy következő izgalmas kérdés, amelyet érdemes tisztázni a kopt mágikus szövegekkel kapcsolatban, a tárolásukra, elhelyezésükre vonatkozik, mivel ez a különböző szövegtípusok esetében eltérést mutathat, noha a koncepció hasonló. A bajelhárító és gyógyító szövegeket vagy ékszerként viselték az ún. amulett-tartó kapszulákban, vagy a zsebükben, összehajtva tárolták annak érdekében, hogy állandó érintkezésben legyenek a szöveggel, amely a testtel történő kontaktusba kerülés révén fejtette ki hatását. Az átokszövegeket is a kiszemelt áldozatnál rejtették el, ugyanakkor jellemző volt az is, hogy elásták házában közvetlen környezetében, például a bejáratnál, amiről a tulajdonosnak természetesen nem volt tudomása.

Az előadás másik érdekfeszítő pontját a szöveg azon egysége képezte, ahol a mumifikációs eljárás során alkalmazott „balzsamozási sóra” történt utalás: a szövegben a kényszerítés elősegítésének céljából alkalmazták. Erre az előadó azért hívta fel a figyelmet, mert az óegyiptomi kultúrában a mumifikálással és a múmiákkal kapcsolatba hozható dolgok mind a pozitív célzatú mágikus tevékenységhez kötődtek: az egyének sok esetben tőlük is reméltek segítséget egyes kívánságaik teljesítéséhez. Ezzel szemben a bemutatott szövegből az a tény rajzolódik ki, hogy a múmiákhoz kötődő dolgok ebben az időszakban már negatív konnotációval rendelkeztek. Az előadásból végezetül arra is fény derült, hogy a vizsgált mágikus kéziratok az egyedi és a mintaszövegek sajátosságait egyaránt magukon hordozzák.

BESZÁMOLÓ A VII. MATHEMA KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2020. szeptember 18–19.

SZÜCS BERNADETT

A 2020. évi Mathema Konferenciára a COVID-19 okozta járványhelyzet következtében az eredeti felhívásban szereplő júniusi időponthoz képest némileg később, szeptember 18–19. között került sor, ugyanakkor azon kevés rendezvények közé tartozott, amelyet személyes jelenléti formában bonyolítottak le. Az eseményt a korábbi évekhez hasonlóan az Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Görög és Latin Tanszékének hallgatói és oktatói szervezték meg. A konferencia többéves hagyományához híven a rendezők idén is egy előre meghatározott témában várták az ókortudománnyal foglalkozó alap- és mesterszakos, valamint doktorandusz hallgatók jelentkezését. Ennek megfelelően az előadók egy-egy húsz perces előadás keretében mutathatták be, hogy milyen megközelítést alkalmazva és milyen kontextusban vizsgálták a konferencia témájául szolgáló kapcsolatot test és lélek között. Ebből kifolyólag a rendezvény idén is interdiszciplináris jelleget öltött, hiszen az érdeklődők többek közt vallástudományi, bibliatudományi, filozófiatudományi, történettudományi, irodalomtudományi és nyelvtudományi témájú prezentációkat hallgathattak meg. Jelen írás a vallástörténet és a bibliatudomány területéhez tartozó előadásokat fogja behatóbban ismertetni.

A konferencián két nap alatt tizennyolc előadó vett részt, akik döntő többségében az Eötvös Loránd Tudományegyetemről érkeztek, ugyanakkor a Károli Gáspár Református Egyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem egy-egy fiatal kutatója is bemutatta a konferencia tematikájába illeszkedő kutatását. A tizennyolc előadást a szervezők hat, többnyire tematikus elrendezést követő szekcióba osztották: a péntekiek történet-, vallás-, nyelv- és irodalomtudományi, a szombatiak pedig főként biblia- és filozófiatudományi előadásokat tartalmaztak.

Az egyes szekciókat az ókortudomány elismert oktatói és kutatói vezették. Pénteken Hegyi W. György (ELTE BTK), Kozák Dániel (ELTE BTK) és Németh György (ELTE BTK), szombaton pedig Déri Balázs (ELTE BTK), Kendeffy Gábor (KRE HTK) és Tamás Ábel (ELTE BTK) vezették a szekciókat. A szervezők a konferencia mindkét napjának programjába beiktattak egy-egy plenáris előadást. Pénteken Darab Ágnes (ME BTK) tartott egy izgalmas irodalomtudományi prezentációt *Test – szöveg – alkotás. Ovidiusz Metamorphosésének korporalitásáról* címmel,

szombaton pedig Tar Ibolya (SZTE BTK) klasszika-filológus *Lelkek az alvilágban és a lélek útja (az Aeneis VI. éneke)* című érdekesítő előadását lehetett meghallgatni. Az idei konferencia további kuriózumaként az ELTE Trefort Ágoston Gyakorló Gimnáziumának egyik tanulója, a 2018/2019-es tanév OKTV filozófia szekciójának nyertese, Héthelyi Máté is lehetőséget kapott arra, hogy előadhasson a konferencián. *Halál és halhatatlanság a Phaidónban* című prezentációjában lehenlően mutatta be, hogy milyen érvek hozhatók fel Sókratés azon kijelentése mellett, miszerint a lélek halhatatlanságából annak elpusztíthatatlansága is következik.

Az első vallástörténeti szempontból is figyelemreméltó előadásban Jancsovics Fanni (ELTE BTK) a *pudicitia*, vagyis az erkölcsi, illetve fizikai tisztaság fogalmát járta körül. Előadásában egyrészt arra a kérdésre kereste a választ, hogy vajon a női *pudicitia* fogalma a testhez vagy a lélekhez kötődik-e, illetve hogy lehetséges-e a morális tisztaság megőrzése a testi tisztaság elvesztése ellenére is. Megoldási javaslatait a fent vázolt kérdésekre Lucretia házasságtörésének különböző elbeszéléseinek példáin keresztül szemléltette. Ebedli Viktória (ELTE BTK) előadásában az Augustus-kori irodalomban és politikában hatványozottan előtérbe kerülő három fogalmat, nevezetesen a *genst*, a *pietast* és az *apoteózist*, illetőleg ezek egymáshoz való viszonyát járta körül. A kutatás kiindulópontját Ovidius *Metamorphoses*-ének záró epizódja képezte, ahol Caesar megisteniüléséről van szó. Ez a jelenet több kérdést is felvet, például, hogy beszélhetünk-e a műben a nemzeti kapcsolatok (*gens*) és az ősök tiszteletének (*pietas*) hangsúlyozásáról. Az előadó amellettt érvelt, hogy ezeket a fogalmakat nem lehet csupán a politikai életre korlátozni és ebben a kontextusban vizsgálni.

Seres Dániel (ELTE BTK) a konferencián bemutatott kutatásában az NGSL 1. jelzetű áldozati naptár feliratával foglalkozott, amely az attikai Thorikosból származik, és az i. e. 440–420-as évekre datálható. Az előadás a forrásszöveg különböző áldozati állatokra vonatkozó kritériumaival (fajta, szín, életkor stb.) foglalkozott, ezen belül is egy bizonyos kecskefajttal, az ún. *leipognómón* (λειπογνώμων) kecskével. E különleges fajta esetében arra a kérdésre kereste a választ, hogy pontosan milyen életkorban kellett feláldozni ezt az állatot, mivel a vonatkozó kutatásokban ez mind a mai napig vitatott kérdés. Seres előadásában amellettt érvelt, hogy a *leipognómón* kecskét fiatalon, nagyjából a fogváltás megkezdésének ideje körül áldozták fel, amely jellemzően az állat 14–19 hónapos kora között megy végbe. Teóriáját egyrészt azzal indokolta, hogy a vonatkozó szöveges forrásokban négy drachmát kértek el az állatért, amely adat alapján egy fiatalabb, kisebb méretű jószágra lehet következtetni. Mivel a papság is részesedett a bemutatott áldozatokból – ez a szokás az ókori Keleten is megfigyelhető –, egy újszülött vagy idős állat húsa nem feltétlenül fogyasztható, illetőleg az a kérdés is felvethető, hogy vajon egy túlkoros állat rituális szempontból tisztának tekinthető-e. Vágási Tünde (ELTE BTK) az *interpretatio romana* jelenségével foglalkozott. Kutatómunkájának

középpontjában a Germania Superior és Gallia Narbonensis területén kultuszban részesített anyaistennő-hármaságok álltak. Az előadó prezentációjában rávilágított arra, hogy azok a fogadalmi feliratok, ahol az anyaistennő-hármaságok helyi mellékneveikkel szerepelnek, nemcsak filológiai szempontból lehetnek érdekesek a vizsgálatra, hanem annak megállapításában is segídezhetnek, hogy meghatározzák egy adott térség romanizáltságának mértékét.

A szombati nap első szekciójában kaptak helyet a bibliatudományi előadások. Elsőként Szűcs Bernadett (KRE BTK) tartotta meg prezentációját, amelyben egy eredetileg az i. sz. II. században keletkezett, görög és kopt nyelven fennmaradt gnosztikus iratot vizsgált. Az előadó saját, a legteljesebb formában megőrződött kopt szövegről készített fordítását közölve ismertette, hogy az evangéliumban hogyan jelenik meg test és lélek viszonya. Emellett annak ismertetésére is kitért, hogy az iratban foglaltak szerint a *psyché*-lélek miként tud eloldódni az őt az anyagi világhoz láncoló hatalmaktól, és tud visszatérni az Egybe, s hogy mindezek alapján mely gnosztikus irányzattal rokonítható a vizsgált irat. Bohacsek Dóra (ELTE BTK) Szent Jeromos – i. sz. IV. vége és V. század eleje között készített – latin nyelvű Biblia-fordításának egy újszövetségi részletét vetette össze a *Vetus Latina*, azaz a Biblia *Vulgata* előtti latin nyelvű fordításaival. A kutató egyrészt azt vizsgálta, hogy kimutatható-e lényegi különbség az Itáliában készült *Itala* és az észak-afrikai *Afra* szövegvariánsok között, másrészt pedig azt, hogy ezek a változatok a *Vulgata* fordításához képest miben és mennyiben térnek el, milyen sajátosságokkal (pl. *afrikanismus*) rendelkeznek.

Az utolsó előadást Császárné Guth Bernadett (ELTE BTK) tartotta, aki Hitvalló Szent Maximos lélelfelosztással kapcsolatos elméletének platóni-aristotelési gyökereit ismertette a komparatív módszer alkalmazásával. Az előadó emellett a Hitvalló lélelfelosztásról szóló megállapításait kereste más ókeresztény kori szerzőknél, s kutatómunkájának eredményeként Evagrius Pontikos, az i. sz. IV. században élt szerzetes munkáiban vélt párhuzamokat felfedezni.

A VII. Mathema Konferencia nemcsak azért vált emlékezetes rendezvényé, mert a vírushelyzet ellenére azon kevés események közé tartozott, amelyeken személyesen lehetett részt venni, hanem azért is, mert a korábbi évekhez hasonlóan színvonalas, érdekesítő, továbbgondolásra sarkalló és a konferencia témájához szervesen kötődő előadásokat lehetett meghallgatni.

BESZÁMOLÓ AZ MTA–ELTE LENDÜLET TÖRTÉNETI FOLKLORISZTIKAI KUTATÓCSOPORT ÉS AZ ELTE BTK FOLKLORE TANSZÉK *PAPOK A 18–20. SZÁZADI LOKÁLIS KÖZÖSSÉGEKBEN. TÖRTÉNETEK TALÁLKOZÁSA* CÍMŰ KONFERENCIÁJÁRÓL

Budapest, 2020. október 1–2.

PRIKLER SZILVIA BEATRIX

A hazai néprajzi és egyháztörténeti kutatástörténet második „alsópapság-konferenciája” az MTA–ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport és az ELTE BTK Folklore Tanszékének közös szervezésében valósult meg 2020. október 1–2-án az ELTE Néprajzi Intézetének könyvtárában. A pandémiás helyzetre tekintettel a szervezők a „hibrid” megoldás mellett döntöttek: kevesebb személyesen megjelent résztvevő mellett az előadók többsége online platformon kapcsolódott be a konferenciába. A konferencián elhangzott előadások a *Folcloristica historica* sorozat 4. köteteként a *Papok a 18–20. századi lokális közösségekben. Történetek találkozásai*¹ című tanulmánykötetben jelennek meg.

Az első szekció a katolikus és református egyházmezőkkel, valamint a plébánosok és lelkészek egyéni életútjaival foglalkozott, a szekció vezetője Fazekas István (ELTE) volt. Az első előadást Gözsy Zoltán (PTE) tartotta az alsópapság helyzetéről a XVIII–XIX. századi pécsi egyházmezőre fókuszálva. Kiemelten vizsgálta azt, hogy különböző intézkedések és események hatására az alsópapság hogyan tagozódott be a társadalomba, hogyan változott jogállása, társadalmi elismertsége

Mihalik Béla Vilmos (MTA) Ferenczffy Ferencnek, a Heves megyei Pély község plébánosának életútját, illetve pályájának egy konfliktusát mutatta be, melynek keresztútjében az 1725-ben kirobbant, a házvezetőnővel folytatott, a közösség számára nem elfogadható viszony állt. Ferenczffyt több botrány és megvádolás után elítélték a szolgálóval folytatott túl szoros kapcsolat miatt, és egy évre fel is függesztették a misézés megtartása alól.

Hegyi Ádám (SzTE) a XVIII. századi Dél-Alföld református tanítóinak társadalmi megítéléséről, a rektorok lelkészi szolgálatairól tartott előadást. A lelkész nélküli területeken a közösségeknek nagyobb mozgásterük volt lelki vezetőjük ki-

¹ A kötet várhatóan még idén, az MTA–ELTE Lendület Történeti Folklorisztikai Kutatócsoport kiadásában fog megjelenni.

választásában. Itt a rektorokat egyéb feladatokkal is felruházták annak ellenére, hogy nem tekintették őket felszentelt lelkésznek, de az adott közösségben szinte automatikusan lelkésszé váltak. Ahol viszont rektorok sem voltak a közösségben, ott levitákat alkalmaztak a lelkész és a rektor helyett is, aki elvégezhetette a szükséges feladatokat.

Zentai Tünde (SZNM) a Baranya megyei református ekklezsiák életéből hozott szemléletes példákat a lelkész és a község viszonyára. Az előadó hangsúlyozta, hogy a dokumentumokban mindig az átlagostól eltérő kerül elő, hiszen a harmonikus és szabályszerűen működő egyházközségekről csak ritkán születtek feljegyzések. Konfliktusok általában abból adódtak, hogy a református lelkészek idegenként kerültek a településre, és szembekerültek a helyi elöljárósággal.

Ugrai János (EKE) egy lelkész, Gaál János kolerajárvány idején elkövetett bal lépéséről és annak egyházi társadalomtörténeti tanulságairól tartotta előadását. Az említett Gaál János a kolerajárvány idején az előírások ellenére is eltemette a község egyik tagját a köztemetőben, ami a járványtagadás tipikus megnyilvánulása volt részéről, erre pedig a jelenlegi pandémiás helyzetben is találunk párhuzamot.

Zakar Péter (SzTE) két királyhű plébános, Szűts Antal és Kreminger Antal eltérő életútját hasonlította össze a XIX. század közepén. A két, jellemében is hasonló, azonos politikai nézeteket valló lelkész polgári családból származott. Az egyházközség tagjaival egyikük sem jött ki jól, Szűtsre hívei gyűjtötták rá a templomot, és Kreminger ellen is eljárás indult. Az 1848–49-es forradalom és szabadságharc alatt viszont eltérő politikai magatartást követtek: míg Kreminger politikailag következetes volt, és a régi alkotmány híve maradt, addig Szűts a forradalmi kormány kedvében akart járni. Jellemük hasonlósága ellenére tehát egyetlen gesztus teljesen más útra terelte őket.

Fogl Krisztián Sándor (Laczkó Dezső Múzeum) szentszéki peranyagok alapján vizsgálta Nemesovits János balatoncsicsói plébános életpályáját, valamint pasztoralis és hivatali kapcsolatait 1845 és 1847 között. Hivatali ideje alatt számos panasz érkezett ellene mértéktelen alkoholfogyasztása, verekedései és munkájának elmulasztása miatt. A botrányok és vádak hátterében a paloznaki plébános tevékenysége is megjelent, akivel Nemesovitsnak korábban komoly vitája volt.

Az ebédszünet után Gárdonyi Máté (PPKE) elnökletével megkezdődött a második szekció, amelyben Kothencz Kelemen (Türr István Múzeum) egy botrányos, XIX. század végi bácskai merénylet elemzésével állt a közönség elé. Kutatói szemszögből felmerülnek a valószínűsíthető merénylet későbbi öngyilkosságának, annak morális és etikai kérdései, amelyekre a korszak világnézete és lelkisége adhatja meg a választ.

Fábián Borbála történész, a *Bácsország* folyóirat olvasószerkesztője a dávodi templom és plébánosainak XIX. századi történeteiről beszélt, kiemelve a plébáno-

sok közösségért, az egyházközség fejlődése érdekében végzett tevékenységét, például a leányiskola építtetését és községnek való ajándékozását.

Bednárík János (MTA) egy solymári házassági eset elemzését végezte el. A házasodni vágyók harmadfokú unokatestvérek voltak, amit az egyház nem engedélyezett, viszont a polgári házasságkötés ekkor már két éve törvényileg létezett. A polgári házasságkötés megtörtént, amiért a plébános a jegyzőt felelősségre akarta vonni. Az eset az egyház számára fenyegető precedens volt, a polgári házasság kizárólagossá válása felé vezető út első lépcsőfoka, amely után szimbolikus küzdelem kezdődött állam és egyház között: a jegyző a polgári szertartáson is ugyanúgy megkövetelte az ünnepi viseletet és az ünnepélyességet.

Lehoczki Zsuzsanna (Magyar Földrajzi Múzeum) Kereskényi Gyula életéről tartotta meg előadását. Az érdi esperes-plébános a kevert lakosságú, de katolikus többségű Érden több botrányt is okozott hivatali ideje alatt, melyek közül a legnagyobb port a házvezetónővel való kapcsolata kavarta. Érdre kerülése után idegen házvezetőnőt fogadott, aki özvegyasszonyként gyermekeivel együtt költözött a plébániára, számos botrányukat a közösség pedig már egyre kevésbé tolerálta. 1906-ban végül azonnali hatállyal nyugdíjazták, és a házvezetőnőt is elküldték a plébániáról.

Tengely Adrienn (EKE) a XIX. századi anekdotákat vizsgálta, melyek görbe tükröt állítottak a papok és híveik elé egyaránt. Az összegyűjtött és vizsgált 450 rövid, humoros történetnek – melyek főleg három forrástípusból, XIX. századi kéziratos és nyomtatott gyűjteményekből, egyházi folyóiratokból, valamint néprajzi gyűjtésekből származnak – műfaji sokszínűsége ellenére is a tipizálás és az elemzés volt a célja. A szakrális helyek és vallási szertartások általában valamilyen hiba vagy kirívó esemény kapcsán válnak fontossá a narratívákban, valamint az egyházi szövegek profán helyzetben való megjelenésének eltérő értelme okozhat komikumot.

Tóth Kelemen (ELTE) a papi bajusz- és szakállviselésről, valamint a papi magyaros viselet vitájáról értekezett az 1848–49-es forradalom és szabadságharc vonatkozásban. A hosszan elhúzódó, egyháziak és világiak részvételével zajló disputa Hanák János paptársaihoz intézett nyílt levele kapcsán robbant ki a konzervatív keresztények és az erősebb nemzeti érzelmeket táplálók között. Hanák felhívásának célja az volt, hogy a divat átvételével a papságot a polgársághoz közelítse.

Madarászné Kajdacsy Ágnes családkutató a falusi lelki tanítók XIX. századi feladatairól tartotta meg előadását, kiemelve a református lelkészdinasztikiak kialakulásának folyamatát, a családok egymás közti házasodását és a foglalkozás generációról generációra való öröklődését. Feladataikat a központi és állami irányítás is megszabta az anyakönyvek vezetésében, a dokumentálások elvégzésében, valamint az általános és ismeretterjesztő feladatok ellátásában, ami még az egészségügyi szférára is kiterjedt, például az oltások népszerűsítésére és a halot-

ti anyakönyvekben a halálokok beírására. Tevékenységük lenyomatai a vizitációs jegyzőkönyvekben is megjelennek a pontokba szedett problémák és a feladatok felsorolása formájában.

Kicsi Noémi (BBTE) egy XX. századi nagykászoni példán keresztül mutatta be a konfliktusforrásokat a pap és a kántor viszonyában. Az egyházközségben a kántor már fél évszázada tevékenykedett, mikor az újonnan odakerült plébánossal folyamatos konfliktusokba keveredett. A nős kántor és a plébános viszonyában a magán- és társas, a munkaerőpiaci, és a hatalmi alá-fölrendeltségi konfliktusok is közrejátszottak.

Ilyefalvi Emese (MTA–ELTE) egy 2020 tavaszi kurzus keretében több hallgatóval, Peták Imolával, Prajczér Zsófiával és Vásárhelyi Petrával a pandémiás helyzetre reflektálva széles körű kérdőíves kutatást indított el a koronavírus és a válásgyakorlat összefüggéseiről, melyben 1332-en vettek részt. A fő kérdés az volt, hogy az egyházak és a hívek hogyan reagáltak a járvány okozta krízishelyzetre. A felmérésből kiderült, hogy a központi intézkedésekkel való egyetértés egyes a hívek között minden felekezetenél, ezt azonban a közösség vezetőjének véleménye jelentősen befolyásolta.

A konferencia másnapján kezdődő harmadik szekció elnöke Bárh Dániel (MTA–ELTE) volt, az első előadó pedig Dénesi Tamás (Főapátsági Levéltár, Pannonhalma) volt, aki a templompénztárak működését vizsgálta a XVIII. századi veszprémi egyházmegyében. Ingatlan vagy mezőgazdaságilag hasznosítható terület nem tartozott automatikusan minden plébániához, viszont a befolyó pénzbüntetések és a kölcsönök kamatai biztos bevételi forrásnak számítottak. A pénztárhoz való hozzáférés, hozzáférhetőség kérdése akkor vált igazán fontossá, amikor egyszerre nagyobb összeget tartottak a pénztárban, ez pedig mindig egy közelgő nagyobb kiadást jelzett előre.

Bárh János történész-néprajzkutató előre felvett videóban tartotta meg előadását a papi hagyatékok árverésének történeti néprajzi tanulságairól. Az árverési jegyzékekben külön rovat volt a vevő nevének és adatainak, így annak megfelelő vezetése esetén lehetséges a személyek beazonosítása. Bárh János előadásában 19 plébános hagyatékát vizsgálta a Duna-Tisza közéről. Az árveréseken különböző csoportok beazonosítása lehetséges: Voltak, akik rendszeresen jártak árverésre, például zsidó kereskedők, akik főként drága tárgyakat vásároltak kifejezetten továbbadás céljából. A jobbágyparaszt származású vásárlókat nehéz beazonosítani, viszont általánosan elmondható, hogy inkább olcsó, háztartási és mindennapi használatra való tárgyakat vásároltak.

Horváth József (Dr. Kovács Pál Könyvtár és Közösségi Tér, Győr) a ma már egyetlen településként létező Magyar kimle és Horvát kimle példáján vizsgálta a plébánosok és a helyi közösség kapcsolatát a plébánoshagyatékok tükrében. A horvátok lakta Horvát kimle plébánossal rendelkező egyházközség volt, míg fi-

liája, a németek lakta Magyarkimle csak káplánnal rendelkezett. Általánosan elmondható, hogy a plébánosok hagyatékuk nagy részét jótékony célokra hagyták, például örökmise alapítványok létrehozására, a falu szegényeinek megsegítésére, könyveiket pedig a plébániára. Pénzt általában a templomra, rokonaikra és szolgálókra hagytak, tárgyaikat pedig árverésen értékesítették. A Bárh János által megállapított csoportok itt is megfigyelhetők.

Gyöngyössy Orsolya (Tari László Múzeum) egy csongrádi plébános személyes tárgyainak hagyatéki jegyzékét vizsgálta 1840-ből, melyből életmódjára, életszínvonalára próbált meg következtetni. Alaptézise, hogy a plébános társadalmi pozícióját és megítélését is tükrözi tárgykészlete. A hagyatékban közel félezer tárgy jelent meg, és összességében elmondható, hogy a hagyatéki tárgylista úri életmódra és kényelmes hétköznapiakra utal.

Mód László (SzTE) Csongrád megyei példákat hozott a református lelkészek és katolikus plébánosok gazdálkodó tevékenységére. Szentes református lelkészének, Kiss Bálintnak, a szegedi katolikus papnak, Városi Gyulának, Kálmány Lajos hagyatékának, valamint Makó plébánosainak életrajzát megvizsgálva megállapította, hogy a gazdálkodással is foglalkozó lelki vezetők a gyakorlatban is példát mutattak a parasztok számára. Saját gazdaságukban kísérleteztek, feljegyzéseket készítettek, és tankönyveket, illetve cikkeket írtak szaklapokban eredményeikről.

Kádár Zsófia (ELTE) a csodák, a gyógyítás, a szentelmények és a néphit elemeit vizsgálta a XVII. századi nyugat-magyarországi jezsuita lelkipásztori gyakorlatban. Ebben a korban a népi és az elit vallásgyakorlat szétválasztása problémás, amit a jezsuiták, így a vizsgált győri, pozsonyi és soproni kollégiumok csodatévő és gyógyító tevékenysége is bonyolított. Az isteni segítséget valamilyen közvetítő eszközön keresztül adták azok számára, akiknek szükségük volt rá. A gyógyítások és csodák a hite erősítő és az áttérést elősegítő funkciókat töltötték be, melyeket az is erősített, hogy paphiány miatt sok esetben a rendtagok lelkipásztori tevékenységét is folytattak.

Muntagné Tabajdi Zsuzsanna (MTA) egy XVIII. századi temetésen történt atrocitás kapcsán tárta fel a Nógrád megyei Szügy település felekezeti szembenállását. A településen a Paczolay-család volt egyedül katolikus, a temetéseket hagyományosan a helyi evangélikus lelkésszel végeztették, egy családtag temetése alkalmával viszont az új balassagyarmati plébánost kérték meg a szertartás lebonyolítására. A temetési menet útját elállták a falubeliek, dulakodás alakult ki, melyben három egyházi személy is részt vett. A verekedés okait vizsgálva elmondható, hogy a lokális közösség erős felekezeti identitása, a békés rend felrúgása miatti félelem és a két új balassagyarmati pap helyi szokásokban való tapasztalatlansága mind hozzájárult a konfliktus kirobbanásához.

Szakál Anna (MTA) a XIX. századi erdélyi unitárius falvak részeges lelkészekkel szembeni megítélését vizsgálta az unitárius püspöki iratok segítségével. A botrányok a lelkész más településen folytatott részegeskedésével a falun kívülre is el-

jutottak, ami a helyiek szégyenérzetének újabb szintet adott, azaz nyilvánossá vált. Ennek következtében a falusiak a hitközség elhagyásával és másikhöz való csatlakozással fenyegetőztek, vagy valóban át is tértek.

Komáromi Tünde (KRE) a papok szenvedélybetegekkel szembeni attitűdjeit vizsgálta az eskü és a terápia vonatkozásaiban az erdélyi Mezőség református és ortodox közösségeiben. A bűn és a betegség ugyanis a vallásos gondolkodás alapján összefügg: a lelki problémák, főleg az alkoholizmus és a szerencsejáték-függőség, a szenvedélybetegségek valamilyen speciális gyógyítási eljárást igényelnek, melynek része a pap vagy lelkész előtt letett eskü is.

A befejező negyedik szekció elnöke Dénesi Tamás (Főapátsági Levéltár, Pannónia) volt, első előadója pedig, Kovács Bence (MTA) a XVIII. századi Mercy-uralombeli szakadati egyház filiális viszonyainak diverzitását vizsgálta. A török hódoltság utáni német betelepítés első generációja küzdött meg leginkább a letelepedés nehézségeivel. Az egyházközségek bevételei nagyjából egységesek voltak, mégis a konfliktusok több típusát lehet elkülöníteni az uradalmi iratok alapján: több összetűzés alakult ki az evangélikus és katolikus vegyes lakosságú településeken, valamint a protestánsok által a katolikus lelkek megmentéséért folytatott harc nyomán.

Szász Lajos történész, református lelkész-teológus a Barla Szabó-, a Szondy- és a Csécsi Nagy-dinasztiák történeteinek keresztül igyekezett feltárni a családok stratégiáit. A lelkészi családok a polgári életmód és műveltség terjesztői voltak, azonban a XIX. században az egyházon belüli megítélésük nem volt egyértelműen pozitív. A korszakban a nagypapok zárt kasztjairól beszélhetünk, miközben a lelkészek lányainak hozománya átlagosan szegényebb volt a parasztlányokénál. A lelkészi pálya inkább a kismemesi családok számára jelentett kitörési lehetőséget, mivel a család társadalmi presztízsét meg tudták őrizni vagy akár emelni is.

Simon András (SzTE) református és katolikus papok XIX. század eleji tevékenységét vizsgálta a szőlészet és a borászat megújítása érdekében. Fábián József lelkész és Gombás János plébános hasonló életpályája kapcsán tette meg következtetéseit. A korszakban a szőlőterület növekedése, de annak problémás minősége nyomán megjelent az igény a modernizációra, melynek úttörői többek között a gazdálkodással gyakorlatban és tudományosan is foglalkozó egyházi személyek voltak.

Ilyefalvi Emese (MTA–ELTE) a kidei református presbiteri jegyzőkönyveket vizsgálta, melyekből a XIX. században eltűntek az egyházfegyelmi bejegyzések. A presbitérium inkább a világi és gazdasági ügyekkel foglalkozott a lelkiek rovására. A belmisszió kutatása során kirajzolódott, hogy a századforduló és az azt követő időszak egy új típusú vallásosság kialakulását hozta. Ez Kidén Bonczidai Dezső alatt bontakozott ki, aki a lelki megújítást szorgalmazta, és külön egyházfegyelmi szabályzatot állított fel.

Sáfár Anna (ELTE) Motsi István solti lelkész lokális közösségének erkölcsi életét igyekezett rekonstruálni az általa vezetett anyakönyvek, presbiteri jegyző-

könyvek és egyéb írott források alapján. Motsi István 1777 és 1829 között volt lelkész Solton, az általa vezetett dokumentumokból ítélve pedig kiemelten fontos volt számára híveinek segítése, amit hatékonyan tudott megvalósítani, hiszen a kényes ügyekben is hozzá fordultak.

Szabó Róbert (ELTE) a kalocsai és budapesti jezsuita rendház helyzetét vizsgálta a Tanácsköztársasággal szembeni tüntetések és az ellenforradalom függvényében levéltári dokumentumok, naplók, visszaemlékezések, a korabeli sajtó és szakirodalmi kutatások tükrében. Mint megállapította, a Tanácsköztársaság igyekezett anyagilag és politikailag is ellehetetleníteni a jezsuita rendet, a tanulmányi életet és az egyházi személyzetet is a rendház ellen hangolták, aminek következtében a magartás is romlott a jezsuiták által fenntartott egyházi iskolákban.

Varga Mátyás (Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár) Szittyay Dénes bakonykúti plébános, kiátkozott pap életútját vizsgálta, különös tekintettel felfüggesztésének körülményeire. A konfliktus a plébános és Shvoy püspök között alakult ki, mivel a püspök nem engedte át az egyházi helyeket a kommunistáknak, Szittyay viszont együttműködött velük. Felfüggesztették, majd állami állást szerzett Budapesten, és 1948-ban a kultuszminisztériumban sikerült miniszteri tanácsosi beosztásban elhelyezkednie. Története a kommunista vezetés részéről jó példa volt a papok számára, hogy ne riadjanak vissza a kiugrástól. Varga értelmezésében a Shvoy Lajos elleni sajtóhadjárat tulajdonképpen a magyar népesség körében végzett kísérlet volt, amely a Mindszenty-per előzményének tekinthető.

Molnár Sándor történész, református teológus a délvidéki lelképásztorok életútját vizsgálta a magyar lelkészek életrajzi lexikonjának elkészítési tervének 1943-as forrásai alapján. Ennek keretében a lelkészeket felszólították, hogy írják meg saját önéletrajzukat, melyek közül jelen előadás húszat vizsgált.

Hesz Ágnes (PTE) a kommunista titkosszolgálat anyagaiban nézte át az alsópapságra vonatkozó dokumentumokat. A kutatásokból körvonalazódtak azok az alkalmazkodási stratégiák és kialakult gyakorlatok, létrehozott dokumentumtípusok, melyek az egyházi és vallási kisebbségekre irányultak. A jelentések a papok életének négy területére irányultak: a politikai beállítottságra, kapcsolatrendszerükre, gazdasági tevékenységükre és a hívekkel való viszonyra, kiemelten befolyásuk mértékére, a konfliktusokra és a fiatalok bevonására.

A konferencia záró előadását Bárh Dániel (MTA–ELTE) tartotta, aki az alsópapság kutatásának kultúrtörténeti jelentőségéről, a jelentések, attitűdök, értékek és szimbolikus formák történeti hasznáról beszélt. A papok a népi kultúra első megőrkítői voltak, nagy mennyiségű *ego*-dokumentumot hoztak létre, így a róluk szóló és az általuk létrehozott anyagok feldolgozása kiemelten fontos. Az esettanulmányok szerepét növeli, hogy az egyedi esetek mögött a kultúra mélyszerkezete, a jelentések, értékek és szimbólumok rendszere, a papi habitusok jellemzői is megfigyelhetők, így a vallási társadalmi felépítése és működése is megérthető általuk.

BESZÁMOLÓ A CEU *HATÁRTALAN TUDÁS* RENDEZVÉNYSOROZATÁNAK *VALLÁS ÉS* *TESTISÉG* CÍMŰ ESEMÉNYÉRŐL

Budapest, 2020. november 30.

TIHANYI ANNA

A CEU *Határtalan Tudás* magyar nyelvű előadássorozatában 2020. november 30-án délután öt órakor került megrendezésre a *Vallás és Testiség* című esemény. A COVID-19 járványhelyzet protokolljának betartásával az előadás a CEU auditoriumában került megrendezésre, amelyet online közvetítettek, valamint utólag is meghallgatható formában közzétettek. A hallgatók az online közvetítés linkjén bekapcsolódva írásban tehették fel kérdéseiket, amelyek megválaszolására az előadások utáni beszélgetés során került sor.

Az eseményt és résztvevőit László Flóra, a Társadalmi Felelősségvállalás Iroda vezetője konferálta fel, míg az előadásokat a CEU Középkortudományi Tanszék professzorai tartották: Klaniczay Gábor történész, Geréby György filozófus, illetve Perczel István vallástudós. Az előadások utáni beszélgetésen a három kutató mellett Deák Hedvig Viktória is részt vett, aki a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola tanára és a Szent Domonkos Rendi Nővérek elöljárója. Az esemény előadásai és az azt követő beszélgetés a középkori kereszténységben a test és lélek kettősségének különböző értelmezéseit járták körül.

Az első előadó, Klaniczay Gábor a stigmatizációnak a középkori kereszténységben való szerepét mutatta be. Előadásának középpontjában Assisi Szent Ferenc alakja állt, akinek stigmái már nem az aszketikus öncsonkítás eredményei voltak, hanem azokat Krisztus követésének fizikai megnyilvánulásaiként értelmezték. Klaniczay előadása ezután az Assisi Szent Ferencről szóló legendákra és az őt ábrázoló festményekre hivatkozva mutatta be a szent hatását. Emellett előadása tárgyalta a stigmák eredetével kapcsolatos, a ferences renden belüli, illetve a különböző rendek közötti vitás kérdéseket, valamint azt, hogy mindez mit árult el a hit testiségben való megjelenésének felfogásáról. Előadásában külön kitért azokra az egyházi vitákra, melyek a nőknek a ferences mozgalomban való hangsúlyos jelenlétét övezték. A női stigmatizáltak közül kiemelte Sziénai Szent Katalin történetét, akinek életében már megjelenik az önkorbácsolás, a sok és hosszú ideig tartó böjtölés, ami hozzájárulhatott ahhoz, hogy Katalin jelentősége Szent Ferencével egyenértékűvé vált.

A második előadást Geréby György tartotta meg, aki filozófiatörténeti szempontból vizsgálta a korai kereszténység viszonyulását a test és lélek kettősségéhez.

Előadása – a platóni és aristotelési előzmények felvázolása után – azt járta körül, hogy a test és lélek kettősségének kapcsolata hogyan kapcsolódott azokhoz a nagyszabású kérdésekhez, amelyek arra vonatkoznak, hogy mi Isten, mi az ember, és miben rejlik a kettő kapcsolata. Az előadás azokra a spekulációkra is kitért, amelyek a lélek hallhatatlanságából kiindulva különbözően értelmezik a feltámadott testet, vagy azt, hogy mi történik a halál bekövetkezése és az utolsó ítélet között. Geréby ugyanakkor rámutatott, hogy az általa képviselt filozófiatörténeti aspektusok mellett antropológiai és teológiai kérdések is felmerülnek.

Ahogy Klaniczay Gábor, úgy az utolsó előadó, Perczel István is Szent Ferenc alakjából indult ki előadásában, ugyanis a szent olyan hagyományokat hozott vissza életében a korai kereszténységből a nyugati egyházba, amelyeket az 553-as konstantinápolyi zsinaton elítéltek, de a keleti kereszténységben megmaradtak. Perczel a Szent Ferenc képviselte hagyományokon keresztül rámutatott néhány, a nyugati és keleti egyház közötti alapvető különbségre. Előadásának központi gondolata volt, hogy míg Szent Ferenc stigmatizációja miatt lett népszerű a nyugati egyházban, a keleti egyház a tiszta szemlélődést fogalmazza meg a lelki élet céljaként, ami elutasítja a látomásokat és imaginációt, így a stigmatizációt is. Perczel előadásának fontos tanulsága, hogy a keleti kereszténységben a test szerepe az Isten felé irányuló összpontosítás célja alá rendelődik.

A bemutatók után a három előadó, illetve Deák Hedvig Viktória között került sor a beszélgetésre, László Flóra moderálásával. A beszélgetés homlokterében a női stigmatizáltakat érintő kérdések, a feltámadásnak a keleti és nyugati kereszténységben lévő különböző értelmezései álltak. A Sziénai Katalin körüli vitákkal kapcsolatban például elhangzott, hogy a ferencesek olyannyira kételkedtek stigmái valóságában, hogy száz évig tilos volt Sziénai Katalint stigmával ábrázolni. A stigmatizáció mellett szó volt a szenvedés általánosabb középkori értelmezéséről, például arról, hogy járványok idején, amikor a szenvedő, beteg test mindennapos tapasztalat volt, ezt krisztusi szenvedésként élték meg. Mindemellett olyan kérdéseket is érintett a beszélgetés, amelyek nemcsak a lelki folyamatok testi megmutatkozásáról szólnak (mint a stigmatizáció), hanem a vallásgyakorlásnak a testi vetületeiről, testre vonatkozó szabályairól, például az imádkozás gesztusairól.

Mind Klaniczay Gábor, mind Geréby György kihangsúlyozta, hogy a test és lélek kapcsolata olyan kérdéseket vet fel, amelyekhez a történettudomány, filozófiatörténet vagy vallástudomány is csupán nézőpontokat tud szolgáltatni, de amelyeket mindenképpen interdiszciplináris megközelítésben érdemes körüljárni. Az eseményen a különböző tudományterületeket képviselő előadások mindenképpen hozzájárultak ehhez a párbeszédhez, reméljük, hogy még sok hasonlóra fog sor kerülni. A CEU *Határtalan Tudás* rendezvénysorozatát a szervezők ígérete szerint 2021-ben folytatják, különböző tudományos aktualításokat bemutató témákban.

GLOBAL RELIGIOUS AND SECULAR DYNAMICS. JOSÉ CASANOVA'S PUBLIC LECTURE

March 29, 2021.

KEVIN SCHEFFER

José Casanova's public lecture was held on March 29th, concerning the topic of global and religious dynamics in different nations. The event was organized by the Hungarian Academy of Sciences, the University of Szeged Convivence Research Group, and the CEU Center for Religious Studies. The collaboration of these three institutes brought a unique and inspiring course to the homes of the audience. Besides the amazing work of the organizers, I have to mention the kind and exciting elocution with which Professor Casanova conferred with the attendance. He answered all the questions so keenly that the section for the discussion almost lasted as long as the lecture itself. The technical background was also well ensured both on the interface of Zoom and on Facebook. Also, it was an open session so everyone was able to join up on one of the sites, hence the atmosphere was friendly and welcoming.¹ I would like to thank Professor José Casanova for all the efforts he made by holding this fascinating lecture for us all.

As a brief introductory Prof. András Máté-Tóth expounded the work and the professional line of his good friend José Casanova. Casanova is one of the most noted authorities in the sociology of religion. He is a senior fellow member of the Berkley Center and professor emeritus at Georgetown University, where he used to teach in the Department of Sociology and the Department of Theology and Religious Studies. Casanova's work focuses on globalization, religions and secularization, just like his most recent research. His interests include the conjunction of globalization and religion, the dynamics of transnational religion, migration, and the increasing ethno-religious and cultural diversity. For those who wish to read about these topics at first hand, I would highly recommend Casanova's book *Islam, Gender and Democracy*. Professor Casanova himself shared it with the group dur-

¹ Special thanks to Esther Holbrook, the Coordinator of Center for Religious Studies at CEU, who was the main person behind this event.

ing his lecture. It can be found on the Facebook page of the Convivence Research Group alongside with the recorded video of the lecture.²

The main focus of the lecture was on secular and religious dynamics in a global perspective. To understand Casanova's thesis one must go through a story, which has three parts. The first part starts with a question. What does Casanova call global dynamics, and what are the global characters of this global dynamics? He believes that the formation of the world system of religions can be related to globalization according to the pattern of how one single capitalistic world system has been formed, and how the system of the nation states in the world has been formed. All these three processes or global dynamics are interrelated, and yet, they all have their own autonomy and can be differentiated.

The second part is a comparative analysis of the two roots of global religious transformation and the formation of the world system of religions, which is constructed through dual differentiations. The global differentiation of the religious and secular is present almost everywhere. There can be deviations in the way of how these differentiations are constructed or in the boundaries which separate the religious from the secular but the whole global system is constructed by these. With his thesis Casanova goes against the traditional theory of modernization and secularization.

The third part is an illustration of these different dynamics through the post-Soviet religious transformations. In my opinion, the interesting part for Hungarian society lay in the third part of this lecture. As a Hungarian I was eagerly listening to Casanova's idea that a religious renewal can be observed in some of the post-Soviet countries. This corresponds to my own experience about the Hungarian society, not only when we talk about the historical religions, but also when we take the new religious movements into consideration.

The argument of prof. Casanova affirms that we should understand the differences in the conditions of the several religions, even in Europe, and that we should not insist so hard on viewing this phenomenon from the aspect of modernization, but from the viewpoint of the interrelation of the church, the state, and the nation. For me, it was very inspiring to see how Casanova introduced new points of view into the discussion of modernization, secularization and religious pluralization.

As I mentioned above, at the end of the lecture everyone was free to ask prof. Casanova questions. It was interesting to see how people carried on the thesis and took it into consideration from the aspect of other topics, which included the confessionalisation and deconfessionalisation in the United States, the role of France in this global world system, and also the pluralization in the Middle East. The most

² J. Cesari – J. Casanova (eds.): *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*. Oxford Scholarship Online, 2017.

interesting phase of the discussion section was Casanova's assessment of such actual topics as the ban of abortion in Poland and the gender question.

To tell the truth, I am mainly interested in the philosophical side of religious studies, but after this discourse I have become more curious for religious sociology than I was before. For those interested in the topic it is worth following the Facebook page of the Convivence Research Group, where you can get to know about the latest events similar to this lecture.

RECENZIÓK

Amy-Jill Levine – Mark Zvi Brettler (eds.):

*The Jewish Annotated New Testament. Second Edition,
Fully Revised and Expanded*

(NEW YORK, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2017)

In 2018, the ICCJ (International Council of Christians and Jews) held its annual conference in Budapest, Hungary. The workshop about the recently published second edition of the Jewish Annotated New Testament was heavily attended by scholars, rabbis and priests. Among the 20–30 participants there was only one Hungarian, which indicated that this book needs some more “local” attention. A resource with such international recognition deserves – at least – a critical review.

This book, without doubt, is a success story. According to the preface to the second edition,

Numerous Christian groups and individual Christians across the Church spectrum... hailed the publication of the first edition as a ground-breaking and much needed resource. Similarly Jews, from Orthodox to secular, found this volume to be of significant value... It has become widely used in colleges, universities and seminaries, as well as in Jewish, Christian, and Jewish-Christian study groups.¹

Having read the book, one cannot deny that it is “a much needed resource”. It is a well-edited, well-written, original commentary to the New Testament, with an additional fifty-four (!) essays by top academics from across the scholarly world, on a wide range of subjects such as the history of the Second Temple period, early Christianity, Jewish reception of Christianity, etc. A unique feature of the book is that it only presents Jewish contributors. One must recognize that the distinctive choice of scholars based upon their lineage is not well explained in the preface. First of all, such selection among scholars raises the question of “who is a Jew?”, which, we can all agree, is an unresolved question to this day. Secondly, a Jewish-born scholar or a convert is not necessarily better at representing Jewish values and viewpoints than an interreligiously sensitive non-Jew. We are living in an age

¹ Amy-Jill Levine – Mark Zvi Brettler (eds.): *The Jewish Annotated New Testament – Second Edition, Fully Revised and Expanded*. New York, Oxford University Press, 2017, xvi–xvii.

where Jewish self-hatred is as much present in the scholarly world as Jewish self-pride. What we can hardly deny is that the editors of this volume reached their goals with the representation of the word “Jewish” in the title. The following objectives are listed in the preface of the first edition: 1. Emphasizing the Jewish aspects of the NT; 2. Putting the NT in the context of Jewish history customs and beliefs of the First and Second Temple period; 3. Highlighting connections between the NT material and later rabbinic literature; 4. Addressing problems regarding passages that “have been used to perpetuate anti-Judaism.”²

I think the above-mentioned goals are well represented in the volume. The reader faces a large commentary with a wide range of Jewish sources, picked out not only from the rabbinic literature, but also from Josephus, Philo, the Apocrypha, etc., intended to highlight similarities with Jewish practices and beliefs based upon 1st and 2nd century sources. Nevertheless, one can also see that the book contains references to a number of classical sources (Cicero, Plato, Plutarch, etc.), which might have broadened its title as being not only Jewish, thus placing the Scriptures in a wider spectrum of ancient European cultures.

I would also like to argue that the Jewish Annotated New Testament is not a “ground-breaking resource”, but more likely an exceptionally good continuation of earlier scholarship traditions. It follows in the footsteps of important scholarly contributions to the scientific *and* Jewish research on the NT, especially of the 19th and 20th centuries. There is a long history behind a specific kind of Jewish reading of the Christian Scriptures, starting in the modern period with the works of the historian and rabbi Abraham Geiger of the 19th century. Many of his claims later became basic presumptions in Jewish NT scholarship. These include that Jesus was a Jew, most likely with a Pharisee background, who did not intend to radically reform the Pharisaic interpretation of the Scriptures, rather he used their own hermeneutical techniques. And (likewise) that Christianity was in fact created by Paul the Apostle, etc.³ Neither can we confirm that the genre of the book (i.e., a commentary) is “ground-breaking” as regards commentaries written by Jewish scholars on the NT. Special mention should be made of Géza Vermes, who presented the NT books in the context of not only rabbinic sources but also of the Dead Sea scrolls.⁴ There is also a comprehensive commentary on the Gospels using Talmudic sources, written by Arthur Marmorstein (born in Miskolc, Hungary), which is

² Ibid., xiii.

³ Susannah Heschel: “Jewish Views of Jesus.” In Gregory A. Barker (ed.): *Jesus in the World's Faiths: Scholars and Leaders from Five Religions Reflect on His Meaning*. New York, Orbis Books, 2005, 149–160, especially 153–156.

⁴ Cf. Geza Vermes: *Jesus the Jew – A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia, Fortress Press, 1981.

an undeservedly forgotten work, and would need more scholarly attention especially in the light of the revival in Jewish-Christian scholarship, also represented by the book under discussion.

The section of essays is useful in offering a glimpse at the current state of NT research conducted by Jewish scholars. Daniel Boyarin's essay "Logos, a Jewish Word: John's Prologue as Midrash" is an excellent example of comparative theology, and is an abbreviated form of his earlier published "The Gospel of the *Memra*: Jewish Binitarianism and the Prologue to John".⁵ Similarly we can find among the essays shortened or amended forms of earlier scholarly publications, such as Susannah Heschel's "Jesus in Modern Jewish Thought."⁶ To make it easier to use, the last sections of the book could have seen some improvements, like the large index separated into "index of subjects" and an "index of names". A "reference index" would have been very useful at the end of the volume. With the help of such support, a researcher could find out whether a rabbinic or Jewish source and its themes and motifs have most likely relevance in the NT or in the Second Temple period in general. A person familiar with some parts of the Midrashic literature can realize that many Jewish narratives and parables have parallels in the NT literature. Many are listed in the book, but, certainly, not all of them.⁷ In this sense, this book cannot be a comprehensive resource, but, more likely, a "good start" for further research on comparative textual analysis.

The Glossary could have been more comprehensive, and separated into literary sources, Hebrew and Greek expressions, etc. The presence of other tools, such as in-text essays, tables, maps, timetable, parallel texts, etc., are still quite useful.

What especially deserves acknowledgement is the methodology used in the creation of the second edition of the book. The revisions introduced in the second edition were partly based upon the requests of the readers. In the preface, the expanded annotations on the biblical books are mentioned as based upon readers' reactions, not unlike the inclusion of introductions for each book, and the in-

⁵ Daniel Boyarin: "Logos, a Jewish Word: John's Prologue as Midrash." In Levine-Brettler, 688–691. Cf. Daniel Boyarin: "The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John." *Harvard Theological Review*, vol. 94, № 3, 2001, 243–284.

⁶ See our third footnote. Cf. Susannah Heschel: "Jesus in Modern Jewish Thought." In Levine-Brettler, 736–741.

⁷ The mentioning of Canticles Rabbah in David Stern's essay "Midrash and Parables" is missing. The introduction of CantR is partly about the purpose of parables. The midrashic parallel to the parable of the "lost silver coin" is particularly missing from the commentary to Lk 15:8–10. According to CantR, parables are about making Torah easier to understand, which is a significant difference from the usage of parables in the Gospels, where they are presented as the essential parts of Scriptures. Cf. CantR 1:1:8 119b–120a. ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו ערצו Cf. David Stern: "Midrash and Parables." In Levine-Brettler, 707–710.

creased number of essays.⁸ It is rare to see such a wonderful result of the “feedback culture”. It seems that constructive criticism has its place in the revision of earlier editions – even in the scholarly publishing world.

As a Jew, I would like to emphasize that sometimes it is more than difficult to struggle with NT texts. Some verses in these books are highly problematic from a Jewish point of view.⁹ I think, in the 21st century such an enterprise, which presents NT texts adjusted to Jewish sensitivity, needs more praise and attention. One example of how the editors address such questions is the “in-text essay” on 1Thes 2:14-16 regarding the accusation of Christ’s killing.¹⁰ The short essay ends with mentioning the Vatican II document *Nostra Aetate*, and with Protestant claims rejecting the communal culpability of the Jewish people in the death of Christ.

Regardless of their controversial reception among the wider Jewish community, the NT texts remain one of the most important contemporary sources of Jewish life in the Second Temple period. But the editors aim for more than presenting a historical reference book. They also have educational purposes by using the “study Bible” format. This volume is not only aimed at Christian and secular readers, to make them understand the Scriptures in their original context, but it is also aimed at a Jewish audience, in order that they may be more familiar with the Christian Bible. Interfaith dialogue could deeply benefit from the Jewish Annotated New Testament. The possibility of contextualizing NT passages in Jewish textual traditions makes it easier to address controversial questions, therefore this book could serve the interreligious dialogue to be more intellectually based, more “spiced up”, more direct, and critical. It is also useful for finding numerous similarities between the two religions. Even with its small number of drawbacks, it is a highly recommended resource to rabbis, priests, pastors, theologians, scholars of comparative religion, and to anyone interested in the Jewish and/or the Christian religion.

Péter Radvánszki

⁸ Ibid., xvii.

⁹ The introduction especially mentions the “Synagogue of Satan” of the Book of Revelations 3:9, the replacement theology of Hebrews 8, etc. (ibid., xiv).

¹⁰ Ibid., 421.

Gavin D'Costa:

Az egyház és a zsidóság

Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után

(BUDAPEST, VIGILIA KIADÓ, 2021)

Igazi szellemi csemegét kínál a vallásteológia vagy szűkebben a zsidó-keresztény dialógus „mélyrétegei” iránt érdeklődő olvasóknak Gavin D'Costa magyarul nemrégiben napvilágot látott könyve. A mű szerzője az indiai származású, de Nairobi-ban született (1958) katolikus teológus, Gavin D'Costa jelenleg a katolikus teológia professzora a Bristol Egyetemen, s a II. Vatikáni Zsinat óta egyre fontosabbá váló új teológiai diszciplína – a Magyarországon (sajnos még) igen kevésbé ismert – vallásteológia egyik legismertebb alakja.¹

A katolikus teológiai gondolkodás számára a II. Vatikáni Zsinat óta alapvető kihívás, hogy átgondolja a világvallásokhoz fűződő viszonyát. E folyamaton belül teológiailag minden kétséget kizárólag a legnehezebb feladat, hogy új alapokra helyezze saját gyökereihez, a zsidó valláshoz való viszonyulását, s egyúttal e reflexiónak helyet teremtsen a teológiai gondolkodás hagyományos keretei között. A zsinat utáni évtizedekben inkább a német nyelvű szerzők jelenléte dominált e területen: 1978-ban jelent meg a svájci Clemens Thoma *Christliche Theologie des Judentums* (Aschaffenburg, Pattloch, 1978) című könyve, majd egy évre rá Franz Mußner *Traktat über die Juden* (München, Kösel, 1979) címet viselő munkája, melynek népszerűségét jól mutatja az a tény, hogy az írást megjelenése után nem sokkal hat európai nyelvre fordították le, ugyanakkor a téma iránti érdeklődés töretlensége miatt 2009-ben a Vandenhoeck-Ruprecht Kiadónak változatlan formában kellett újraközölnie az írást.

A XXI. századba átlépve, az átfogóbb vallásteológia paradigmái között az angolszász szerzők dominanciája látszik kirajzolódni e területen (is). Szerzőnk, Gavin D'Costa sem első alkalommal veselkedik neki e sok türelmet igénylő feladatnak. Magyarul most megjelent műve bizonyos részeiben a 2014-ben napvilágot

¹ A szerzőtől korábban két rövidebb tanulmány jelent meg magyarul a *Vigilia* hasábjain, illetőleg egy magyarországi kerekasztal beszélgetés szerkesztett változata: „A katolikus vallásteológia. Kérdések és súlypontok.” *Vigilia*, LXXXIII, 2018/2, 82–89; „Az ígéret földjének nyomában. A cionizmus és az egyház.” *Vigilia*, LXXXIII, 2018/5, 388–389; „Tanulhatunk-e más vallásoktól? Kerekasztal-beszélgetés Gavin D'Costa, Klaus von Stosch és Patsch Ferenc részvételével.” *Vigilia*, LXXXIII, 2018/2, 127–137.

látott *Vatican II: Catholic Doctrines on Jews and Muslims* (Oxford, Oxford University Press, 2014) című írásában felvetett gondolatmenetét folytatja. Ugyanakkor a két mű egymástól függetlenül is jól olvasható.

Előljáróban fontos leszögeznünk, hogy D’Costa könyvében szigorúan a katolikus teológia keretei között marad, elemzése kiindulópontjait két alapvető teológiai tanítás jelöli ki a szerző számára. Az egyik tételt explicit módon először II. János Pál pápa mondta ki 1980. november 17-én a mainzi zsinagógában a németországi zsidóság képviselői előtt beszélve. Itt fogalmazta meg félreérthetetlen módon a pápa a zsidósággal kötött isteni szövetség visszavonhatatlanságának gondolatát.² A másik tétel a katolikus tanítás ősrégi meggyőződése, hogy az üdvösség kizárólag Jézus Krisztus által ér el minden embert. E két – végkövetkeztetéseiben bevallottan nehezen vagy sehogyan sem – összeegyeztethető tétel Szküllája és Kharübdiszé között hajózva vezeti olvasóit szerzőnk a háborgó tengeren. Ennek a szellemi utazásnak azonban minden perce megéri az úton levéssel együtt járó fáradságot, még akkor is, ha a cél – ezt olykor érezzük – talán nem a legutolsó állomás lesz a zsinat óta megkezdett úton. Ugyanakkor épp abban a tényben ragadható meg a könyv egyik nagy érdeme is, hogy a zsidó-keresztény dialógust és a zsidóságra való teológiai reflexiót valós teológiai (doktrinális) problémaként kezeli, nem csupán politikai, pasztorális vagy kateketikai kérdésnek, esetleg egyszerűen humanitárius együttműködésnek tekinti.

Az *egyház és a zsidóság* című írás bevezető fejezetének (17–56) teológiailag legizgalmasabb kérdése, hogy a II. Vatikáni Zsinat *Nostra aetate* kezdetű nyilatkozatában (1965) elhangzott pozitív állásfoglalás a zsidóság irányában, majd az ezt kibontó és továbbgondoló értelmezések kizárólagosan a bibliai zsidóságra (a Jézus előtt élt közösségre) vagy a poszt-biblikusra (a ma élő zsidó közösségeket is beleértve) érvényesek-e. Szerzőnk azon az állásponton van, ahogy azt már korábbi könyvében is megállapította, hogy a zsinati nyilatkozat által nem egyértelműen definiált válasznak – az azóta született megnyilatkozások fényében – mindenképpen magában kell foglalnia a Jézus utáni (tehát a kortárs) zsidóságot is (37–48).³

A könyv alapvető tartalmi része három nagy kérdés köré szerveződik: Elsőként arra keresi a választ a szerző, hogy a „soha vissza nem vont szövetség” tételének fényében hogyan viszonyuljon a katolikus teológia a mózesi Törvény (zsidó olvasatban a tórai parancsok vagy *micvák*) ún. „ceremoniális részleteihez”. Ez utóbbi elnevezés Aquinói Szt. Tamás tanítására megy vissza, aki a *Summa theologiae* című

² Gavin D’Costa: *Az egyház és a zsidóság. Katolikus tanfejlődés a II. Vatikáni zsinat után*. Budapest, Vigilia Kiadó, 2021, 20–21.

³ Más értelmezők persze már a zsinati dokumentum esetében sem érzik ezt kérdésesnek. Lásd ehhez Philip A. Cunningham: „Gavin D’Costa: Catholic Doctrines on the Jewish People After Vatican II.” *Studies in Christian-Jewish Relations*, XV, 2020/1, 1–14, különösen 5.

munkájában a mózesi Törvény három részletéről beszél, s különbséget tesz erkölcsi, ceremoniális és jogi törvények között.⁴ A zsidó hagyomány felől érkező olvasó számára némileg hasonló kategóriáknak tűnhet az ún. *mispátim*, a racionálisan magyarázható, és az ún. *hukkim*, a racionális értelemmel be nem látható törvények közti különbségtétel. A hasonlóság nem is nélkülöz minden alapot, hiszen Tamásra nagy hatással volt az a középkori zsidó bölcselelő, Maimonidész (1138–1204), aki maga is sokat foglalkozott ezzel a distinkcióval, és megpróbált a hagyományosan a *hukkim* kategóriájába sorolható törvények értelmére is racionális magyarázatot találni.

Az erkölcsi törvény Tamás felfogásában nagyjából azonos a természeti törvény-nyel, ez természetesen soha nem veszítheti érvényét, amíg az ember önmagát racionális lényként képes értelmezni. Nem így a másik két kategória, a ceremoniális és jogi törvények, melyek a mindenkori természettörvény levezetett, konkrét szituációra alkalmazott esetei Tamás érvelése szerint, egyik a helyes istentisztelet vonatkozásában, a másik pedig az emberek közötti viszony tekintetében. Így – Tamás érvelése szerint – mivel mindkettő időhöz kötött, épp ezért el is évülhet. A zsinat előtti katolikus tanítás szerint pontosan ez történik Jézus tökéletesen új szituációt teremtő fellépése után (*verus Israel*-paradigma vagy felülmúlási-elmélet). A ceremoniális törvény megtartói Tamás szerint halálos bünt követnek el, hiszen tettekkel – akaratlagon is – megtagadják ezt az új szituációt, s így közvetve magát Jézust. Ennek a teológiai tanításnak ad hangot a legmagasabb egyházi szinten a Firenzei Zsinat *Cantate Domino* (1441) kezdetű elítélő dokumentuma. Nem véletlen, hogy D’Costa könyvének második fejezetében (57–116.) leginkább ezt a dokumentumot veszi górcső alá.

Az iménti kérdésnek másrésztől különös időszerűséget kölcsönöz az egyházban ma (az első századok után újra) jelen lévő héber katolikusok (katolikusok valóságú zsidók, akik megtartják a Tóra bizonyos rendelkezéseit, a szerző által „ceremoniális törvényekként” definiált előírások egy részét), illetőleg az egyházon kívül létező különféle messiási zsidó csoportok jelenléte.

Mindezek után lássuk, milyen választ tud kínálni nekünk D’Costa erre a kihívásra? Célkitűzése egyértelmű: a „soha vissza nem vont szövetség” új paradigmája értelmében és a héber katolikusok gyakorlatának jogos volta mellett érvelve, szerzőnk megpróbálja a tamási érvelés élet venni, egy új – Tamás idejében még ismeretlen – pszichológiai látásmóddal kiegészítve a korábbi gondolatmenetet. Ehhez hívja segítségül az ún. „legyőzhetetlen tudatlanság” állapotáról szóló tanítást, illetve eleveníti fel Szt. Ágostonnak a három üdvtörténeti időről szóló (*tria tempora*) szóló elképzelését. „Legyőzhetetlen tudatlanságon” azt az állapotot érti, amikor valakinek az őt érő külső hatások miatt (kultúrája, amibe beleszületik, ne-

⁴ *Summa theologiae* 1a 2ae, q. 99, a. 4.

veltetése, vallási hagyományai, vagy éppen a keresztény hittérítők elrettentő példája nyomán) nem adatik meg az objektíve felismerhető igazság (amelyet D'Costa természetesen a katolikus nézőponttal azonosít) elfogadása, s így mentesül az ezzel elkövetett bűn terhétől is.

A másik oldalról szerzőnk, Ágostont követve, az üdvtörténetet három nagy korszakra osztja: Az első, Jézus fellépése előtti, teljességgel a Törvény uralma alatt áll. A Jézus fellépése és az Evangélium mindenki általi megismerhetősége közötti időszakot (szerzőnk számára leginkább az apostolok korát) az jellemezte, hogy a Jézusba vetett hit megvallása mellett még a Törvény parancsai is fenntarthatók. Majd a harmadik korszak, az Evangélium kizárólagos elterjedésének időszaka, szünteti csak meg a korábbi Törvény gyakorlatának elfogadását a maga teljességében. D'Costa szerint a ma élő zsidók nagy többsége – Isten határozott szándéka szerint – bár objektíve már a harmadik korszakban él, szubjektíve még az első korszak feltételei vonatkoznak rájuk, éppen „legyőzhetetlen tudatlanságuk” okán, melyet – esetükben jórészt – korábbi évszázadok irányukba gyakorolt helytelen missziója idézett volna elő. Istentől rendelt „ceremoniális törvényeikről”, melyek – a teológiai tanítás szerint – önmagukban nem képesek az üdvösségre elvezetni, a szerző szavai szerint mégis „feltételezhetjük, hogy a szertartások Isten szeretetét és irgalmát, kegyes és rettenetes jelenlétét közvetítik.”⁵ Az egyház tanítását elfogadó héber katolikusok pedig a szubjektív második idő gyermekei lennének, s a keleti rítusú keresztényekhez hasonló színfoltot jelenítenének meg az egyház nagy egységén belül.

A recenzens számára furcsának tűnik a szerző neotomista kiindulópontja, a „legyőzhetetlen tudatlanság” koncepció pedig – talán akaratlanul is – a zsinat előtti felülmúlási-elmélet jellegét hordozza magán. A kérdés létjogosultságát nem vitatva, helyesebbnek tűnt volna egy, Jézus megtestesülését komolyan vevő és ebből a tényből kiinduló javaslattétel a zsidó *halácha*, a szerző szóhasználatát követve, a „ceremoniális törvények” érvényességét illetően. Hiszen ő – a teológiai értelmezés számára „emberré vált Isten” – napi szinten élte és követte ezeket a „ceremoniális törvényeket”, amelyeket éppen életvitelével szentelhetett meg és legalizált. Ezt az alapfeltevést árnyalhatná a Jézus korabeli zsidóság, illetőleg az ősegyház és a későbbi zsidókeresztény csoportok életformáinak behatóbb megismeréséből levonható teológiai állásfoglalás, amihez ma egyre nagyobb számban állnak rendelkezésre primer források és szekunder elemzések egyaránt. Meggyőződésem szerint egy ilyen „historikus szemléletű” teológia, mely rávilágítana arra, hogy az „emberré

⁵ D'Costa: *Az egyház és a zsidóság*, 105.

lett Isten” nem általánosan emberré, hanem specifikusan zsidóvá vált a történelem során, egészen új felismerésekre vezethetné a jószándékú teológiai gondolkodást.⁶

D’Costa könyvének harmadik (117–179) és a negyedik fejezete (181–234) ismét egy kontroverzióktól nem mentes problémát állít a vizsgálódás keresztttüzébe: Hogyan viszonyuljon a teológia Isten azon ígéreteihez, amelyekkel népének újból és újból – számos reménytelennek tűnő történelmi szituációban, mintegy a nemzeti létezés kialakításának alapfeltételeként – földet ígért. D’Costa elemzésének nagy előnye, hogy – sok keresztény szerzővel ellentétben – meghallja és akceptálja is a zsidó dialóguspartner azon igényét, melyben az öndefiníciója szerves részeként kezeli az etnikai összetartozás, a valláson túlmutató, a népként (ma divatos ebben az összefüggésben a *peoplehood* kifejezést használni) való önmeghatározás kívánalmait. A könyv negyedik fejezetében a szerző a bibliai (bizonyos ó- és újszövetségi) alapokhoz nyúl vissza, hogy megvizsgálja, legitimnek tekinthetők-e ma még ezek a földre vonatkozó isteni ígéretek. A pozitív válasz megszületése után még egy lépéssel tovább megy, s vizsgálódásait kiterjeszti az 1948-ban kikiáltott Izrael Államra is. A szerző figyelmesen „hallgatja” a Szentszéknek a föld ígéreteré és a zsidó államra vonatkozó legújabb dokumentumait, melyekből – véleménye szerint – egyfajta katolikus „minimalista cionizmus” irányvonala látszik kirajzolódní. Az általa javasolt „minimalista cionizmus” elképzelés három alapvető állítást egyesít: (1) „a mai Izraelnek vallási jelentősége van a zsidó nép iránt táplált isteni szeretet szempontjából; (2) a földre támasztott zsidó igényeknek úgy kell teljesülniük, hogy közben a palesztin nép eltérő legitimitású igényeivel szemben is igazságosan járunk el; (3) a zsidók, a keresztények és a muszlimok Jeruzsálemmel kapcsolatban támasztott vallási igényei egyaránt tiszteletet érdemelnek.”⁷ Ugyanakkor ezt a „fontolva haladó”, Izrael Állam létezését és fennmaradását teológiai ügyként kezelő, a zsidó államot támogató teológiai állásfoglalást két irányban is jól el kell határolni más hasonló kezdeményezésektől – figyelmeztet a szerző. Erre utal a „minimalista” jelző a szóösszetételben. Egyrészt az egyház által is felvállalható „cionizmus” nem mondhat semmit Izrael Állam hatáiról, az egy- vagy kétállami megoldásról, és nem azonosulhat egyetlen magát cionistának definiáló párt igényeivel sem. Kizárólagosan a kinyilatkoztatásra hivatkozó „földígert” elméleti legitimitását és visszavonhatatlan jellegét állíthatja. Ugyanakkor a katolikus tanításnak jól el kell határolódnia a leginkább az amerikai evanglikál mozgalmakban bevett tanításnak számító, a katolikus „minimalista” törekvésnél sokkal aktívabb,

⁶ Ilyen irányban mozog Hans Herman Henrix: nostra-aetate.uni-bonn.de/theologie-des-dialogs/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung/menschwerdung-des-sohnes-gottes-als-judewerdung (utolsó megtekintés: 2021. 05. 28.). Cunningham ettől eltérő gondolatmenetet javasol: Gavin „D’Costa: Catholic Doctrines”, 7–8.

⁷ D’Costa: *Az egyház és a zsidóság*, 10–11.

adott esetben politikai lobbizással és humanitárius segélyekkel összekötött egyoldalú pro-Izrael állasponttól is.

D’Costa felvetése mindenképpen figyelemreméltó álláspont, és biztos vagyok benne, hogy elgondolása még hosszú ideig lesz viták kiindulópontja a zsidó–keresztény dialógus és a katolikus teológia résztvevői és alakítói számára egyaránt. Csak sajnálni tudjuk, hogy az említett két fejezetben nem (vagy csak kevésbé) kap hangot más katolikus szerzőknek a „földkérdéssel” kapcsolatban megfogalmazott álláspontjával való szembenézés és esetleges aktív konfrontáció. Ez talán még érdekesebbé és átfogóbbá tenné a problémáról való közös gondolkodást. Gondolok itt elsősorban Alain Marchadour és David Neuhaus S. J. *The Land, the Bible, and History Toward the Land That I Will Show You* (New York, Fordham University Press, 2007) című munkájára.⁸

A könyv záró fejezetében ismét darázsfaszkekbe nyúl a szerző, amikor a katolicizmus alapvető missziós teológiai küldetését specifikusan a zsidóság tekintetében vizsgálja meg. A kérdés különösen élesen vetődik fel a Hittani Kongregáció 2000-ben kiadott és a későbbiekben számos vitát kiváltó *Dominus Iesus* kezdetű nyilatkozatának fényében. D’Costa – az elmúlt időszak katolikus megnyilatkozásaival, különösen a 2015-ös *Isten adományai és meghívása visszavonhatatlan!*” (*Róm 11,29*) *Megfontolások a katolikus-zsidó kapcsolatokat érintő teológiai kérdésekről a „Nostra aetate” (No.4) 50. évfordulója alkalmából* című nyilatkozat alapelveivel összhangban – semmifajta intézményes zsidó missziót nem támogat. Láthatólag tisztában van a katolikus misszió iránt érzett zsidó ellenérzésekkel, melyek mindenfajta – legyen az a legburkoltabb formában megfogalmazott – missziós felhívást a zsidó nép felszámolását célzó törekvésként értelmeznek, s így Auschwitz árnyékában tarthatatlannak minősítenek. Sokan talán nem tudják például, hogy Izraelben mindmáig külön szervezetek működnek, melyek feladata a vélt vagy valós tartalmú missziós propaganda vagy ezirányú egyéni iniciatívák leleplezése és megakadályozása.

Mindezek ellenére, katolikusként nem mondhat le az egyéni, illetőleg a Jézust elismerő messiási zsidóság vagy a héber katolikusok – az ő értelmezése szerint – a zsidó identitást és a Jézus-hitet egyként magába foglalni képes, jó indulatú tanúságtételéről. A könyv mai zsidó olvasói számára talán a szerző ezirányú gondolatmenete tűnik a legkevésbé elfogadhatónak, ahogyan ezt a Boston College professzorának, Ruth Langernek hosszú kritikája is jól érzékelteti.⁹ Ugyanakkor ez az álláspont a XX. században induló zsidó–keresztény dialógus felől nézve is problematikus tűnhet. A dialógus egyik alappremisszája, hogy a felek nem törekednek

⁸ Említhetnénk Richard C. Lux *The Jewish People, the Holy Land and the State of Israel* (New York, Paulist Press, 2010) című művét.

⁹ Ruth Langer: „Gavin D’Costa: Catholic Doctrines on the Jewish People After Vatican II.” *Studies in Christian-Jewish Relations*, XV, 2020/1, 1–6.

egymás megtérítésére, csak megismerésére, ezáltal mások (és saját) vallási értékeik elmélyültebb megértésére és megélésére. Ezen a ponton a D'Costa által képviselt álláspont mindig törést szenved majd.¹⁰

Láttuk, hogy nem kell feltétlenül azonosulni a szerző álláspontjával ahhoz, hogy könyvét érdeklődéssel és haszonnal forgathassa az olvasó, s inspirációul szolgáljon a téma továbbgondolásához. D'Costa kérdésfeltevései és válaszai mindenképpen elgondolkodtatók és reflexiót keltők. Reményre adhat okot az a kitartás és ügybuzgóság, amellyel újból és újból nekiveselkedik a téma feltérképezésének. Dicséretes továbbá a szerző bátorsága, amellyel új, eddig ismeretlen ösvényeken való kalandozásra hívja meg olvasóit, és nem riad vissza a teológiai konfrontációtól sem övéi, sem a dialóguspartner részéről. Ugyanakkor figyelemre méltó a mai világban oly ritkán megtapasztalható alázata, amellyel fel meri vállalni válaszai időleges és szubjektív jellegét...

A könyv magyar nyelven Görföl Tibor szakavatott, nyelvileg igényes, ugyanakkor gördülékenyen olvasható fordításában látott napvilágot a Vigilia Kiadónál.

Dobos Károly Dániel

¹⁰ Cunningham: „Gavin D'Costa: Catholic Doctrines”, 9–14.

Valerio Severino – Nagy Andrea – Varsányi Orsolya (szerk.):

Az elysioni aszfodéloszok közt.
Kerényi Károly és Angelo Brelich levelezése 1935–1959

(BUDAPEST, L'HARMATTAN KIADÓ, 2020)

Fontos munkát tart kezében az olvasó. Ez nemcsak a manapság ritkaságszámba menő fordítói erőfeszítéseknek köszönhető és a három szerkesztő kiemelkedő munkájának, hanem annak a ténynek is, hogy a Kerényi–Brelich-levelezés kiadásával egy tudománytörténeti jelentőségű kötet született. A tudományos mű egy szerre állít emléket a magyar ókortudomány fénykorának és a magyar vallástudomány két nemzetközi híré tudósának, emellett a kötet megjelenése fölött sokáig örökődő Szilágyi János György és Barella-Kerényi Lucia emléke előtt is tiszteleg. A magyar kiadás majdnem egy évtizeddel követi az olasz eredetit, amelyet Andrea Alessandri szerkesztett (*Tra gli asfodeli dell'Elisio. Carteggio 1935–1959*. Editori Riuniti, 2011).

A kötet három fő részre oszlik: az első részben Marcello Massenzio és Valerio Severino – Angelo Brelich olaszországi örökségének és családi hagyatékának kutatói és az olasz vallástudomány kiváló ismerői – negyvenöt oldalon át ismertetik a levelezés felfedezésének körülményeit és főbb sajátosságait, historiográfiai jelentőségét. A második fejezetben („Tanúságtételek”) a Kerényi-iskola tanítványai és közvetlen szellemi örökösei mutatják be négy tanulmányon keresztül Kerényi Károly és Angelo Brelich szakmai és baráti kapcsolatát, szövevényes útjukat és levelezésük jelentőségét. A harmadik fejezetben végül mintegy kétszáz oldalon át a két valláskutató 1935 és 1959, valamint 1972 és 1977 között keletkezett százöt levelét olvashatjuk kritikai lábjegyzetekkel és magyarázatokkal gazdagon ellátva. A levelezést névmutató zárja.

Marcello Massenzio előszavában röviden bemutatja a levelezés tudománytörténeti jelentőségét és rövid említést tesz – részletes elemzés nélkül – Kerényinek a Thomas Mann-nal, valamint Gustav Junggal folytatott levelezéséről. Az európai kultúra és tudomány ezen szellemóriásai nagy hatással voltak Kerényi munkásságára, és kiválóan jelzik azt, milyen tudományos kapcsolatrendszer fonta körbe a két világháború közötti Magyarország egyetemi, szellemi központjait. Kerényi iskolateremtő munkásságáról ugyan nem tesz említést, de Massenzio kiemeli a Mester karrier- és személyiségformáló hatását Tanítványaira. Az olasz kutató kiemeli: Brelich levelei szabadon szárnyaló és bensőséges szövegek, amelyekből sokkal

őszintébb és hübb kép rajzolódik ki a vívódó Brelichről és bonyodalmas szakmai kapcsolatáról Kerényivel, mint az 1979-ben, a halála után megjelent önéletrajzából. Massenzio elegánsan választotta ki azokat a leveleket a két valláskutató legintenzívebb és akkor még baráti levelezéséből (főleg 1946-ból), amelyek betekintést nyújtanak Kerényi modern mitográfusként kifejtett munkájába és Brelich szenvedélyes szakmai rajongásába, amelyet Kerényi iránt tanúsított karrierjének ebben a fázisában. A két tudós ezután egyre inkább eltávolodik egymástól, ami leginkább az 1950-es évek első felétől érzékelhető. Massenzio 1952-re vagy 1953-ra teszi a szakmai kapcsolatukban keletkezett törés kezdetét, amelynek háttérében leginkább a két kutató eltérő vallástudományi módszertana (historizmus kontra funkcionalizmus) húzódik meg.

Valerio Severino előtanulmányában bemutatja a levelezés felkutatásának történetét. A százöt levél 1998-ban a Kerényi-hagyaték részeként került a Marbach am Neckar-i Levéltárba. Az olasz kiadáshoz képest hét új, eddig ismeretlen levél is bővíti a magyar nyelvű kötetet, amelyet Kerényi Magda váltott Brelich-hel az 1970-es években. Bevezetőjében Severino külön megemlíti Kerényi rendkívül gazdag és kiterjedt levelezésének két további, eddig még feldolgozatlan részét, Mario Brelich (Angelo testvére) és Kerényi Magda (a vallástudós feleségének) majdnem negyven éven át tartó levelezését. Míg Mario Brelich hagyatékát részben a Deutsches Literaturarchiv őrzi, addig Kerényi Magda levelezése a Pécsi Tudományegyetem Könyvtárában található. A Brelich-levelezés kutatását Severino 2018-ban kezdte el, nagyrészt Petra Brelich-nek, a hagyaték örökösének és gondozójának köszönhetően. Severino rövid bevezetőjéből egyértelműen kitűnik, hogy az itt közölt dokumentumok csak egy töredékét képezik a még feldolgozatlan hagyatékknak, és Brelich magyarországi kapcsolatainak történeti kontextualizálása, részletes elemzése még további munkát igényel.

Cornelia Isler-Kerényi tanulmánya nagyban követi a 2013-ban közölt Kerényi-biográfiáját, amely a Karsai György és Klaniczay Gábor által szerkesztett kötetben jelent meg. A rövid fejezet a részleteket mellőzve, tárgyyszerűen mutatja be Kerényi Károly életének kronológiáját és főbb állomásait, hangsúlyozva a nagy ókortörténész és valláskutató Magyarországhoz fűződő viszonyának metamorfózisát. A Kerényi–Magyarország „páros” bonyolult kapcsolatának ábrázolása nemcsak a nagy tudós fejlődését, de szakmai evolúcióját és kutatói átalakulását, személyes kapcsolatainak változását is tükrözi. Cornelia Isler-Kerényi összefoglalójából is rácsodálkozhatunk Kerényi rendkívül gazdag szakmai kapcsolatrendszerére és baráti szálaira, amelyek valóban jellemezték a *religio academici*, a tudományt vallásos áhitattal, odaadással és szenvedéllyel ápoló és megélő tudós életét. A szerző nyers őszinteséggel és lehangoló szabadsággal írja le: Kerényi és Brelich konfliktusa a marxista-materialista vallásfelfogás téziséből indult ki, ahol az irracionális jelenség racionális kutatása volt a tét. Cornelia Isler-Kerényi idézi Kerényi Károly egyik

mondatát, amely talán a legjobban kifejezi a Kerényi–Brelich konfliktus lényegét: „egy jelenség irracionális jellege a lehető legkisebb mértékben sem befolyásolhatja az arra irányuló racionális kutatást, és fordítva, azaz a racionális kutatásnak nem szabad arra törekednie, hogy a jelenség irracionális jellegét megsemmisítse” (57).

Néhai Szilágyi János György bevezető tanulmánya értelemszerűen a professzor régebbi írásainak összegzését tartalmazza, amely először olasz nyelven jelent meg 2011-ben. Az utolsó Kerényi-tanítvány és az etruszkológia nemzetközi hírű alakja a magyar ókortudomány lelkiismereteként hordozta a nemzetköziséget, az ókortudomány egyetemességét megtestesítő és képviselő Kerényi örökségét, szellemiségét pedig a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteménye és az akoré épült szakmai iskola révén óvta meg. Szilágyi kendőzetlenül, a magyar ókortudomány akkori doyenjeként, de a hozzá illő csendes szerénységgel és a tudomány iránti tárgyilagos áhítattal mutatja be a Kerényi és Brelich közötti szakmai vita leginkább eltérő iskolákra visszavezethető lényegét. Míg Kerényi a német klasszika-filológia XIX. század végi, pozitivistá hagyományainak örököse és továbbfejlesztője (melyekben Szilágyi maga is jártas volt), addig Brelich már egy fellazultabb ókortudományos fejlődés és iskola tanítványa, egy „másik generáció” tagja, ahogy azt Szilágyi megjegyzi (66–67). Szilágyi ugyan részletesen bemutatja a két nagy tudós szakmai fejlődésének főbb állomásait, de nem tér ki pontosan az elválás, a konfliktus eredetére, részletes elemzésére, amely fontos alfejezete lehetett volna értékes tanulmányának. Szilágyi röviden megemlíti ugyanakkor, hogy a Kerényi–Brelich eltávolodás komplex, nehezen körvonalazható jelenség volt, melynek ma már több oka is ismert. Az egyik ok a két tudós személyiségében keresendő: Kerényi soha nem talált otthonra Svájcban, Brelich viszont Rómában meglelte nyugalmát. Kerényi imádott kirándulni – még a budai hegyekben kezdte, ahogy Devecseri gyönyörű leírásaiból ismerjük –, míg Brelich sokkal inkább városi tudós volt. De a kettejük közötti nagy különbség például abból is érzékelhető, hogy amíg Brelich az irodalmi források egyeduralmát vallja, addig Kerényi a holisztikus, tárgyakat és irodalmi forrásokat egyenrangúnak tekintő módszertant követi. Alig tagadható, hogy az azóta már az elysioni mezőkön Mesteréhez távozott Szilágyi János György maga is ezt az egyetemes ókortörténeti hagyományt követte, ahol az irodalmi és tárgyi források egyenrangúan fontosak, és az „érzéki hagyomány” részei.

Szilágyi tanulmányát a kötet megjelenését megelőzően elhunyt Lucia Barella-Kerényi által Kerényi Magdáról, a nagy tudós feleségéről írt rövid emlékezés követi. Kerényi Magda műfordítói és irodalomtörténeti jelentőségű, a Kerényi-hagyaték gondozásában kulcsszerepet játszó munkássága kétségtelenül egy részletesebb tanulmányt érdemelne. Hoppál Mihály rövid bevezetőben foglalja össze a magyar kiadás megjelenésének körülményeit, igaz, egy külön bekezdést szentel Kerényi mitológéma-fogalmának. A fogalom 1946 utáni történetét elemezve be-

mutatja, hogy az mind a francia, mind az orosz filozófiai és társadalomtudományi iskolákban meghonosodott az 1950-es években.

A kötet ezt követően százkilencven oldalon át (81–270) mutatja be részletesen Kerényi és Brelich levelezését. Nagy Andrea a levelek átírásának nyelvészeti jellegzetességeit ismerteti, majd azt is megemlíti, hogy a leveleket meghagyták az eredeti formájukban, tehát azok kötetben közölt változatát nem a jelenlegi helyesírási szabályokhoz alakították. Az első levél a 22 éves Brelich szakdolgozatának befejezésekor kelt 1935-ben. Minden levélhez számos lábjegyzet készült, amelyek hol a levél egy témájához adnak magyarázatot, hol a levélben szereplő irodalmi, tudományos műveket, személyeket vagy eseményeket helyezik történeti kontextusba, de a jegyzetek esetenként még bibliográfiai utalásokkal is gazdagodnak. Az első levelet nyolc év szünet követi, majd 1943-ban folytatódik a levelezés, immár háborús kontextusban. Egy rövid lábjegyzet magyarázza Brelich csodával határos módon történt megmenekülését és fogságát a háború idején. A lábjegyzetek azért is hasznosak, mert idézik Brelich magyarországi tartózkodásának és magyar nyelven megjelent vallástörténeti munkáinak címeit is. Brelich bibliográfiájának összefoglalása a kötet végén talán hasznos forrás lett volna az olvasó számára, de remélhetőleg egy részletes biográfia ezt is pótolja a közeljövőben.

Brelich szakmai és emberi vívódásainak már az 1950-es években is egyértelmű jelei mutatkoztak. Erről olvashatunk a 244. oldal 338. lábjegyzetében, amely röviden bemutatja Brelich és Pettazzoni kapcsolatának romlását. Kerényi 1956. szeptember 10-i levelében kettejük konfliktusának (egyik) fontos eredőjére derül fény: Brelich „németesnek” és „romantikusként” nevezte Kerényit egy kritikájában, amelyet az intellektuális nárcizmusáról híres Kerényi személyes sértésként élt meg. Ezt a levelet két év szünet követi, miután 1958-ban Brelich szinte könyörög az egykori mestere válaszáért. Ezt követően a levelezés már száraz stílusú, érzelmektől, baráti megjegyzésektől és családi anekdotáktól mentes, néha telegrafikus jellegű. Brelich örömmel közli ugyanakkor Kerényivel, hogy 1958 őszén megkapta a Római Egyetem vallástörténeti tanszékének vezetését. Kerényi 1958. december 8-án írt válaszleveléből kitűnik, hogy a nagy tudós a Lukács György-féle szellemi és ideológiai megsemmisítést követően – habár hangsúlyozza, hogy ő soha nem „pszichológiai” jellemvonások szerint ítél embereket – személyes undort érez a kommunista értelmiség iránt (elsősorban Palmiro Togliattira utal levelében). Kerényi levele itt méltatlan hangvételő, csípős, néhol személyeskedő, ami egyértelműen jelzi, hogy a Kerényi–Brelich-konfliktus elsősorban politikai szimpátiák és apátiák miatt mélyült el.

1959-et követően a két nagy tudós levelezése elhal, legalábbis az eddig felkutatott források erre utalnak. 1964-ben vélhetően találkoztak még az IAHR-konferencián, de sajnálatos módon Brelich újabb levelet csak jóval később, 1972-ben küldött, akkor, amikor már üdvözlésében a súlyosan beteg Kerényiért aggódott. Innen

indul Brelich és Kerényi Magda érzelmekkel gazdag, valódi barátságot tükröző levelezése, amely szinte feloldani igyekszik Kerényi Károly halála órájáig tartó macacs hidegségét („intransigentiaját” – ahogy felesége fogalmazott, 273). A köztük zajló levelezés drasztikusan, irodalmian, drámaian végződik. Ezt tükrözi, ahogy a betegeskedő, több műtéten átesett Brelich 1976-ban a perspektívák hiányáról ír Kerényi Magdának. A következő levelet már Brelich öccse, Mario írja, amelyben tudatja Kerényi özvegyével, hogy Angelo Brelich 1977. szeptember 30-án önkezéssel vetett véget életének. A nagy tudós emberi vívódásairól a kötet nem értekezik, habár arról életrajzában néhány sorban Brelich említést tett.

A kötet részletes névmutatóval zárul, ugyanakkor a korabeli fényképek és illusztrációk tekintetében rendkívül szegényesnek mondható, csak egyetlen levél fotóját találjuk meg a könyvben és egy másik fényképet a kötéstáblán, amely a Kerényi–Brelich párost ábrázolja a görög mítoszokat idéző homályban és napfényben úszva, felidézve a két nagy gondolkodó és vallástudós egykori barátságát.

Valerio Severino, Nagy Andrea és Varsányi Orsolya, valamint a fordításban még segédkező Polgári Zsuzsanna a kötet megjelentetésével hatalmas munkát végeztek, és rendkívül fontos adalékokkal szolgáltak a két, monográfiát érdemlő vallástudós életének kutatásához. A könyvben idézett Kerényi-hagyaték (levelezése, munkái, feleségének gazdag munkássága) és Brelich-hagyaték (önéletrajza, naplója az 1940-es évekből, levelei, testvérének levelei) méretéből és jelentőségéből fakadóan is egyértelmű számunkra, hogy ez a kötet csak egy hosszú kutatás és életút-elemzés kezdete, amelyet remélhetőleg a kötet szerkesztői és közreadói a jövőben folytatni fognak. Az elysioni aszfodéloszok között bort iszogató és Hélioszt csodáló nagy szellemek pedig bizonyára örvidenének a folytatásnak.

Szabó Csaba

Vassányi Miklós – Kutrovázt Gábor:

*A világ bizonyos szimmetriája. A kora újkori csillagászat története
válogatott források tükrében*

(BUDAPEST, TYPOTEX, 2021)

Kutrovázt Gábor és Vassányi Miklós könyve a Typotex kiadónál jelent meg idén májusban. Témája az európai csillagászat kora újkori története, amelyet híres tudósok: Nicolaus Copernicus, Michael Mästlin, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes s Isaac Newton művei alapján mutatnak be. A kötet elsősorban tudományos szempontból tárgyalja a témát, a benne helyet kapó gondolkodók munkásságát leginkább a tudomány fejlődésére gyakorolt hatásuk alapján vizsgálja, azonban ezzel egyidőben a korabeli Európára jellemző történelmi-vallási-filozófiai háttérbe is bepillantást enged. Mindezt azért fontos kiemelni, mert bár a műben tárgyalt személyek valóban jelentős tudományos tevékenységet fejtettek ki, mégis az eredményeik nem egyszer ismeretes módon ütköztek meghatározó világi vagy egyházi személyek álláspontjával.

A világ bizonyos szimmetriája egyértelműen hiánypótlónak tekinthető, mivel a benne tárgyalt kora újkori tudósokról az olvasók minden bizonnyal hallottak, de az már nem valószínű, hogy – magyarul – olvasták is volna a műveiket. Ez annak is betudható, hogy ezidáig (Newton és Galilei kivételével) szinte semmilyen művük sem volt elérhető magyar nyelven. A könyvben megjelenő magyar fordítások természetesen nem fedik le a tudósok teljes munkásságát, azonban nem is ez volt a szerzők célja, hanem szigorúan a fizikai világképünk fejlődéséhez, változásához kötődő részletek fordítása, elemzése és magyarázata. Így az itt közreadott szövegek inkább szemelvények, amelyek által bepillantást nyerhetünk az említett természet-tudósok fontos felfedezéseibe, belátásaiba és elgondolásaiba.

Nicolaus Copernicus, Michael Mästlin, Johannes Kepler, Galileo Galilei, René Descartes és Isaac Newton mindannyian a XVI. és a XVII. század meghatározó kutatói, gondolkodói voltak, amit felfedezéseik, elméleteik jelentősége és a tudományos gondolkodásra gyakorolt hatása bizonyít. A kötetben olvashatjuk Copernicus radikálisan újító leírását a kozmoszról, Mästlin értekezését a hagyományos (ptolemai) csillagászati világkép kihívásairól, Kepler elméletét a Napról és az annak testében rejlő mozgóterőről, Galilei beszámolóját távcsöves felfedezéseiről, Descartes elgondolását a kozmikus törvényekről és örvényekről, végül pedig Newton nevezetes *Általános magyarázatát*, mely a *Principia mathematica* második

és harmadik kiadásában (1713 és 1726) tisztázza az egyetemes gravitáció törvénye mentén kidolgozott kozmológiája teológiai következményeit.

A májusban megjelent kötet e gondolkodók írásainak pontos magyar fordításán kívül bevezető tanulmányokat, részletes jegyzetanyagot, csillagászati fogalomtárt, névmutatót és bibliográfiát is tartalmaz. Ki kell emelni még egy erősségét: a magyar fordítások mellett közli a hivatkozott latin stb. nyelvű szövegeket lábjegyzetben, valamint a kötet végén, a Függelékben megtalálhatjuk Newton *Általános magyarozatát*, szintén eredetiben (*Scholium generale*).

A csillagászat a kora újkorban és napjainkban is a fizikai világképünk fontos részét képezi, a megértése mégis sokszor nehéz, főleg ha az ember több száz éves szövegekre próbál támaszkodni. Szerencsére a könyv ebben is segíti az olvasót, mivel több képi ábrázolás és ábra található benne. Erre példa Nicolaus Copernicus csillagászati rendszerének leírása, amelyet a 34. és 35. oldalon elhelyezett ábrák tesznek érthetőbbé, vagy Galileo Galilei műve a távcsövek működéséről, melyhez egy pontos, matematikai-geometriai jelekkel ellátott vázlatot is mellékel a kötet a 182. oldalán.

Zárásként ajánlom a könyvet valamennyi olvasónak, akit érdekel a kora újkorban elkezdődő tudományos forradalom, a csillagászat és természetfilozófia története s annak hatása a metafizikára, Isten és a világ viszonyának elgondolására, az egyháztörténetre, a skolasztikus gondolkodásra, a hétköznapi világképre. A kopernikuszi fordulat volt a XVI. században kezdődő s a felvilágosodás korában kiteljesedő tudományos forradalom egyik alapja. De a kötetben szereplő hat gondolkodó meghatározó szerepet töltött be nemcsak az európai, hanem az egyetemes tudomány fejlődésében is. *A világ bizonyos szimmetriája* így minden művelt olvasó érdeklődését felkeltheti, és alkalmas arra is, hogy az egyetemi oktatásban tudománytörténeti jegyzetként használják.

Pető László

Sven Grosse:

Theologie und Wissenschaftstheorie

(PADERBORN, VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH, 2019)

The truth claim of Christianity has always been associated with a need to acquire general knowledge. The church established the first universities in Europe to systematize and pass on that knowledge – these institutions, however, had marginalized theology over time, due to secularization. Today, theology is in need of serious apologetic efforts to make itself accepted as an academic discipline. Meanwhile, it struggles to meet the methodological requirements of scientificity. Therefore, the monograph of Sven Grosse, which examines the relationship between theology and the theory of science, can be considered as a fundamental step forward in the above-described direction. The author of the recent monograph *Theologie und Wissenschaftstheorie*, senior professor at the Department of Historical and Systematic Theology at the State Independent Theological University of Basel, Switzerland, says that theology is the pinnacle of all scholarship, and that every analysis and formulation of it must be based on God's revelation i.e., on the Holy Scripture. On the other hand, the author is convinced that theology as an academic discipline cannot be pulled out of its ecclesiastic context and so it should help the Church to cope with its fundamental challenges, and vice versa, the Church is responsible for the purity of its academic research.

With respect to the definition of science (*Wissenschaft*), the starting point for Grosse's analysis is Heinrich Scholz's paper – first published in 1933 –, in which Scholz, at that time a systematic theologian, laid down the minimum and maximum requirements by which a discipline could be called academic. These requirement postulates were then adamantly rejected by Scholz's friend and colleague Karl Barth, the renowned theologian, and the author of the book, Sven Grosse, partially agrees with that rejection. Namely, on the basis of Aristotle's research methodology, Scholz specified minimum requirements as the "proposition postulate" (*Satzpostulat*), the "coherence postulate" and the "verifiability postulate." In addition to these three, Scholz listed two other requirements, which are open to controversy: on the one hand, the "independence postulate," which means that academic research has to abandon prejudice; and on the other, the "concordance postulate," by virtue of which academic research must take into account things

that seem impossible for physics and biology. According to Scholz, the fundamental maximum requirement for science is, then, that it should organize its axioms and theses into a coherent system.

In the first and most extensive part of the volume (*Wissenschaft und christliche Theologie in Konfrontation und Integration*, 9–111), Sven Grosse explores contradictory and integrative elements in the relationship between academic learning and Christian theology by dint of the postulates formulated by Scholz. Theology, says Grosse, has to put up with a number of paradoxes that breach the principle of contradiction but that kind of tension can be resolved in virtue of Barthian dialectics. Theology is a talk of God, hence it obviously also puts forward statements that are usually referred to the sphere of incomprehensible. The Swiss theologian points out that theology can be viewed as an academic discipline because God, who is love, allows man to know His revelation and, through the revealed knowledge, man can cross the borderline of the incomprehensible toward a knowledge of God. The “concordance postulate,” which allows for the examination of things and events whose investigation is unjustified by natural scientific norms, actually confirms that God sometimes runs interference with history and the lives of human beings, even in the form of miracles.

Now there are areas of theology common with philosophy. But Sven Grosse proves point by point that philosophical reasoning is never complete when it talks about the existence of God, the Trinity, the death of Christ, and the commandments regulating human behaviour. For him, the philosophical and theological approaches are different while both are based on the attributes of God: wisdom for philosophy, freedom for theology (90). At the same time, Christianity is asserted to be not only a religion but also an intellectual struggle to seek out the truth, and in this sense, it must include some of the more philosophical methods.

The Swiss professor considers Scholz’s “verifiability postulate” and his so-called “independence postulate” together. Our certainty of the truth of Christian theology is based on the idea that it is not our finite rationality’s task to examine the verifiability of theological truth. Theology is subject to the judgment of God’s omniscience and infinite reason, and the verification of theological statements as well as the antecedent knowledge required for that verification is divine business not human. Hence it is not possible to speak of a disprovability of doctrines of faith. The ultimate testing power lies with God: He carries the ultimate certainty.

Next, the second part of the volume looks for possible niches or places for theology to occupy in the system of academic disciplines (*Die Theologie im System der Wissenschaften*, 115–174). As is well known, Thomas Aquinas considered theology to be the supreme form of learning and wisdom. Since the Enlightenment, however, this approach has been under many kinds of attack. Schelling and Hegel, influential philosophers of the German Idealism attempted to include the several aca-

demical disciplines into a “genetic” structure. Sven Grosse relies primarily on them when he seeks to enforce a structure which is founded on theology. He finds this new systematization on God’s self-revelation, with his main cornerstones being Creation and the Incarnation of Jesus Christ (145). These doctrines, to Grosse’s mind, constitute a good basis for a classification of the different disciplines. On these premises, the entire field of academic research at large can be derived from theology because according to Scripture, God has accomplished every kind of science: *poiesis*, *praxis* and *theoria*. Whatever has been manifested in creation and studied by an academic discipline has had its origin only in God.

Hence in the system of scholarship, theology is either the pinnacle or at least the heart, the centre. Different disciplines branch out from here. Karl Barth’s opposition to Scholz’s model, which subordinated theology to an external concept of learning, seems justified now, since theology is born from the revelation that God, the Creator sent Jesus Christ for the salvation of the world, and our certainty of this rests only on the Word of God. Nevertheless, the created world is part of this salvation story, being a system that can be rationally examined and systematized. The increase of theoretical knowledge can contribute more and more to the glorification of God (175).

Part 3 of the volume examines the internal structure of theology as a branch of academic research (*Die Binnenstruktur der Theologie als Wissenschaft*, 175–264) and with that, it discusses the issues of the classical *prolegomena*, namely Scripture as the source of theological cognition. In particular, Grosse examines Scripture as a historical narrative, then again, as a text and, finally, as a source that also points us to the philosophical path. After all, the Bible is a text which serves as a source of knowledge while it does not cease to be a historical account – so there are obviously common areas for both philology and historical research. Insofar as it is a knowledge of God, theology also touches upon specific areas of philosophy. As a text and a historical account in which God has revealed himself, however, the Bible falls out of the scope of these disciplines on the grounds that its essential meaning and purpose is the sanctification and salvation of the chosen people in Christ. Therefore, God designated the Church for the interpretation and understanding of Scripture. Sven Grosse constantly emphasizes the importance of the role of the church regarding Christian theology.

Since theology is “wisdom,” it is also “systematic” and “reflexive,” and again, as it is wisdom it can be seen as “metatheory” (245). Its method is a result of its philological and historical character as it reaps its knowledge from the text of Scripture. Another way of theology is the philosophical method, when it uses philosophical guidelines in the quest for the final truth (247).

The third part succinctly summarizes various approaches of *prolegomena* and provides methodological guidelines in a short subchapter (*Die Methode in der*

Theologie, 247–249), which has been desperately lacking for students and learners of Protestant theology so far. Apart from a monograph by Gijsbert van den Brink¹ the interested reader will find some important references only in the *prolegomena* like, for instance, in the great introduction titled *Systematic Theology* by Wolfhart Pannenberg.² No wonder that due to these shortcomings, theology has been attacked so fiercely by the natural sciences and, in fact, it would be utterly necessary to develop the academic character of theology in the form of a new, 21st-century manner. For although it is true that this knowledge is made up of methods used by philology, historical research and philosophy, that fact does not explain the lack of methodological guidelines in theology. No other discipline has admitted that it is deprived of its methodological foundations because they are similar to those of other disciplines. At the end of this chapter, Sven Grosse discusses again the responsibility of the church for theological issues. On special occasions, the Church has to decide on theological issues while the discipline of theology helps the Church and its leaders – so both parties constantly depend on each other.

The last part of the book (*Die Theologie in Kirche und Gesellschaft und die Gestalt des Theologen*, 265–286) puts this issue into a social context. In doing so, it says theology should be one of the outstanding faculties of universities, while at the same time theology should avoid meeting the requirement of “value neutrality,” which is an expectation from outside the church. The last two chapters are dedicated to the figure of the theologian, who must always be guided by love, a love for truth, that is, for God, who is the truth. They also have to display and feel love for other people, especially for their students. As members of the academic community, they have to be guided by a “sacred love”, enthusiasm and commitment to their research. Theologians perform their duties towards the Church and society, that is, in a human community. They have a place inside the Church so they are not exclusively “scholars of religion or religious studies” (281).

The thoroughness with which Sven Grosse explores his subject requires a look at practical issues beside the more theoretical and systematic elaborations. After all, he is already in the field of ecclesiastics as he aims at classifying disciplines and examining the competence and supervision of theology. In this, he follows Calvin. At the same time, however, the reader wonders whether we are not sometimes further away from an actual theory of theology’s scientificity. Certainly, Sven Grosse’s book fills a gap in determining the place of theology as an academic discipline, and this is particularly important in today’s secularized academic landscape where

¹ G. van den Brink: *Philosophy of Science for Theologians. An Introduction*. Frankfurt a. M., Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2009.

² W. Pannenberg: *Systematic Theology*. Vol. I., London, T&T Clark International, 2004, Chapters 1–4, 1–257.

theology is considered as a little brother. It struggles, together with the humanities, to obtain the title of truly objective scholarly research. On the other hand, our author also expresses his mind on the issue of how the relation between the Church and theology is to be conceived as he puts forward two cornerstones, primarily Scripture as the paramount source and, second, the requirement of integrating theology into the Church, that is, into the body of Christ. This is in line with the original concepts of the Reformation, with the basic Calvinist principles. In fact, this seems to be the only possible way for theology to take if it wants to remain true to its task and calling from God.

Gyopárka Jakab-Köves

Joel L. Watts:

Jesus as a Divine Suicide

The Death of the Messiah in Galatians

(EUGENE, OREGON, WIPF AND STOCK PUBLISHERS, 2019)

In his book, Joel L. Watts analyzes the death of Jesus, using a rhetorical-critical method. He divides his work into two parts: in the first Part, he examines the social contexts of Paul's letter to the Galatians (Chapter 2) and Jewish views of death by choice (Chapter 3). In Chapter 4, he examines the concept of *devotio* (see below), while the next Chapter offers an introduction to the early Christian views of self-death. Chapter 6, then, is a summary of these views, whilst the last Chapter summarizes the whole book.

The introductory section briefly enumerates the events the interpretation of the letter to the Galatians underwent in the first four centuries AD. The function of this detour is not necessarily understandable in terms of the structure of the book, whose main purpose is to interpret the death of Jesus through the epistle, not to review its exegesis. The author then turns to his main research questions: How does Paul present the self-sacrifice of Jesus in this letter? How can the death of Jesus be interpreted on a transcendent level, in an area and domain where self-sacrifice was a known phenomenon? How does part 3, 1–14 of the letter depict the death of Jesus? Does applying a correct *devotio* model – a contractual self-sacrificing type of suicide – help us understand the epistle and the death of Jesus?

After analyzing and excluding various other models (involuntary sacrifice, suicide, martyrdom), Watts works out a cosmic interpretation and points out the significance of the death of the Jewish Messiah, on the basis of the Roman idea of devotion.

In the second Chapter, the author analyzes the social context of the Galatian letter. In this respect, he points out that the syncretistic religiosity of Celtic peoples under Roman rule was not uniform, despite opinions voiced to the contrary. According to Watts, the pagan roots of Celtic religiosity had manifested themselves in many forms and qualities, making it difficult to speak of them as a unit. Paul and his audience were greatly influenced by Stoicism, which he was also able to use to enhance his teaching. In Watts's view, Stoicism and Christianity, especially as formulated in the Epistle to the Galatians, discussed several similar topics, such as the original unity of humanity, formative forces, and the concept of virtue. The

culmination of his analysis is an account of Cato's death, which he sees as the embodiment of the Stoic suicide. Astonishing as it may seem, the devotional explanation of Jesus' death, for Watts, relies on Stoicism, more specifically with Cato's death as a prefiguration.

The third Chapter deals with the Jewish approach to voluntary death. Martyr death is usually associated with early Christianity, while noble, voluntary death is considered Roman. Between the two, a peculiar Jewish theory is positioned. Prior to the Rabbinic period, suicide was not explicitly prohibited by any law (perhaps because of its naturalness). After exploring that, the writer lists canonical and non-canonical self-inflicted deaths, with some annotations. In conclusion, he argues that selfishness is an act against God unless it is carried out for religious reasons (*qiddush ha-shem*), for which one can receive eternal life. In the Maccabean martyr tradition, Watts believes to discover a Greco-Roman trace connected to the *devotio* model. The religious aspect is common in the death of Jesus and in the *qiddush ha-shem* theory, although the Jewish theory does not imply any further relevant aspects of messianic death.

The fourth Chapter deals specifically with the *devotio* model, which in some respects can be considered the culmination of the book. The author applies the concept of *devotio ducis* to the Jesus's death. According to that concept, a member of a vulnerable community voluntarily assumes the role of deputy victim to reconcile the Transcendent and bring It to action. In a rite, the victim accepts their role, possibly makes a vow and, eventually, their voluntary death leads the community to victory, restoring the cosmic order. The last characteristic of the model is the deification of the sacrifice. This happens because when order has been established, the supernatural force accepts the sacrifice, which thus becomes a divine mediator. Watts presents the theory through several Roman examples, but as he has pointed out in the second chapter, Cato's death is the most decisive among them. Cato the Younger laid down his life with his own hands to avoid being humiliated, but later, he was seen as the saviour of the people as his death ended the civil war. He accepted his sacrificial role, and after his self-death, order and peace awaited the people.

In the fifth Chapter, the author examines the role of self-inflicted death in various forms such as suicide and martyrdom through early Christianity from the Apostolic Fathers until Augustine. Here, Watts notes: "There is a general consensus that death was to be avoided unless for the cause of Christ, but even then there is some smattering of discussion as to what counted for a death for Jesus. Why? Because the founder of the cult died a voluntary death and any straight-out condemnation must always be weighed against the death of Jesus."¹ At this point,

¹ Joel L. Watts: *Jesus as Divine Suicide: The Death of the Messiah in Galatians*. Pickwick Publications, an Imprint of Wipf and Stock Publishers, Kindle Edition, 3393.

the author claims that before Augustin, death by choice existed only as a distant possibility. He emphasizes that the Christian Church's stance on the death of Jesus has changed alongside that of its view of self-inflicted death.

The sixth Chapter revisits the concept of devotion and applies it to Jesus' death. For the Romans, *devotio* was an act of suicide committed with the intention that such a death could change the cosmos in times of great anguish, when they or whatever was entrusted to them (a city, an army, a nation) were slated by the gods to be vanquished. The Romans committed this act by their own free will, if not by their own hand. The author points out that this model is distant from other New Testament authors but is certainly reused in Paul's writings, for the early Church celebrated the death of Jesus as a suicide by a divine Son because they believed it had accomplished exactly what it was meant to accomplish. – In the last short chapter, then, Watts recapitulates his work.

The reason why I consider this volume to be outstanding is that it defines *devotio* in such a way as to include apotheosis. As we have seen, the *devotio* is a specific Roman manner of suicide, used by Paul to justify the death of the Jewish Messiah. At the end of the day, Watts answers the main questions he proposed to himself at the outset of the book, and his responses are supported both by authoritative literature and his own ideas. From the very beginning, Jesus's self-sacrifice has been, and continues to be, addressed by theologians. The novelty of the present work lies with the fact that it interprets the death of Jesus through the analysis of the Galatians, by dint of the rhetorical-critical approach.

Kludia Takács

Timothy Keller:

Preaching. Communicating Faith in an Age of Skepticism

(NEW YORK, PENGUIN BOOKS, 2016)

This book is the essence of the decades-long preaching ministry of American preacher Timothy Keller, founding pastor of the Redeemer Presbyterian Church in Manhattan, New York. The book is imbued with the deep conviction that in today's anti-authoritarian, skeptical age preaching plays an essential role in serving the Gospel. Timothy Keller's volume seeks to offer help to all those who participate in any way in communicating the Christian faith, but especially those who do so in a more formal way. How to preach well? What makes a sermon great? These are the questions Keller attempts to answer in his book.

For him, preaching must stem from two kinds of love: the love for God's Word and the love for people. Then out of the two comes a desire to reveal God's glorious grace to people. This idea is also reflected in the logical structure of the book. The first part talks about serving the Word, the second part about reaching out to people, and the third about the work of the Spirit.

The first chapter about God's Word (27–46) puts the fundamental question of whether we, as communicators of the Bible, are truly aware that it carries God's own authority and power. The biblical motto of the chapter also refers to this: "If anyone speaks, they should do so as one who speaks the very words of God" (1Pet 4,11). Keller argues that the best way to do this is through expository preaching. In his view, this is the best way to convey the belief that the whole Bible is true; it is God's guiding, living and active Word. In the Appendix (213–240) he provides useful, practical, step-by-step help for writing an expository message. It is a great aid for those who want to master this method.

Expository preaching undoubtedly has many advantages but, perhaps, Keller approaches the form of the sermon too one-sidedly at this point. In my opinion, it is more expedient to use several different forms of sermon and not to stick rigidly to just one so that sermons do not become predictable and boring. The Gospel is too rich and complex for us to use only one sermon form.

Keller believes in Christocentric preaching, that is, it is his conviction that all sermons must point to Christ and the Gospel. This is the topic of his second chapter (47–69). He also gives many examples to drive this point home.

Building on the first two chapters, Keller emphasizes in the third chapter (70–90) that Christ is to be preached by drawing on the whole of Scripture; every genre, theme, major figure, major image, and deliverance story line must be utilized.

The second part of the book concentrates on reaching people with the Gospel. It consists of three chapters: 1. “Preaching Christ to the Culture”; 2. “Preaching and the (Late) Modern Mind”; and 3. “Preaching Christ to the Heart”.

In these text units the author discusses questions about how to communicate the Christian faith in today’s increasingly secular age, while respecting what is laid out in the first part of the book. To Keller’s mind, we need a preaching practice that is able to adapt to cultural change but does so in order to be able to confront it when necessary.

In my opinion, the fifth chapter (121–156) is the most exciting part of the book. Here Keller conducts a cultural analysis, identifying five distinct cultural narratives of late modernity. These narratives are particular beliefs about human rationality, history, society, morality, and identity, which permeate people’s mode of thought almost imperceptibly in Western societies.

Out of the five narratives presented, Keller considers the narrative of identity to be the most defining. According to this narrative, the factors whereby we define ourselves are success, money, power, looks, and romantic love. People tend to think that they need to do everything to realize and achieve these, otherwise they will be a failure in life. With the proclamation of the message of the Gospel, preachers need to confront the false thinking inherent in this narrative.

One of the strengths of Keller’s homiletics is his cultural analysis, which helps us understand the secular mode of thought. That needs to be transformed by the Word of Christ, which must radiate into the world. While the principles formulated in the book are universal, their application is a task incumbent on the reader.

The sixth chapter is the most practical of all as it deals with preaching to the heart. In the author’s view, the purpose of preaching should not only be to articulate truth clearly and intelligibly to the mind but also to make it real and captivating to the heart. Only then will real change take place in the listeners.

The last part of the book (191–210) concerns the relationship between the person of the preacher and the work of the Holy Spirit. In addition to the two main tasks of preaching – proclaiming all Scripture and preaching to the heart of the listeners – there is another unavoidable dimension here: preaching is to be carried out in the power sphere of the Holy Spirit.

Keller explains that the spiritual maturity of the preacher is much more important to blessed preaching than their spiritual gifts. Spiritual maturity is characterized by the desire to exalt Christ; to praise him, and to call others to praise him. For fruitful ministry it is not enough to master techniques; spiritual formation is also essential.

Timothy Keller draws on the work of many contemporary homileticians, as well as theologians of the past, he reflects on their writings, and incorporates them into what he has to say. This is a major strength of the book. In addition, there are plenty of good insights, wise pieces of advice, and helpful examples in the book which accompany the preacher in their daily preparation. Overall, *Preaching* provides great assistance to all those who struggle to communicate the life-changing truth of the Gospel in an increasingly skeptical age. Preaching is a sacred duty, and pastors must continually improve themselves in it. This book will serve practicing pastors and teachers in particular as an introduction to, and a foundation of, their ministry.

Beatrix Szabó

Ragy R. Girgis:

*On Satan, Demons, and Psychiatry:
Exploring Mental Illness in the Bible*

(EUGENE, OREGON, WIPF & STOCK PUBLISHERS, 2020)

The author, Ragy R. Girgis is an associate professor of clinical psychiatry at the Columbia University Department of Psychiatry and a researcher, as well as one of the directors of the New York State Psychiatric Institute. He specializes in the study of particularly severe mental illnesses and their experimental treatment options. In addition, he considers himself to be a practicing Christian. In this volume, he planned on summarizing his psychiatric experience and knowledge in the light of biblical contexts. Already the book title itself is extremely eloquent, it is as if we were getting an abstract of the work since, indeed, the author sets out to make an analysis of the concepts of Satan, demons, and their relationship to psychiatric illnesses in biblical stories.

Examining the volume as a whole, we may conclude that it does not always occupy the same coherent position, and is also plagued, to the reviewer's mind at least, by methodological errors resulting from disciplinary one-sidedness, a considerable amount of repetition and blurred boundaries between chapters, especially in its first part. But the second part is really remarkable. I find it commendable that in the second half of the book, the author already puts down a foot for his own skeptical view as opposed to his Christian conviction. A particularly interesting process of character development can also be observed at this point though not in the biblical characters covered in the book. The author himself is changing, and to a surprising extent. In the first chapters – although he does not specifically deny the existence of Satan or question the power of Christ – he mostly appreciates the deeds of the Lord on a par with those of a faith healer. This image, I think, fatally simplifies and empties Jesus' ministry. Halfway through the book, he already says that “psychiatric treatment and medications are, in many cases, no less miraculous than God's will,” pushing by this the reader into fatal skepticism.

Needless to say, it has been questionable all along how much he as a Christian could have spoken his mind in the quality of a scientist. But I believe, by virtue of the above-cited sentence, then and there Dr Girgis decided whether he would sign the copies of his book as a Christian or as a doctor. My personal assumption is that the original purpose of the publication of the volume was perhaps not to expand

faith-based knowledge, but to help believers recognize, and understand in secular terms, mental illnesses so that suffering patients could receive adequate therapy.

But at this point a miracle happens. A surprising process begins here in the work, and at the end of that process we can see as it were the light of Christ. The reader feels as if the author had suddenly converted while writing the book and before reaching his original, fundamentally skeptical goal, begun to seek to convey God's message. The bottom line is that he closes his book almost schizophrenically, with a special sermonic blend.

In addition to the above, I find the actual case explanations – which are all included in the first half of the book – a bit vacuous as I miss not only the demons, but above all God, in the text. Even the primary thesis of the book appears only short before we are halfway through the material, and before that we experience a constant wavering, as if the author were just gathering the courage to stand up for his opinion.

Although he indicates in the introduction that he had been thoroughly immersed in biblical theology before he wrote the book, evidence does not bear out this statement. He refers to “other books” many times as he looks for praise of his own work but does not name them. Furthermore, he announces already in the introduction that he will cap references to the Bible and scholarly articles, which is unreasonable and difficult to accept in an academic study.

The colophon reveals that Dr Girgis relies solely on the New International Version for biblical texts, although the blurb promises exegetical analysis and deep biblical exploration – but that is an impossible undertaking if you rely on a single English translation. I think it was a huge mistake to omit the incredibly rich commentary material that could have added real colors to the biblical stories. Including that material could have strengthened and in some places, made more valid his volatile conclusions based on a single translation.

However, despite the negative aspects I have mentioned, I still find the volume useful albeit not for its theological but psychiatric content, which does not reject, or consider as pathological, the fidelity to God but integrates it into medical practice.

Viktor Csanádi

