

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

2021. XVII. ÉVFOLYAM 2.

A TARTALOMBÓL

PÉNTEK DÁNIEL: A *Seol* lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban

MAGDUS TAMÁS: Halál, születés, házasság, beavatás. Ceres istennő alakjának megjelenése a római liminális rítusokban

RÉFI OSZKÓ DÁNIEL: A *Notitia dignitatum* képi anyagának vallástudományi vonatkozásai a késő római uralkodókultusz kontextusában

KISNÉMET FÜLÖP: A monostor és a monostoron kívüli világ kapcsolata néhány korai szerzetesi regula tükrében

SZÉKELY TAMÁS: Az önalcsonyítás motívuma Canterburyi Anselmus imádságaiban és meditációiban

IVÁNYI MÁRTON PÁL: Misztérium, *taqiyya* és okkultáció: síita sajátosságok vagy világvallásokon átívelő fogalmak?

KESERŰ PÉTER FERENC: Horváti Békés János: Üdvözlővers Bázelyból (RMK III. 2647)

KOC SIS PÉTER: A vallási pluralizmus értékelése a páli levelekben

GIMESI ZSUZSA: Az ige hirdető lelki vonásai (Ravasz László református püspök személyéről prédikációi alapján)

LŐRINCZI PETRA: Vallástudomány és vallástörténet Debrecenben

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

Hungarian Journal of Religious Studies

XVII. ÉVFOLYAM 2. SZÁM

2021

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
HUNGARIAN JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES
Vallástudományi folyóirat
Megjelenik évente kétszer
Tizenhetedik évfolyam, 2021/2. szám

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

Főszerkesztő: Vassányi Miklós
Főszerkesztő-helyettes: Fülöp József

Szerkesztők:

Tóth Anna Judit (Tanulmányok)
Németh György (Forrás)
Adamik Tamás (Disputa)
Sarnyai Csaba Máté, Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Bakos Áron (Hírek)
Tamási Balázs (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

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

A szerkesztőség címe:

1088 Budapest, Reviczky utca 4.
Tél: 1/483-2900
E-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

A folyóirat online elérhetősége: kre.hu/vallastudomanyiszemle
Kéziratokat nem őrzünk 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

Lectori salutem!	5
TANULMÁNYOK	
PÉNTEK DÁNIEL: A <i>Seol</i> lokalizálása és topográfiája a Héber Biblia imádságaiban	9
MAGDUS TAMÁS: Halál, születés, házasság, beavatás. Ceres istennő alakjának megjelenése a római liminális rítusokban	27
RÉFI OSZKÓ DÁNIEL: A <i>Notitia dignitatum</i> képi anyagának vallástudományi vonatkozásai a késő római uralkodókultusz kontextusában	47
KISNÉMET FÜLÖP: A monostor és a monostoron kívüli világ kapcsolata néhány korai szerzetesi regula tükrében	69
SZÉKELY TAMÁS: Az önalacsonyítás motívuma Canterburyi Anselmus imádságaiban és meditációiban	79
IVÁNYI MÁRTON PÁL: Misztérium, <i>taqiyya</i> és okkultáció: síita sajátosságok vagy világvallásokon átívelő fogalmak?	97
FORRÁS	
KESERŰ PÉTER FERENC: Horváti Békés János: Üdvözlővers Bázélból (RMK III. 2647)	117
DISPUTA	
KOCSIS PÉTER: A vallási pluralizmus értékelése a páli levelekben	133
GIMESI ZSUZSA: Az igehirdető lelki vonásai (Ravasz László református püspök személyéről prédikációi alapján)	155
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
LÓRINCZI PETRA: Vallástudomány és vallástörténet Debrecenben	169

HÍREK

Fiatal Kutatók és Doktoranduszok XI. Nemzetközi Teológuskonferenciája (Mikó-Prém Alexandra)	175
Tenth Annual RefoRC Conference on Early Modern Christianity. Long Reformation (ca. 1400-1800): Confessions, Cultures and Societies (Móré Tünde)	182
Keresztény-Zsidó Vallásközi Konferencia az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetemen (Szécsi József)	188
<i>Istenek a képernyőn</i> - Szivák Júlia előadása a Kőrösi Csoma Társaság online eseményén (Szűcs Bernadett)	192
A mágia elmélete és gyakorlata. Beszámoló a zaragozai mágiakutatási konferenciáról (Németh György)	195
Resilient Religion – konferenciabeszámoló (Hoppál Bulcsú)	197
Beszámoló az „Imák a népi és a populáris kultúrában: Konferencia Erdélyi Zsuzsanna születésének 100. évfordulója alkalmából” c. konferenciáról (Lipták Noémi)	199

RECENZÍÓK

Paul Mendes-Flohr: <i>Cultural Disjunctions: Post-Traditional Jewish Identities</i> Chicago, London, The University of Chicago Press, 2021 (Papp Szilvia Anikó)	207
Geoffrey Stephen Smith: <i>Valentinian Christianity. Texts and Translations</i> Oakland, California, University of California Press, 2020 (Szűcs Bernadett)	212
Babits Antal: <i>Őszösvetségi szómutató szótár online</i> Budapest, Logos Kiadó – Magyar Bibliatársulat, 2020 (Uhrman Iván)	215
Joshua R. Jacobson: <i>Chanting the Hebrew Bible: The Art of Cantillation</i> Second, Expanded Edition. Philadelphia, The Jewish Publication Society, 2017 (Villányi Benjámin)	217
Richard Gordon – Francisco Marco Simón – Marina Piranomonte (eds.) with the assistance of Celia Sánchez Natalías: <i>Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings: The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West</i> De Luca Editori d'Arte, 2020 (Dániel Bajnok)	220
<i>My eye alone. On two recent Greek-English Dictionaries</i> (István Bárány)	223

LECTORI SALUTEM!

A *Vallástudományi Szemlét* 2015-ös megújulásakor, működésének tizenegyedik esztendejében a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kara fogadta be. Az elmúlt hat év visszaigazolta az akkori dékán, Sepsi Enikő köszöntő szavait, aki e változásban a stabilitás megteremtését látta. Vassányi Miklós főszerkesztő megítisztelő felkérésére „helyben lévő” károlis oktatóként örömmel vállaltam el a *Szemle* főszerkesztő-helyettesi feladatát. Bízom benne, hogy a főszerkesztőt nemcsak a sokéves és több alkalommal is szorosává vált munkakapcsolat ösztönözte erre a felkérésre, hanem az a közel kéttucat magyar, német és angol nyelvű tanulmánykötet is, melyek szerkesztési feladatait elláthattam. Érintettségem és érdeklődésem azonban nem csak a szerkesztőé. Magam is értékes felfedezéseket tehettem a vallástudomány területén, amikor néhány évvel ezelőtt hosszabb tanulmányban foglaltam össze a germán lélektudományokkal és vallási világnézettel kapcsolatos kutatásaimat.

A korábbi felelős szerkesztő, Horváth Orsolya a szerkesztőbizottságban egyengeti tovább a folyóirat sorsát. Szintén a szerkesztőbizottsághoz csatlakozott Frazer-Imregh Monika reneszánszkutató és klasszika-filológus, aki a Károli Gáspár Református Egyetem *Orpheus Noster* című eszme-, vallás- és kultúrtörténeti folyóiratának a főszerkesztője. További személyi változás, hogy Pecsuk Ottó helyett – akinek többéves munkáját ezúton is köszönjük! – Tóth Anna Judit bizantinológus és klasszika-filológus lett *Tanulmányok* rovatunk új szerkesztője. Valamennyiüknek eredményes és sikeres munkát kívánunk a *Szemle* berkeiben!

Folyóiratunk helyzetének további stabilizálását jelenti egyre határozottabb *open access* jellege, ennél fogva mind szorosabb bevonása a nemzetközi tudományosságba. Az elmúlt hónapok további fejleményei szintén technikai természetűek. A Károli Gáspár Református Egyetem jóvoltából működő honlapunkon (kre.hu/vallastudomanyszemle) kéziratok feltöltésére alkalmas felület és az ennek háttérül szolgáló adatbázis kialakításán dolgozunk, sőt előkészítettünk egy új, reményeink szerint egyszerűbb, átláthatóbb stíluslapot is. Ezen újításoktól nemcsak a szerkesztői munka megkönnyítését reméljük, hanem elsősorban minőségbiztosítási garanciákat, azaz a kéziratok, illetve a lektorálás még szorosabb nyomon követését, valamint a még figyelmesebb szöveggondozást.

Jelen számunkban az első tanulmányt jegyző Péntek Dániel a *Seol* térbeliségéhez, hely voltához kötődő passzusokat tekinti át a Héber Bibliából filológiai és kozmológiai szempontok érvényesítésével, valamint összevetésben Christoph Barth klasszikus és Kathrin Liess újabb keletű értelmezéseivel, és azzal a kérdéssel is számot vet, hogy a források alapján felfedhető-e az ótestamentumi alvilág szerkezete. Magdus Tamás Ceres istennő kultuszának rekonstruálására vállalkozott, és számos példán keresztül bemutatta, hogy az istennő alakja és a hozzá kapcsolódó rítusok milyen szerteágazó módon alakították a rómaiak életét és mindennapjait. Réfi Oszkó Dániel szintén a római antikvitás korában vizsgálódott egy alapvető fontosságú államigazgatási dokumentum kapcsán, melynek kultusz történeti értékelése után felmérte vallástörténeti vonatkozásait is. Kisnémet Fülöp a korai szerzetesi életrend kialakítását és megszervezését mutatta be a monostori élet és a külvilág kapcsolata tükrében és keleti–nyugati monostori szabályzatok segítségével. A gyakran szigorú korlátok közé, cellamagányba szorított szerzetesi élet végső igazolását a szív csendjének megőrzésében és az Isten-keresésben látja. Székely Tamás Canterburyi Anselmus írásait vette szemügyre, azokban főként az önalcsonyítás motívumát vizsgálva, a tanulságok levonásával pedig még egy napjainknak szóló kitekintésre is sort kerített. Végezetül Iványi Márton az iszlám ezoterikus elemeivel foglalkozó tanulmánya kiváltképpen a síita *taqiyya* ezoterikus gyökereit (mint amilyen a titkos tudás megőrzése vagy a rejtőzködő imám tana) és gyakorlatát mutatja be történeti, illetve politikai perspektívából, de más vallásokkal való összevetésben is.

Keserű Péter egy bázeli peregrinus diák, Horváti Békés János héber nyelvű üdvözlőversét közölte *Forrás* rovatunkban, míg a *Disputá*ban Kocsis Péter a migrációs válság tanulságai nyomán, tudomány módszertani és hermeneutikai alapokra helyezkedve fogalmazott meg keresztény (protestáns) vallásteológiai álláspontot a pluralizmus kérdésében; Gimesi Zsuzsa pedig Ravasz László református püspök életművére és lelkiségére emlékezett és emlékeztetett. A tudománytörténeti rovat a vallástudomány debreceni illetőségű műhelyeit és szereplőit vonultatja fel gazdag lajstromával. – Új lapszámunkhoz jó olvasást kíván

Fülöp József
főszerkesztő-helyettes

TANULMÁNYOK



A SEOL LOKALIZÁLÁSA ÉS TOPOGRÁFIÁJA A HÉBER BIBLIA IMÁDSÁGAIBAN¹

PÉNTEK DÁNIEL

ABSTRACT

Localization and Topography of the Sheol in the Prayers of the Hebrew Bible

The critical research of the individual lament and thanksgiving psalms of the Hebrew Bible has always paid special attention to the netherworld concepts appearing in the texts. These sources often use the spatial image of the netherworld in connection with the misery experienced by the praying one. From these references it is clear that in the Hebrew Bible the netherworld (*Sheol*) should be considered as a place, and in most of the texts it does not have personal aspects. Even though this statement is true, we cannot read detailed descriptions of the netherworld in the Psalms (or in the Hebrew Bible in general), and this does not really help us drawing a map of the netherworld based on these sporadic references. The present study deals with two issues in detail. First, in connection with the problem of the localization of the netherworld is the compatibility of the cosmological references which point to different directions (the netherworld is under the surface of the earth; the netherworld is under the waters of the depth) is a crucial question. Second, it is an essential point to examine, which parts of the netherworld appear in the sources, and if one can attempt to determine their location and relationship more precisely. The identification of the inner parts of the netherworld as they appear in the Hebrew Bible is particularly difficult because in the sources we come across descriptions of the general milieu of the place rather than naming specific parts of it. Therefore, the second part of the present study investigates several phrases (1. the gates of the netherworld, 2. the inner parts of the netherworld, 3. the foundation of the mountains) that might be considered as specific parts of the netherworld in the sources.

¹ Jelen írás a 2018. január 29-én a Magyar Hebraisztikai Társaság *Schweitzer-lectures 2019* konferenciáján, „A Seol mint hely a Héber Bibliában, különös tekintettel a JHVH-hoz szóló imádságokra” címen elhangzott előadás átdolgozott változata. A szerző 2017. szeptember 1. és 2021. augusztus 31. között a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Doktori Iskolája Őszövetségi alprogramjának hallgatója volt, témavezetője Dr. Zsengellér József, kutatási témája pedig a zsoltaírok alvilágképe.

1. A PROBLÉMA

’ānī ’āmartī biḏmī yāmay ’ēlēkāh bəša’ārē šə’ól (Ézs 38,10), azaz „Azt gondoltam, hogy napjaim delén megyek át az alvilág (*Seol*) kapuin”² – olvashatjuk Ezékiás király imádságában, Proto-Ézsaiás könyvében. Jónásnak a narratíva szerint a hal gyomrában elmondott imádságában a következő fordulat szerepel: *mibbeten šə’ól šiwwātī šāmātā qôlī* (Jón 2,3), azaz „Az alvilág (*Seol*) belsejéből kiáltottam, meghallottad hangomat.” Végül a 88. zsoltárban a következő, JHVH-hoz intézett kiáltás szerepel: *wəḥayyay lišə’ól higgī’ū* (Zsolt 88,4), azaz „és életem megérintette az alvilágot (*Seolt*)”. Bár a fenti forrásoknak különbözik a műfaja (az előbbi kettő visszatekintve beszél a nyomorúságról, tehát hálaadó ének, az utóbbiban pedig az imádkozó éppen a jelenlegi nyomorúságát mutatja be az alvilág közelsége által, tehát panaszének), különbözik a tágabb kontextusa, két közös vonás mégis megfigyelhető bennük: mindhárom esetben JHVH-t szólítja meg a kérést megfogalmazó személy, tehát imádságról van szó, illetve mindhárom részlet egyértelműen helyként beszél az alvilágról, amelynek leggyakoribb, de korántsem egyetlen héber megnevezése a *Seol* szó. E szakaszokban a *Seol* egyértelműen térbeli formát ölt.³

Felvetődhet esetleg, hogy forrásainkban a *Seolt* személynek tekintsük, azonban a *Seol* megszemélyesítése (egy alacsonyabb rendű istenalakként) nagyon ritkán jelenik meg a Héber Bibliában,⁴ a fenti imádságok esetében pedig egyáltalán nem lenne tartható egy ilyen értelmezés. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a Héber Biblia szövegében a *Seol* megnevezés minden esetben (határozott) névelő nélkül fordul elő.

Felvetődhet esetleg az is, hogy a *Seolt* inkább fogalomnak tekintsük, egy elvont „Halálbirodalomnak” (*Todesreich*). Így értelmezte a kifejezést Christoph Barth, aki szerint amikor az egyéni panasz- és hálaadó énekek halálból vagy a *Seol*ból való szabadításról beszélnek, nem a fizikai halálon túli, túlvilági szabadításra gondolnak,

² Ha külön nem jelzem egy bibliai szakasz fordításának forrását, akkor azt a saját fordításomban közlöm.

³ Gerhard von Rad: „»Gerechtigkeit« und »Leben« in der Kultsprache der Psalmen.” In uő.: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 3. köt. (TB 8). München, Chr. Kaiser Verlag, 225–247, itt 237.

⁴ Így értelmezhető az Ézs 5,14, illetve a Hab 2,5 is. E két szövegben a *Seol* és a Halál megszemélyesített alakja együtt jelenik meg. A Halál megszemélyesítésével találkozhatunk még a következő szövegekben: Jer 9,20, Hós 13,14, Zsolt 49,14, Jób 28,22. Vö.: Christopher B. Hays: *Death in the Iron Age II and in First Isaiah* (FAT 79). Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, 179–180. Másfelől a héber *Seol* alvilágnév egyes kutatók szerint etimológiai kapcsolatba hozható két Emarban, a Kr. e. II. évezred végén írott, akkád nyelvű szövegben megjelenő *’šū-wa-la* nevű, alacsonyabb rendű alvilági istenalakkal. Vö.: Philip S. Johnston: *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*. Illinois, Downer’s Grove, InterVarsity, 2002, 78.

hanem az evilági életben megtapasztalt szenvedésekből, az üldöztetésből, a betegségből való megszabadítást írja le az imádkozó alvilágból való szabadulásként.⁵

Ezzel szemben meggyőződésem, hogy forrásainkban a *Seol*nak kifejezetten térbeli karaktere van, helyként konceptualizálódik. Helyként, amelynek egy városhoz hasonlóan kapui vannak, amellyel kapcsolatban térbeli közelségről (a 88. zsoltár imádkozója azt mondja, hogy élete közelít az alvilághoz) és távolságról lehet beszélni, amelynek vannak megnevezhető részei (az Ézs 38,10 egyértelműen az alvilág kapuiról beszél) – igaz, ez utóbbi területen meglehetősen kevés utalással számolhatunk.

Az imádságokban megjelenő szituáció értelmezését nem könnyíti meg az sem, hogy a Héber Bibliában nem igazán találunk olyan forrásokat, illetve műfajokat, amelyek részletes leírást adnának számunkra akár az alvilág elhelyezkedéséről, akár belső teréről: így nem olvashatunk alvilágjárásokról (hacsak nem számoljuk ide az Ézs 14,4b-21-ben a babilóni királyról szóló ítéletes próféciát, gúnydalt, amely azonban inkább a *Seol* hangulatát festi le, és nem mutatja be magát a helyet), részletes kozmológiai leírásokat sem találunk forrásaink között, ez pedig nem könnyíti meg annak a kutatónak a helyzetét, aki az e forrásokban található szórványos megállapítások alapján szeretné megrajzolni az alvilág képét és „térképét”.

A fentebb idézett három rövid részlet egyaránt egy-egy JHVH-hoz szóló imádságban (formakritikai kategóriával élve egyéni panasz- vagy hálaadó énekekben) található. A szövegcsoportot egységesen imádságként definiálom, jelezve ezzel, hogy megközelítésemben elsősorban nem a panasz, hanem JHVH megszólítása a központi eleme a panaszénekeknek is.

Tanulmányomban azt kívánom bemutatni, hogy e forráscsoport milyen hagyományokat őriz a *Seol* lokalizálásával és topográfiájával kapcsolatban. Az Ószövetség egyéni panasz- és hálaadó énekeinek kutatása többször is kiemelt figyelmet szentelt az e forrásokban megjelenő halál- és alvilágképzeteknek. Az újabb kutatások ezeket az alvilággal kapcsolatos szövegeket szótérilógiai aspektusú forrásoknak is nevezik,⁶ utalva ezzel arra, hogy az imádságok célja nem az, hogy részletes leírást nyújtsanak a kozmosz egy távoli, ismeretlen, mitikus részéről, hanem elsősorban az, hogy egy evilágon túlinak érzett nyomorúságban JHVH szabadítását kérjék és várják, illetve hálát adjanak érte. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy nem az alvilág maga, hanem JHVH és a szenvedések között megszólaló vagy azokból isteni közbeavatkozás

⁵ Christoph Barth: *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*. Basel, Zollikon, Evangelischer Verlag, 1947.

⁶ Kathrin Liess: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?» (Hi 38,17). Zur Lokalisierung des Totenreichs im Alten Testament.” In Angelika Berlejung – Bernd Janowski (szerk.): *Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt. Theologische, religionsgeschichtliche, archäologische und ikonographische Aspekte*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, 397–422.

által megszabaduló imádkozó kapcsolata, különösen pedig a szabadítás folyamata áll e források fókuszában.

Jelen tanulmányomban ezen imádságok („szotériológiai aspektusú források”) topográfiai utalásait kívánom vizsgálat tárgyává tenni. Érdeemesnek látom e szövegcsoportot önállóan, a Héber Biblia más szövegeitől elkülönítve tárgyalni, mivel egyrészt e szövegcsoportban olvashatjuk a legtöbb alvilág-utalást a Héber Bibliában, másrészt ezek témájuk szempontjából nemcsak változatosak, hanem jól elkülöníthetők más szövegcsoportokéitól azáltal, hogy leggyakoribb témájuk az alvilágban megszólaló, szabadításért mondott könyörgés, illetve az ezért a szabadításért mondott hálaadás. Másrészt – amint már említettem – az újabb kutatásban szotériológiai aspektusú forrásoknak is nevezték e forráscsoportot, ami arra utal, hogy alvilággal kapcsolatos teológiai mondanivalójuk eltér a Héber Biblia más szövegeitől.

Vizsgálatom során két problémakört kívánok érinteni. A *Seol* lokalizálásának problémájával kapcsolatban megkísérlem bemutatni az ezzel kapcsolatos ószövetségi koncepciókat, és arra a kérdésre is keresem a választ, hogy a szövegek eltérő irányba mutató kozmológiai utalásai (az alvilág a föld alatt helyezkedik el, illetve az alvilág a mélység vizei alatt helyezkedik el) mennyiben egyeztethetők össze egymással. Másrészt azt vizsgálom, hogy az alvilág forrásokban megnevezett részeinek hogyan határozható meg az elhelyezkedése a *Seolon* belül. A sumer forrásokat 2003-ban megjelent monográfiájában vizsgáló és rendszerező Dina Katz által használt terminológiát követve a lokalizálási lehetőségeket geográfiai aspektusoknak nevezem, a *Seol* belső terének leírásakor pedig topográfiai aspektusokról beszélek.⁷

2. GEOGRÁFIAI ASPEKTUS - AZ ALVILÁG LOKALIZÁLÁSA

A teológiai gondolkodás számára sokkal inkább az alvilágba való lejutás esemény jellege domborodik ki, mintsem annak gondolata, hogy az alvilág egy mitologikus hely. Néhányan arra a radikális következtetésre jutnak, hogy a héber forrásokban megjelenő *Seol*-képzet egyenesen az ókori keleti alvilágkép demitologizálása, a kifejezés maga pusztán a sírra utal, és nem kell mögötte semmiféle mitologikus vagy kozmológiai tartalmat keresni.⁸

⁷ Dina Katz: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, MD, CDL Press, 2003.

⁸ R. Laird Harris egészen radikálisan képviseli azt a nézetet, hogy a Héber Bibliában nem jelenik meg az alvilág mint mitologikus hely és a kozmosz része, és a *Seol* kifejezés pusztán a sírra utal. Vö.: R. Laird Harris: „The Meaning of the Word Sheol as Shown by Parallels in Poetic Texts.” *Bulletin of the Evangelical Theological Society*, 4, 1961, 129–135; R. Laird Harris: „Why Hebrew Sheol was Translated »Grave«.” In K. L. Barker (ed.): *The Making of a Contemporary Translation*. London, H&S, 1987, 75–92.

A források alapján viszont szerintem nem tagadhatjuk, hogy azokban a *Seol* általában helyként jelenik meg. E hely természetét azonban egyáltalán nem könnyű meghatározni. Vajon a halottak lakhelyének tekinthetjük elsősorban? Vagy a mélység birodalmának? Esetleg valamiféle liminális, átmeneti állapotnak élet és halál között? A Héber Biblián belül ugyanis többféle lokalizálása jelenik meg az alvilágnak. Ezekkel kapcsolatban joggal vetődik fel a kérdés, hogy különböző koncepciók jelennek-e meg bennük, vagy pedig egy és ugyanazon világgép különböző aspektusait láthatjuk-e bennük.

Forrásaink leggyakrabban úgy mutatják be az alvilágot, hogy az a kozmosz alsó régiójában helyezkedik el. Az alvilágba való belépést a Héber Biblia (elsősorban a prófétai szakaszok, illetve a zsoltárok) a legjellemzőbb módon a **yrđ* („lemenni”) gyökkel fejezik ki: a *yōrdē bōr* (‘gödörbe leszállók’) szókapcsolatot kifejezetten az elhunytakra érthetjük, akik a sírgödörbe, illetve az alvilágba kerülnek. (Qumránban továbbá előfordul *yrđy šwl* – ‘*Seol*ba leszállók’ kifejezés is, vö. 1QH^a 16.29.⁹) A 1Sám 2,6-ban olvasható himnikus megfogalmazás szerint JHVH az, aki levisz a *Seol*ba, és felhoz onnan: *YHWH mēmūt ūmāḥayyeh mōrīd šə’ōl wayyāal* („JHVH megöl és életre kelt, levisz a *Seol*ba és felhoz onnan.”). Ennek értelmében tehát a *Seol*ba kerülés a földi élethez képest alászállást jelent, az onnan való remélt szabaddítás pedig feljövételt. Szintén ebbe a sorba illeszkednek azok a megfogalmazások, amelyek ‘alsó földről’ (*ereš taḥtīyōt* – Ez 26,20, 31,14.16.18, 32.18.24, illetve *taḥtīyōt hā’āreš* – Zsolt 63,10), vagy egyenesen ‘alsó (sír)gödörről’ (*bōr taḥtīyōt* – Zsolt 88,7, JSir 3,55) beszélnek. (Qumránban pedig megjelenik a *šwl tḥty(h)* – ‘alsó *Seol*’, ‘a *Seol* legalja’ kifejezés is, vö. 4QH^b 18.4 = 1QH^a 25.14.)

Számos olyan forrás van, amelyek közvetlenül a föld alatt helyezik el az alvilágot: ezen források között találhatunk narratív szöveget (Num 16,30-33), egy uralkodó pusztulásáról mondott költői prófétai orákulumot (Ézs 14,4b-21), a bölcsességirodalomban pedig olyan bölcsmondásokat, amelyek fent-lent oppozícióban határozzák meg az ég és az alvilág egymáshoz való viszonyát (Péld 15,24, Préd 3,21). A bölcsességi gondolkodás ezen szembeállítására további bölcsességirodalmi ihletésű szövegekben is megjelenik (Ám 9,1-4, Jób 11,8, Zsolt 139,8).¹⁰ Kathrin Liess megfogalmazása szerint ezek a szövegek vertikális perspektíva szerint szemlélik a *Seol*t.¹¹

A föld alatti alvilág képzete, illetve a Liess által vertikális aspektusnak nevezett jelenség megjelenik az ószövetségi imádságokban is, amelyek egyrészt beszélnek arról, hogy az imádkozót a sírgödörbe leszállók közé fogják sorolni (Zsolt 30,4, 88,5).

⁹ A *Hodayot*-kéziratokban található szöveghelyeket a következő kiadás alapján adom meg: Hartmut Stegemann – Eileen M. Schuller: *1QHodayot^a, with Incorporation of 1QHodayot^b and 4QHodayot^{a-f}* (DJD 40). Oxford, Clarendon Press, 2009.

¹⁰ Liess: „»Hast du die Tore der Finsternis gesehen?«, 398.

¹¹ Uo., 398–399.

Másrészt szintén jellemző ezekre a forrásokra, hogy a *Seolt* alsó földként definiálják (*taḥtîyôṭ ḥāāreṣ* – Zsolt 63,10), illetve más esetekben is beszélnek a *Seol*ról mint földről (pl. *ereṣ naššîyā(h)* – 'felejtés földje', Zsolt 88,13). A qumráni *Hodayot*-kéziratokban szintén gyakori a *Seol* mélységben való lokalizálásának megjelenítése (1QH^a 4.25; 14.20).

A szövegeknek elkülöníthetjük egy olyan további csoportját, amelyek a tenger mélyén helyezik el az alvilágot. Ezékiel Egyiptom elleni ítéletes próféciájában jól megfigyelhető a víz alatti alvilág képzete:

Így szól az én Uram, az ÚR: Amikor leszállt a holtak hazájába, gyászba borítottam miatta a mélység vizeit, gátat vettem folyóinak, és visszatartottam a víztömegeket. Feketébe öltöztettem miatta a Libánont, miatta a mező fái is mind elepedtek. (Ez 31,15 RÚF 2014)

Kathrin Liess tanulmányában rámutat arra, hogy ezt a koncepciót láthatjuk a JHVH Jóbhoz intézett beszédében, a Jób 38,16-18-ban is:

Jártál-e a tenger forrásánál? Elértél-e a mélység alapjához?
Föltáruktak-e előtted a halál birodalmának kapui, láttad-e a sötétség kapuit?
Felfoghatod-e a föld szélességét? Ha tudsz minderről, beszélj róluk!¹²

A víz alatti alvilág képzete nem ismeretlen az imádságokban sem. A Jón 2-ben megőrződött imádság egyik szakasza különösen gazdag e képzetekben:

Belevettedél a mélységbe, a tenger szívébe, folyóvíz vett körül.
Az összes hullámaid és hullámveréseid átmentek rajtam.
Én már azt gondoltam, hogy elvettem szemeid elől, szentséged templomát nem pillanthatom meg többé.
A víz életemet is fenyegette, körbevett a mélység, nád fonódott fejemre.
A hegyek alapjáig merültem, a föld zárjai mögöttem maradtak örökre. (Jón 2,4-7a)

Egészen hasonló módon beszél a 88. zsoltár két részlete is:

Haragod rám nehezedett, minden hullámod megalázott.
[...]
Átment rajtam haragod. Rám zúdult izzó haragod, rettenetességed elpusztít.
Körülvesznek mindennap, mint az árvíz, teljesen bekerítenek engem.
(Zsolt 88,8.17-18)

¹² Uo., 400–402.

A víz alatti alvilág koncepciója kapcsolatban van továbbá a Héber Biblia imádságainak azon megfogalmazásaival is, amelyek a sár (*tîṭ, yāwēn*) és a víz (*mayim*), a tenger (*yām*), a mélység (*mašūlāh*, vö. Zsolt 88,7.18) és a mélység vizének (*mayim rabbīm*) képzeteire utalnak az imádkozó szenvedésével kapcsolatban. Ezek közül az utóbbi nyilvánvalóan közeli kapcsolatban áll a *Seollal*, a sárra és a mélységre utaló kifejezések pedig arra mutathatnak, hogy az imádkozó egy mélyen a föld alatt elhelyezkedő helyen van. E képek nem annyira egy konkrét helyet neveznek meg, mint inkább a hely és az állapot hangulatát festik le.

A legjellemzőbb szakasz a Zsolt 69,2-4.15-16 ebből a szempontból:

Szabadíts meg, Isten, mert torkomig ér a víz.

Elmerültem a mélység iszapjába és nem tudok megállni.

Beléptem a vízzel teli hasadékokba és áradás sodort el.

Elfáradtam a kiáltozástól, torkom kiszáradt,
megvakultam, miközben Istenemre vártam.

[...]

Ragadj ki a sárból, ne süllyedjek el, hogy megmeneküljek ellenségemtől és a vízzel teli hasadékokból.

Ne sodorhasson el az áradó víz, ne nyelhessen el a mélység és ne zárja be fölöttem száját a kút.

A Zsolt 40,2-4 szintén gazdagon használja ezt a képanyagot:

Vártam JHVH-ra és hozzám fordult, meghallotta segélykiáltásom!

Fölhozott a pusztulás verméből, az iszap sarából,

kősziklára állította lábamat, megerősítette lépésemet,

új éneket adott számba: Istenünk dicséretét.

Sokan látják ezt és félik JHVH-t és bíznak Benne.

A Zsoltárok könyvén kívül a JSir 3,52-57 gazdag ezekben a képekben:

Ellenségeim ok nélkül vadásztak rám, mint vadász a madárra.

Letaszították életemet a gödörbe, és követ dobtak rám.

A víz összecsapott fejem fölött, azt mondtam: „kivágattam”!

Hívtam nevedet, JHVH, a mély gödörből.

Meghallottad hangomat, ne zárd be füled sóhajtásom és segélykiáltásom előtt.

Közel jöttél, amikor kiáltottam, és azt mondtad: „Ne félj”!

További zsoltárszakaszokban fordulnak elő hasonló motívumok a könyörgés, JHVH-hoz kiáltás, illetve a szabadításért mondott hálaadás kontextusában:

Lenyúlt a magasból és magához vett, a nagy vizekből (mélység vizeiből) kihúzott!
(Zsolt 18,17)

Ezért hozzád könyörödjön minden hűséges, amíg megtalálhat, hogy ne érinthesse őt a nagy víz áradása. (Zsolt 32,6)

Nyújtsd ki kezedet a magasból, ments meg, szabadíts meg engem, a nagy vizekből és az idegenek kezéből. (Zsolt 144,7)

A víz és sár képei az imádságban nyilvánvalóan kapcsolatban állnak Mózes énekének egy szakaszával (Ex 15,5–8). Mózes éneke – hasonlóan Jónás imájához – történeti kontextusba ágyazza be ezeket a mitologikus képeket.

Ezek a szakaszok motívumkincsüket tekintve nagyon hasonlóak azokhoz az imádságokhoz, amelyekben a *Seol*ból vagy egy ahhoz közeli helyről szólal meg segítségkiáltás. Többféleképpen értékelhetjük őket: egyrészt azonosíthatjuk az ezekben szereplő lokalitásokat a *Seollal*, másrészt értelmezhetjük úgy is ezek megjelenését, hogy hasonló szituációk bemutatására ezt a hasonló, de az alvilágtól megkülönböztethető képanyagot is használta az óizraeli imádság.

Egy további forrás, amelyet érdemes ezen a helyen megemlítenünk, a Deut 30,12-14. Noha ez a szöveg nem imádság, és nem is a *Seol*ról beszél, mégis a szakasz egyik – Pál apostol, illetve a Targum Pszeudo-Jonatán és a Targum Neophyti által képviselt – ókori értelmezése szerint koncepciójában hasonlóságot találhatunk a víz alatti alvilág képzetével. A masszoréta szöveg a következőképpen fordítható:

Nem a mennyben van, hogy azt kellene mondanod: Ki megy fel a mennybe, hogy lehozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Nem is a tengeren túl van, hogy azt kellene mondanod: Kicsoda kel át a tengeren, hogy elhozza és hirdesse azt nekünk, hogy teljesíthessük? Sőt inkább nagyon is közel van hozzád az ige: a szádban és a szívedben; teljesítsd hát azt! (Deut 30,12-14 RÚF 2014)

A 13. versben a héber *méêber layyām* kifejezés első olvasatra a tengeren túli, tehát nyugati területekre vonatkozik. Pál apostol azonban a következőképpen értelmezi a szakaszt a Rómaiakhoz írott levél egy midrásszerű részletében (Róm 10,6-8):

A hitből való igazság pedig így szól: „Ne mondd szívedben: Ki megy fel a mennybe?” Azért tudniillik, hogy Krisztust lehozza. Vagy: „Ki megy le az alvilágba?” Azért tudniillik, hogy Krisztust a halálból felhozza. Hanem mit mond? „Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben”, mégpedig a hit igéje, amelyet mi hirdetünk. (RÚF 2014)

Jelen kérdésünk szempontjából az az érdekes, hogy Pál a *mē'ēber layyām* kifejezést a görög *abyssos* szóval adja vissza, amely a Septuagintában a 'mélység' jelentésű héber *tāhôm* szó fordítása. Pál szerint tehát a vízen túli terület azonos a mélységgel, az alvilággal (*abyssos*), ez az a hely, ahova Krisztus halála után alászállt. Ebből látható, hogy létezett olyan ókori zsidó hagyomány, amely a Deuteronomiumnak ezt a passzusát alvilágra való utalásként értelmezte. A tenger ezen értelmezés szerint a mélység vizeit jelentheti (vö. pl. Ez 31,15).

A Targum Neophyti – és talán a Targum Pszeudo-Jonatán is – hasonlóképpen értelmezi ezt a szakaszt azért, hogy a héber *yām* szót mindkettő a *yammā rabbā* ('nagy tenger') kifejezéssel fordítja. Az, hogy az arámi fordítás a Tóra szövegének ezt az értelmezését képviseli, a két targum közül – véleményem szerint – csak a Targum Neophyti esetében egyértelmű, ez a szöveg ugyanis a Jón 2 szerint a mélység vizein keresztül az alvilágba alámerülő Jónás próféta alakjával magyarázza, és hozza a párhuzamba a héber szöveg nehezen érthető *mē'ēber layyām* kifejezését:

És nem a nagy tenger túlsó oldalán van a Tóra, hogy azt mondd: lehetséges-e nekünk, hogy, ahogyan alászállt Jónás próféta a nagy tenger mélyére, valaki átkeljen a tenger túlsó oldalára – ahogyan Jónás próféta –, hogy felhozza nekünk azt, és hirdesse annak parancsolatait, hogy megcselekedhessük azt? (Targum Neophyti Deut 30,13, saját fordítás)¹³

Véleményem szerint a víz és az alvilág kapcsolatának értelmezésében egyetérthetünk Philip Johnstonnal, aki úgy véli, hogy ugyan az óizraeli világképnek megfelelően a héber szövegek gyakran úgy mutatják be a vizet, mint ami a föld alatt van (vö. Zsolt 24,2, továbbá Ex 20,4, Deut 5,8), azonban nem tekinthetjük úgy, hogy a víz (közelebről meghatározva a föld alatti vizek) ezen topográfiai koncepció szerint általánosan megegyezne az alvilággal.¹⁴ A víz számos ponton kapcsolódik az alvilághoz a Héber Biblia tanúsága szerint: ahogyan a víz forrása az életnek és az áldásnak, úgy a halál és a pusztulás is kapcsolatba hozható vele. Johnston továbbá megállapítja azt is, hogy a vízre, illetve a mélységre, mély vizekre utaló különböző kifejezések ugyan lehetnek az alvilágra utaló metaforák, de nem tekinthetők az alvilág neveinek.¹⁵

A következőkben két olyan modellt szeretnék ismertetni, illetve a forrásokkal összevetni, amelyek arra a kérdésre keresik a választ, hogy milyen kapcsolatban vannak egymással az alvilág lokalizálásával kapcsolatos ószövetségi hagyományok,

¹³ Szövegkiadás: Alejandro Diez Macho: *Neophyti 1 – Targum Palestinense MS De La Bibliotheca Vaticana*, 5, *Deuteronomio*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978, 255.

¹⁴ Johnston: *Shades of Sheol*, 118.

¹⁵ Uo., 123–124.

illetve egy rendszert, értelmezési keretet dolgoznak ki a megfogalmazások egymáshoz való viszonyának tisztázására. A két modell ismertetése után pedig röviden megfogalmazom a saját következtetéseimet is.

Christoph Barth 1947-ben megjelent klasszikus munkája világos értelmezési keretet dolgozott ki a probléma megoldására. Barth elgondolásainak megértéséhez látnunk kell a szerző azon kiindulópontját, miszerint az Ószövetség az alvilágról nem mint egy valóságosan létező vagy mitologikus helyről beszél, hanem úgy, mint egy egzisztenciális probléma, a halál irodalmi kifejezéséről. Így a különböző lokalizálási minták nem a létező különböző irodalmi vagy vallási hagyományokból fakadnak csupán, hanem abból, hogy a halál veszélyét az ókori izraeli, illetve mezopotámiai ember a tapasztalt világ több különböző jelenségében is felismerte, az alvilág tehát eszerint mindenütt jelen van, ahol a *Seol* természetére jellemző hangulat megtapasztalható,¹⁶ vagy ahol az ember a halál hatalmával szembesül. („Das Totenreich ist überall da, wo der Tod seine Herrschaft ausübt.”¹⁷)

Barth „babilóniai” kozmológiai koncepciókkal veti össze a Héber Biblia alvilágképét. Nyilván nem véletlenül jár el így, hiszen a mezopotámiai koncepciókról mind szöveges, mind pedig képi források alapján sokkal bőségebb ismereteink lehetnek, mint az izraeliről, illetve a bibliai forrásokban megjelenőkről. Véleménye szerint a források nem úgy beszélnek az alvilágról, mint egy ismert és megtapasztalt valóságról, hanem mint egy, a hit tárgyának tekinthető dologról (*Glaubenssache*) és titokról.¹⁸ Emiatt nem is harmonizálhatók a forrásokban megjelenő különböző perspektívák, de erre tulajdonképpen nincs is szükség. Barth szerint a források többsége arra mutat, hogy az alvilág a mélyben helyezkedik el, viszont van olyan perspektíva, amely inkább a hely távoli voltát hangsúlyozza, nem téve említést az alvilág elhelyezkedésének e vertikális aspektusáról – Barth ebben a horizontális irányban értelmezi a sumer *ki-sud*, *kur-sud* és az akkád *’eršitu rûqtu* (‘távoli föld’) kifejezéseket. Egy másik nézőpont pedig a halottak birodalmáról mint sírról beszél.¹⁹ A halottak birodalmát Barth szerint azonban a sír mellett megjeleníthetik a tapasztalt világ olyan további részei, amelyeket az ókori világkép a halállal köt össze, így az óceán és mélység vizeinek mitologikus képzele is,²⁰ továbbá a sivatag.²¹

Barth megközelítésével szemben azt az ellenvetést tehetjük, hogy valójában az alvilág egyik nyugati sémi, illetve mezopotámiai megjelenítése sem mond ellent a mélységben való lokalizálásnak. Emellett joggal hívhatjuk fel arra is a figyelmet,

¹⁶ Vö. továbbá: Johannes Pedersen: *Israel: Its Life and Culture I-II*. London – Copenhagen, Oxford University Press, 1926, 466.

¹⁷ Barth: *Die Errettung vom Tode*, 88.

¹⁸ Uo., 80–81.

¹⁹ Uo., 83–85.

²⁰ Uo., 85–86.

²¹ Uo., 86–87.

hogy a Héber Bibliában megjelenő alvilágot, a *Seolt* nem nevezhetjük minden további pontosítás nélkül egyszerűen a halál vagy a halottak birodalmának, amelynek a hatalma szinte bárhol megtapasztalható, hanem kifejezetten helyként mutatják be a forrásaink, egy olyan helyként, amely – úgy tűnik – ugyanúgy része pl. számos zsoltár világgképének, mint Sion és Jeruzsálem.

Kathrin Liess nemrég megjelent tanulmánya egészen más nézőpontból közelít az alvilág lokalizálásának problémájához, és más modellt dolgoz ki a különböző koncepciók rendszerezésére. Liess két csoportra osztja a forrásokat: kozmológiai (elsősorban bölcsességirodalmi szövegek tartoznak ebbe a csoportba), illetve antropológiai-szótériológiai forrásokra (ezek közé tartoznak az imádságok).²² Az előbbi szövegek a világnak az élők világától legtávolabb eső részében helyezik el az alvilágot, az utóbbi forráscsoport viszont – úgy tűnik – az élők világán belül képzelettel el.²³

A forrásokban megjelenő alvilággal kapcsolatos koncepcióknak így van egy horizontális, illetve egy vertikális aspektusa is. Liess szerint a kozmológiai szövegek a vertikális aspektust írják le, így az alvilág a legtávolabbi mélységbe kerül, ellentétbe állítva az éggel mint Isten teremtésének másik legtávolabbi, az ember számára elérhetetlen és megismerhetetlen részével. A mindennapi élet számára viszont a *Seol* tulajdonképpen a sírral lesz azonos, ebből a szempontból nézve tehát a horizontális aspektus kerül előtérbe: a *Seol* egy nekropolisz képét veszi fel, amely a város központján kívül, a periférián helyezkedett el.²⁴ Az antropológiai forrásokból pedig Liess szerint az is nyilvánvalóvá válik, hogy egyazon szövegen belül a különböző koncepciók, azaz a vertikális, illetve horizontális lokalizálás is megjelenik, sőt különböző vertikális koncepciók is előfordulnak egymás mellett: azok, amelyek az alvilágot a föld mélyében és azok, amelyek az alvilágot a mélység vizeiben helyezik el.²⁵

A fentebb bemutatott források alapján számomra úgy tűnik, hogy a két, Liess által vertikális aspektusként jellemzett lokalizációs hagyomány végeredményben nem mond ellent egymásnak, talán emiatt jelenhet meg egy szövegen belül mindkettő. A *Seolt* a Héber Biblia forrásai és az imádságok általában a mélységbe helyezik, és úgy tűnik, hogy a használt mitologikus nyelv szerint ebbe a mélységbe egyaránt el lehet jutni a szárazföldön és a tengeren keresztül. A Liess által vertikális aspektusnak nevezett lokalizációs hagyomány elsősorban ott jelenik meg, ahol azonosítják az alvilágot és a sírt, vagy legalábbis egymás szinonimájaként mutatják be a források (pl. Zsolt 88,5-6), vagy amikor az alvilágnak a sírhoz, nekropoliszhoz kapcsolódó jellemzőket tulajdonítanak (pl. Ézs 14,4-21). Ez a hagyomány valóban ellentmond ugyan annak a másik tradíciónak, amely a *Seolt* a mélységben helyezi el,

²² Liess: „Hast du die Tore der Finsternis gesehen?«, 418.

²³ Uo., 417.

²⁴ Uo., 418.

²⁵ Uo.

de – véleményem szerint – itt is kapcsolatot találhatunk a két nézőpont között abban, hogy mindkettő az Istentől való távolságát hangsúlyozza az alvilágnak.

Az azonban nem egyértelmű, hogy milyen funkcióban jelenik meg a sír e szövegekben: egyrészt mondhatjuk azt, hogy a *Seolt* valóban azonosítják a források az alvilággal, másrészt mondhatjuk azt, hogy a 'sír' kifejezés e szövegekben a mélységben elhelyezkedő alvilágra utal, harmadrészt pedig értelmezhetjük úgy is e szövegeket (az imádságok közül a Zsolt 88,5-6, továbbá Ézs 14,4-21, Ez 32,17-32), hogy bennük éppen a rendes temetésben nem részesülők közös „tömegsírjaként” jelenik meg az alvilág. Ez lehet a helyzet az Ézs 14,4-21 „babilóni uralkodója” és az Ez 32,17-32-ben szereplő népek esetében is.

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy az Ószövetségben, és így a zsoltárokból a *Seol* a mélységben lokalizálható: egyrészt a föld alatt, másrészt pedig a mitológus nagy vizeken túl.

3. TOPOGRÁFIAI ASPEKTUS – A SEOL RÉSZEI

„Topográfiai” szempontból a Héber Biblia szövegei nem túl gazdagok az alvilág vonatkozásában. Ebben a fejezetben három olyan fogalmat szeretnék tárgyalni, amelyek mindegyike az imádságok közé sorolható szövegekben fordul elő, és amelyek az alvilág egyes részeinek tekinthetők.

3.1 ŠĀ'ĀRÊ ŠĀ'ŌL – A SEOL KAPUI

Az alvilág kapui több szövegben is megjelennek. A kifejezés nyomán elsősorban egy város képére asszociálhatunk. Kathrin Liess különös jelentőségét látja ennek a motívumnak, mivel úgy véli, hogy a kapu jeleníti meg a forrásokban az élők és a halottak világának határát. A fogalomnak egyaránt van egy térbeli, illetve egy dinamikus aspektusa.²⁶

A kapu motívuma nem ismeretlen az ókori Közel-Kelet irodalmában sem: Inanna/Istár az alvilágjárása során hét kapun megy keresztül. Az egyiptomi Halottak Könyvében ugyancsak megjelenik a motívum. A motívum a Héber Bibliában olvasható egyéni panasz- és hálaadó énekekben az alvilág közelségére utalhat.²⁷ Ezékiás imájában olvashatunk a *Seol* kapuiról: „Azt gondoltam, hogy napjaim delén megyek át az alvilág kapuin.” (Ézs 38,10). Ben Szira imádságában (Ben Szira 51,1-12) szintén a *Seol* kapuiból szólal meg az imádkozó. Ugyanerre a helyre utalhatnak azok a forrásaink, amelyek a halál (*māwet*) kapujáról vagy kapuiról beszélnek: Zsolt 9,14-15,

²⁶ Uo., 411–418.

²⁷ Uo., 415.

107,18, Jób 38,17, illetve a korai judaizmus irodalmából SalZsolt 16,2. A Zsolt 9,14-15 különös jelentőségét az adja, hogy itt a halál kapui ellentétben állnak Sion kapujával mint JHVH dicsőítésének helyével.

Hasonló motívum figyelhető meg Jónás imájában is, igaz, ott a kapu képzetét kizárólag a záruk idézik meg. Ebben a forrásban is figyelemreméltó azonban az a motívum, hogy a nyomorult helyzetben megszólaló imádkozó a templom felé fordul az alvilágból. Kathrin Liess szerint a kapu motívuma kapcsolatba hozható mind a horizontális, mind pedig a vertikális perspektívával: amikor a forrás arról beszél, hogy a halál kapujától Sion lányának kapujába vágyik a személy, akkor a horizontális perspektíva jelenik meg (a halál kapuja a városhoz, azaz „Sion lánya kapujához” képest a periférián fekvő temetkezési helyre utal), amikor viszont a mélységből kér szabaddítást az imádkozó (Jón 2,6, Ézs 38,10.17), akkor a vertikális perspektíva érvényesül.²⁸ A *ša'arê šə'ól* ('Seol kapui') kifejezés tehát egyértelműen az alvilág kapujára vonatkozik.

Alan Cooper felvetése szerint a Zsolt 24,7.9-ben szereplő *pi'hê 'ólām* (a nehezen lefordítható kifejezés fordítási lehetőségei: 'ösi ajtók', 'a világ ajtajai') kifejezés szintén utalhat az alvilág kapujára.²⁹ Ez az elképzelés azonban nem valószínű a kifejezés kontextusa alapján, ugyanis a szöveg egy, JHVH trónralépéséhez, illetve a szent ládához kapcsolódó processziós szertartással lehet összefüggésben, így a kifejezés nem az alvilág, hanem éppen ellenkezőleg, a kultuszközpont kapuira utal ('a világ ajtajai' = 'a szentély ajtajai'). John Day meggyőzően cáfolja Cooper értelmezését, véleménye szerint a kifejezés a jeruzsálemi templom kapuira utal.³⁰

A kapumotívum értelmezésével kapcsolatban érdemes ezen a ponton utalni Suriano 2018-ban megjelent monográfiájára, amelyben újszerűen értelmezi a *Seol*-képzetet. A szerző a korábbi értelmezési kísérletektől eltérően nem a halottak hazájaként vagy a bűnösök sorsaként (tehát a pokol vagy *gé-hinnóm* képzetének valamilyenféle előzményeként) tekint a *Seolra*, hanem egyfajta liminális állapotra utaló helyként magyarázza azt.³¹ Suriano kiindulópontja az a megállapítás, miszerint a *Seolnak* a Héber Bibliában két alapvető jelentéstartománya van: egyrészt utal egy mitológus módon bemutatott helyre, a holtak hazájára, másrészt pedig a sírra, ez a kettő pedig összefügg, viszont meg is kell különböztetni őket, bár mindkettő az imádkozó zsoltárost körülölelő halálra utal.³² A *Seol* negativitása egyértelmű, Suriano azonban

²⁸ Uo., 416.

²⁹ Alan Cooper: „Ps 24,7-10: Mythology and Exegesis.” *Journal of Biblical Literature* 102, 1983, 37–60.

³⁰ John Day: „The Ark and the Cherubim in the Psalms.” In Bob Becking – Eric Peels (eds.): *Psalms and Prayers – Papers Read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België, Apeldorn August 2006*. Leiden – Boston, Brill, 2007, 65–77, kül. 70.

³¹ Mathew J. Suriano: *A History of Death in the Hebrew Bible*. Oxford, Oxford University Press, 2018, 217–248.

³² Uo., 218.

megkérdőjelezi azt a tételt, miszerint a *Seol* negativitása egyszersmind a halál negativitására utalna. A halál ugyanis Suriano szerint – ahogyan az a Héber Biblia egészéből kitűnik – nem az élet ellenségét jelenti a Kr. e. I. évezredben, hanem az élet egy elfogadott részét.³³ Az alvilág ezért Suriano szerint liminális helyként jelenik meg a Héber Bibliában, olyan helyként, ahol a halottak valamiféle átmeneti állapotban vannak, amely az élet és a halál között helyezkedik el, és amely tehát így a halál jelenségének dinamikus természetét mutatja meg.³⁴ Suriano szerint ezen a módon kell értenünk a *Seol* kapujának metaforáját is Ezékiás imádságában, és ebben és az ehhez hasonló szövegekben a kapunak egyaránt vannak térbeli és időbeli aspektusai.³⁵ A szerző a liminalitás szempontjából értelmezi a zoltároknak a halálból való szabaddításra vonatkozó könyörgéseket is.³⁶

A *Seol* Suriano ezen értelmezése szerint tehát a Héber Bibliában egy liminális állapotot jelöl, egy élet és halál közötti határt, ahol a személy a halál negatív erőit tapasztalhatja meg. Ezen értelmezés szerint a zoltárosok *Seol*-tapasztalata a temetés előtt álló halottak tisztátalan állapotával is összefüggésben van (vö. Lev 21,1-6). Az elhunyt ember liminális állapotában van mindaddig, amíg a holttestből csontokká való átalakulás végbe nem megy, ezzel párhuzamosan pedig a *Seol* megtapasztalása is liminális állapotnak tekinthető, hiszen a zoltáros *Seol*-ból való megmentése egy reális perspektívát jelent számára, azaz a *Seol*-ban való lét nem tekinthető állandó állapotnak.³⁷

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy az ókori közel-keleti forrásokhoz hasonlóan az alvilág kapui a héber forrásokban is jelentős szerepet kapnak. A motívum az alvilág és az élők világának határát jeleníti meg, továbbá abba az irányba mutathat, hogy az elemzett szövegek írói a *Seolt* egy városként képelték el. A források alapján egy kérdés nem dönthető el világosan: vajon a *Seol* mint város egy mitologikus városra utal-e, vagy pedig a periférián kívül elhelyezkedő nekropoliszra.

3.2 BEṬEN ŠĀ'ŌL – A SEOL BELSEJE

Az 'alvilág belseje' jelentésű kifejezés kizárólag Jónás imájában fordul elő a Héber Bibliában (Jón 2,3). A héber *beṭen* szó elsődleges jelentései: anyaméh, has. Gesenius szótára felveti azt a lehetőséget, hogy Jónás imájában a kifejezés a *mašūlā^h bilḅaḅ yammīm* ('tenger belsejének mélysége') kifejezéssel paralel,³⁸ a szöveg struktúrája

³³ Uo., 219.

³⁴ Uo., 220.

³⁵ Uo., 223.

³⁶ Uo., 223–246.

³⁷ Uo., 246–248.

³⁸ Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*¹⁸, 1. Lieferung, Berlin, etc., Springer Verlag, 1987, 139–140.

alapján, azonban ezt a megoldást valószínűtlennek látom, elfogadva azon magyarázatokat, amelyek metrikai okokból elképzelhetőnek tartják, hogy a szövegben a *məšūlā^h* és a *bilbāb yammîm* kifejezések egymás alternatívái,³⁹ vagy pedig az előbbi egy magyarázó glosszának tekinthető.⁴⁰ E két említett olvasat esetében pedig már nem áll fenn egyértelmű párhuzam a *beṭen šəʾōl* kifejezéssel. A kifejezéshez párhuzamul szolgál a Zsolt 18,7, ahol az imádkozó arról számol be, hogy JHVH meghalotta szentélyéből a segélykiáltást. Összevethetjük továbbá esetleg a kifejezést a Ben Szira 51,5-ben szereplő imádsággal, ahol a hasonló jelentésű *rĥm thwm* ('a mélység méhe / belseje') kifejezéssel találkozhatunk.⁴¹ A mélység (*thwm*) kifejezés ugyan kapcsolatba hozható a *Seol*l, azonban megjegyzendő, hogy ez utóbbi kifejezés az esetek többségében fizikai mélységet vagy valamiféle káoszállapotot jelent, viszont olyan szöveghely nincs, ahol egyértelműen az alvilág, a *Seol* megfelelője lenne.

A *beṭen šəʾōl* ('*Seol* belseje') kifejezést egyrészt értelmezhetjük úgy, hogy az a *Seol* antropomorf vagy legalábbis megszemélyesített karakterére mutat. Másrészt Almb-ladh szerint e kifejezés kifejezetten a Jónás-narratíva *məʾē haddāgā^h* ('a hal gyomra' – Jón 2,1) fordulatával van párhuzamban a poétikus imádságban.⁴² Harmadrészt lehetséges olyan értelmezése, mely szerint az alvilág a mélységhez és a víz képzetehez kötődik. Továbbá elképzelhető az is, hogy egy város belsejére utal a kifejezés.

³⁹ Douglas Stuart: *Hosea – Jonah* [Word Biblical Commentary 31]. Waco, Word Books, Publisher, 1987, 469.

⁴⁰ Hans-Walter Wolff: *Dodekapropheten 3 – Obadia – Jona²* [Biblischer Kommentar zum Alten Testament 14/3]. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1991, 102.

⁴¹ A Ben Szira 51,5 LXX szövege további párhuzamot nyújthat: ἐκ βάθους κοιλίας ἄδου. Elképzelhető, hogy eltérő alapszöveg állhat a görög fordítás és az MS B héber szövege mögött. A homofónia jelensége alapján azt sem tartom kizárhatónak, hogy a görög fordítás mögött álló héber alapszöveg a *rĥm* helyett a *bṭn* szót használhatta. Megjegyzendő, hogy a homofóniának itt egy különös esetével állnánk szemben. Ha e jelenség fényében értelmeznénk ezt a szöveghelyet, akkor azt kellene feltételeznünk, hogy a fordítók egy szót (a héber *bṭn* kifejezést) úgy fordítottak volna le, hogy hozzárendeltek egy szemantikailag hasonló görög szót (κοιλία – 'üreg', 'has'), illetve egy fonológiailag hasonló görög szót (βάθος – 'mélység') is, amely utóbbi viszont a feltételezett és rekonstruált héber constructusos szerkezet másik tagjához (*thwm* – 'mélység') hasonló jelentésű. Mindez talán elég nehezen elképzelhető, azonban a Ben Szira (Sirák) 51,5 héber és görög szövege mögött jó okkal feltételezhetünk különböző *Vorlagét*. Patrick W. Skehan – Alexander A. di Lella OFM: *The Wisdom of Ben Sira – A New Translation with Notes (The Anchor Bible 39)*. New York, etc., Doubleday, 1987, 563. Emellett figyelemreméltó az is, hogy számos tematikus és lexikai egyezést figyelhetünk meg a Jón 2, illetve a Ben Szira/Sirák 51,1-12 között. A homofónia jelenségének LXX-ban való megjelenéséhez: Emanuel Tov: "Loan-words, Homophony and Transliterations in the Septuagint." *Biblica* 60, 1979/2, 216–236, itt 223–227; Jan de Waard: "»Homophony« in the Septuagint." *Biblica* 62, 1981/4, 551–561. (Az utóbbi szerző szerint nyelvek közötti szinten [*inter-lingual level*], azaz fordítások esetén nincs értelme homofóniáról beszélni, ezért ő a fonológiai fordítás [*phonological translation*] terminust használja a jelenségre.)

⁴² Karin Almb-ladh: *Studies in the Book of Jonah*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1986, 25.

Az első két megoldás esetében nem lenne topográfiai karaktere a kifejezésnek. A Jónás könyvében szereplő zsoltárbetét egészének szempontjából azonban az tűnik a legvalószínűbbnek, hogy a kifejezés konkrétan az alvilág valamely helyére utal, talán annak a legbelső, legtávolabbi részére. Amennyiben helytálló ez az értelmezés, akkor vertikális, illetve horizontális karaktere mellett a *Seol* egy újabb térbeli karakterére mutatna e formula. Ebben az esetben a 'Seol belseje' kifejezés más, az alvilággal kapcsolatos térbeli értelmű formulákhoz hasonlóan szintén a *Seol*-nak a földtől, azaz az élők világától való távolságát húzná alá. Ellenvetésként azonban mindehhez hozzá kell fűznünk, hogy a Héber Bibliában az 1Kir 7,20 esetét leszámítva a *beṭen* szó – ahol a kifejezés a jeruzsálemi templom előtt álló, Jákin és Boáz nevű oszlopok valamely részére utal – minden esetben testrésze utal.

Figyelemre méltónak látom azt is, hogy a Jón 2,3 konkrétan megnevezi a *Seolt*, pontosabban annak egy részét, mint az imádság, könyörgés helyét. Emellett további források is abba az irányba mutatnak, hogy azokban az imádság helye a *Seol* vagy valamely ahhoz közeli hely (különösen a Zsolt 88,14 a 11-13 versek összefüggésében), illetve a mélység vizei (Zsolt 18,7, 69,2-4).

A Héber Bibliában olvasható imádságok, illetve az imádkozásról szóló beszámolók nagyon ritkán tesznek említést az imádság elmondásának helyéről, ha viszont mégis, akkor általában szentély az a hely, ahol egy-egy imádság elmondásra kerül: Anna a silói szentélyben imádkozik (1 Sám 1,10-12.26-27, 2,1), Salamon templomszentelési imádsága szerint pedig kifejezetten a felépülő új templom lesz az a hely, ahol a király, illetve Izrael egésze Isten elé viheti imádságát (1Kir 8,22-53). Ugyanez a forrás beszél arról is, hogy a fogságban is lehetőség lesz Istent megszólítani, de ekkor is az ország (és a szentély) felé fordulva kell a könyörgő imádságot elmondani. Ugyancsak a város (és a szentély) felé fordulnak Deutero-Ézsaiás szerint a népek imádságukkal:

Ezt mondja az ÚR: Egyiptom szerzeménye, Etiópia nyeresége és a szebáiak, e nagy termető férfiak hozzád mennek, tieid lesznek, utánad mennek, megbilincselve vonulnak. Feléd fordulva leborulnak, feléd fordulva imádkoznak: Csak nálad van Isten, nincsen máshol, nincsen más isten! (Ézs 45,14 – RÚF 2014).

A Jón 2,3 esetében viszont az imádkozó a *Seol*-ban van, mégpedig annak a legmélyebb vagy legalábbis központi részén! Imádságával, segélykiáltásával mégis JHVH felé fordul, és kifejezi abbéli reménységét, hogy imádságát az istenség is meghallja szentélyében (2,8). (Megjegyzendő továbbá, hogy Ben Szíra 51,9 héber szövegében a *Seol* kapui jelennek meg a JHVH-hoz szóló könyörgés helyszínéeként, a szakasz ugyanúgy a *šw* héber gyököt használja ebben a kontextusban, mint a Jón 2,6.) Ennek fényében talán érdemes újraértékelni azt is, hogy mit jelentenek a zsoltárokból olvasható azon megfogalmazások, melyek szerint a *Seol*-ban nem lehet Istent dicsőíteni, hálát

adni neki (Zsolt 6,5, 30,9, 88,11-13, Ézs 38,18-19). Vajon valóban arra utalnak azok a zsoltárrészletek, amelyek hangsúlyozzák az alvilági istendicséret lehetetlenségét, hogy a zsoltárok isten- és világképe szerint nem lehet semmiféle kapcsolat a halottak és JHVH között, illetve hogy az istenség egyáltalán semmiféle uralmat nem gyakorol a „halottak” hazája felett?⁴³ Vagy esetleg inkább arról van szó e szövegekben, hogy noha Isten magasztalására, a hálaadásra és dicsőítésre nincsen lehetőség (és nincsen ok sem) a *Seol*ban, de az imádkozó ott is emlékezhet JHVH-ra, és nyomorúságos helyzetében felé fordulhat könyörgésével?

Természetesen többféle választ adhatunk erre a kérdésre. Ha diakrón módszerrel közelítjük meg, beszélhetünk teológiai fejlődésről, melynek során kialakul az a gondolat, hogy JHVH hatalma kiterjed az alvilágra is. Ez a modell kétségtelenül sok kérdésre választ ad, az azonban meglátásom szerint egyáltalán nem biztos, hogy a Zsolt 6,6 és 88,11-13, amely szakaszok tagadják, hogy JHVH dicsérete megszólalhatna a *Seol*ban, korábbra datálható hagyományokat tartalmaznak, mint a Jón 2,3, ahol arról olvashatunk, hogy Jónás JHVH-hoz kiált az alvilágból.

De úgy is megválaszolhatnánk, hogy valójában a Héber Biblia általánosan úgy beszél a *Seol*ról, mint egy JHVH által számontartott, általa ismert, előtte lévő helyről (vö. Ám 9,2, Zsolt 139,8, Péld 15,11), ahol azonban csak könyörgés szólalhat meg. Így Jónás kiálthat onnan JHVH-hoz (minden bizonnyal a szentély felé), hálaadás és dicséret (*tôdāh* – Zsolt, 6,6, vö. 42,5) azonban nem hangozhat el ott. A két teológiai tradíció – a *Seol*ból megszólaló imádság és az alvilág, mint JHVH által számontartott hely – kapcsolatának vizsgálata további kutatásokat igényel.

3.3 QIṢḤÊ HĀRĪM

Ez a Jón 2,7-ben szereplő kifejezés egyértelműen a *Seol* térbeli karakterére utal. A szókapcsolat nem fordul elő máshol a Héber Bibliában, bár a *qeṣeḥ* szó egy mellékalakja (*qeṣew*) megjelenik az Ézs 26,15-ben, továbbá a Zsolt 48,11-ben és 65,6-ban. A kifejezést a 'hegyek legalja' vagy a 'hegyek alapja' kifejezésekkel adhatjuk vissza. Párhuzamban áll a szó a sumer *kur-ur₂-ra* kifejezéssel, amely hasonló jelentésű.⁴⁴ A 'hegyek' kifejezés a szókapcsolatban Shalom M. Paul szerint az alvilágra utal, amelyet a sumer források gyakran hegynek (*kur*) neveznek, az akkád *šadu* kifejezés pedig

⁴³ Ehhez a nézethez: Erhard Gerstenberger: *Psalms, Part 2 and Lamentations (FOTL 15)*. Grand Rapids, Michigan – Cambridge, UK, Eerdmans, 2001, 144.

⁴⁴ Katz: *The Image of the Netherworld*, 65–67.

bizonyos esetekben szintén felveheti ezt a jelentést.⁴⁵ A kifejezést érthetjük másképpen is, eszerint nem maga a hegy szó utalna az alvilágra, hanem a hegyek alapja, alsó része az, amely az alvilágra, illetve annak bejáratára utal.

4. KONKLÚZIÓ

A fentiekben áttekintettük a Héber Biblia imádságainak azon formuláit és utalásait, amelyek az alvilág, a *Seol* térbeli elhelyezkedését mutatják be, továbbá azokat az elszórt megjegyzéseket, amelyek alapján bepillantást nyerhetünk a *Seol* „belső terébe”. A *Seolt* a kozmosz egy elkülönült helyén képzelel az óizraeli gondolkodás, így az imádságok is. A *Seol* elhelyezkedését viszonyfogalmakkal, illetve konkrét meghatározásokkal írják le forrásaink. A legtöbb utalás horizontálisan, mások pedig vertikálisan helyezik el a *Seolt* a kozmoszon belül. E két perspektívában közös, hogy mindkettő a *Seol*nak az élők világától, a tapasztalati világtól való távolságát szeretné hangsúlyozni. A *Seol* ezen utalások alapján tehát a vizsgált imádságokban mindenképpen helynek tekinthető. Ebből adódik az alvilág imádságokban megjelenő azon retorikai funkciója is, hogy az Istentől való távolság kifejezője lehet. Emellett egyes forrásaink alapján világos, hogy az alvilágon belül elkülöníthetők különböző helyek is. Az ebbe az irányba mutató utalások azonban annyira sporadikusak és kevésbé általánosak forrásainkban, hogy ezek alapján nem nyílik lehetőségünk megrajzolni a Héber Biblia imádságaiban szereplő *Seol* „térképét”.

⁴⁵ Shalom M. Paul: „Jonah 2,7 – The Descent to the Netherworld and Its Mesopotamian Congeners.” In Marilyn J. Lundberg – Steven Fine – Wayne T. Pitard: *Puzzling out the Past – Studies in Northwest Semitic Languages and Literatures in Honor of Bruce Zuckermann* (Culture and History of the Ancient Near East 55). Leiden – Boston, Brill, 2012, 131–134.

HALÁL, SZÜLETÉS, HÁZASSÁG, BEAVATÁS

CERES ISTENNŐ ALAKJÁNAK MEGJELENÉSE A RÓMAI LIMINÁLIS RÍTUSOKBAN

MAGDUS TAMÁS

ABSTRACT

The Presence of Transitional Rites in the Roman Cult of Ceres

By studying the literary and artistic representations of the gods, created by the people who paid religious worship to them, we can learn what each deity meant to contemporary society. This meaning is extremely complex, and yet this complexity can manifest itself in the form of a single divinity. The concept of liminality is closely related to the goddess Ceres. An event like crossing over from life to death or from war to peace is a good example of liminality. This type of change disturbs the balance of society and creates a crisis that affects both the individual and society. In numerous cases, the introduction of religious rites serves the purpose of mimetically representing the crisis and allaying the fear of transition to a new condition. Transitional rites are performed to create a new group of social interactions. For the individual, the goddess can be tightly linked to death, birth, marriage, and divorce, through various rites. In my study, with the help of the relevant sources and literature, I will demonstrate the role of transitional rites associated with the cult of Ceres in ancient Roman society. I am pointing out how these rituals appeared in practice and how they were applied, with the help of works from ancient authors such as Cicero, Virgil, Festus, Plutarch, and Varro.

Az ókori Róma kutatástörténetében mindig is kiemelt szerepet kapott vallásának megismerése. Az istenek irodalmi és művészeti reprezentációinak tanulmányozásával, amelyeket azok a férfiak és nők hoztak létre, akik mindennapjainak része volt isteneik imádata, megtudhatjuk, mit jelentett egy-egy istenség a társadalomnak. Ez a jelentés rendkívül bonyolult, és ez az összetettség egyetlen istenség alakjában is megjelenhet.

Magát Ceres istenséget általában a mezőgazdaság, a gabonafélék istennőjének titulálják, de jelentősége sokkalta nagyobb, mint ahogy ebből az egyszerű képzet-társításból láthatjuk. Az elmúlt évtizedben számos tudományos munka foglalkozott

Ceres istennővel. A korai kutatások a Démétér görög istennőhöz és Tellushoz való viszonyát emelték ki.¹ Később Henri Le Bonniec átfogó tanulmányt írt, amely a római köztársaság végéig tárgyalta a Ceres-kultusz problematikáját.² Ő volt az, aki Ceres kultuszát időrendileg három fázisra osztotta: első volt az őshonos italicus kultusz, amelyben Tellussal együtt termékenységistenként imádták. Ezt követte Ceres, Liber és Libera triadikus kultusza, amely szorosan kapcsolódik a római plebshez; végül Ceres és lánya, Proserpina importált görög kultusza zárta a sort, amelyben a nők játszották a legfontosabb szerepet. Le Bonniec tanulmánya időrendi irányultságú volt, és nagy hangsúlyt fektetett az istennő különböző kultuszainak írott forrásaira. A számtalan tanulmány mellett a következő nagy összefoglaló mű Barbetta Spaeth 1996-ban megjelent monográfiája, amely Le Bonniec nyomán, szintén kronologikusan vizsgálja Ceres kultuszát, így összegző műnek tekinthető.³ Spaeth egy rövid fejezetben maga is tárgyalja Ceres és a liminalitás kapcsolatát, azonban azon túl, hogy megtalált különböző forrásokat, nem bocsátkozott a kimerítő vizsgálatukba.

Határvonalak egyrészt természetes módokon jöhetnek létre, ide tartozik a születés, a felnőtté válás, a halál, de az ember is megszabhatja őket mesterséges módon, ilyenek az ünnepnapok és az országhatárok. Egy ilyen állapotba kerülés lehet vallásos, de tisztátalan is. Szakrális, ha államok, életkori átmeneti szakaszok vagy naptári jelenségekhez kapcsolódó átmeneti időszakok határai, mert a határt magát egy vallásos dolog, jelenség jelöli ki, amely nem átugorható az istenek büntetése nélkül. Másrészt tisztátalan, ha nem egyértelmű, és szabálytalan a rítus elvégzése. Eleanor Leach szerint egy ilyen határ két társadalmi teret választ el egymástól. Az egyik zóna a normális, időhöz kötött világ, amelyből kifejlődik az önmagában abnormális tisztátalan világ.⁴ A tiltások rendszere a szakrális ki- és a tisztátalan beáramlását megakadályozó kerítésként szolgál. Ennek megfelelően osztályozta Arnold van Gennep a rítusokat a határátlépés mentén dinamikus folyamatokként. Ez a módszer a jelenségek folyamatát egy teljes, elejétől a végéig tartó rítus keretében próbálja tekinteni. Ugyanakkor megjegyzi, hogy ezek a további különbségtételek nem minden rituális rendszerben fejlődtek ki hasonló mértékben. Például az elválasztó rítusok általában a temetési rítusokban feltűnőek, míg a szorosabb értelemben vett átmeneti rítusok a beavatási, eljegyzési és terhességi szertartások alkalmával. Bár egyetlen szertartásban a rituális dinamika minden alkategóriája megjelenik, ezek nem egyformán fontosak; elméletileg a rituálék az átmeneti rítusok teljes sorát tartalmazzák, beleértve az elkülönülést,

¹ Lewis Richard Farnell: *The Cults of the Greek States*. Oxford: 1896–1909, 272.

² Henri Le Bonniec: *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Paris: 1958.

³ Barbetta Spaeth: *The Roman Goddess: Ceres*. Austin: 1996, 52–62.

⁴ Eleanor Leach: *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: 1976, 35.

az átmenet és az inkorporáció szakaszát.⁵ Tanulmányomban a Ceres istennő kultuszához tartozó átmeneti rítusokat kívánom megvizsgálni van Gennep és Victor Turner nyomán. Ezen átmeneteket négy különböző aspektusra osztottam, úgymint a halál, szülés, házasságkötés és beavatások rítusára. Így próbálok rámutatni arra a vonatkozó szakirodalom és a források alapján, hogy van Gennep és Turner modellje hogyan alkalmazható a római vallásban, jelesül a Ceres-kultuszban.

HALÁL

Ceres kapcsolatát a halállal és a temetési rítusokkal talán a Traianus-kor művészi ábrázolásaiban érzékelhetjük legjobban.⁶ Az istennő együtt jelenik meg Mercurius, Proserpina és Pluto istenekkel a Hateriusok sírján látható márvány domborművön. Ceres kezei fáklyát és búzaszálakat tartanak, Pluto botot fog, Proserpina pedig Mercurius *caduceus*ával van ábrázolva. Ceres kivételével a másik három istenség mind a halottak világához kapcsolódik, hiszen Pluto és Proserpina a halottak uralkodói, míg Mercurius a halott lelkeket vezeti az alvilágba. Ceres megjelenése ezekkel a *chthonikus* istenekkel egyértelműen azt sugallja, hogy ő is kapcsolódott az alvilághoz és a halálhoz.⁷

Ceres kapcsolata a halál körüli szertartásokkal a római temetkezési szokások két rituáléjában mutatkozik meg. Az egyik a *porca praesentanea* és a *porca praecidanea*. Festus a következőképpen ír az előbbi eljárásról:

Ahogy Veranius mondja, az anyakocát *praesentaneának* nevezik, amelyet Ceresnek áldoznak a család megtisztítása okán, az áldozat feláldozásának bizonyos része annak a halottnak a jelenlétében történik, akinek a temetését előkészítik. (Festus: *Glossarium Latinum*, s.v. *praesentanea porca*, 250. A szerző fordítása.)⁸

A leírás alapján látható, hogy egy purifikációs áldozatra volt szükség, mert a családot egy tag halálával szennyezettnek tartották.⁹ Feltételezhetően a *porca praesentanea* áldozatát azért kellett elvégezni, mert az elhunyt örököse csak így vehette át örökségét, tehát az örökösödés egyik alapfeltétele volt a szertartás elvégzése.¹⁰ Az egyedi haláleset intenzív kollektív tevékenységet eredményezett. A szertartás lényegében

⁵ Arnold van Gennep: *Átmeneti rítusok*. Budapest: 2007, 10–11.

⁶ Stefano De Angeli: „Ceres.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae IV*. 1988, 893–908.

⁷ De Angeli: „Ceres,” 152. ábra.

⁸ „Praesentanea porca dicitur, ut ait Veranius, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur, quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius cuius funus instituitur.”

⁹ Alan Watson: *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford: 1971, 4.

¹⁰ Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 92.

egyesítő eljárás volt az átmeneti rítusokban. Ebből következik tehát, hogy a *porca praesentanea* áldozata kötelező volt egy haláleset alkalmával. Ceresnek kellett ajánlani, és a szertartás legalább egy részét a holttest jelenlétében kellett végrehajtani.¹¹

Nonius, a kései antikvitás korában élő grammatikus Varro nyomán leírja a *porca praecidaneá*hoz kapcsolódó áldozatot is: „Mivel nem volt eltemetve, az örökösnek sertésáldozatot kellett vállalnia, máskülönben a család nem tiszta. (Nonius, 240. A szerző fordítása.)”¹² Le Bonniec szerint a *porca praecidanea* esetében, a *porca praesentanea*ával ellentétben, az áldozat feltételes, így nem kötelező érvényű volt.¹³ Az örökösök csak akkor adták ezt az áldozatot, ha a holttestet nem megfelelően temették el, vagy a temetési szertartás közben valami hiba történt.¹⁴ A megfelelő engesztelő szertartások elhanyagolásának következménye az volt, hogy a család tisztátalanná vált, vagyis a halál beszennyezte őket, és egy tisztátalan állapotot hagyott maga után. Ezt a helyzetet a *porca praecidanea* áldozatának bemutatásával kívánták orvosolni. Érdekes adalék, hogy Varro megjegyzi: az áldozatot mind Ceresnek, mind pedig Tellusnak ajánlják. A többi forrásban, amely a *porca praecidanea*ról szól, csak Ceres van megemlítve, mint akinek ajánlják az áldozatot.¹⁵ Ennek oka az lehet, hogy Tellusnak korábban nem domborodott ki a halállal kapcsolatos aspektusa, esetleg nem is volt. Ugyanakkor azt sem felejtethjük el, hogy Nonius Varro művét kivonatolta, így az eredeti szerző akár használhatott olyan régebbi forrást, amely okot adhatott arra, hogy megemlítsé Tellust.¹⁶ Aulus Gellius véleménye szerint az áldozatot egy

¹¹ Spaeth (*The Roman Goddess*, 54) elképzelhetőnek tartja, hogy ez az összefüggés a *praesentaneus* kifejezés ősi etimológiájában tükröződik, amely a *praesens*ből származik, amelynek jelentése ugyanazon a helyen való tartózkodás, fizikai jelenlét. Néhány ókortörténész azonban elutasítja ezt az etimológiát és vele együtt Veranius magyarázatát. Gerhard Radke (*Die Götter Altitaliens*, Münster: 1965, 88–89) szerint a *praesentaneus*ből származhat, és jelentése „betakarítás előtti,” ami azt valószínűsíti, hogy inkább egy agrár engesztelő áldozatra utal, mintsem temetkezési szertartásra. Ez a magyarázat kicsit kényszerültnek tűnik, különösen azért, mert nincs rá bizonyítékunk, és az sem tűnik helyesnek, hogy Radke elutasította a *porca praecidanea* temetkezési jelentőségét. Kurt Latte (*Römische Religionsgeschichte*, München: 1960, 101) szerint a *praesens* jelentése „azonnali, késedelem nélküli.” Ez valószínűsíthető, hiszen Latte szembeállítja a *novendialis*szal, azzal a szertartással, amelyet nyolc nappal a halál után kellett elvégezni, tehát nem közvetlenül a halál után. A *novendialis*ról bővebben lásd J. M. C. Toynbee: *Death and Burial in the Roman World*. New York: 1971, 51.

¹² „Quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri, aliter familia non pura est.”

¹³ Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 106.

¹⁴ A rómaiak temetési szertartásáról, a *pompa funebris*ről bővebben Hegyi W. György: „Ősök, maszkok, utódok. A *pompa funebris* Rómában.” *Ókor* VIII, 2009, 70–77.

¹⁵ Cato, *Agr.* 134; Festus, *Gloss. Lat.* s.v. *praecidanea agna* 223; Gell, *NA.* 4.6.7–9.

¹⁶ Le Bonniec (*Le culte de Cérés*, 95–97) azt állítja, hogy az áldozatot eredetileg mindkét deitásnak szentelték. Ezt a feltételezést azzal alapozza meg, hogy Ceres ősi kultusza szorosan összekapcsolódik Telluséval, és úgy gondolja, hogy a *porca praecidanea* rítusa *chthonikus* hangúlyt kap.

adott időszakban kellett bemutatni, mégpedig a mezőgazdasági betakarítás előtt.¹⁷ Le Bonniec szerint Gellius megzavarta a *porca praesentanea* és *porca praecidanea* két különböző áldozata, vagy pedig összekeverte azt a Ceres-kultusz más rítusaival, hiszen az utóbbiakat valóban a betakarítási időszak alatt kell elvégezni, az előző ketőt pedig a temetkezési szertartások alkalmából.¹⁸ A *porca praecidanea* áldozatáról kijelenthető, hogy a temetkezési szertartás során feltárt hiba esetén biztosan nem halasztották a betakarításig az áldozást, hiszen a család tisztátalan maradt volna addig, amíg a rituálét el nem végzik. Ugyanakkor az is lehetséges lehet, hogy igaza van Aulus Gelliusnak, és bizonyos társadalmi csoportoknak – mint a földművelőknek – valóban fontos lehetett, hogy még a betakarítás előtt végrehajtsanak bármilyen, halállal kapcsolatos szertartást, és ez akár keveredhetett is a Le Bonniec által emlegetett más mezőgazdasági rítusokkal. Ennek oka az lehet, hogy nagyon fontos volt a jó gabonatermés, hiszen alapvető fontosságú élelmiszernek minősült az ókori Rómában.¹⁹ Ha tehát egy földművelő családban valaki elhalálozott, maga a család szennyezett állapotba került. Arról nincs tudomásunk, hogy a család vagy a földműves által birtokolt, esetleg bérelt terület és a mezőgazdasági munkákhoz használt állatok, eszközök szennyezett állapotba kerültek-e.²⁰ Ha ez így volt, akkor jogos lehetett az a félelem, hogy ha nem sikerül megfelelően elvégezni a temetést, illetve az áldozatot, akkor valami probléma lehet az aratási munkákkal, illetve magával a terménnyel is. Ceres is tennő ebben az olvasatban is igen kiemelkedő, hiszen az ő legfőbb attribútumai közé tartozott a gabona és a kenyér, és az ő alakjához kapcsolták a bőséges gabonatermést. Így ha egy földművelő család egy elhalálozás esetén nem hajtotta végre a Ceresnek ajánlott *porca praecidaneát*, akkor félt volt, hogy gondjuk lesz a learatott terménnyel.

A *porca praesentanea* és a *porca praecidanea* áldozatának két olvasata lehetséges. Először is, mindkét áldozat rituális tisztulást biztosít, és végső célja a halál által okozott szennyezéstől való megszabadulás. Ahhoz, hogy megtisztítsák magukat, a családnak különböző szertartásokat kellett végrehajtani, amelyek a temetkezési szertartásban csúcsondultak ki, mely lehetővé tette számukra, hogy folytassák normális életüket. A Ceresnek szentelt *porca praesentanea* és *porca praecidanea* szertartásai egyesítő, átmeneti rítusnak tekinthetők, hiszen segítségükkel átmenetet

¹⁷ Gellius, NA. 4.6.8.

¹⁸ Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 103.

¹⁹ Az ókori római gabonatermelésről bővebben lásd Grüll Tibor: *A Római Birodalom gazdasága*. Budapest: 2017, 174–180. Ahogy Grüll Tibor is kiemeli, a kenyérbúzából igen kiváló minőségű lisztet lehetett készíteni, ugyanakkor a kalásza nem nőtt egyformán, és ha megérett, akkor roppant gyorsan kiperegtek belőle a búzazemek. Ebből is látszik, hogy a betakarítás nem a legegyszerűbb feladat volt, és fontosak voltak a megfelelő természeti és vallási körülmények, valamint az időzítés.

²⁰ A tanulmány tartalmi kereteit igencsak szűkíteni kell, ha részletekbe menően megvizsgálánk a római birtokszerkezetet, de Grüll Tibor gazdaságtörténeti monográfiájában részletesen tárgyalja a problémát (Grüll: *A Római Birodalom*, 159–162).

biztosítottak a rituális szennyezésből a rituális tisztulásba, miáltal a család kikerült a halál szférájából.

Másodszer, a sertés Ceresnek történő engesztelő áldozata különleges jogi és vallási jelentőséggel is bírt, amit Cicero is tárgyal a *De legibus* című művében.²¹ Cicero leírásában olvasható, hogy a rómaiak az áldozattal megszentelik a sírok területét, így azok „vallásos félelemben” vagy tiszteletben tartott helyek lesznek (*locus religiosus*). Így az áldozat lehetővé teszi a vallási törvények (*religiosa iura*) alkalmazását, innen kezdve pedig a hely hivatalosan is temetkezési hely. A sír határvonal, hiszen ez fizikálisan is elválasztja az élők világát a halottétól. A sírhelynek megvan ugyan a helye a rendezett világban, de ki van szakítva környezetéből, hiszen a Ceresnek szentelt sertés vérével határvonalat húztak körülötte. Ezt bizonyítja Cicero azon állítása is, hogy a hamvasztás helyének nincs különleges vallási jelentősége mindaddig, ameddig a temetkezési szertartásokat, beleértve a sertésáldozatot is, nem hajtják végre. Ezekkel a szertartásokkal felszentelik a sírt, ezzel kiemelik a profán világból ezt az elhatárolt területet, ami igen fontos jelentéssel bírt a rómaiaknál.²² A sírhely létrehozásában tehát a sertésáldozat vére a kulcsmomentum, a rómaiak határt hoztak létre a halottak világa és a profán világ között, kezdve a Cereshez kapcsolódó sertésáldozattal. Fontos kitérnünk a sertésre és annak kiontott vérére. Egyfajta ciklikusság figyelhető meg. A föld életet adó dolog, amelyből az emberiség számára is nélkülözhetetlen növények nőnek ki. A sertés vére, amely az áldozatbemutatás során kifolyik, megtisztítja a földet. Ami a földből nőtt, ki az a földbe is kerül vissza. Ez furcsa kettősség, hiszen az erőszak által elhullott sertés vérével kívánják végrehajtani a purifikációt, amelynek segítségével a termőtalaj is újra megtisztított és termékeny lesz. Ahogy fentebb láthattuk, az áldozat bemutatásával a család kikerül a tisztátalan állapotból, azonban véleményem szerint nem pusztán a család, hanem maga a föld is beszennyeződik azáltal, hogy egy halott nyughelyként szolgál. A földet is meg kell tisztítani, hogy a vérral öntözött föld később kalászt ringasson.²³

A *porca praesentanea* és *porca praecidanea* rítusainak társadalmi jelentősége abban rejlik, hogy az elhunyt örökösei a temetési szertartás részeként hajtották végre azt. Ennek legfőbb célja a társadalomba való visszatérés. Nyilvánvaló, hogy a rokonnak a rituális kötelezettség mellett sokkalta földhöz ragadtabb ok miatt is kellett

²¹ Cicero, *Leg.* 2.55. Cicero munkájában nem szerepel *expressis verbis*, hogy sertésáldozatot mutattak be, ugyanakkor a tanulmányban is vizsgált források alapján feltételezhetjük ezt.

²² Hegyi W. György: „Róma határai: a Lupercalia.” *Ókor* XII, 2013, 60–66.

²³ Az állati áldozatok nem ritkák az ókori Rómában. Kiváló példa erre a *lustratio*, amely egy megtisztító és kiengesztelő szertartás volt. Bármilyen meghatározó cselekményt, ünnepet elkezdni, hadjáratot indítani csakis megtisztultan lehetett. Ezért mind a papi testület tagjai, mind a katonák, ha szent cselekményt készültek végezni, kötelesek voltak a szertartás előtt megtisztulást végezni. Bővebben lásd Jack J. Lennon: „Victimarii in Roman Religion and Society.” *Papers of the British School at Rome* LXXXIII. Róma: 2015, 65–89.

végrehajtaniuk a rítusokat, hiszen azok az örökség megszerzésének feltételei voltak. A *porca praecedanea* mezőgazdasági aspektusánál már röviden kitértünk erre, itt érdemes nyomatékosítani a leválasztás fontosságát. Az örökösödés szempontjából fontos, hogy ha nincs megfelelően lezárva a temetés folyamata, akkor az örökös nem kaphatja meg a hagyatékot, hiszen a halott életében ragaszkodott az általa megszerzett tárgyakhoz, földhöz, vagyonhoz. Tehát a halottat, aki elhagyta az élők világát, el kell választani a földi dolgoktól és javaktól, hiszen ameddig nem zárják le a temetést, addig ezek a halott tulajdonát képezik, és szennyezettnek minősülnek. Ebből azt a következtetést szűrhetjük le, hogy a megfelelő rítusok segítségével vált lehetővé a vagyon rendezett átadása egyik generációról a másikra.²⁴ Ilyen módon a sertésáldozatokon keresztül fény derül Ceres normatív szerepére a társadalmi rend megőrzésében, hiszen fontos, hogy meghúzzuk az olyan határvonalakat, mint például maga az eltemetés, amelyek elválasztják az életet a haláltól, hiszen ezen határvonalak meghúzása nélkül nem működhetne a társadalom sem.

SZÜLÉS, SZÜLETÉS

Ha azt kívánjuk megvizsgálni, hogy Ceresnek milyen kapcsolata van a szüléshez köthető átmeneti rítusokkal, akkor ingoványos talajra érkezünk. Az istennő anyasággal való kapcsolata eléggé kézzelfogható, jó példa erre állandó jelzője, a Ceres Mater, ahogy a római kultúrában és a latin irodalomban megjelenik. Vannak olyan művészi ábrázolások, amelyek Eileithyiával, a szülés istennőjével társítják, és ezzel azt sugallják, hogy valamilyen módon szerepe lehet a rítusokban. Erre az asszociációra jó példa az az Augustus-korban készült gemma, amelyen Ceres a jobb kezében búzaszálatokat tart, míg a gemma közepén Proserpina ül, aki az újszülött Iacchust a baloldalon álló Eileithyiához vezeti.²⁵

Ezt megerősíti az, hogy vannak olyan császárkori ábrázolások is, amelyeken Ceres megjelenik Dionysos, Apollo és Diana születésénél is.²⁶ Ugyanakkor elhallgathatatlán tény, hogy ezeken az ábrázolásokon kívül nem igazán lehet bizonyítékot felmutatni arra, hogy az istennőnek bármilyen köze is lett volna a szülési átmeneti rítusokhoz. Ugyanakkor Emil Vetter véleménye szerint Cerest azonosítani lehet Angeronával, aki a szüléshez köthető istenség volt a Kr. e. VII.–VI. században, a korai italicus időszakban.²⁷

²⁴ Ileana Chirassi-Columbo: „Cerere.” M. Geymonat, M.–F. Della Corte, eds.: *Enciclopedia Virgiliana* I. 1984, 746–748.

²⁵ Chirassi-Columbo: „Cerere,” 149. ábra.

²⁶ Chirassi-Columbo: „Cerere,” 151. ábra.

²⁷ Emil Vetter: *Handbuch der italischen Dialekte*. Heidelberg: 1953, 204–208.

Természetesen felmerül a kérdés, mi az oka annak, hogy Ceres ennyire távol van ettől az aspektustól, annak ellenére, hogy az anyaság az egyik fő attribútuma? Az már előre leszögezhető, hogy a kérdésre nincs megnyugtató válasz. Angelo Brelich ír arról, hogy a gyermekágyas nőket és az újszülötteket egy különleges szertartással óvták meg. Fejszével, mozsártörővel megütötték a küszöböt, majd leseperték seprűvel, így védekeztek a vad Silvanus isten ellen. Külön érdekesség, hogy a rómaiak ezen három tárgy után három védőistent neveztek el.²⁸ Ugyanakkor Brelich is felhívja a figyelmet arra, hogy valószínűleg nem a szüléssel kapcsolatosak ezek az interpretációk, és nem is a gyermekekhez kapcsolódnak, hanem sokkal inkább az anyához.²⁹

Ugyanakkor az is előfordulhat, hogy ezekhez a rítusokhoz nem volt sok köze Ceresnek, hiszen fentebb láthattuk, hogy a halállal is szoros kapcsolatban lehetett, ergo egy olyan istenség jelenléte a születési szertartásoknál, aki a halállal is kapcsolatban van, nem túl szerencsés. Ezt megerősíti Véronique Dasen is, aki a *dies lustricus* szertartásait vizsgálta, és a források alapját arra következtetésre jutott, hogy a gyermekek megszületése után 8–9 nappal hajták csak végre a szertartást, és csak ekkor adnak a gyermeknek nevet. Ezt Dasen az igen nagy gyermekhalandósággal indokolja.³⁰ Tehát a megszületett csecsemő csak a 8–9. nap után kap identitást. Az újszülöttet addig elválasztották az anyától azzal, hogy elvágták a köldökzsinórt, majd ezt követően a földre helyezték.³¹ Ahogy van Gennep is kiemeli, a földre helyezés kulcsmomentum.³² Miután elválasztották az anyától, de még az apa nem fogadta el, materiális és átvitt értelemben is a föld gondoskodik róla, a földé a gyermek. A földnek van éltető ereje, hiszen az juttatja táplálékhoz az embereket, így egy új megvilágításba kerülnek az isteni *epitethonok*. Hiszen az Agnonei Táblán olvasható *Nutrix Cerealis*³³ és a görögöknél megtalálható Démétér *Kourotrophos*³⁴ alakja is a táplálásra mutat rá. Az ókori

²⁸ Angelo Brelich: *Római variációk az eredet témájára*. Budapest: 2008, 64.

²⁹ Brelich: *Római variációk*, 64–65.

³⁰ Véronique Dasen: „Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity.” B. Rawson: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Hoboken: 2011, 304. Dasen, egyébként igen kiválóan, megvizsgálja mind a görög, mind pedig a római esetben a csecsemőkorhoz köthető átmeneti rítusokat, és ő maga sem talál semmiféle kapcsolódást Ceres, sem Démétér alakjával.

³¹ A hagyományos elképzelés szerint a *pater familias* emelte fel a földről a gyermeket, így elismerve a sajátjának. Azonban a legújabb kutatások ezt erősen kétségbe vonják. A tanulmány terjedelmi korlátai miatt nem mennék bele azon vitába, hogy ki emelte fel az újszülöttet. Ugyanakkor elfogadhatónak tartom Dasen véleményét, aki szerint a földről nem a *pater familias* emelte fel, de miután a földön fekve megvizsgálták, és nem volt semmiféle testi fogyatékosága, akkor elfogadta sajátjának. Bővebben Dasen: „Childbirth and Infancy,” 298–299.

³² Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 80.

³³ Az Agnonei Tábla értelmezéséhez bővebben lásd Ugo Bianchi: „Gli dei delle stirpi italiane.” M. Palottino, ed.: *Popoli e civiltà dell' Italia antica*. Róma: 1978, 222.

³⁴ A *Kourotrophos* kialakulásához lásd Theodora H. Price: *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: 1978, 17–77.

italicus népek vallása földműves természetvallás volt, amelyben a föld az egyik legfontosabb dolog volt.³⁵ Ezek a népek ténylegesen hihettek abban, hogy a földre tett gyermeket, ameddig nem kerül a *patria potestas* alá, és nem lesz apjának gyermeke, a föld és annak *numene*, a „földanya” fogja őrizni a gyermeket. Ezt a senkihez, mégis mindenkihez tartozó állapotot oldja fel az a momentum, amikor az apa elfogadja sajátjának a csecsemőt, és végül a kilencedik napon végrehajtják a *dies lustricus* szertartását.

HÁZASSÁG

A szakirodalom igen részletesen vizsgálja jogi és társadalmi szempontból is a házasságkötéseket.³⁶ Azonban vallási szemszögből nem közelítették meg ezt a kérdéskört. A friss házaspár, van Gennep szerint, társadalmi kategóriaváltáson esik át,³⁷ hiszen az egyik fél, a rómaiak esetében a nő, társadalmi helyét egyértelműen megváltoztatja, kikerül a *patria potestas* alól, és férjének *potestas*a alá kerül. Ahogy fentebb rámutattunk, nemcsak társadalmilag változik meg a római nő helyzete, hanem fizikálisan is, hiszen elhagyja apja házáat, és átköltözik férjének vagy férje családjának a házába.

A házassági ceremóniák jól láthatóan kötődnek Ceres alakjához. Az ősi italicus kultuszokban is jelen van, ahol társa Tellus istennő, aki bizonyosan kapcsolódik a házassághoz köthető átmeneti rítusokhoz.³⁸ Ezt kitűnően ábrázolja az *Aeneis* azon mozzanata, amikor Dido több istenség között Ceresnek is áldozatot mutat be az Aeneással kötendő házassága előtt, amely végül nem valósul meg. Azt mindenképpen meg kell jegyezni, hogy ez a mozzanat az *Aeneis*ben nem jól látható, csak a kommentáríró Servius jegyzi meg, ahogyan azt is, hogy Tellus pártfogója az esküvőknek. Ez a rész azt sugallja, hogy Tellus az esküvői rítusok alapjainál jár el, létrehozva a házassághoz vezető szociális szabályokat.³⁹

A disznó görögül ὄζ. Régen θυς-nek mondták a θυειν igéből, ami azt jelenti: áldozni. Mert úgy tűnik, hogy az áldozatbemutató legelőször a disznóval kezdődött, ennek maradványa az, hogy Ceres szertartásain malacokat áldoznak, békekötéskor, s amikor szerződést kötnek, malacot vágnak le, a házasságkötési szertartásnál a régi királyok és előkelő férfiak Etruriában, a házassági kötelékben az új feleség és az új férj először

³⁵ Hahn István: *Róma istenei*. Budapest: 1975, 6.

³⁶ Figyelemreméltó Susan Treggiari műve, aki egy egész monográfiát szentelt a római házasság témájának. Művének egy egészen terjedelmes fejezetét a római esküvői szertartásoknak szánja. Bővebben lásd S. Treggiari: *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: 1991, 161–196.

³⁷ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 182.

³⁸ Spaeth: *The Roman Goddess*, 44–47.

³⁹ Servius, *Verg. Aen.* 4.166.

malacot áldoznak. Úgy látszik, hogy a régi latinok és a görögök is Itáliában ugyanezt csinálták. Mert a mi asszonyaink is, főleg pedig a dajkák, a női nemi szerveket a lányokon *porcus*nak (malac) hívják, a görögök *choiros*-nak, jelezve, hogy ez méltó jelképe a házasságnak. (Varro, *Rust.* 2.4.9–10. Kun József fordítása.)⁴⁰

Varro említést tesz arról a rítusról, amelyben a menyasszony és a vőlegény feláldoz egy sertést a házasságuk elején, ami azért figyelemre méltó, mert az *auctor* ugyanabban a mondatban megjegyzi, hogy Ceresnek is sertésáldozatot mutatnak be. A források tehát arra utalnak, hogy Ceresnek szerepe volt az esküvői szertartásban, és ez a szerep az emberi termékenység ösztönzéséhez köthető. Joggal vetődik fel a kérdés, hogy milyen szerepe volt? Az emberi termékenység szorosan összekötődik az őt körülvevő környezet termékenységével, a két dolog összekapcsolódik. Hiszen ha a gabonamezők, a gyümölcsfák, a szőlők és a haszonállatok nem voltak elég termékenyek, akkor éhínség következett be, amelyet nagy mortalitás jellemzett. Ezért volt szükség arra, hogy a házasulandó felek áldozzanak Ceresnek, akinek legfőbb feladata a mindenre kiterjedő termékenység és bőség biztosítása volt, a házasságok esetében is. Véleményem szerint az idézet szövegben megtalálható *initia* kifejezés az esküvői szertartás egyesítési szakaszára utal, amelyben a menyasszony és a vőlegény együtt kezdi meg új életét, miáltal a házaspárrá válnak a közösség szemében. Más bizonyítékok is összekapcsolják Cerest az esküvői folyamatokkal, mint a diódobálás gyakorlata, amelynek elsődleges jelentése a termékenység.⁴¹ Ezt a rítust az esküvői szertartás átmeneti szakaszához lehet hozzárendelni, mivel a házasulandó felek együtt átmennek a leány szüleinek házából, ahol az esküvőre sor került, az új otthonukba, a férfinak vagy a férfi szüleinek házába.⁴² Festus így ír ezzel kapcsolatban: „Fáklyát vittek az esküvőn Ceres tiszteletére, a menyasszonyt vízzel hintették be, vagy hogy tisztán és szeplőtlenül menjen férjhez, vagy hogy a tüzet és a vizet férjével megossa. (Festus s.v. *facem*, 87. A szerző fordítása.)”⁴³

A jelenlegi kontextusban a tűz és a víz rituális megosztását jelző értelmezés (*ignis et aquae communicatio*) jelentős. Varrónál és Serviusnál is olvasható, hogy a férj

⁴⁰ „Sus graece dicitur ὄς olim θύς dictus ab illo verbo quod dicunt θύειν, quod est immolare. Ab sullo enim pecore immolandi initium primum sumptum videtur, cuius vestigia, quod initiis Cereris porci immolantur, et quod initiis pacis, foedus cum feritur, porcus occiditur, et quod nuptiarum initio antiqui reges ac sublimes viri in Etruria in coniunctione nuptiali nova nupta et novus maritus primum porcum immolant. Prisci quoque Latini, etiam Graeci in Italia idem factitasse videntur. Nam et nostrae mulieres, maxime nutrices, naturam qua feminae sunt in virginibus appellant porcum, et Graecae choeron, significantes esse dignum insigne nuptiarum.”

⁴¹ Le Bonniec: *Le culte de Cérés*, 114–115.

⁴² Treggiari: *Roman Marriage*, 166–167.

⁴³ „Facem in nuptiis in honorem Cereris praeferebant, aqua aspergebatur nova nupta, sive ut casta puraque ad virum veniret, sive ut ignem atque aquam cum viro communicaret.”

felajánlott a menyasszonynak egy fáklyát és egy vizet tartalmazó edényt, miután átlépte az új otthonának küszöbét.⁴⁴ Amint Susan Treggiari megjegyzi, a tűz és a víz elemei alapvetőek az emberi élethez, és rituális megosztásuk mélyen gyökerezik az otthoni és a társadalmi beilleszkedés római eszméiben.⁴⁵ Egy száműzött embertől a polgártársai megtagadták a tüzet és a vizet, amely a társadalmi csoportban betöltött szerep elutasításának szimbóluma volt. Ovidius is kiemeli a szertartás jelentőségét, hiszen véleménye szerint a rituálét követően lesz a menyasszonyból feleség.⁴⁶ Ez a kijelentés azt sugallja, hogy a szertartást az esküvő egyesítési szakaszának részeként kell értelmezni, amelyben a menyasszony új szerepet vállal a társadalomban. De mégis milyen viszonyban áll a tűz és víz átadása Ceres istennővel? Az irodalmi forrásokban a tűz számtalan módon összekapcsolódik alakjával, mind építő, mind pusztító aspektusában.⁴⁷ A férj által adott tűz és víz nemcsak az új társadalmi szerepet jelképezhette, hanem egyfajta rituális értelemben vett megtisztítás is lehetett. Talán nem túlzás összehasonlítani ezt az átadási rituálét a diódobálás gyakorlatával, hiszen Ceres, ezekhez való kapcsolódása révén, a különböző rituálékon keresztül kíséri végig a házasságkötést. A tűz és víz átadása és a diódobálás van Gennep osztályozása szerint védelmező és megtermékenyítő rítusok voltak.⁴⁸ A szakirodalomban már alaposan tanulmányozták Ceres vízzel való kapcsolatát mind a tenger, mind az édesvíz vonatkozásában.⁴⁹ A víznek, Cereshez hasonlóan, a növényi termékenységben és az emberi fertilitásban is fontos szerepe van, hiszen tápláló, éltető erővel rendelkezik.⁵⁰ Ugyanakkor ne feledjük a víz pusztító hatását sem, hiszen az eső és a vihar lehetséges veszélyforrás nemcsak az emberi életre, hanem a mezőgazdaságra is. Egy természeti katasztrófa, mint egy nagy áradás, tönkretelheti a termést, amit éhínség követ. A tűz magyarázata hasonló dinamikával működik, Walter Burkert véleménye szerint három dolgot jelképezhetett: a megsemmisülést, megtisztulást és az újjáéledést.⁵¹ Ceres vonatkozásában is a tűznek furcsa kettőssége van, de ok-okozati összefüggést lehet észrevenni a pusztítás és a civilizálás között.⁵² Tehát azzal, hogy a férj átadja a tüzet

⁴⁴ Varro, *Ling.* 5.61, Servius, *Verg. Aen.* 4.103.

⁴⁵ Treggiari: *Roman Marriage*, 168.

⁴⁶ Ovidius *Fasti* 4.792.

⁴⁷ Ovidius, *Fasti* 4.409–412, 4.491–494, 4.701–712.

⁴⁸ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 127–128.

⁴⁹ Giulia Piccaluga: „Il corteggio di Persephone.” Uő.: *Minutal: Saggi di storia delle religioni*. Roma: 1974, 36–77.

⁵⁰ Wilhelm H. Roscher: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: 1884–1937, 515, 90. jegyzet.

⁵¹ Burkert, W.: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, 1972. 24–26.

⁵² Ovidius, *Fasti* 4.701–712. Ez a részlet csak közvetett bizonyíték Ceres és a pusztító tűz kapcsolatára, de mégis minden mozzanata kézzelfogható. Ovidius egy olyan történetet ír le, amelyben egy mindössze tizenkét éves fiúcska elfogja a rókát, amelyik a család baromfiait tizedelte. Szalmacsomóba

és a vizet, rituálisan megtisztítja a nőt, mielőtt az átlépné házának küszöbét. Hátrahagyja korábbi életét, lemossa és felégeti azokat a dolgokat, amelyek a házassága előtt történtek vele. Ahogy Burkert is rámutatott, a tűz lehetőséget ad az újjáéledésre, és ezt kiegészíti a víz, amelynek éltető erejével lehetőségük volt egy megtermékenyítő rítus létrehozására. A tűz tisztító hatása mellett hajlamosak vagyunk megfedkezni arról, hogy a tűz az egyik legfontosabb attribútuma a családnak, családi tűzhely formájában. A családi közösség és ház legfontosabb szimbóluma volt, és ez biztosította az élet folyamatosságát.⁵³

BEAVATÁS, *INITIA CERERIS*

Ceres kultuszának különösen fontos átmeneti rítusai voltak a különböző beavatási szertartások. Az istennőnek kétféle beavatási szertartása volt, az egyik az *initia Cereris* és az eleusisi misztériumok. Az *initia Cereris*-t vagy *sacra Cereris*-t Ceres és Proserpina görög kultuszából vették át, ezeken a rituálékon kizárólag nők vehettek részt.⁵⁴ Ezek Déméter istennő görög thesmophorikus kultuszából eredeztethetők, amelyet a dél-itáliai görög városokból vettek át a Kr.e. III. században. A rítusok mitológiai fókuszában Proserpina elrablásának története és anyjának, Ceresnek visszatérése állt. Ahogy Spaeth rámutatott, ez a mítosz az ókori társadalomban a nők két elsődleges szerepének ellentétét fejezte ki; a fiatal, érintetlen leányét és az érett, termékeny anyáét.⁵⁵ A női nem két különböző aspektusa köszön vissza. A kultusz rituális fókusza a tisztaság és a termékenység – mind az emberi, mind a mezőgazdasági aspektus megjelenik. Logikus az a következtetés, hogy a szűz leányok egy idő után

tekeri és meggyújtja, azonban a róka még ekkor is menekül, és felgyújtja a termést is. Amint Ovidius megjegyzi, a róka égetésének szokása később is megmaradt Ceres ünnepén. Bollók János megjegyzi a IV. könyvhöz tartozó 30. jegyzetben, hogy ennek a furcsa momentumnak a lényege a gabonarozsda elűzése volt. Feltételezhető, habár hasonló forrásunk nincs, hogy abban az esetben, amikor a gabonarozsda megtámadta a termést, a felégetés módszerét kellett alkalmazni, hogy ne terjedhessen tovább. Ha megfékeztek a gabonarozsdat, a területet újra bevethették, és ezáltal a pusztítást új gabona követhette, amely egészséges volt, és tudta táplálni az embereket.

⁵³ A dolgozat terjedelmi korlátai nem teszik lehetővé, hogy bővebben felhívjam a figyelmet a tűz és folytonosság párhuzamára. A tűz nemcsak a családi életben volt fontos, hanem a vallási és politikai élet színterein is. A legjobb és leghíresebb példa a Vesta-szüzek által folyamatosan táplált és őrzött öröktűz volt, amely a rómaiak államának folytonosságát jelképezte. Számomra egyértelmű a családi tűzhelyek és az öröktűz közötti párhuzam, valamint az sem véletlen, hogy Vesta istennő volt a családi tűzhely és az otthon védelmezője. Azonban ez a vizsgálat egy másik tanulmány témáját fogja képezni.

⁵⁴ H. Wagenvoort: „De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis.” *Mnemosyne* XIII, 1960, 111–142. Véleménye szerint azonban ez az ünnep feltételezhetően ősi italicus kultusz, amit a jelen tanulmány szerzője el is fogad, ugyanakkor Le Bonniec (*Le culte de Cérès*, 423–437) nem fogadja el ezt véleményét.

⁵⁵ Spaeth: *The Roman Goddess*, 108.

férjezett anyák lesznek, azonban véleményem szerint itt feszül egyfajta ellentét. Napjainkban, a szexuális forradalomnak köszönhetően, már nincs olyan szoros összefüggés a szexualitás és a házasság között, mint az ókori rómaiak idején. Ugyanakkor a rómaiak mind a szüzek, mind pedig a többgyermekes *matronák* alakját igen sokra tartották.⁵⁶ Ahogy korábban említettem, a női nem két különböző aspektusáról beszélünk, vagyis, ha jobban akarom sarkítani a kérdést, két ellentétes aspektusa találkozik az *initia Cereris* keretében.⁵⁷ Victor Turnert követve a római lányok és asszonyok két különböző társadalmi pozíciót testesítettek meg, és mindkettőnek van egy „szent” jellegzetessége.⁵⁸ Erre a „szent” összetevőre a pozíciók birtokosai az átmeneti rítusok során tesznek szert, amikor valamiféle helyzetváltozáson esnek át. Szó szerint idézném Turnert: „...egy lényegi és alapvető emberi kötelet ismernek el, amely nélkül semmiféle társadalom nem létezhetne.”⁵⁹

De mi lehet ez a szent jellegzetesség vagy összetevő? Nem tudjuk, mi zajlott le az *initia Cereris* keretében, azonban ezek a rituális összetevők a nők leánykori és anyai szerepét is szimbolizálhatták. Ezen rítusokban, amelyekben csak nők vehettek részt, olyan jelentős témákra összpontosíthattak, mint például saját értékük és identitásuk meghatározása, valamint szerepük megerősítése a római társadalomban. Az *initia Cereris* a római nőknek a társadalom egészében való integrálására szolgált, mivel a legfontosabb szerepe a társadalom létrehozása és fenntartása volt. Ceres tehát ezekben a beavatási szertartásokban a nők végső, illetve normatív aspektusában működik. Van Gennep is kiemeli, hogy az évszakhoz kötődő szertartások egyik leggyakrabban visszatérő eleme, hogy megjelenítik, sok más mellett, a növények növekedését szabályozó istenségek halálát és újjászületését, olyan formában, mint egy színpadi játék.⁶⁰ Ugyan az *initia Cereris* kapcsán nem merül fel az, hogy közvetlen valamilyen évszakhoz kapcsolódna, ugyanakkor, ahogy fentebb látható, az ünnep mitológiai fókuszában Proserpina elrablásának története áll. A mitológiai magyarázat szerint Ceres lánya az év kétharmadát anyjánál tölthette, viszont az év egyharmadában férjénél kellett lennie. Már az ókorban is az évszakok váltakozását látták ebben, hiszen tavasztól ősziig, az időjárási körülmények miatt, el tudták végezni a mezőgazdasági

⁵⁶ Talán nem túlzás a római *matronák* legnagyobb példaképének nevezni Cornelia Africanát, aki a Gracchusok anyja volt. Makulátlan erényeiről számtalan antik szerző elismerően nyilatkozik. Lásd: Plutarchos, *C. Gracch.* 1, 4, 19; *Val. Max.* 4.4. A szüzesség is hasonlóan elismert erény a római forrásokban. Külön kiemelném, és talán a legexplicitebb példának gondolom, a Vesta-szüzek papi collegiumát.

⁵⁷ Spaeth nyomán fontosnak találom, hogy a szexuális ellentétek, mint a szabadosság-erkölcsösség, a római vallásban más módon is megjelennek (Spaeth: *The Roman Goddess*, 105).

⁵⁸ Victor W. Turner: *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások.* Budapest: 2002, 109–110.

⁵⁹ Turner: *A rituális folyamat*, 110.

⁶⁰ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 174.

munkákat, azonban télen már nem. Proserpina vándorlása, ami az évszakok cirkulációját jelképezi, akaratlanul a halál és az élet váltakozását juttatja eszünkbe.⁶¹ Ez levethető a női életre is, hiszen egy leány, amikor a megfelelő korba ér, házasságot köt, többször is határhelyzetbe kerül, gyermekeket szül és azokat neveli, valamint háztartását vezeti, teljesen más feladatai és funkciói lesznek, mint korábban. Tehát elfogadhatjuk van Gennep sémáját, és az *initia Cereris* szertartását női szerepre alkalmassá tévő rítusok kategóriájába sorolhatjuk, amelynek célja, hogy kiszakítsák a nem nélküli világból a gyermekeket, és a nemek által alkotott szűkebb közösségbe kerülhettek.⁶²

BEAVATÁS, ELEUSISI MISZTÉRIUMOK

Az eleusisi misztériumok szertartásait maga Arnold van Gennep is taglalta, és az ókortudomány is igen részletesen megvizsgálta már.⁶³ Az eleusisi misztériumokról igen kevés tudás van a kezünkben, emiatt nagyon nehéz rekonstruálni a történeteket. További nehezítő tényezők a források, amelyek legtöbbje később keletkezett és hitelességük is megkérdőjelezhető. Ennek elsődleges oka, hogy a kései antikvitást meghatározó keresztény gondolkodás összekeverte a pogány misztériumokat a máigikus szertartásokkal.⁶⁴ A rejtélyességének köszönhetően mára igen sok modern elképzelés alakult ki, viszont ezeket a teóriákat erős kritikával kell kezelnünk. Jelen fejezetben nem is kívánom részletekbe merülve tárgyalni az eleusisi misztériumokat, csupán néhány aspektust, amely a tanulmány témája szempontjából megkerülhetetlenek. Az bizonyos, hogy az eleusisi misztériumok nagyon ősi beavatási rítusok voltak, amelyek a Kr. e. VII–VI. századig vezethetők vissza.⁶⁵ Ezeket a szertartásokat Démétérnek és lányának, Korénak (Persephoné) szentelték, ők voltak a kultusz központi alakjai. Később ez integrálódott Rómában a Kr. e. III. században Ceres és Proserpina kultuszává. Ellentétben a görög thesmophorikus kultusszal és a római *initia Cereris* rítusával, az eleusisi misztériumok férfiak és nők számára is nyitottak voltak. Feltételezhetően az ünnep fő aspektusa a mezőgazdaság és termékenység volt,

⁶¹ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 174–175. Van Gennep véleménye szerint az ókorban az évszakhoz kötődő szertartások színpadi újrarájátszásának oka a halál és az újjászületés motívuma. Az Osiris-, Adonis-, Attis-kultuszt vizsgálta.

⁶² Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 92–93.

⁶³ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 109–111. Helene P. Foley: *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: 1994, 65–75. Michael B. Cosmopoulos: *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: 2015, 12–26.

⁶⁴ Fritz Graf: *A mágia a görög-római világban*. Budapest: 2009, 72.

⁶⁵ Eleusisből már a mükénéi kultúra idejéből maradtak fenn régészeti leletek, azonban a *Telesterion*, amely a beavatási templomként szolgált, a Kr. e. VII. században épülhetett. Bővebben: George E. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princetown: 1961, 117–124.

amely később átalakulhatott, és kialakult az a titokzatos misztérium, amelyet ma ismerünk.⁶⁶ A római művészetben számos olyan ábrázolás létezik, amelyek Ceres beavatási rituáléira utalnak, és ezeken fáklyát tart kezében, szekeren ül, vagy egy *kistén* foglal helyet.⁶⁷ A fáklya rituális és mitológiai jelentőséggel bír. Mitológiai jelentősége az, hogy Ceres, miközben lányát kereste, az Etnán gyűjtotta meg fáklyáit.⁶⁸ Valamint megjelenik az eleusisi misztériumokban az úgynevezett *daidouchos*, a fáklyavivő.⁶⁹ A tűz és a fáklya szerepéről és jelentéséről már korábban értekeztünk. Itt is megerősítést nyer az, hogy a tűz valóban Ceres és Démétér egyik fontos attribútuma volt, és nem véletlen jelenik meg számos hozzáköthető szertartásban.

A szekér, amelyen az istennő ül, szintén mitológiai jelentőséggel bír. Amikor nem találta lányát Szicíliában az elrablásának helyén, akkor a két kígyó által húzott csodálatos szekéren hajtott az égbolton.⁷⁰ Ezzel szemben a *kisté* rituális jelentőséggel bír: benne helyezték el a rejtélyes kultusz szent tárgyait vagy szentségeit, amelyeket az Athén és Eleusis közötti menet közben szállítottak.⁷¹

A késői köztársaság idejére a rómaiak felfedezték maguknak ezt az ősi kultuszt, és elindultak Eleusis felé, hogy beavassák magukat. Közéjük tartozott Sulla, Cicero és barátja, Atticus.⁷² A kultusz népszerűsége a principátus alatt gyorsan nőtt, és számos császár támogatta: Augustus, Hadrianus, Antoninus Pius, Commodus, Lucius Verus, Marcus Aurelius, Septimius Severus és Gallienus.⁷³ Az irodalmi források arról számolnak be, hogy Claudius megpróbálta áthelyezni a misztériumokat Rómába – és hogy Hadrianus valójában meg is cselekedte ezt.⁷⁴ Mint a *Thesmophoria* és az *initia Cereris*, az eleusisi misztériumok is Persephoné elrablásának mítoszára összpontosítottak. A szakirodalom évtizedek óta korlátozott sikerrel próbálja rekonstruálni a misztériumok során bekövetkezett eseményeket, mert a kultuszba beavatottak esküt tettek, hogy semmilyen részletet nem tárnak fel a beavatásról.⁷⁵

Annyi nyilvánvaló, hogy a rítusokban részt vevők kivonultak a *polis*ból Eleusisba, tehát ezzel végbement az elvlasztás. Tanulmányom szempontjából azonban az egyik

⁶⁶ Hogy miképpen történhetett ez a folyamat, bővebben lásd C. Sourvinou-Inwood: „Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian cult.” Michael B. Cosmopoulos, ed.: *The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*, 26–28.

⁶⁷ Luigi Beschi: „Demeter.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988, 122–130.

⁶⁸ Ovidius, *Fasti* 4.491–494.

⁶⁹ Foley: *The Homeric Hymn*, 66.

⁷⁰ Ovidius, *Fasti* 4.497–498.

⁷¹ Katherine Kanta: *Eleusis: Myth, Mysteries, History, Museum*. Athens: 1979, 102–104.

⁷² Sulla: Plutarchos, *Sulla* 26; Cicero és Atticus: Cicero, *Leg.* II. 35.

⁷³ Az irodalmi, numizmatikai, művészi és epigrafikus bizonyítékokat a különböző császárok beavatására vonatkozóan lásd Andreas Alföldi: „Redeunt Saturnia regna, VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult.” *Chiron* IX, 1979, 585–606.

⁷⁴ Suetonius, *Claud.* 25; Aur. Vict., *Caes.* 14.

⁷⁵ Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 224–226.

legfontosabb kérdés, hogy mikor hajtották végre az eleusisi misztériumok szertartásait. A szakirodalom egyöntetű véleménye, hogy éjszaka.⁷⁶ Ez már önmagában is problémás, hiszen a római gondolkodásban idegennek hatott, ha valamilyen vallási szertartást éjszaka végeztek el, pláne, ha egyfajta misztikusság lengte azt körbe.⁷⁷ Éjszaka vallásilag aktívnek lenni nem megszokott, nem is tartozik az élet rendes kerékvágásába, és ezáltal a megszokott rend is felborul. Mivel a résztvevők kivonultak a városból, megszűntek a társadalom tagjai lenni, tehát marginalitásba kerültek, emiatt nem is végezhetek el rendes rituálékat nappal. Ugyanakkor az éjszakai időpontnak lehet egy mitológiai magyarázata is. Ne feledjük, hogy Koré (Persephoné) alvilági istennővé válik, amint Hádés felesége lesz. Mivel hozzá kapcsolódnak az eleusisi misztériumok, emiatt nyilvánvalóan a holtak világához is fog kapcsolódni az éjszaka is, ami a klasszikus antikvitásban is egyértelmű volt.⁷⁸ Ugyanakkor a szakirodalom véleménye szerint a görög-római hitvilágból hiányzik a halál és az újjászületés szimbolikája,⁷⁹ viszont véleményem szerint az eleusisi misztériumokban ez tökéletesen megtalálható. Hiszen azáltal, hogy elválasztják magukat a normális társadalmi struktúráktól, és éjszaka végzik el rituáléikat, lényegében halottá válnak, és így közelebb kerülnek a kultusz egyik fő istenségéhez, Koréhoz (Persephonéhoz). Amikor megtörténik ez a folyamat, akkor hajtják végre a megfelelő rítusokat és az egyéb vallásos cselekményeket.

Az egyik legfontosabb ilyen cselekmény a szakrális színjáték. Arról megoszlanak a vélemények, hogy ez mennyire képezte szerves részét az eleusisi misztériumoknak, ugyanakkor jelen írás szempontjából semmiképpen sem elhanyagolható tényező.⁸⁰ Hiszen ez a momentum összeköti a misztériumokat az *initia Cererisszel*, amelynek rituális középpontjában Proserpina elrablása van, valamint Ceres és lányának kapcsolata. A római kultusz keretében az anyák Cerest, míg a lányok Proserpinát jelentik meg, tehát szerepbe kerülnek. Hasonló dologról beszélhetünk Eleusis kapcsán, azzal a különbséggel, hogy sokkalta univerzálisabb kultuszról van szó, már csak azért is, mert férfiak is részt vehettek benne. Mindkét esetben egy mítosz mimetikus

⁷⁶ Nancy A. Evans: „Sanctuaries, Sacrifices, and the Eleusinian Mysteries.” *Numen* 49, 2002/3, 240. Sourvinou-Inwood: *Festival and Mysteries*, 30. Mylonas: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, 258.

⁷⁷ Kiváló példa erre a Bacchanália-botrány, valamint a Cybele-kultusz, amelyet elzártak a rómaiak elől (Hegyi: *Róma határai*, 61).

⁷⁸ Gondoljunk csak az ókori mágiára, ahol számos mágikus papirusz tartalmaz olyan részleteket, amelyekből kivehető, hogy a szertartásokat éjszaka kell elvégezni, szükség van rá egy halottra vagy annak valamilyen testrészére; illetve a defixiókat tartalmazó ólomtáblákat gyakran sírokba helyezték el. Lásd: Németh György: *Sötét varázslatok. Átoktáblák az ókori mágikus szertartásokban*. Budapest: 2019, 22; Graf: *A mágia a görög-római világban*, 93–96.

⁷⁹ Walter Burkert: *Ancient Mystery Cults*. Cambridge–London: 1987, 90–92.

⁸⁰ Sourvinou-Inwood: *Festival and Mysteries*, 29–31. Sourvinou-Inwood igen részletesen tárgyalja a szakrális színjáték történéseit. Lactantius nyomán leírja, hogy a papok rituálisan eljártsszák Koré keresését, majd amikor megtalálják őt, örömeikben elhajítják fákláikat.

újjrjátzásáról beszélhetünk. A mimézis ebben az esetben csak másodlagos jelentésében utánzás, elsődlegesen reakció valamilyen társadalmi folyamatra. Véleményem szerint ez folyamat a leány családtól történő elszakítása, ami nagy valószínűséggel a házasságkötés, tehát egy fontos határátlépés. A leánygyermek kikerül korábbi környezetéből, elválasztják anyjától, aki addig nevelte, kiszakítják környezetéből, tehát megszakít minden kapcsolatot, amelyek meghatározták életét.⁸¹ De mi szükség van ennek a folyamatnak a mimetikus eljátszására? Talán nem túlzás, René Girard fogalmát használva, mimetikus válságnak nevezni ezt a jelenséget.⁸² Hiszen a leánygyermek egy kettősséget képvisel. Hiszen valakinek a gyermeke, akit felneveltek szülei, és a saját közegében meghatározó szerepe van, ő a gyermek. Ugyanakkor a társadalom egy másik szerepet is ráoszt. Feleségnek kell majd lennie, anyának, gyermekeket kell szülnie, fel kell őket nevelnie, és majd el kell szakítani tőle a gyermekét. Ugyanakkor ezen a ponton felvethető, hogy mégis mi az oka annak, hogy férfiak is betekintést nyerhettek ebbe a misztériumba? A válasz nyilván nem egyértelmű, ugyanakkor megfontolandó, hogy ők maguk is átesnek ezeken a folyamatokon. Ő maguk is valakik gyermekei, és egy idő után a fiúgyermekeket is kiszakítják korábbi környezetükből, hogy egy újba kerülhessenek. Nemtől függetlenül ez válsághelyzet, amely megoldást kíván. Ha folytatjuk Girard gondolatmenetét, akkor kulcsszerepet kap az áldozat, és ezen a ponton nyer értelmet a mitológiai történet mimetikus újjrjátzásása.⁸³ A társadalmi válsághelyzet egyértelműen indulatokat vált ki, a társadalom nem funkcionál rendesen. Annak érdekében, hogy visszaállítsák a rendet, áldozatot kellett végrehajtani. Az eleusisi misztériumok esetében feltételezhetően egy bikát áldoztak fel.⁸⁴ A bika minden szempontból ideális volt, hiszen hímnemű állat, amelyen tökéletesen levezethették a társadalomban keletkezett feszültséget, hiszen jelképezhette azt a férfit, aki kiszakította környezetéből a leányt. Miután leölték a bikát, az áldozat húsát szolgálták fel. Ezáltal létrejön az átmenet, és a társadalom visszakerül a normális kerékvágásba, helyreállnak a normális szociális kapcsolatrendszer.⁸⁵

Bár lehet, hogy nincs módunk a beavatás momentumainak teljes megismerésére, mégis van elképzelésünk arról, hogy mit gondoltak és milyen jelentőségét tulajdonítottak ennek a rómaiak.⁸⁶ Az ideális államról szóló traktátusában Cicero elmagyarázza ezeknek az ősi misztériumoknak a vonzerejét, amikor görög barátjával,

⁸¹ Van Gennep: *Átmeneti rítusok*, 98.

⁸² René Girard: *A bűnbak*. Budapest: 2014, 43.

⁸³ René Girard: *Látam a Sátánt mint a villámlást lehullani az égből*. Budapest: 2013, 53.

⁸⁴ K. Bielawski: „Animal Sacrifice in Eleusinian Inscriptions of the Classical Period.” K. Bielawski, ed.: *Animal Sacrifice in Ancient Greece*. Warsaw: 2017, 110.

⁸⁵ Burkert: *Homo Necans*, 293.

⁸⁶ Az erről szóló szépirodalmi utalás is igen bőséges: Ovidius, *Met.* 5.341–571; Ovidius, *Fasti* 4.417–620, Statius, *Silv.* 4.8.50–51; Juvenalis, 5.15.140–142; Suetonius, *Aug.* 93; Apuleius, *Met.* 6.2., 11.5.

Atticusszal beszél.⁸⁷ Ennek alapján azt szűrhetjük le, hogy a misztériumokban résztvevők bizonyos alapelvekhez juthattak arra vonatkozólag, hogy miként legyenek civilizált emberek, és reményt kaphattak a halál utáni jobb életre. Ceres civilizációs hatása, amelyet más források is kiemelnek, a liminális, normatív szerepének függvénye. Ceres kíséri át az emberiséget a küszöbön, a vadságból a civilizációba, és létrehozza a társadalom működési elveit.

KONKLÚZIÓ

A Kr. u. II-IV. századi szarkofágokon gyakran megjelenik Proserpina elrablásának mítosza, amely mind az *initia Cereris*, mind az eleusisi misztériumok fókuszpontja.⁸⁸ Az egyik szarkofág reliefjén, amely Kr. u. 220–230-ra datálható, Ceres jelenik meg két fáklyát tartva, miközben két kígyó által húzott szekéren áll. Mellette Dis és Proserpina egy szekéren menekülnek, amelyet négy ló húz.⁸⁹ A principátus időszakának más ábrázolásai olyan momentumokat jelenítenek meg, amelyekben talán az eleusisi beavatás részletei láthatóak.⁹⁰ Hercules misztériumokba történő beavatása a híres Lovatelli-urnán van ábrázolva, a Kr. u. I. század első felében.⁹¹ Itt Ceres egy *kistén* ülve látható, amely körül egy kígyó hullámosodik. Ceres a jobb kezében búzaszálakat tart, bal kezében egy fáklyát, fején *corona spicea*, mellette Proserpina és Iacchus. Ezen ábrázolások jelzik, hogy a korai principátus idején és után a Ceres-beavatási szertartások iránti érdeklődés továbbra is élénk volt. Egy Kr. u. V. századi feliratról még értesülünk az *initia Cereris* szertartásairól.⁹² Ebben az időben az istennő szerepe ezen átjárási rítusával összefüggésben az ókori világban már több mint egy évezrede fennállt.

A fenti példák igen jól jelzik azt, hogy milyen jelentős és kiterjedt kultusza volt Ceres istennőnek, és az is jól kivehető, hogy milyen fontos része volt ennek a különböző átmeneti rítusok jelenléte. Habár nem ismerjük a rítusok pontos menetét, tartalmát, mégis képet kaphatunk arról, hogy milyen jelentős dolog volt mondjuk az eleusisi misztériumokba való beavatás. Jó példa erre Cicero vagy éppen a számtalan római császár esete, akik betekintést nyertek a mai ember számára oly furcsa rítusokba. A többi szertartást megfigyelve is láthatjuk, hogy azok a rómaiak minden napjainak részét képezték, hiszen jelen voltak a születéstől a halálig – olyan egyszerűnek tűnő ügyeknél is, mint a válás vagy az öröklés. Nyilván mai szemmel nem látjuk ezen rítusok gyakorlati hasznát, s talán a korabeli rómaiak sem látták, de nem

⁸⁷ Cicero, *Leg.* II. 36.

⁸⁸ De Angeli: „Ceres,” 896.

⁸⁹ De Angeli: „Ceres,” 133. ábra

⁹⁰ Uo., 152. ábra.

⁹¹ Uo., 145. ábra.

⁹² CIL (Corpus inscriptionum Latinarum) VI. 1779, 1780.

is ez volt a lényegük, hanem a spiritualitás. Talán úgy gondolhatták, hogy ha elvégzik a megfelelő szertartásokat, és beavattatják magukat a misztériumokba, akkor közelebb kerülnek az isteneikhez. Ugyanakkor egyfajta vallásos félelem is uralkodhatott bennük, hiszen félhettek annak következményeitől, ha nem végeznek el egy szertartást, mint ahogy azt a *porca praesentaneánál* és *porca praecidaneánál* lehetett látni. Ugyanakkor épp ezen példák, illetve a házassághoz és a váláshoz köthető rítusok mutatnak arra rá, hogy milyen szorosan összefonódott a vallás és a jog, így adva keretet a jelen tanulmánynak, hiszen látható, hogyan kellett navigálnia egy rómainak, hogy a társadalom, a jog és a vallás bonyolult rendszerében megtalálja a helyes utat.

BIBLIOGRÁFIA

- Alföldi, Andreas: „Redeunt Saturnia regna. VII: Frugifer-Triptolemos im ptolemäisch-römischen Herrscherkult.” *Chiron* IX, 1979, 585–606.
- Altheim Franz: *Terra Mater: Untersuchungen zur altitalischer Religionsgeschichte*. München: 1931.
- Beschi, Luigi: „Demeter.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988.
- Bianchi, Ugo: Gli dei delle stirpi italiane. In M. Palottino (szerk.): *Popoli e civiltà dell’ Italia antica*. Roma: 1978. 197–236.
- Bielawski, Krzysztof: „Animal Sacrifice in Eleusinian Inscriptions of the Classical Period.” Bielawski, K., ed.: *Animal Sacrifice in Ancient Greece*. Warsaw: 2017, 107–144.
- Brellich, Angelo: *Római variációk az eredet témájára*. Budapest: 2008.
- Burkert, Walter: *Ancient Mystery Cults*. Cambridge–London: 1987.
- Burkert, Walter: *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, 1972.
- Chirassi-Columbo, Ileana: „Cerere.” Geymonat, M.–Della Corte, F., eds.: *Enciclopedia Virgiliana*. I. 1984, 746–748.
- Corpus Inscriptionum Latinarum: Vol. VI: Inscriptiones Urbis Romae Latinae. Internetes elérhetőség: cil.bbaw.de/ Utolsó elérés: 2021. 09. 23.
- Cosmopoulos, Michael: *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge: 2015.
- Dasen, Véronique: „Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity.” Rawson, B.: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*. Hoboken: 2011, 291–314.
- De Angeli, Stefano: „Ceres.” *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* IV. 1988.
- Farnell, Lewis Richard: *The Cults of the Greek States*. Oxford: 1896–1909.
- Foley, Helene P.: *The Homeric Hymn to Demeter*. Princeton: 1994.
- Girard, René: *A bűnbak*. Budapest: 2014.
- Girard, René: *Látám a Sátánt mint a villámlást lehullani az égből*. Budapest: 2013.
- Graf, Fritz: *A mágia a görög-római világban*. Budapest: 2009.
- Grüll, Tibor: *A Római Birodalom gazdasága*. Budapest: 2017.
- Hahn, István: *Róma istenei*. Budapest: 1975.
- Hegyí, W. György: „Ősök, maszkok, utódok. A *pompa funebris* Rómában.” *Ókor* VIII, 2009, 70–77.
- Hegyí, W. György: „Róma határai: a Lupercalia.” *Ókor* XII, 2013, 60–66.
- Kanta, Katherine: *Eleusis: Myth, Mysteries, History, Museum*. Athens: 1979.
- Latte, Kurt: *Römische Religionsgeschichte*. München: 1960.
- Leach, Eleanor: *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*. Cambridge: 1976.

- Le Bonniec, Henri: *Le culte de Cérès a Rome des origines à la fin de la République*. Paris: 1958.
- Lennon, Jack J.: „Victimarii in Roman Religion and Society.” *Papers of the British School at Rome* LXXXIII, 2015, 65–89.
- Mylonas, George E.: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princetown: 1961.
- Pestalozza, Uberto: *I caratteri indigeni di Cerere*. Milano: 1897.
- Piccaluga, Giulia: „Il corteggio di Persephone.” *Minutal: Saggi di storia delle religioni*. Roma: 1974.
- Price, Theodora H.: *Kourotrophos: Cults and Representations of the Greek Nursing Deities*. Leiden: 1978.
- Radke, Gerhaard: *Die Götter Altitaliens*. Münster: 1965.
- Roscher, Wilhelm H.: *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: 1884–1937.
- Spaeth, Barbette: *The Roman Goddess: Ceres*. Austin: 1996.
- Sourvinou-Inwood, C.: „Festival and Mysteries: Aspects of the Eleusinian cult.” Cosmopoulos, M. B.: *The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London: 2003, 25–49.
- Toynbee, J. M. C.: *Death and Burial in the Roman World*. New York: 1971.
- Treggiari, Susan: *Roman Marriage, Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*. Oxford: 1991.
- Turner, Victor W.: *A rituális folyamat: Struktúra és antistruktúra: a Rochesteri Egyetemen (Rochester, New York) 1966-ban tartott Lewis Henry Morgan-előadások*. Budapest: 2002.
- Van Gennep, Arnold: *Átmeneti rítusok*. Budapest: 2007.
- Vetter, Emil: *Handbuch der italischen Dialekte*. Heidelberg: 1953.
- Wagenvoort, H.: „De dea Cerere deque eius mysteriis Romanis.” *Mnemosyne* XIII, 1960. 111–142.
- Watson, Aalan: *The Law of Succession in the Later Roman Republic*. Oxford: 1971.
- Wissowa, Georg: *Religion und Kultus der Römer*. München: 1912.

A NOTITIA DIGNITATUM KÉPI ANYAGÁNAK VALLÁSTUDOMÁNYI VONATKOZÁSAI A KÉSŐ RÓMAI URALKODÓKULTUSZ KONTEXTUSÁBAN

RÉFI OSZKÓ DÁNIEL

ABSTRACT

The Notitia dignitatum as a potential source of the late Roman cult of the emperor

The *Notitia dignitatum* is one of the most peculiar documents from Late Antiquity. It is a unique list of offices and army units produced around the turn of IVth and Vth centuries AD. Traditionally, it is considered to be an exceptional primary source of the institutional and military history of the Late Roman Empire.

However, this paper argues that the *Notitia* is more than such a source: it possesses a much wider array of research potentials. One possible territory to examine is the appearance of religious symbolism in the document. Our research focuses on the assumption that the *Notitia dignitatum* might provide us with a deeper insight into the development of Roman state religion, and especially the Imperial Cult, the public worship of the Emperor during the tumultuous time when Christianity became prevalent.

By a thorough analysis of the text and the accompanying illustrations, compared with other contemporaneous written, artistic, and archaeological sources, it can be concluded that the *Notitia dignitatum*, although it mostly omits direct religious messages, is deeply rooted in the Imperial Cult and Roman state religion. The veneration of the Emperor – not his person but the office and the *auctoritas* he represents – is one of the most prevalent reoccurring themes in the document. Pagan and Christian concepts merge in its perception of imperial power and authority, presenting a very distinct Late Roman world view which strengthens the authenticity of this remarkable historical source.

A kései antikvitás korszakának egyedülálló emléke a *Notitia dignitatum*. Ez az államigazgatási dokumentum – hivatali segédkönyv – átfogó módon mutatja be a Római Birodalom közigazgatását és hadszervezetét, listák és a szöveg értelmezéséhez nélkülözhetetlen, az írott részekkel lényegében egyenértékű, értelmezés szempontjából azoktól elválaszthatatlan képi illusztrációk segítségével. Egyértelműen az udvarhoz köthető, a *primicerius notariorum* – udvari iratkiadó – hivatalában készült a különböző birodalmi hivatalok, titulusok, hatáskörök és katonai alakulatok

számontartásának céljából. Feltehetőleg egyfajta kézikönyvként működött a császár környezetében; napi használatra tervezték valamikor a Kr. u. 395-ös év körül, és legalább a 420-as évek közepéig folyamatosan frissítették¹ a Nyugatrómai Birodalomban, ahol a ránk maradt másolatok mára sajnálatos módon elveszett eredetije készülhetett.

Jelen tanulmányban arra keressük a választ, hogy e IV–V. század fordulójáról való hivataljegyzék képi anyaga vajon vizsgálható-e vallástörténeti megközelítésből? Tekinthe-tünk-e rá a római államvallás² és különösen a császárkultusz, az uralkodó tiszteletének forrásaként a birodalmi elit vonatkozásában? Mivel a korszak hivatalviselői, adminisztrátorai egyértelműen katonának tekintették magukat, szolgálatukat pedig katonai szolgálatként fogták fel, először röviden be kívánjuk mutatni a korszak katonai-bürokratikus vallásosságának a *Notitia* szempontjából releváns vonásait; majd a dokumentum tüzetesebb elemzésén keresztül igyekszünk számba venni a vallástörténeti szempontból értelmezhető elemeket, így válaszolva meg a fent feltett kérdéseket. Ezen felül a dokumentum jelen kutatáshoz kapcsolódó részleteinek egy lehetséges fordítását, értelmezését is a nagyközönség elé kívánjuk tárni.

A római hadsereg, hadseregek vallása, kultikus rendszere Oliver Stoll hármas felosztása szerint a hivatalos államvallás;³ az egész birodalomban ismert, népszerű kultuszok, misztériumvallások; valamint a helyi kultuszok és regimentális tradíciók elemeinek összességéből épült fel, igen sokszínű, alakulatonként eltérő képet mutatva.⁴ Mindebből jelen esszé szempontjából a hivatalos államvallás és azon belül is az uralkodó személyéhez kapcsolódó kultusz a legfontosabb, így ezzel érdemes részletesebben foglalkoznunk, mielőtt rátérnénk forrásunk sajátosságaira.

A császárkultusz⁵ jellegzetes megjelenési formái a hadseregben és az államigazgatásban, birodalmi bürokráciában (főleg a Kr. u. III. századtól) két területen figyelhetőek meg a legjobban: ezek a szertartások, illetve a különböző (szimbolikus) tárgyak, jelvények (*signa*). A szertartásokat illetően rendelkezésünkre áll egy kiemelkedő forrás, az úgynevezett *Feriale Duranum* papirusz (P. Dura 54

¹ A *Notitia* használatáról és datálásáról lásd A. H. M. Jones: *The Later Roman Empire*, 38; Warren Treadgold: *Byzantium and Its Army*, 44–49; Borhy László, szerk.: *Notitia*, XVII–XXIV (kéziratairól, utóéletéről uo. XLV–LIV); Pamela C. Berger: *The insignia of the Notitia Dignitatum*, XVII–XXVI, 1–23; Ruth O’Hara: *An Assessment of the Notitia Dignitatum*, 17–29.

² Fontos rögtön itt leszögeznünk, hogy a „birodalmi kultusz,” illetve a császárkultusz, a római államvallás különböző kategóriáinak és aspektusainak elkülönítése, felosztása modern invenciók. Lásd Ittai Gradel: *Emperor Worship*, 4–8.

³ A „birodalmi kultusz” (*Imperial Cult*) sajátosságairól, rituáléiról és tisztviselőiről lásd Mary Beard – John North – Simon Price: *Religions of Rome*, Vol. 1, 348–363.

⁴ Oliver Stoll: „Religions of the Armies,” 451–452. Vö. John Helgeland: „Roman Army Religion,” 1473–1504; és John F. Shean: *Soldiering for God*, 31–44.

⁵ Részletes bemutatását lásd Gradel: *Emperor Worship*, 110–371. Uralkodó és hadsereg kapcsolatairól vö. J. B. Campbell: *The Emperor and the Roman Army*, 17–156.

= Fink 1971, 422–29, no. 117)⁶, amely Dura Europos még a III. század közepén elpusztított városának romjai közül került elő. A dokumentum – feltehetőleg egy hivatalos, birodalom-szerte azonos lista másolata – Severus Alexander uralkodására datálható (Kr. u. 225–27 körül keletkezhetett), és tartalmazza mindazokat az ünnepeket és szertartásokat, amelyeket az év január-szeptember közötti szakaszában a Cohors XX Palmyrenorum Durában állomásozó katonái megtartottak. A szertartások egy része a római pantheon isteneihez (leginkább Iuppiter [Optimus Maximus], Iuno, Minerva, Mars [Pater], Hercules), illetve Róma városához és ünnepeihez kapcsolódnak (*dies natalis urbis Romae*, *Saturnalia*, *Vestalia* stb.), míg néhányuk a köztársaság koráig visszavezethető, kifejezetten katonai jellegű esemény (*sacramentum*,⁷ *honestia missio*). Azonban a felsorolt 41 ünnepből 27 egyértelműen a császárkultuszhoz köthető: ezek például a fontos dátumok, születésnapok, uralomra kerülés napja (*dies natalis*, *dies imperii*); az uralkodóra tett eskük, fogadalmak (pl. *nuncupatio votorum*, minden évben január 3-án), valamint a császárhoz kapcsolódó istenek, *geniusok* tisztelete (*Disciplina*, *Fortuna* és *Victoria*)⁸ leggyakrabban (*RIB* 2092; *ILS* 3810; *CIL* 3.11082).⁹ Érdemes megemlíteni, hogy nem csupán a regnáló császár és a dinasztia szempontjából fontos évfordulókat ünnepelték meg – a *Feriale* elkészítésekor pl. a Severusok mellett az Antoninusok, sőt a Iulius-Claudius-dinasztia legjelentősebbnek tartott uralkodóiról is rendre megemlékeztek. Egyéb, leginkább epigraphiai források alátámasztják, hogy a katonák igencsak komolyan vették az uralkodó kultuszának rituáléit, tehát a szertartások ezen sora vélhetően több mint pusztá formáság, amellyel a katonák hűségét és ideológiai hátterét igyekeztek elmélyíteni.¹⁰ A III–IV. század folyamán egyre fontosabbá vált az uralkodó szerepe – személyes jelenléte vagy megszemélyesítése valamilyen formában – a különböző katonai szertartásokon, a hűségesküttől kezdve a zászlószenteléseken keresztül egészen az alakulatoknak adományozott nevekig és titulusokig. Vegetius a IV. század végén már keresztény kontextusban ír a hűségesküről (*sacramentum*), ám ő is a császár szerepét hangsúlyozza, mint aki az isteni hatalom földi letéteményese, a legnagyobb tekintély, akit minden

⁶ Eredeti szövegét és angol fordítását közli Helgeland: „Roman Army Religion,” 1481–1488. Vö. Beard–North–Price: *Religions of Rome*, Vol. 2. 3,5; illetve Vol. 1, 324–328.

⁷ Lásd Helgeland: „Roman Army Religion,” 1478–1480; Stoll: „Religions of the Armies,” 453–457; a késő római katonai szertartásokról általában Mark Hebblewhite: *The Emperor and the Roman Army*, 140–169.

⁸ *Victoria* szerepéről az uralkodó (katonai) reprezentációjában lásd Hebblewhite: *The Emperor*, 37–39; Erika Manders: *Coining Images of Power*, 77–87.

⁹ Az uralkodói *numenekről* és *geniusokról* lásd Duncan Fishwick: *The Imperial Cult in the Latin West*, 375–396.

¹⁰ Duncan Fishwick: „Soldier and emperor,” 63–72. (A *Feriale* kontextusáról és a császárkultusz katonai környezetben történő megnyilvánulási formáiról.)

katoná köteles hűségesen szolgálni, így teljesítve be Isten akaratát (Vegetius: *Epitoma rei militaris* 2. 5).¹¹

Ugyanez figyelhető meg korszakunkban a római katonaságra annyira jellemző „jelvénykultusz” esetében is.¹² A *vexillum* és az *aquila*,¹³ az adott alakulat zászlaja, illetve a *legiót* szimbolizáló sas-szobor tisztelete, a birodalmi kultuszban betöltött identitásteremtő szerepe a császárkorban állandó: *genius*nak¹⁴ számítanak, minden szertartáson ott a helyük, esküt tesznek rájuk; egykori hordozóikat pedig (*signifer*, *aquilifer*) még a síremlékeiken is ezekkel a fontos kultikus szimbólumokkal szokták ábrázolni (pl. *CIL* 13.6901; 13.6898).¹⁵ Egyre jelentősebbé válik az uralkodói *imago* szerepe: azé a *signum*é, amely a császárt szimbolizálja – ez részt vesz minden hivatalos szertartáson, és van saját hordozója (*imaginifer*. pl. Marcus Aurelius Diogenes, *RIB* 521, Chester, Kr. u. III. század közepe).¹⁶ Az *imago* most már a sas-jelvényen is szerepelhet, mint azt például I. Constantinus diadalívének egyik oszlopán, illetve az ő és fiai érméin¹⁷ (pl. *RIC* VIII 20, B) is láthatjuk. Jelentősége oly nagy, hogy a sas-jelvényhez hasonlóan az *imago*t is a *legio* első *cohors*a védelmezi (Vegetius: *Epitoma rei militaris* 2. 6).¹⁸ Szintén Constantinushoz köthető az új birodalmi lobogó, a *labarum* bevezetése: bár általában a keresztény szimbólumait (pl. *christogram*) szokták kiemelni, ez a jelvény mindenekelőtt a császári autoritást hirdette, az uralkodó(k), illetve családtagjai(k) szerepeltetésével (Eusebius: *Vita Constantini* 1. 31; *XR RIC* VII, 19).¹⁹ A IV. században a császár ábrázolása, megjelenése gyakorivá válik

¹¹ Helgeland: *Roman Army Religion*, 1479. Az áldozatbemutató tiltásáról és a rituálék krisztianizációjáról lásd Beard–North–Price: *Religions of Rome*, Vol. 1, 369–375.

¹² Stoll „Religions of the Armies,” 457–464; Helgeland: *Roman Army Religion*, 1473–1478; Hebblewhite: *The Emperor*, 180–205; Shean: *Soldiering for God*, 44–55.

¹³ Az *aquila* uralkodói szimbólumként is egyre népszerűbb: Maxentius császár Rómában megtalált koronázási ékszerai közé tartozott egy hegyikristály *globusszal* díszített jogar, aminek a tetején eredetileg egy sas-figura foglalt helyet (Római Nemzeti Múzeum, Palatinus.) Egy lapis lazuliból készült, egykor feltételezhetően hasonló funkciót betöltő sas-gemmat a Walters Art Museum gyűjteményében őriznek (Acc. Num.: 42.1406).

¹⁴ A *genius*ok kultuszáról a római hadseregben lásd Michael P. Speidel – Alexandra Dimitrova-Milčeva: „The Cult of the Genii in the Roman Army and a New Military Deity.” Hildegard Temporini – Wolfgang Haase, eds.: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*. II. 16. 2. W. de Gruyter, Berlin – New York, 1978, 1542–1555, ezen belül 1542–1551.

¹⁵ Időnként lóháton is: ennek egyik legszebb késő antik példája, egy márvány sírsztélé az észak-szerbiai Šidből került elő. (Ma a Petrović-Vesić gyűjtemény részeként Németországban őrzik.)

¹⁶ Az *imago* és a *genius legionis* principátus-kori szerepéről: Raffaele D’Amato: *Roman Standards*, 26–29; Fishwick: *The Imperial Cult*, 532–540.

¹⁷ Vö. Andrea Babuin: „Standards and Insignia,” 44, 47.

¹⁸ Fishwick: *The Imperial Cult*, 534.

¹⁹ A *labarum*ról és a Krisztus-jelvények hatalmi szimbólum-szerepéről a korszakban lásd pl. Alföldi András: „Nagy Konstantin megtérése,” 20–24; Babuin: „Standards and insignia,” 7–11; Hebblewhite: *The Emperor*, 187–189; és Ildar Garipzanov: *Graphic Signs of Authority*, 50–80, illetve 81–106.

a katonai felszerelésen, ruházaton; különösen, ha a katonáknak szánt ajándékról, adományról (*largitio*) van szó, például övveretek vagy ruhakapcsok²⁰ formájában. A diocletianusi, majd constantinusi pénzreform során bevezetett új érmetípusok, különösen a rendkívül értékálló, szinte színarany *solidus* is a korszakban kialakult császári ikonográfiát használta.²¹ Az uralkodót gyakran láthatjuk katonai kontextusban, győztes hadvezérként, Fortuna vagy Victoria istennők kíséretében (pl. RIC VII, 101; RIC VIII, 25; RIC IX, 35C), még akkor is, ha az adott győzelmekhez személyesen semmi köze nem volt, mint például a harmadik érmén szereplő, csatatereket közismerten kerülő Honorius esetében.²² A császár egyre inkább minden tekintély és hatalom forrásaként tűnik fel, így alattvalóinak minden dicsősége, összes győzelme is őt illeti. Azokra az uralkodókra pedig, akik valóban felmutattak hadvezéri képességeket, valamivel elnézőbben tekintettek a kortársak és a későbbi antik utókor: jó példa erre a vallási nézetei és intézkedései miatt már a maga korában is megosztó személyiség, Flavius Claudius Iulianus császár, akit ellenben szinte egyöntetűen a „férfias” uralkodó megtestesítőjének tartottak a IV–VI. században.²³

Habár a *Notitia dignitatum* a birodalmi bürokrácia úgymond „civil” szegmensét is reprezentálja, a kor sajátosságai miatt mégis a fentiekben bemutatott „katonai” valóságához köthető – ha egyáltalán van értelme ilyenfajta megkülönböztetésnek egy, mentalitása terén homogén vezetői réteg tekintetében. A *Feriale* példáján keresztül is láthatjuk, hogy a vallási ünnepek – és különösképpen a császárkultuszhoz, az uralkodó személyéhez kapcsolódó szertartások és szimbólumok – esetében már a principátus idején sem volt szignifikáns különbség a katonai és civil populáció (állami) vallásgyakorlása között. Sőt, ifjabb Plinius egyes, Bithynia *legatus*aként Traianus császárnak írott leveleiből (pl. *Epistulae* 10.52f.; 100f.; 102f.) tudjuk, hogy a legfontosabb szertartásokon, például az éves *nuncupatio votorum*on a katonák és a provincia lakosai gyakran együtt vettek részt. Ahogyan Stoll fogalmaz: az uralkodókultusz lehetett az egyik kapocs az adott provincia lakossága és a hadsereg között.²⁴

²⁰ *Fibulák*on különösen gyakran találkozunk az uralkodó(k) apró portréival a IV–V. században: Felix Romulianából, Singidunumból és Viminaciumból is került elő ilyen, többségük ma a belgrádi Szerb Nemzeti Múzeum és a požarevacai múzeum gyűjteményeiben található. Vö. Ellen Swift: *The End of the Western Roman Empire*, 32–35.

²¹ Az érméken megjelenő császári reprezentáció kommunikációs szerepéről, illetve a császár katonai funkciójának, bajtárs-voltánának (*commilito*) III. századi felértékelődéséről: Manders: *Coining Images of Power*, 33–37, 69–77; Hebblewhite: *The Emperor*, 8–27.

²² Akit a híres Anicius Petronius Probus consuli diptichonon (Kr. u. 406) is teljes vértben, harci díszben ábrázolva láthatunk. (Aostai katedrális, Kincstármúzeum, *CIL* V, 6836.) A császár mint a férfiúi *virtus* megtestesítője: Michael E. Stewart: *The Soldier's Life*, 61–71, 91; Hebblewhite: *The Emperor*, 33–36.

²³ Lásd Stewart: *The Soldier's Life*, 112–130.

²⁴ Stoll: „Religions of the Armies,” 457.

Ugyanakkor a katonacsászárok korában induló, végső formáját valószínűleg Diocletianus, majd I. Constantinus, illetve II. Constantius udvarában elnyerő „udvari militarizmus”²⁵ hatása tetten érhető minden, a Kr. u. IV–V. századi államigazgatási²⁶ és jogalkotási dokumentum, így a *Notitia dignitatum* esetében is, kiváltképpen az olyan szimbolikus motívumokon keresztül, mint amilyen a katonai hierarchia külsőségeinek, jelképeinek civil analógiája vagy éppen a – motívumrendszerét tekintve jelentős részében katonai eredetű – késő római császárkultusz egyetemes jellege, attribútumai.²⁷ Joggal feltételezhetjük, hogy a birodalmi hivatalviselő elit számára a kései antikvitás uralkodókultusza – éppen rendíthetetlen, állandó és egyetemes volta miatt – azonnal felismerhető, általános eszköztárral és motívumrendszerrel rendelkezett, melynek elemei jelentős részben a kései köztársaságkor és a principátus hadvezér-, illetve uralkodó-kultuszából eredtek.

Miután felvázoltuk a kultusztörténeti hátteret, rátérhetünk fő témakörünkre, vagyis a *Notitia* képi anyagának vallástudományi vonatkozásaira. Ehhez mindenképp előtérbe érdemes röviden bemutatni forrásunk történeti kontextusát. Ez a maga műfajában a tárgyalt korszakban egyedülálló államigazgatási kézikönyv lényegében a civil és katonai közigazgatás hivatalainak, különböző tisztségviselőinek hierarchiáját és feladatkörét tartotta nyilván. Mai formájában nem „pillanatfelvétel,” keletkezése pontosan nem datálható, ám valószínű, hogy a napjainkban ismert másolatok eredetije nagyjából Kr. u. 395–400 körül íródott, és egészen a 420-as évekig használatban maradt, időnként kiegészítve, aktualizálva.²⁸ A Theodosius-dinasztia államigazgatási viszonyainak tükréként értéke vitathatatlan, irodalmi, esztétikai szempontból viszont – „katonás,” sematikus nyelvezetének és monoton, listaszerű felsorolásainak hála – a latin nyelv forrásaként nem annyira jelentős.²⁹

Tudományos körökben általános az egyetértés a tekintetben, hogy mind a *Notitia* fennmaradt szövege, mind az illusztrációi autentikusak; utóbbiak Kr. u. V. századi művészettörténeti párhuzamai ismertek.³⁰ Az írott szöveg és a (sokszor szintén

²⁵ Itt elsősorban a külsőségekre – például ruházat, kiegészítők stb. – gondolunk, és nem arra a jelenségre, ami különösen a Nyugatrómai Birodalomban vált jellemzővé I. Theodosius halála után. (Lásd pl. Jones: *The Later Roman Empire*, 182–192, 221–224, 341–344.) A katonai arisztokráciáról: Stewart: *The Soldier's Life*, 78–90. A római hatalom, autoritás és státusz általános, tárgyi szimbólumairól: Swift: *The End of the Western Roman Empire*, 45–56.

²⁶ A késő római kormányzat legjobb összefoglalását talán még mindig A. H. M. Jonesnál találjuk (Jones: *The Later Roman Empire*, 321–365.) Lásd még a centralizációról és a bürokrácia szerepéről: Christopher Kelly: *Ruling the Later Roman Empire*, 186–193.

²⁷ Uo., 203–231. (A császári hatalom jellemzői a kései antikvitás korában.)

²⁸ Lásd az 1. jegyzetet.

²⁹ A *Notitiáról* általában lásd Borhy: *Notitia*, XVII–XXIV; Berger: *The Insignia*, XVII–XXVI.

³⁰ Borhy: *Notitia*, XXV; Berger: *The Insignia*, 142–167. Vö. Brenk: „Notitia dignitatum,” 114–120. A pajzsszimbólumok ábrázolásainak hitelességét illetően lásd Réfi Oszkó: „Providentia Augusti?,” 68–69.

szöveges elemeket is tartalmazó) illusztrációk összefüggése nagyon szoros: értelmezésük kizárólag együtt lehetséges.³¹ Bár a napjainkban számon tartott kéziratos és nyomtatott változatok egytől-egyig a XV–XVI. században készültek, forrásuk ugyanaz az elveszett, Karoling-kori másolat, amely a *Codex Spirensis*-ben maradt fenn egészen a kora újkorig.³² A forráselemzésnél jelen tanulmányban a *Notitia* öt különböző, XV–XVI. századi kéziratára és egy ősnymotatványra támaszkodunk. Ezek a müncheni („W”), az oxfordi („O”) a párizsi („P”) és a két vatikáni („V1” és „V2”) kódex;³³ valamint a Hieronymus Frobenius bázeli műhelyében 1552-ben készült ősnymotatvány (ún. Gelenius-nyomtatvány).³⁴ Mindezt azért tartjuk fontosnak megemlíteni, mert az uralkodókultusz motívumainak elemzésekor elsősorban a mű ábrázolásainak szimbolikus nyelvezetét kell megvizsgálnunk.

Jelenlegi ismereteink alapján a *Notitia* szövege jóformán teljes mértékben nélkülöz minden vallásra, vallásgyakorlásra tett utalást. A listák, felsorolások nem tartalmaznak vallásos, papi funkciókat, hivatalokat – még az éppen ebben az időszakban egyeduralkodóvá váló, hivatalos államvallássá tett kereszténységhez kapcsolódókat sem!³⁵ A *sacer*, *sacra*, *sacrum* jelző megjelenik ugyan egyes hivatalok neveiben,³⁶ ám ezek mind az uralkodó személyéhez legjobban köthető, „privát” intézmények, így vélhetően inkább tartoznak a késő római császárkultuszhoz, mint bármilyen egyéb vallási tradícióhoz (ND Or. I.9–19; Occ. I.8–17).³⁷

Általánosságban elmondható, hogy a szöveget kísérő illusztrációk mondanivalója tartalmasabb, szimbólumrendszere mélyebb, mint a szövegé. Beilleszthető abba a ceremóniális, erősen ritualizált közegbe, amelyben az államélet, a bíraskodás zajlik ebben a korszakban; amely szakralizálja a saját vizuális önreprezentációját. A *Notitia* ebben az értelemben összevethető Iohannes Lydus *De magistratibus*-ával, melyet pontosan az tesz nehézkes olvasmánnyá, hogy tisztán szövegesen próbálja leírni, amit a *Notitia* képileg ábrázol. Ezek az ábrázolások valóban mindenkor kapcsolódnak

³¹ Lásd Borhy: *Notitia*, XLIV. A *Notitia* illusztrációiról, képi szimbolikájáról általában: Uo. XXV–XLIV; Berger: *The Insignia*, 24–141. A képek és feliratok összefüggéséről lásd még uo., XVIII–XXI, 107–108 (görög és latin szavak, rövidítések a képmezőben); 168–170.

³² Borhy: *Notitia*, XXV; XLV–XLIX; Berger: *The Insignia*, 1–18.

³³ W: Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10291; O: Bodleian Library, MS. Canon. Misc. 378; P: Bibliothèque Nationale de France, latin ms. 9661; V1: Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 157; V2: Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3715.

³⁴ Borhy: *Notitia*, XLIX–LIV; 1–165 (a teljes Gelenius-nyomtatvány); Berger: *The Insignia*, 20–23.

³⁵ A keresztényég államvallássá tételéről és a püspökök udvari szerepéről a IV–V. században lásd O’Hara: *An Assessment*, 178–196. Vö. Jones: *The Later Roman Empire*, 874–881, 933–937; Beard–North–Price: *Religions of Rome*, Vol. 1, 364–388.

³⁶ A *sacer* fogalom római értelmezéséről lásd Thomas Köves-Zulauf: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, 32–33.

³⁷ Borhy: *Notitia*, XL. A *sacer* jelző ellentmondásos voltáról és a uralkodókultuszban betöltött korai szerepéről l. Fishwick 1991, 436–445.

a szöveghez, kiegészítve azt; nem egy esetben címkékkal, feliratokkal is ellátták őket a jobb megértés érdekében. Például a *comes sacrarum largitionum* hivatalát az általa – vagyis személyén keresztül a császár által – adományozott ajándékokkal (*largitiones*) illusztrálták – úgy, hogy még a különböző, más forrásokból ismert ajándéktípusok, pl. a ruhatük (*fibulae*), övveretek, sportolóknak adományozott arany pálma- vagy babérlevelek is felismerhetőek –, de a biztonság kedvéért a kép közepén, a kincshegyek felett a *LARGITIONES* felirat is olvasható (ND Or. XIII; Occ. XI.).

Két, vallástörténeti szempontból értelmezhető területet fedezhetünk fel a *Notitia dignitatum* illusztrációinak vizsgálata során: a provincia-perszonifikációkat és a császárkultusz felismerhető szimbólumait. Előbbiekről elmondható, hogy rendelkeznek mindazokkal az attribútumokkal, amelyekkel a klasszikus művészetben ábrázolni szokták őket (*corona muralis*, *nimbus* vagy *gloria*, *cornucopia*, az adott területre jellemző termékek, a gazdagságot és bőséget szimbolizáló arany, búza). Például *Africa* megismerésére *chiton* és *himation* visel, dicsfény ragyog a feje körül, és a tartomány fő termékét reprezentáló búzakalászokat tart kezeiben (ND Occ. XVIII). A figurák öltözéke, megjelenése a kéziratok változatokban többé-kevésbé „korhű;” csak az S. Gelenius-féle, 1552-es nyomtatott kiadásban cserélték fel a viseletüket XVI. századra.³⁸

A uralkodókultusz motívumaival találkozhatunk a leggyakrabban a forrásban felsorolt *insigniumok* elemzése során. Katonai kontextusban meg kell említeni a kleti birodalomrészt „kadétiskolájának,” illetve udvari testőr- és tisztképző hivatala vezetőinek (*comes domesticorum equitum* és *comes domesticorum peditum*) fejezetét (ND Or. XV). Itt tűnik fel a dokumentumban pajzsos (*clipeus*?) szereplő császárportré (*geniusok*-tartotta táblán, illetve körben), amely jó példája lehet az uralkodóhoz kötődő, magas presztízssű alakulatok esetében jelen lévő császárkultusznak.³⁹ Ezt támasztja alá például az ugyanebből az időszakból származó, Stilicho személyét ábrázoló Monza-diptychon, ahol a *magister militum* pajzsán ugyanilyen *imago imperatoris* találunk; továbbá régészeti leletek – például hagymagombos fibulák⁴⁰ – is bizonyítják a császárportrékkal díszített vérték, pajzsok és ruházati elemek létezését. Ugyanakkor nem kizárólag az uralkodó környezetéhez tartozó alakulatok jelvényein jelent meg a császári *imago*: használata sokkal általánosabb lehetett, ahogy azt a reguláris alakulatok pajzs-szimbólumai is tükrözik, pl. a *Sagittarii Iuniores Galliciani* (ND. Or. V. 55).⁴¹

³⁸ Borhy: *Notitia*, XXXV–XXXVI; és uő. 2005. 81–84; Berger: *The Insignia*, 37–39.

³⁹ Borhy: *Notitia*, XXXIV; Berger: *The Insignia*, 77–79. A késő római pajzsokról és a *Notitiáról* lásd D’Amato – Negin: *Decorated Roman Armour*, 246–253.

⁴⁰ Swift: *The End of the Western Roman Empire*, 35. Gyakran a *largitio* része, ám többnyire feliratok díszítik, lásd pl. Barbara Deppert-Lippitz: „A Late Antique Crossbow Fibula,” 46–52. (Lásd még a 20. jegyzetet.)

⁴¹ A pajzsjelvényeken megjelenő császárportrékról és az uralkodói hatalom szimbólumairól lásd Réfi Oszkó: „Providentia Augusti?,” 68–76.

Nem katonai viszonylatban az első ábrázolás-csoport az uralkodói portréké (*imagines*), amelyek a különböző tisztségek és hivatalok attribútumai között feltüntetett kinevezési okmánytípusokon (*codicillus, epistola, liber mandatorum*) jelennek meg leginkább azonosítható formában. A *codicillus*ok⁴² eredeti, régészeti leletekkel is alátámasztott IV–V. századi formája – két összekapcsolt elefántcsont-lap, gyakran nemesfém díszítéssel – a kéziratos változatokban felismerhető. Több díszítési mintával is találkozhatunk; közös jellemzőjük, hogy a borítólap közepén a császár vagy császárok portréi szerepelnek *imago clipeata* formájában. Általánosságban elmondható, hogy jobbára a legfontosabb hivatalokat betöltő, legmagasabb rangú tisztségviselők (*vir illustris*) kinevezési okmányait díszíti a császár képmása, talán ezzel is kifejezve a nagyobb legitimációt, felhatalmazást illetve a császár személyéhez kötődő erősebb kapcsolatot – továbbá azt a tényt, hogy minden világi hatalom az uralkodótól származik.⁴³ A legnagyobb presztízsű címekkel járó kinevezési okmányokat rendre ceremoniális formában prezentálja a *Notitia*: terítővel letakart asztalon, két meggyújtott gyertya közé helyezve. Ebben az elrendezésben nem nehéz felismernünk egy oltárt, ahol az uralkodói képmás a császár *genius*aként jelenik meg, hasonló külsőségek között, mint amilyenekkel az uralkodó publikus kultuszában találkozhatunk (pl. a *lares* tiszteleténél).⁴⁴ A gyertyatartókat különösen fontos megemlíteni, mert azok jelenléte ebben a formában egyértelműen rituális tartalommal ruházza fel ezeket az ábrázolásokat.⁴⁵

Hasonlóan fontos *insignium*nak tekinthetjük a hatalmi jelvények között megjelenő úgynevezett „kép-állványt” (*theca*), amely többnyire a legmagasabb, általában civil, adminisztratív és bírói jogkörrel rendelkező tisztségek illusztrációin szerepel (például ND Or. III, XX–XXVI; Occ. II, XVIII, XX.).⁴⁶ A IV–V. századi kép-állványokkal mind írott forrásokban (pl. Iohannes Lydus: *De magistratibus* 2. 14, 1–2; 3. 21, 4. és 31, 23–26), mind képi ábrázolásokon, régészeti leleteken találkozhatunk (utóbbi legjobb példái talán a consuli diptichonok, amelyeken nagyon gyakran szerepel – ilyen a Berlinben őrzött Probianus-diptichon vagy a darmstadti Astyrius-diptichon),⁴⁷ formájuk, külalakjuk pedig teljes mértékben megegyezik a *Notitiá*ban ábrázoltakkal, így nincs okunk kételkedni utóbbiak hitelességében. A *theca* minden esetben feltünteti a császárok mellképeit (itt valószínűleg Arcadiusét és Honoriusét), és gyakran egyéb

⁴² Lásd Berger: *The Insignia*, 175–183.

⁴³ Borhy: *Notitia*, XXVI–XXVII. A császárportré sokszínű, részben vallási szerepéről és értelmezéséről lásd Berger: *The Insignia*, 26–34.

⁴⁴ A császári *genius*okról és a *lares* császárkori tiszteletének eredetéről lásd Gradel: *Emperor Worship*, 113–139; Beard–North–Price: *Religions of Rome*, Vol. 1, 184–186, 207–208.

⁴⁵ Fishwick 1991, 539, 563–568.

⁴⁶ A *theca*ról általában: Berger: *The Insignia*, 184–190.

⁴⁷ Lásd Cecilia Olovsdotter: „Representing consulship,” 103 (Astyrius); Deppert–Lippitz: „A Late Antique Crossbow Fibula,” 61 (Probianus).

kellékek (íróeszközök, tintatartó) is felismerhetőek rajta. Ez a tárgytypus egyes vélemények szerint a bírói döntésekkel, illetve azok írásba foglalásával lehetett összefüggésben, legitimálva a császár nevében eljáró főhivatalnok döntőbírói, jogalkalmazói és hivatalos dokumentum-kibocsátó jogköreit.⁴⁸ Arról, hogy a császári (mell)szobor legitimációs erővel bírt, és jelen kellett lennie az uralkodó tekintélyét és jóváhagyását szimbolizáló, rendelkezünk Kr. u. 400 körül született forrással (Severianos: *De creatione mundi* 5. 5).⁴⁹

A császári reprezentáció legfeltűnőbb példája, amelyet a *Notitia Dignitatum*ban találhatunk, az úgynevezett „összekötő-fejezethez” kapcsolódik, amely jelen kutatás szempontjából különleges figyelemre tarthat igényt, ezért a következőkben a szövegrészlet egy lehetséges fordítását szeretnénk prezentálni. A latin szöveg átírásához Borhy László kiadását vettük alapul.⁵⁰

Divina Providentia

Virtus / Scientia rei militaris / Auctoritas / Felicitas [A kép négy sarkában, az ábrázolások fölé írva]⁵¹

FL(oreas)<<.>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

⁴⁸ Borhy: *Notitia*, XXVII–XXVIII; Berger: *The Insignia*, 32–34.

⁴⁹ A császári hatalom képi-képzőművészeti projekciójáról lásd Jáš Elsner: *Imperial Rome and Christian Triumph*, 53–87. Vö. Berger: *The Insignia*, 27–28.

⁵⁰ Borhy: *Notitia*, LXXXVI–LVXXXVIII.

⁵¹ S. Gelenius felcserélte a „Virtus”-t a (nála) „Scie(n)tia rei militaris”-szal – mivel az eredeti kéziratokban a „Virtus” szerepel előbb, és jelen tanulmány nem kizárólag az 1552-es nyomtatott kiadást veszi alapul, ennyi változtatást eszközöltünk a Borhy-féle, Geleniuson alapuló átíraton. Vö. Borhy: *Notitia*, 81. (ND Or. XLV, 1–2.)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)⁵²

Divina Electio

Vernus / Aestas / Autumnus / Hiems (A kép négy sarkában, az ábrázolások
fölé írva)

FL(oreas)<<.;>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A ki-
nevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.;>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>>
D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

⁵² ND Or. XLV, 1–16.

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>> D(omini) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / IN(ter) ALL(ectos) / COM(ites) ORD(inis) / PR(imi) (A kinevezési okmányba írva)

FL(oreas)<<.>> / VAL(e) / CO(n)S(ularis?) <<TRL>> / IUSS(u)<<I>> D(omini) (A kinevezési okmányba írva)⁵³

Jelen átírás az S. Gelenius-féle 1552-es nyomtatott kiadást követi, az 51. jegyzetben jelzett változtatást leszámítva. Egyes apróbb eltérések megfigyelhetők a különböző kéziratok és nyomtatott változatok között, de ezek jelentősége az esetek többségében elenyésző. Példának okáért, a „C” (Pietro Donato-féle, 1436-os) kéziratban az oldalak „címei,” vagyis a „Divina Providentia” és „Divina Electio” sorok hiányoznak – ez mindenképpen komoly eltérésnek számít, amit szükséges jelezni. Ellenben a kinevezési okmányok ábrázolásának különbségei, a felirattal ellátott és üres példányok sorrendje látszólag nem rendelkezik semmilyen megragadható tartalommal. Elképzelhető, sőt valószínűsíthető, hogy a *Notitia dignitatum* összeállításának idejében, a korabeli államigazgatást ismerő szerkesztők és a dokumentum használói számára minden egyes, ezen a két oldalon feltüntetett irat elhelyezkedése, sorrendje és külalakja jelentéssel bír; ám a rendelkezésre álló másolatok alapján véleményünk szerint ez az eredeti többletjelentés már nem rekonstruálható, így erre itt és most nem is teszünk kísérletet. A fordításban a címek sorrendjét a Gelenius-féle átíratból kölcsönöztük, elhelyezkedésüket, az *armariumban* elfoglalt pozíciójukat viszont a régebbi kéziratok, mindenekelőtt a „C” (Bodleian Library, MS. Canon.Misc.378) és a vatikáni kódex (MS. Barb.lat.157) alapján állítottuk össze.

⁵³ ND Or. XLV, 17–33.

Fordítási javaslatunk:

Isteni Előrelátás

Bátorság / Jártasság a hadtudományban / Tekintély / Sikeresség (A kép négy sarkában, az ábrázolások fölé írva)

Vi. Er. Ht. U. Par. = Virágozz erőben és egészségben, helytartó, urunk parancsára! (A kinevezési okmányokra írva) (4x)

Vi. K. Els. R. VI. Sr. = Virágozz a kísérek első rendjének válogatott sorában! (A kinevezési okmányokra írva) (7x)

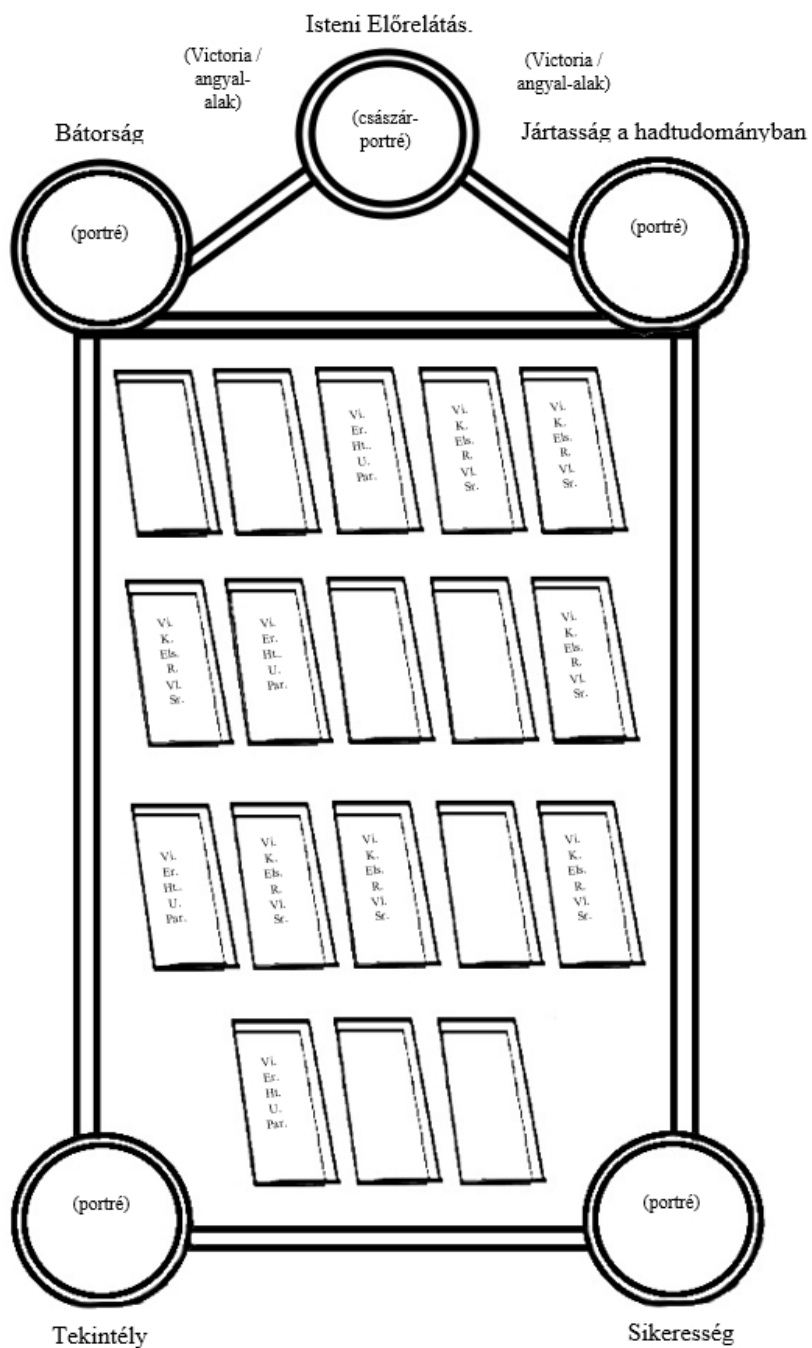
Isteni Kiválasztás

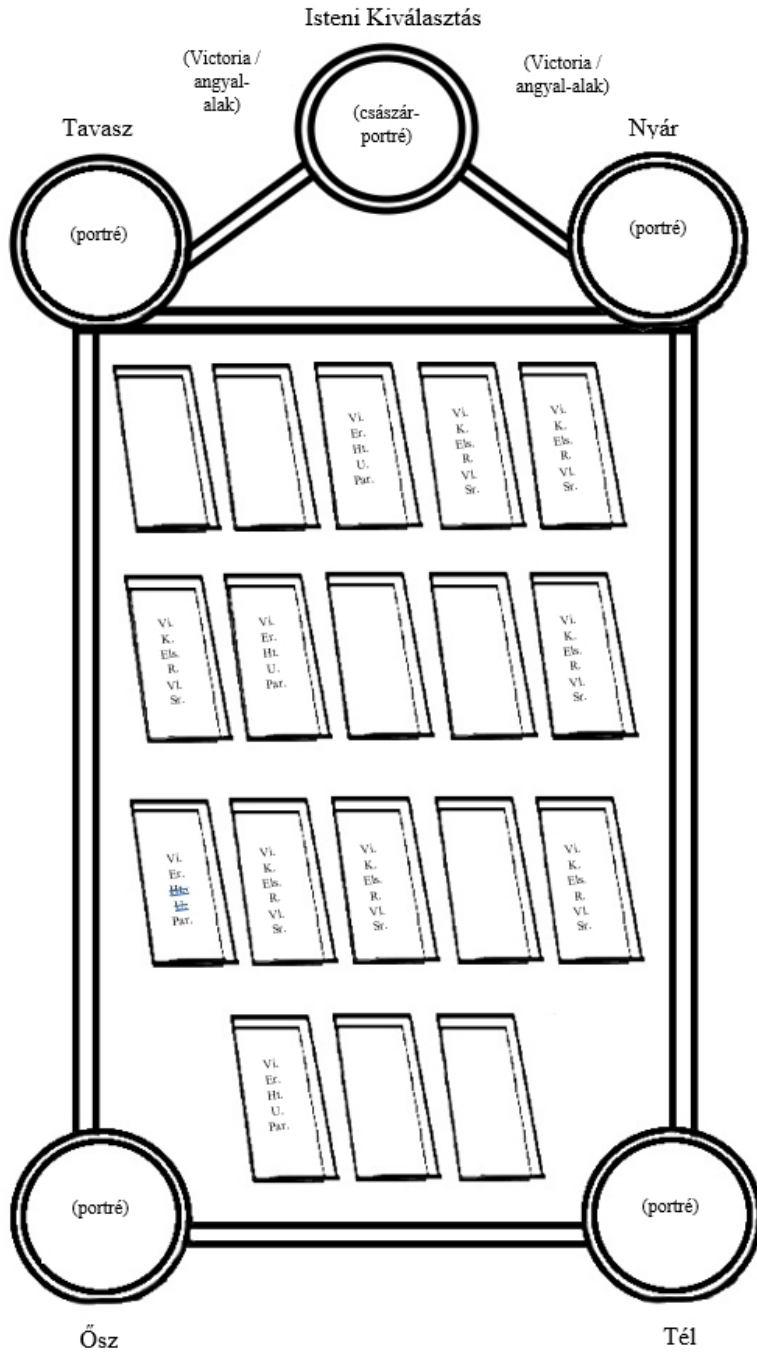
Tavaszi / Nyári / Őszi / Téli (A kép négy sarkában, az ábrázolások fölé írva)

Vi. Er. Ht. U. Par. = Virágozz erőben és egészségben, helytartó, urunk parancsára! (A kinevezési okmányokra írva) (4x)

Vi. K. Els. R. VI. Sr. = Virágozz a kísérek első rendjének válogatott sorában! (A kinevezési okmányokra írva) (7x)

Ugyanez a *Notitia* eredeti illusztrációjának formájában, egy allegorikus *armarium*-ba helyezve:





Kíséreljük meg értelmezni forrásunkat! Formálisan a keleti birodalomrészt tárgyaló fejezetekhez tartozik (ND Or. XLV), ám feltehetjük, hogy eredetileg is a dokumentum közepén foglalt helyet, funkciója pedig az, hogy összekapcsolja és bizonyos módon összefoglalja, kontextusba helyezze a *Notitia dignitatumot*. A két folió az „Isteni előrelátás” vagy „Isteni gondviselés” (*Divina providentia*), illetve az „Isteni kiválasztás” (*Divina electio*) címeket viseli, utalva az uralkodó törvényhozó és adminisztrátori funkcióinak isteni voltára.⁵⁴ Lehetett dedikáció, amely egyszerre tekinti a mű szimbolikus szerzőjének és az ajánlás célzottjának a császár személyét. A központi képműben egy nyitott könyvszekrény (*armarium*) két oldalát láthatjuk, benne a különböző kinevezési okmányokkal. Ez utalhat magára a *Notitiára* vagy az azt kibocsátó hivatalra (*sacra scrinia*), de lehet a birodalmi adminisztráció, és így az egész Római Birodalom hivatali szervezetének allegorikus ábrázolása is, méghozzá megszentelt környezetben.⁵⁵ Utóbbi koncepciót támaszthatja alá a szignifikáns császári jelenlét: mindkét oldalon az *armarium* csúcsában medalionszerű császárportrét találunk (*imago clipeata*), amelyet két szárnyas Victoria tart – ennyire egyértelműen szakrális kontextusban sehol másutt nem láthatunk császár-ábrázolást a *Notitiában*. A *Divina providentia*-oldal sarkaiban a vezetői (császári) gondviselés négy fő erényének: a bátorságnak, a hadtudományban való jártasságnak, a tekintélynek és a sikerességnek a perszifikációját találjuk (*Virtus, Scientia rei militaris, Auctoritas, Felicitas*), amelyekről már Cicero is értekezett a kései köztársaságkorban (*De imperio Cn. Pompei* 10). Az első kettő medalionja hajszálnyival nagyobb méretűnek tűnik, mint az oldal alján látható két portréé: ez akár arra is utalhat, hogy az uralkodó harci(as) erényei fontosabbak, mint a polgári szerepéhez kötődők.⁵⁶ Ezeket a fogalmakat sokféleképpen fordíthatjuk, hiszen mindegyik több jelentéssel bír, és még az összes felsorolásával sem jutunk sokkal közelebb ahhoz, hogy meghatározzuk, miként is viszonyultak hozzájuk a rómaiak. Jelen fordítás esetében a császár személyének és a hatalom természetének kontextusához leginkább kapcsolható, más források alapján is kikövetkeztethető értelmezéseket vettük alapul.

A *Virtus* általánosabb értelemben lehetne „Erényesség” vagy „Kiválóság”, hiszen mindezekkel rendelkeznie kell a császárnak; de több jel utal arra, hogy ebben a korszakban az uralkodó harctéri és vezetői kvalitásait, azon belül is kifejezetten a bátorságát jelentette.⁵⁷ A *Scientia rei militaris* fordítása magától értetődik. Az *Auctoritas* e helyen történő szerepeltetésében logikus az uralkodói tekintély

⁵⁴ Lásd Berger: *The Insignia*, 134–136.

⁵⁵ A késő antik *armarium*-ábrázolások általános jellemzője, hogy a Szentírás tárolójaként, amolyan „könyvtartó oltár” formájában tüntetik fel a bútordarabot. Berger: *The Insignia*, 135.

⁵⁶ Az erények részletes leírásáért lásd Berger: *The Insignia*, 136–138.

⁵⁷ Lásd Hebblewhite: *The Emperor*, 34–36. Vö. Stewart: *The Soldier's Life*, 64–69.

perszonifikációját látnunk.⁵⁸ *Felicitas* esetében⁵⁹ gondolhatunk a (Jó)szerencse istennőjére, akinek a megítélése mindig pozitív – szemben a sokszor rosszindulatúnak (*mala Fortuna*, Cicero: *Tusculanae disputationes* 5. 8) és kiszámíthatatlannak tartott *Fortunával*, aki az arpinumi *homo novus* szerint – Theophrastos *Kallisthenéséből* idézve – az életet igazgatja a bölcsesség helyett. („*Vitam regit fortuna, non sapientia.*” *Tusc. disp.* 5. 9, 25.) Az istennő alakja *Felicitas Augusta* formában szinte a kezdetektől része a császárkultusznak mint az uralkodó egyik legfontosabb védőistene.⁶⁰ Ugyanakkor a *felix* jelző vagy titulus még régebbi múltra tekint vissza, hiszen már Sulla és Caesar is használta,⁶¹ és a *pius* jelző mellett állandó tartozéka maradt a császári titulaturának, amint arról feliratok és pénzérmék sokasága tanúskodik. Azonban a kései antikvitás korában, különösen a *Notitia* elkészülte idején, amikor a kereszténység térhódítása (legalábbis a császári udvar tekintetében) teljessé vált, feltételezhetjük, hogy *Felicitas* – akinek figurája ekkorra eltűnt a pénzveretekről és a császári reprezentáció egyéb felületeiről – hiába szerepel itt megszemélyesített formában, karaktere közelebb áll az elvont *felicitas*-fogalom (boldogság, boldogulás, termékenység, siker, szerencse) perszonifikált leképezéséhez, és az uralkodó kontextusában többet jelent a „pogány” Szerencse-istennő felidézésénél: ezért javasoljuk az általánosabb „Sikeresség” fordítást, amely fogalom a rómaiak számára amúgy is mindig bírt egyfajta transzcendens vetülettel, még azután is, hogy a *Felicitas*- és egyéb perszonifikációk eltűntek az ábrázolásokról.⁶²

A *Divina electio*-oldalón az *armarium* tükörképét láthatjuk, annyi különbséggel, hogy itt az erények helyett a négy évszak megszemélyesített ábrázolása (*Vernus, Aestas, Autumnus, Hiems*) szerepel. Az évszak-ábrázolások a hivatalos római művészet részét képezték legalábbis Augustus kora óta, a *Pax Romana*, az általános béke, biztonság, a Birodalom virágzásának és a császár állandó hatalmának szimbólumaiként (lásd pl. *Ara Pacis*, Septimius Severus és I. Constantinus római diadalívei, érmék,

⁵⁸ A római *auctoritas* fogalmáról: Garipzanov: *Graphic Signs of Authority*, 11–12. (Amely kifejezést azután legkésőbb az V. század végétől egyre inkább az egyház hatalmának leírására használják, élesen elkülönülve a világi hatalom – *potestas* – fogalmától; lásd *uo.*, 319.) Vö. Berger: *The Insignia*, 137–138.

⁵⁹ A fogalom eredetéről és késő köztársaságkori értelmezéséről lásd Thomas Köves-Zulauf: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*, 30–31.

⁶⁰ Különösen gyakran láthatjuk II–III. századi érméken, mint például Valerianus egyik ismertebb *aureus*-án (RIC V 34), de a 300-as év után szinte teljesen eltűnik, leszámítva I. Iulianus némileg anakronisztikus „FELICITAS TEMPORUM”-vereteit (RIC 2).

⁶¹ Lásd Beard–North–Price: *Religions of Rome*, Vol. 1, 140–149; Vol. 2. 9.1a, b és c, valamint 9.2a és b. Vö. Hahn: „Virtus és Fortuna,” 674. Iulius Casearral kapcsolatban I. Gradel: *Emperor Worship*, 54–72.

⁶² A „klasszikus” *Felicitas*-értelmezés megannyi aspektusáról és a császárkultuszban betöltött, általános boldogságot és (dinasztikus) stabilitást hirdető szerepéről a III. században lásd Manders: *Coining Images of Power*, 193–199. Vö. Hebblewhite: *The Emperor*, 46–47. (*Felicitas* késő antik-keresztény kontextusban); Olovdotter: „Representing consulship,” 103 (és *uo.* 18. jegyzet), 120: *felicitas*, mint az uralkodó (hadi) sikeressége, „győzedelmessége.”

medalionok stb.). Ahogy Borhy László fogalmaz: „A késő római korszakban allegorikus jelentést hordoznak az évszak-perszonifikációk, és pontosan ebben az összefüggésben jelennek meg a *Notitia dignitatum*ban, ahol is a megingathatatlan és örökkön örökké fennálló hatalom szimbólumaként nyernek értelmet.”⁶³ Hasonló példája ugyanennek az izraeli Beth Alpha VI. századi zsinagógájában talált padlómozaik, ahol az évszakokat Sol és a csillagjegyek ábrázolásával együtt egy, a világmindenséget jelképező körben láthatjuk. *Felicitas* feltüntetése az előző oldalon talán ehhez – a „korok boldogsága,” *Felicitas temporum* koncepcióhoz – is köthető, amely a folytonos megújulás, regeneráció szimbólumaként fontos toposznak számít a késő antik közgondolkodásban.⁶⁴ Az uralkodó isteni eredetű bölcsessége a tisztségviselők, hivatalnokok kiválasztásának terén is, ahogyan az évszakok folytonos körforgása, örökkévaló.⁶⁵ Érdekesség, hogy a klasszikus antikvitás hagyományától eltérően az évszakok ábrázolása immár sematikus: csak az Ősz és a Tél őrzött meg valamit eredeti jegyeiből (sapka) – a Gelenius-nyomtatvány esetében viszont Autumnus, vagyis Ősz visel csak fejedőt, a másik három évszak perszonifikációja szinte teljesen megegyezik.⁶⁶ Nem tudhatjuk, hogy vajon a IX. századi másoló hibázott-e (minden fennmaradt példányban így szerepel), vagy már a kései antikvitás idején alkotó szerző sem volt tisztában az évszak-ábrázolások ikonográfiájával.

A kinevezési okmányok feliratainak fordításakor igyekeztünk hasonló rövidítési formulát használni, mint a latin eredeti esetében az egykori szerző. Ezek a feliratok – császári jókívánások vagy utasítások – a *Notitia* más oldalain is megjelennek, általában az alacsonyabb vagy közepes beosztásokat viselő hivatalnokok okmányain olvashatóak. Két legjellemzőbb, az összekötő fejezetben fellelhető formájuk:

„FL / INTALL / COMORD / PR,” vagyis kiegészítve Fl(oreas) / int(er) all(ectos) / com(ites) ord(inis) / pr(im)i, amit így fordíthatunk: „Virágozz a kísérek első rendjének válogatott sorában!”⁶⁷ Ezt rövidíthetjük például úgy, hogy „Vi. K. Els. R. VI. Sr.,” amely fentebb is szerepel. Illetve a másik itt megjelenő típus:

„FL / VAL / COS / IUSS / D,” vagyis Fl(oreas) / val(e) / co(n)s(ularis) / iuss(u) D(omini), amelyet ekképpen fordíthatunk: „Virágozz erőben és egészségben, helytartó, urunk parancsára!”, rövidítve: „Vi. Er. Ht. U. Par.” Ez utóbbi típus nagyon

⁶³ Borhy: *Notitia*, XLIII.

⁶⁴ Olovsdotter: „Representing consulship,” 114 (és uo. 64. jegyzet).

⁶⁵ Berger: *The Insignia*, 139.

⁶⁶ A Vatikáni Könyvtár kéziratában (MS. Barb.lat.157) az Ősz alakja egy tipikus késő antik *pileus pannonicus*-fejedőt visel, a Tél attribútumai viszont megegyeznek a többi másolattal.

⁶⁷ A késő antik *comes*, vagyis „kísérő” esetében fontos elkerülni az anakronisztikus „gróf” illetve a szintén középkori, leginkább magyar kontextusban értelmezhető „ispán” kifejezések használatát – főleg, mert a titulushoz pontosan ismerjük a korabeli jelentését. Vö. Jones: *The Later Roman Empire*, 333–336.

népszerű, többféle változatban is feltűnik a *Notitia libri mandatorum*ain.⁶⁸ Ezek és az ezekhez hasonló formulák többféle jelentést hordozhatnak: azon túl, hogy az uralkodói – és rajta keresztül az isteni – legitimitást garantálják a titulus viselőjének, ennél ezoterikusabb tartalommal is bírhattak. Egyes értelmezések szerint tekinthetjük őket egyfajta invokációnak, a császári *genius* megszólításának, amely akár mágikus tartalommal, apotropaikus, védelmező funkcióval is bírhatott.⁶⁹ Amennyiben elfogadjuk, hogy az uralkodói *imagó*nak tulajdoníthattak ilyen erőt, akkor joggal vélelmezhetjük, hogy a bizonyos kinevezési okmányokon a képmás helyét elfoglaló feliratra is hasonlóképpen tekintettek a kortársak.

Talán nem túlzás kijelenteni, hogy ez a fejezet tükrözi legjobban a Római Birodalom egységébe és örökkévalóságába vetett hitet, valamint a dominátus korában kialakuló uralkodó-kultuszt az általunk tárgyalt forrásban.⁷⁰ Az önmaga egyetemességét és örökkévalóságát hirdető császár részben a despotikus kelet, részben a kereszténység és a római birodalmi tudat tradícióit egyesíti; szimbólumai, attribútumai nem hagynak kétséget afelől, hogy isteni képességekkel rendelkezik (*divina providentia, electio*), így döntéseinek legitimitását földi halandó nem kérdőjelezheti meg. Avagy, keresztény értelmezésben: az Isten általi gondviselés és kiválasztottság az, amely szuverenitással ruhazza fel az uralkodót, és szakrális legitimitációt biztosít a döntései számára. Minden, a *Notitiá*ban feltüntetett hivatali vezetőt az uralkodó nevezett ki; hatalmuk tőle, így közvetett módon az isteni hatalomból ered. Ez a fajta hatalom-konceptió antik gyökerekkel is rendelkezik, és *Sol Invictus* kultuszához éppúgy kapcsolható, mint a jelentős részben ezekre az alapokra épülő keresztény „Krisztus helytartója” (*vicarius Christi*) és „a világ bírója” (*arbiter mundi*) uralkodó-felfogáshoz, amely a Kr. u. V–VI. században kristályosodott ki a római – a nyugati utódállamokat is magában foglaló – gondolatvilágban.

A császár rendkívül erős kultikus szerepe – szinte az egyetlen szentség, emberfeletti hatalom, amelyre a *Notitia* utal –, amelynek egyéb megnyilvánulási formáit is megtalálhatjuk a forrásban (például a *sacra* kifejezés személyével kapcsolatos használata; a képmását viselő okmányok két gyertya közé helyezett, letakart, oltárszerű asztalon történő bemutatása stb.), nem csupán a kései antikvitás uralkodói propagandájának ügyes fogása. Valódi, őszinte hitvallás ez a császári tekintély szent és sérthetetlen, isteni volta mellett; és ez az isteni hatalom, gondviselés az uralkodó személyében ölt test, aki ennek segítségével tartja kézben és irányítja bölcsen az államot.⁷¹

⁶⁸ Vö. Borhy: *Notitia*, XXXVIII–XXXIX; Berger: *The Insignia*, 191–195.

⁶⁹ A *floreas* kifejezés erősen emlékeztet például a korszakban apotropaikus invokációként népszerű *vivas* ígére, l. Garipzanov: *Graphic Signs of Authority*, 216–223. A keresztény szimbólumok apotropaikus funkcióiról lásd uo. 54–65, 99–105 és 223–235.

⁷⁰ Borhy: *Notitia*, XLII–XLIV.

⁷¹ Vö. Berger: *The Insignia*, 139–141.

Nem maradt más hátra, mint hogy kísérletet tegyünk a bevezetőben említett kérdések megválaszolására. Véleményünk szerint a *Notitia dignitatum*, noha nem kifejezetten vallási, kultikus kérdésekkel foglalkozó dokumentum, vallás- és kultusz-történeti szempontból is vizsgálható. Jelen tanulmány már csak terjedelme okán sem vállalkozhatott ennél átfogóbb elemzésére, ám remélhetőleg felkelti az érdeklődést a témakörhöz kapcsolódó további kutatások iránt. Érdemes lenne például szemügyre venni, hogyan változik a császár tisztelete a Theodosius utáni korszakban? Miféle átmenet működik a pogány és a keresztény uralkodókultusz között szimbólumok, értékfogalmak tekintetében? Milyen pogány fogalmak krisztianizálódnak a korban (*felicitas*, *auctoritas* stb); hogyan használnak föl alapvetően pogány fogalmakat a keresztény uralkodó kultuszának körülbástyázására? Kétségtelen, hogy van valamiféle fejlődés a császárkultuszban, amelyről a maga módján a *Notitia dignitatum* is tudósít. A dokumentum rengeteg szállal kötődik a mindenkori császár személyéhez, maga az uralkodó pedig az általunk tárgyalt, úgymond „dinasztikus” korszakban (a Constantinus-, majd a Theodosius-dinasztia tartós uralma idején) egyre nagyobb szakrális jelentőségre tett szert, bevett és birodalomszerte évszázadok óta általánosan ismert kultusszal rendelkezett, így ennek egyfajta lenyomatát, dokumentációját a *Notitiában* is megtalálhatjuk; és – bizonyos fenntartásokkal ugyan, de – tekinthetjük a római államvallás és azon belül a birodalmi császárkultusz forrásának ezt az egyedülálló okmányt.

BIBLIOGRÁFIA

NOTITIA DIGNITATUM-KÉZIRATOK

- München („W”), Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10291.
 Oxford („O”), Bodleian Library, MS. Canon. Misc. 378.
 Párizs („P”), Bibliothèque nationale de France, latin ms. 9661.
 Vatikán („V1”), Biblioteca Apostolica Vaticana, Barb. lat. 157.
 Vatikán („V2”), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3715.
 S. Gelenius-nyomtatvány (Hieronymus Frobenius, Bazel, 1552). Faksimile kiadás, Borhy László, *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadii Honorique Caesarum tempora*, 1–165. Budapest: Pytheas Könyvmanufaktúra, 2003.

SZAKIRODALOM

- Alföldi András: „Nagy Konstantin megtérése.” Uő.: *Keresztény császárok, pogány Róma*. Attraktor, Mária-besnyő, 2017 (1942), 5–61.
 Babuin, Andrea: „Standards and insignia of Byzantium.” *Byzantion LXXI* (2001). Bruxelles, 2001.
 Beard, Mary – North, John – Price, Simon: *Religions of Rome. Vols. 1–2*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

- Berger, Pamela C.: *The insignia of the Notitia Dignitatum. A Contribution to the Study of Late Antique Manuscripts*. Garland, New York – London, 1981.
- Borhy László, szerk.: *Notitia utraque cum Orientis tum Occidentis ultra Arcadii Honorique Caesarum tempora*. Budapest, Pytheas Könyvmanufaktúra, 2003.
- Borhy László: „Provincia-perszonifikációk, provincia-térképek és erődábrázolások a Notitia Dignitatumban.” *Ókor* IV. évf. 1–2. szám (2005), 81–84.
- Brenk, Beat: „Notitia dignitatum.” Garipzanov, Ildar H. – Goodson, Caroline – Maguire, Henry, eds.: *Graphic Signs of Identity, Faith, and Power in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Brepols, Turnhout, 2017, 109–124.
- Campbell, J. B.: *The Emperor and the Roman Army*. Clarendon Press, Oxford, 1984.
- D’Amato, Raffaele: *Roman Standards & Standard-Bearers (1): 112 BC–AD 192*. Osprey Publishing, Oxford, 2018.
- D’Amato, Raffaele – Negin, Andrey Evgenevich: *Decorated Roman Armour. From the Ages of the Kings to the Death of Justinian the Great*. Pen & Sword Books, Barnsley, 2017.
- Deppert-Lippitz, Barbara: „A Late Antique Crossbow Fibula in The Metropolitan Museum of Art.” *Metropolitan Museum Journal* Vol. 35 (2000). Brepols / The Metropolitan Museum of Art, Turnhout – New York, 2000. 39–70.
- Elsner, Jás: *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100–450*. Oxford University Press, Oxford – New York, 1998.
- Fishwick, Duncan: *The Imperial Cult in the Latin West. Vol. II, 1*. E. J. Brill, Leiden – New York – København – Köln, 1991.
- Fishwick, Duncan: „Soldier and emperor.” Uő: *Cult, Ritual, Divinity and Belief in the Roman World*. Routledge, London – New York, 2016, 63–72.
- Garipzanov, Ildar: *Graphic Signs of Authority in Late Antiquity and the Early Middle Ages, 300–900*. Oxford University Press, Oxford – New York, 2018.
- Gradel, Ittai: *Emperor Worship and Roman Religion*. Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Hahn István: „Virtus és Fortuna. Szükségszerűség vagy véletlen az ókori történelemszemléletben.” *Világosság* 11. évf. (1970), 11, 669–676.
- Hebblewhite, Mark: *The Emperor and the Roman Army in the Later Roman Empire, AD 235–395*. Routledge, London – New York, 2017.
- Helgeland, John: „Roman Army Religion.” Temporini, Hildegard – Haase, Wolfgang, eds.: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). II. 16. 2*. W. de Gruyter, Berlin – New York, 1978, 1470–1506.
- Jones, A. H. M.: *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey. Vols. I–II*. Basil Blackwell, Oxford, 1964.
- Kelly, Christopher: *Ruling the Later Roman Empire*. Belknap Press, Cambridge, MA – London, 2004.
- Köves-Zulauf, Thomas: *Bevezetés a római vallás és monda történetébe*. Telosz Kiadó, Budapest, 2009 (1995). (E-book változat.)
- Manders, Erika: *Coining Images of Power: Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A.D. 193–284*. Brill, Leiden – Boston, 2012.
- O’Hara, Ruth: *An Assessment of the Notitia Dignitatum as a Historical Source for the Late Roman Bureaucracy*. Doktori disszertáció. Kézirat. Department of Ancient Classics, National University of Ireland. Maynooth, 2013.
- Olovsson, Cecilia: „Representing consulship. On the concept and meanings of the consular diptychs.” *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome (OpAthRom)* 4 (2011). Stockholm, 99–123.

- Réfi Oszkó Dániel: „*Providentia Augusti?* – Az uralkodói hatalom képi szimbolikája a későrómai katonai alakulatjelvényeken a *Notitia Dignitatum* tükrében.” Bene Ildikó et al., szerk.: *Fenntartható tudomány. Hagyomány és újrahaznosítás a felvilágosodás előtt.* Reciti, Budapest, 2020, 63–82.
- RIC VII = Sutherland, C. H. V. – Carson, R. A. G., eds.: *The Roman Imperial Coinage Vol. VII.* Spink & Son, London, 1966.
- RIC VIII = Sutherland, C. H. V. – Carson, R. A. G., eds.: *The Roman Imperial Coinage Vol. VIII.* Spink & Son, London, 1981.
- RIC IX = Mattingly, Harold – Sutherland, C. H. V. – Carson, R. A. G., eds.: *The Roman Imperial Coinage Vol. IX.* Spink & Son, London, 1951.
- RIC X = Carson, R. A. G. – Kent, J. P. C. – Burnett, A. M., eds.: *The Roman Imperial Coinage Vol. X.* Spink & Son, London, 1994.
- Seeck, Otto: *Notitia Dignitatum accedunt Notitia urbis Constantinopolitanae et Latercula prouinciarum.* Weidmann, Berlin, 1876.
- Shean, John F.: *Soldiering for God. Christianity and the Roman Army.* Brill, Leiden – Boston, 2010.
- Speidel, Michael P. – Dimitrova-Milčeva, Alexandra: „The Cult of the Genii in the Roman Army and a New Military Deity.” Temporini, Hildegard – Haase, Wolfgang, eds.: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW). II. 16. 2.* W. de Gruyter, Berlin – New York, 1978, 1542–1555.
- Stewart, Michael E.: *The Soldier’s Life: Martial Virtues and Manly Romanitas in the Early Byzantine Empire.* Kismet Press, Leeds, 2016.
- Stoll, Oliver: „Religions of the Armies.” Erdkamp, Paul, ed.: *A Companion to the Roman Army.* Chichester – Malden – Oxford, 2011, 451–476.
- Swift, Ellen: *The End of the Western Roman Empire. An Archaeological Investigation.* Tempus Books, Stroud, 2000.
- Treadgold, Warren: *Byzantium and Its Army.* Stanford University Press, Stanford, 1995.

A MONOSTOR ÉS A MONOSTORON KÍVÜLI VILÁG KAPCSOLATA NÉHÁNY KORAI SZERZETESI REGULA TÜKRÉBEN

KISNÉMET FÜLÖP OSB

ABSTRACT

The Relationship Between the Monastery and the World Outside the Monastery in the Light of Some Early Monastic Rules

The first hermits of the early monastic movement characteristically functioned as an integral part of urban Christianity, however, in the 3rd century the idea of desert monasticism also appeared programmatically. The biography of Saint Anthony the Hermit written by Saint Athanasius of Alexandria served as a model for desert hermit colonies defined as the ‘new city’, as well as for later monastic communities. The topos of the desert, and later of the cell of the monks, is a two-faced reality in the history of monasticism: it represents protection from the noise of the city, and means temptation, that is, a place of the intensive discernment of spirits. In my essay, I will try to answer how the relationship between the settled communities and the world outside the monasteries developed in the first centuries of monasticism. My study is based on an overview of some Eastern (Pachomius, Saint Basil the Great) and Western monastic rules (Saint Augustine, early rules of Lerins, *Regula Magistri*, *Regula Benedicti*), moreover, relevant aspects of some historical collections (*Historia Lausiacae*, John Cassian), letters (Saint Augustine), and biographies of saints (*Vita Antonii*) will also serve as objects of my search. Through the analysis of the above, we need to spot a two-way movement: on the one hand, that from time to time, the outside world enters or infiltrates monasteries, and, on the other hand, that the movement of the monks out of the monasteries is also apparent. Furthermore, it appears that the movement inwards and outwards is strongly regulated, but at the same time, the ‘God-faced’ character of the guest arriving at the monastery also arises. Nevertheless, this characteristic nature of the inner world in the search for God – both individual and communal – proves to be a fundamental principle, which may help those who come from outside and seek for internal answers.

„Tekints celládra úgy, mintha a paradicsomkert volna”¹ – írja a 400 körül alapított dél-galliai lerinumi monostor² Makarios neve alatt fennmaradt regulája 490–505 táján.³ A gondolat valójában Szent Jeromos (347–420)⁴ 411-ben Rusticushoz címzett leveléből származik,⁵ amelyben a cellában végzett imádságot a Paradicsomkertben való gyümölcszedéshez hasonlítja a szerző.⁶ Amikor a monostor és az azon kívüli világ kapcsolatát törekszem röviden bemutatni néhány korai szerzetesi regula tükrében,⁷ megkerülhetetlen elsőként a szerzetesi cella, tágabb értelemben a pusztaság és a sivatag toposzának említése, amely az egyiptomi remetékkel vette kezdetét, és amelynek programszerű megjelenése Remete Szent Antal (251–356) életrajzában érhető tetten.

A korai szerzetesség kutatói egyetértenek abban, hogy a pusztaság és a sivatag toposza egyértelműen az Ószövetségből ered, és onnan hozza magával ambivalens képét. Hiszen a sivatag egyfelől a megpróbáltatás, a kísértés, a büntetés tere, másfelől pedig az Istennel való találkozásnak és a kegyelem megtapasztalásának lehetőségeként jelenik meg.⁸ Úgy tűnik azonban, hogy míg a legelső aszkéták a városok szélén telepedtek le, a klérus és a remete együttműködésben munkálkodott a kezdetben városi mozgalomként definiálható keresztény közösségben.⁹ A várossal való szakítás és a sivatagi szerzetesség eszménye Alexandriai Szent Atanáz (296–373) Szent Antalról

¹ *Regula Macarii* (=Makarios regulája, a továbbiakban RMac) 6. Magyar fordítását lásd: Baán Izsák: *Az atyák életszabályai. Korai latin szerzetesi regulák*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020, 52–58.

² Az első nyugati coenobium történetéhez értékes bevezetést ad: Ságghy Marianne: „A lerinumi paradicsom. Szerzetesség az V. századi Provence-ban.” In Baán István – Rihmer Zoltán (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a korai szerzetességben: A Magyar Patrisztikai Társaság II. konferenciája az ókori kereszténységről*. Budapest, Szent István Társulat, 2007, 210–226.

³ A minden bizonnyal latin nyelven írt regula a feltehetően IV. században élt szent szerzetesre való utalással egyiptomi környezetbe helyezi el a szabályzat szellemiségét Baán: *Az atyák életszabályai*, 59.

⁴ Jeromosnak a szerzetességgel való találkozásáról, remeteségéről, valamint vonatkozó irodalmi munkásságáról bevezetést ad: Adamik Tamás: *Római irodalom. A kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*. Pozsony, Kalligram Kiadó, 2009, 778–790.

⁵ *Epistulae* 125,7 (=Jeromos levelei, a továbbiakban Ep). Magyar fordítását lásd: Szent Jeromos: *Levelek*, 2. Budapest, Szent István Kiadó, 2005, 301–313.

⁶ A cellában való megmaradást Jeromos egy korábbi levelében is említette már: a 384-ben Eustochiumnak írt levelében az Úrral való találkozással kapcsolja össze a cella zártságát és magányát. Ep 22,25–26. Magyar fordítását lásd: Szent Jeromos: *Levelek*, 1. Budapest, Szent István Kiadó, 2005, 71–99.

⁷ A tanulmány megírásához nyújtott segítségéért köszönettel tartozom Baán Izsáknak és Biriszló Lőrincnek.

⁸ Urbán Máté: *Világon kívüli hely a világ közepén. Remeterendi és ciszterci tájszemlélet a 11–12. századi elbeszélő források alapján*. Budapest, ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola, 2013, 28–32, valamint Vanyó László: „Legyetek tökéletesek...”. *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a korai szerzetesség kialakulásáig*. Budapest, Szent István Társulat, 1991, 171–172.

⁹ Ságghy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005, 91–100.

írt életrajzában jelent meg az IV. század közepén. A leírásban egyértelmű az utalás: ahogy növekszik Antal életszentsége, úgy távolodik el egyre inkább a lakott területektől, és megy a sivatag mélyére.¹⁰ A 'külső' és a 'belső' sivatag képe tehát a városi civilizációval való szakítást fejezi ki, és így válik a művelt és lakott világ ellenképévé a sivatag: míg a városi kultúra és világ a pusztulás útjára lépett, addig a sivatag, a sokasodó remeték révén, az új várost szimbolizálta.¹¹

A sivatag tehát egyfajta védettséget jelent a városi világtól a remeteség történetében, ugyanakkor intenzív küzdelem tere is. A kialakuló közösségi és monostori élet számára pedig a cella lett az a hely, ahol a szerzetesnek nap mint nap fel kell vennie a küzdelmet a Csábítóval, illetve saját gondolataival, s ahol ugyanakkor az Istennel való találkozást is megtapasztalhatja a magányban, ahogyan arra utaltam Szent Jeromos levelének felidézésével. Antal húsz esztendeig tartó remetesége utáni első megjelenéséről így tudósít az életrajz:

Közel húsz esztendőt töltött el így magában az aszkézisben, ő sem jött ki onnan, mások is csak igen ritkán látták őt. [...] Antal előjött, mint aki valamiféle szentélyből lép ki beavatottan és Istentől ihletetten. [...] Azok pedig, ahogy meglátták, ámulatba estek, mert látták, hogy testi állapota [...] a böjtöléstől és a démonokkal vívott küzdelemtől sem sorvadott el, ugyanolyan volt, amilyennek elvonulása előtt ismerték. Lelke állapotát tekintve tiszta volt.¹²

Ehhez a toposzhoz képest kell szemlélnünk a monostori élet és a monostoron kívüli világ kapcsolatát, amely tehát abban áll, hogy a sivatag–cella–monostor az a zárt hely, az a műhely, ahol a szüntelen Isten- és emberszolgálat gyakorolható, ahogyan azt Szent Benedek (480–547) a regulájában megfogalmazta az V. században.¹³ Benedeknél a sivatag szerepét a monostorban való állhatatos megmaradás, a *stabilitas* fogalma veszi át, és így a monostor válik a szerzetes számára az önmagával, vágyaival és démonaival való találkozás helyévé.¹⁴ A monostor zártsága kétféleképp törhető meg: befelé vagy kifelé irányuló mozgással. A továbbiakban ezen két szempont szerint mutatom be a korai szerzetesek és a monostoron kívüli világ kapcsolatát.

¹⁰ *Vita Antonii* (=Antal élete, a továbbiakban VA) 49–51. Magyar fordítását lásd: Vanyó László (szerk.): *A III–IV. század szentjei*. Budapest, Jel Kiadó, 45–117.

¹¹ Lucien Regnault: *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek*. Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2004, 13–22; valamint Sággy: *Isten barátai*, 199–208; Urbán: *Világon kívüli hely...*, 32–35.

¹² VA 14.

¹³ *Regula Benedicti* (=Szent Benedek regulája, a továbbiakban RB) 4,78. Magyar fordítását lásd: *Szent Benedek Regulája*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2005, 13–110.

¹⁴ Varga Máttyás: *Kint és bent. A bencés szerzetesség tér-képe*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2005, 68.

A KINTI VILÁG A MONOSTORBAN

A monostorba tartó mozgás elsőként vizsgált aktora az a közösség, amelyet a szerzetes a monostorba lépéssel hátrahagyott: a család és a rokonság. Míg Antal és a sivatagi remeték esetében nem tematizálódik a vérségi kapcsolat, hiszen a *Vita Antonii* éppen a szakítás evangéliumi radikalitását eszményíti,¹⁵ addig az első közösségi szabályzat, Pachómiosnak (288–347) a IV. század első feléből származó 'angyali regulája' már foglalkozik a kérdéssel. Hiszen mi sem természetesebb, mint hogy valaki a „testvérét vagy rokonát kívánja látni,”¹⁶ azonban csak az előljáró engedélyével történhet meg a találkozás egy kipróbált testvér jelenlétében. A látogatóba érkező rokon nyilván magával hozhat ételt vagy ruházatot, amely minden esetben a közösséget illeti: Pachómios a betegápoló testvérre bízta a felajánlott étkeket; Szent Ágoston a 400 körüli szabályzatában,¹⁷ valamint Nagy Szent Vazul (329–379) rövidebben kifejtett szabályaiban¹⁸ pedig az előljáró illetékességi körébe tartozik az ajándékba kapott holmik szétosztása. Sőt, Ágoston a titokban tartott ajándékokat úgy ítéli meg, „mintha lopott volna” az illető.¹⁹ A kisázsiai Caesarea püspökének bővebben kifejtett regulája általános érvényű szabályként a Jézust látni kívánó rokonok perikópáját hozza fel, sőt a lelki élet szempontjából károsnak ítéli a családdal való sűrű kapcsolatfelvételt, amelynek következménye a Számok könyvéből idézett szakasz, miszerint „szívükben visszatértek Egyiptomba.”²⁰ Alapvetően tehát nem kívánatos a rokoni kapcsolatok sűrű ápolása,²¹ a velük való találkozás csak szabályozott keretek között történhet – sokszor egy harmadik fél vagy közvetítő révén –, a tőlük kapott ajándékok pedig a közösség egészét illetik. Ugyanakkor kiolvasható a regulákból a közösség

¹⁵ VA 2.

¹⁶ *Praecepta* (=Pachómios regulája, a továbbiakban: PPrac) 52. Magyar fordítását lásd: Puskely Mária: *Szent Pakhomiosz és az Angyali Regula*. Budapest, Jel Kiadó, 2015, 29–96.

¹⁷ *Praeceptum* (=Szent Ágoston regulája, a továbbiakban: APraec) 32. Magyar fordítását lásd: *Szent Ágoston Regulája*. Budapest, Szent István Társulat, 1992, 23–140.

¹⁸ *Regulae brevius tractatae* (=Rövidebben kifejtett szabályok, a továbbiakban: RBT) 187. Magyar fordítását lásd: Nagy Szent Bazil: *Életszabályok*, 2. Nyíregyháza, Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 1994, 17–224.

¹⁹ APraec 32.

²⁰ Vö. Szám 14,4. *Regulae fusius tractatae* (=Bővebben kifejtett szabályok, a továbbiakban: RFT) 32. Magyar fordítását lásd: Nagy Szent Bazil: *Életszabályok*, 1. Nyíregyháza, Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 1991, 29–168.

²¹ A keleti szerzetesek nyugati tudósítója, Johannes Cassianus szerint általában érvényes, hogy a családi házra való visszaemlékezés eltéríti a szerzetest szemlélődése tárgyától, és sok fáradságába fog kerülnie újból visszanyernie lelki egyensúlyát. *De institutis coenobiorum* (=A keleti szerzetesek szabályai) 5,32. Magyar fordítását lásd: Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*. Pannonthalma – Tihany, Magyar Bencés Kongregáció, 1999.

tagjainak családjairól való gondoskodás: a látogató rokont betegségében segítik,²² valamint az előjáró intézi a szülőkkal való törődést, hiszen a monostorban már nem létezik az 'én szülőm–te szülőd' dichotómia, hanem 'közös szülők és rokonok' léteznek.²³ Vazul ugyanakkor mindkét regulájában leszögezi, hogy ez a támogató attitűd csak a hit szerinti rokonokat illeti meg, az Istent megvető rokonok fogadását pedig kifejezetten tiltja.²⁴

A család és rokonság mellett a különböző vendégek jelentik a monostorba érkezők másik nagy csoportját. Ezzel kapcsolatban általánosságban leszögezhetjük, hogy minden monostori szabályzat foglalkozik a kérdéssel, sőt a magányosan élő egyiptomi remetek életében is kulcskérdés volt a vendégek fogadása. Ez a remetek számára természetes is, hiszen az istenfélelem és az imádság mellett a felebaráti szeretet gyakorlása a keresztény élet mércéje, amelyet a hozzájuk érkezők iránt tudtak kifejezni. A pusztai remetek egyfelől egymást is látogatták, általában a fiatalabbak az idősebbeket, hiszen a lelki életben való növekedés első számú mestere a tapasztaltabb *abba*, ugyanakkor idősek egymás közti látogatásairól is tudunk, amelyek a kölcsönös épülést szolgálták. Ezek a látogatások sokszor csoportos formában történtek, és meghatározott 'szertartásrend' szerint zajlottak. Nem szerzetes látogató esetén több beszámoló tudósít világi vagy egyházi méltóság érkezéséről, akik azonban általában nem részesültek meleg fogadtatásban. A sivatagban megsokasodó szerzetesek telepei és a létrejövő monostorok feladatává lett tehát a vendégek fogadásának rendszerszerű megszervezése.²⁵

A monostorba érkező vendégek első megkülönböztetési szempontja, hogy az illető egyházi vagy világi személy-e. Általában érvényes, hogy az egyházi személyeket inkább beengedik a közösség belső tereibe: a klerikusok vagy más szerzetesek közösségi imádságon való részvételét Pachómios²⁶ és a 404–420 között íródott lerinumi négy atya regulája is támogatja, sőt ez utóbbi engedélyezi a papok számára, hogy a közösségi imaalkalom záró könyörgését mondják.²⁷ Ez a privilégium ugyanakkor

²² PPraec 52.

²³ RFT 32.

²⁴ RBT 190; RFT 32.

²⁵ Regnault: *Így éltek...*, 145–157.

²⁶ PPraec 51. Palladios történeti művében azt olvassuk Pachómios közösségéről, hogy más szerzetes csak akkor fogadhatnak be néhány napra, ha az illető testvér átutazóban van. Hosszabb maradásra csak akkor van lehetőség, ha véglegesen át akar jönni az adott monostorba – ennek módja azonban részletesen szabályozott. *Historia Lausiaca* (=A sivatagi atyák történetei Lausoszhoz, a továbbiakban: HL) 35,2. Magyar fordítását lásd: Palladiosz: *A sivatagi atyák történetei Lausoszhoz*. Budapest, Jel Kiadó, 2015, 75–240.

²⁷ *Regula quattuor patrum* (=A négy atya regulája, a továbbiakban: RIVP) 14. Magyar fordítását lásd: Baán: *Az atyák életszabályai*, 11–20.

megszűnik, ha az adott klerikus bukottságáról szóbeszéd járja, bár ugyanakkor számára a gyógyulás ideje lehet a monostori vendégeskedés.

Más eljárás alá esnek a világi vendégek, zarándokok és utazók, akiknek gondozására egy, az előljáró által kijelölt testvért rendelnek a regulák. Az előljárón kívül a monostor kapusa²⁸ vagy pedig a vendégek gondozására kijelölt testvér kerülhet kapcsolatba a vendéggel.²⁹ A közösségek és a vendégek szeparációja a térben is megjelenik: Pachómios a női vendégek számára elkülönített helyiségről beszél, az első lerinumi regula pedig a zarándokok közösségtől elkülönített étkezéséről.³⁰ Az étkezés kapcsán Nagy Szent Vazul fontosnak tartja, hogy a vendégek ellátása kövesse a monostor étrendjét,³¹ és csak akkor enged kivételezést, ha a vendég nagyobb útról érkezik: „a vendéglátásnál tehát az legyen mérvadó, hogy az illető látogató szükségleteinek mi felel meg.”³²

A vendégek egy speciális csoportját alkotják a kéregetők, akikhez Nagy Szent Vazul szeretettel fordul: ellátásukat az ételmezésvezető végzi, azonban ha más testvér kapcsolatba lépne velük, azt fenyítésre ítéli a regula.³³

Összességében tehát elmondhatjuk, hogy a monostorba érkező vendégek fogadását kijelölt testvérek végezték, az egyházi személyeket nagyobb tisztelet övezte, továbbá a vendégek ellátása külön helyiségben, épületben történt. Benedek regulájának alapvetése egybecseng a lerinumi Makarios-regula megjegyzésével, miszerint a vendégben maga az Úr jön el.³⁴ Benedek részben megerősíti az előtte született hagyományt, ugyanakkor tágítja is a horizontot: a zarándokok gondozását több testvérré bízta, bevezeti a 'lelki gondozás' gyakorlatát, illetve a sivatagi tradícióból ismert elemeket idéz fel újra, amilyen a vendégfogadás szertartás-jellege vagy a böjti fegyelem megtörése. Ugyanakkor számára is alapvető magatartás a vendégek fogadása kapcsán, hogy azokkal csak a kirendelt testvérek foglalkozzanak.³⁵

²⁸ PPraec 51; RB 66,1–5.

²⁹ RIVP 8.

³⁰ PPraec 51; RIVP 8. A VI. század elején keletkezett *Regula Orientalis* követi a fentebb összefoglalt szempontokat, hiszen általában is nagyban támaszkodik Pachómios regulájára. *Regula Orientalis* (=Keleti regula, a továbbiakban: ROR). Magyar fordítását lásd: Baán: *Az atyák életszabályai*, 77–92.

³¹ Míg az egyiptomi remetéktől kívánt magatartás az volt, hogy vendég esetén napjában akár többször is törjék meg a böjtöt. Regnault: *Így éltek...*, 151.

³² RFT 20.

³³ RBT 100.

³⁴ RB 53,1; RMac 20. Talán ez lehet annak hátterében, hogy a 420–430 táján írt lerinumi atyák második regulája nem foglalkozik a zarándok személyével és céljaival, egyszerűen annak aláztos befogadására és szolgálatára buzdít. *Secunda regula patrum* (=Az atyák második regulája) 3. Magyar fordítását lásd: Baán: *Az atyák életszabályai*, 33–37.

³⁵ RB 53. A benedeki regula vendégekkel foglalkozó fejezetéről újabban lásd: Juhász-Laczik Albin: „Vendége lehettem”. *Pannonhalmi Szemle*, 28, 2020/1, 122–126. További fontos szempontokat

Végezetül még egy módon valósulhat meg a monostorba tartó mozgás: a kintről érkezett hírek terjedésével. Az alábbiakban részletesen bemutatjuk majd a távollét lehetőségeit és szabályozását, de itt kell megemlítenünk, hogy a monostorba visszatérő szerzetesek mit hozhatnak be kívülről. Általános alapelvként: semmit. Mindegyik vizsgált regulában tiltás alá esik a kint látottakról és hallottakról való híradás.³⁶ Nagy Szent Vazul azonban előírja, hogy az úton járt testvér az előjárónak beszámolóval tartozik, amely nemcsak útja körülményeire terjed ki, hanem egy általános lelkiismeretvizsgálattal is együtt jár.³⁷

MONACHUSOK A KINTI VILÁGBAN

A monostorban élő szerzetesek monostoron kívüli létét részletesen szabályozzák a regulák. Az eszményi Antal-életrajzban csupán egyetlen epizód utal arra, hogy Antal elhagyta remeteségének helyét, és visszatért a városba egy rövid időre, hogy „mások javára” legyen.³⁸ A regulák szemléletének foglalatát Nagy Szent Vazulnál találjuk meg a bővebben kifejtett szabályokban: „Elutazásra csak olyan testvért szabad engedni, aki azt lelkének ártalma nélkül tudja véghezvinni, és a vele találkozóknak hasznára tud lenni.”³⁹ Az alapelv szerint tehát csak az előjáró által arra alkalmasnak ítélt testvér hagyhatja el a monostor falait rövid időre, és minden önkényes eltávozást⁴⁰ szigorúan büntetnek.

Az eltávozás okai közül elsőként ismét a család és rokonság körei ragadhatók meg. Pachómios felveti annak lehetőségét, hogy az úton lévő testvér a családjánál száll meg, azonban jobbnak itéli, ha inkább egy monostorba kér bebocsátást. Ha mégis a szüleinél vendégeskedik, Pachómios akkor is tiltja olyan éték elfogadását, amely több, mint amihez a monostorban szokott, az útra küldött elemózsia fölöslegét pedig visszatérően le kell adni a beteggondozónak.⁴¹ A szerzetesek továbbá csak az apát engedélyével vehetnek részt elhunyt családtagjuk temetésén.⁴² Vazul egy másik lehetőséget is ismert: ha a szerzetest a családjáé kéri hazalátogatásra, akkor csak a hit

vet fel: „A vendégség mint kultúra és ellenkultúra. Komálovics Zolán, Mártonffy Marcell, Schmal Dániel és Tillmann József beszélgetése.” *Pannonhalmi Szemle*, 28, 2020/1, 16–29.

³⁶ PPrac 57.85–86; RB 67.5–6.

³⁷ RFT 44.

³⁸ VA 46.

³⁹ RFT 44.

⁴⁰ Vö. RBT 120: „Amit az ember magának enged meg, az kifogásolható, és hibának számít.”

⁴¹ PPrac 54.

⁴² PPrac 55; ROr 42.

épülését szolgáló hazautazás engedélyezett, a kötelességszerű gondoskodás azonban nem támogatott, ennek megoldása az apátra tartozik, ahogy fentebb már láttuk.⁴³

Az eltávozás egy további oka lehet más monostor, szerzetesközösség meglátogatása, amely Pachómios és Vazul esetében női testvérmonostort jelent. Pachómios más monostor szerzetesének meglátogatását büntetéssel sújtja, a női testvérmonostor látogatását pedig csak idősebb testvér számára teszi lehetővé.⁴⁴ Vazul is szigorúan szabályozta a nővérekkel való találkozást: a velük való beszélgetést előjárói engedélyhez kötötte, az alkalmas hely és idő megállapításával, továbbá a találkozó céljának és értelmének pontos meghatározásával. Sőt tanácsolta, hogy a beszélgető felek mellett legyen kirendelve egy-egy azonos nemű kíséző is.⁴⁵ Ez a 'merevség' a két közösség előjárójára is vonatkozik, ugyanis ők is csak ritkán és röviden találkozhattak egymással.⁴⁶ Valójában tehát csak indokolt esetben volt lehetséges találkozni más közösségekkel.

A testvérközösségek kapcsán általában a nőekkel való találkozás mint téma is felmerül Ágoston regulájában. A regula józanságát jelzi, hogy ennek lehetőségét adottnak véli Ágoston, és önmagában nem minősíti bűnnek. Bűn szerinte akkor keletkezik, ha egy szerzetes testvér megkívánja a látott nővért, illetve ugyanezt várja attól, mivel szerinte „már a tekintet is kölcsönös vágyat ébreszt.”⁴⁷ Vazul is úgy minősítette a női szerzetesekkel való találkozás kérdését, hogy aki már lemondott a házaseletről, ne akarja asszony kedvét keresni semmiben sem.⁴⁸

A monostor elhagyásának harmadik oka a munka kapcsán merülhetett fel. A sivatagi atyák saját ellátásuk céljából tettek kisebb üzleti utakat, amikor az általuk készített tárgyakat a közeli városok piacára vitték eladásra. Azonban a világiakkal végzett, kunyhón kívüli munka az ő esetükben is tiltás alá esett.⁴⁹ Pachómios a majorban végzett munkát engedélyhez kötötte,⁵⁰ Benedek pedig úgy intézkedett, hogy lehetőleg minden szükséges dolgot a monostoron belül építsenek meg.⁵¹

Egy nagyobb téma a távollét okainak megnevezése mellett annak tárgyalása, hogyan viselkedjenek a szerzetesek, amikor a monostoron kívül vannak. Szinte minden esetben megfogalmazódik az a szabály, hogy senki ne vállaljon utat egyedül, hanem

⁴³ RBT 189.

⁴⁴ PPraec 183,193. A történetírói hagyomány csak pap és diakónus látogatását engedélyezte a női, „túlparti” monostorban. Lásd HL 33,2.

⁴⁵ RFT 33.

⁴⁶ RBT 109.

⁴⁷ APraec 22.

⁴⁸ RFT 33. A sivatagi atyák életében is a kísértés tematikája merült fel a nőekkel kapcsolatban. Lásd Regnault: *Így éltek...*, 161–162.

⁴⁹ Uo. 159–160, 164–165.

⁵⁰ PPraec 108.

⁵¹ RB 66,6–7.

társak kíséretében folytassa útját.⁵² További közös elem, hogy csak azokat lehet kiengedni, akikben meg lehet bízni, akik már kipróbáltak.⁵³ Pachómios és Benedek számára fontos az is, hogy az imádságot, a zsoltározást útközben se hanyagolják el, alkalmas helyen végezzék „köteles szolgálatukat.”⁵⁴ Ágoston pedig arra hívja fel papjai figyelmét, hogy útközben magatartásuk igazodjon életállapotukhoz, és ne botránkoztassanak meg senkit sem illetlen magatartásukkal.⁵⁵

Benedek is külön fejezetben tárgyalta a távollét esetét: az útra küldött testvéreket az egész közösség imádságába ajánlja távollétük idején és azok megérkezésekor is. Az ő szerzetesei számára is tiltott volt a kinti világban szerzett tapasztalataik megosztása, és a távollétet szintén elöljárói engedélyhez kötötte.⁵⁶

HATÁROK⁵⁷

Néhány fontosabb keleti és nyugati regula vizsgálatából láthatjuk tehát, hogy ha a szerzetes el akarja hagyni monostorát, akkor ennek lehetőségei korlátozottak, módjai pedig igen szabályozottak. Az eljárás egyértelmű indoklása a szerzetes lélekének védelme: hogy mindazt, amire belső útja során eljutott – a gondolatokkal való megküzdésre és a szív csendjére –, ne háborgassa feleslegesen kívülről érkező tapasztalás. Vannak olyanok, akik már kiállták a próbát, és engedélyezhető számukra a távollét, de ennek feltétele a belső úton-lét. A monostor felé történő mozgás nagy témája pedig a vendégek, zarándokok és rászorulóknak érkezése, hiszen ők pihenésre, megnyugvásra, válaszokra várnak, ezért keresik fel a monostort. Úgy tűnik tehát, hogy mindaz, ami fontos és tanulható az Isten-keresésben, bent van a monostorban, és innen belülről érkezhethet válasz azok számára, akik kívülről jönnek belső válaszok után kutatva.

⁵² PPrac 56; APraec 20; RFT 44; RMac 22; RO r 22.

⁵³ RFT 44; RMac 22.

⁵⁴ PPrac 142; RB 50,4.

⁵⁵ APraec 21.

⁵⁶ RB 67.

⁵⁷ A monostor és a világ kapcsolatához fontos összegzést ad: Baán Izsák: *Csendhez szokott szív. Tíz szó a benedeki hagyományból*. Bakonybél–Budapest, Szent Maurícius Monostor–L'Harmattan Kiadó, 2018, 139–159.

BIBLIOGRÁFIA

- „A vendégség mint kultúra és ellenkultúra. Komálovics Zoltán, Mártonffy Marcell, Schmal Dániel és Tillmann József beszélgetése.” *Pannonhalmi Szemle*, 28, 2020/1, 16–29.
- Adamik Tamás: *Római irodalom. A kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*. Pozsony, Kalligram Kiadó, 2009.
- Baán Izsák: *Csendhez szokott szív. Tíz szó a benedeki hagyományból*. Bakonybél–Budapest, Szent Maurícius Monostor–L'Harmattan Kiadó, 2018.
- Baán Izsák: *Az atyák életszabályai. Korai latin szerzetesi regulák*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2020.
- Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai*. Pannonhalma – Tihany, Magyar Bencés Kongregáció, 1999.
- Jeromos, Szent: *Levelek*, 1–2. Budapest, Szenzár Kiadó, 2005.
- Juhász-Laczik Albin: „Vendége lehettem.” *Pannonhalmi Szemle*, 28, 2020/1, 122–126.
- Palladiosz: *A sivatagi atyák történetei Lauszoszhoz*. Budapest, Jel Kiadó, 2015.
- Praeceptum* (=Szent Ágoston regulája, APraec). *Szent Ágoston Regulája*. Budapest, Szent István Társulat, 1992, 23–140.
- Praecepta* (=Pachómios regulája, PPraec). Puskely Mária: *Szent Pakhomiosz és az Angyali Regula*. Budapest, Jel Kiadó, 2015, 29–96.
- Regnault, Lucien: *Így éltek a 4. századi egyiptomi szerzetesek*. Budapest, Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, 2004.
- Regula Benedicti* (RB). *Szent Benedek Regulája*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2005.
- Regulae brevius tractatae* (RBT). Nagy Szent Bazil: *Életszabályok*, 2. Nyíregyháza, Görögkatolikus Hit tudományi Főiskola, 1994, 17–224.
- Regulae fusius tractatae* (RFT). Nagy Szent Bazil: *Életszabályok*, 1. Nyíregyháza, Görögkatolikus Hit tudományi Főiskola, 1991, 29–168.
- Sághy Marianne: *Isten barátai. Szent és szentéletrajz a késő antikvitásban*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2005.
- Sághy Marianne: „A lerinumi paradicsom. Szerzetesség az V. századi Provence-ban.” In Baán István – Rihmer Zoltán (szerk.): *Elmélet és gyakorlat a korai szerzetességben: A Magyar Patrisztikai Társaság II. konferenciája az ókori kereszténységről*. Budapest, Szent István Társulat, 2007, 210–226.
- Urbán Máté: *Világon kívüli hely a világ közepén. Remeterendi és ciszterci tájszemlélet a 11–12. századi elbeszélő források alapján*. Budapest, ELTE BTK Történettudományi Doktori Iskola, 2013.
- Vanyó László: „Legyetek tökéletesek...”. *Tanulmányok a keresztény aszkézis történetéhez a korai szerzetesség kialakulásáig*. Budapest, Szent István Társulat, 1991.
- Varga Mátyás: *Kint és bent. A bencés szerzetesség tér-képe*. Pannonhalma, Bencés Kiadó, 2005.
- Vita Antonii* (VA). Vanyó László (szerk.): *A III–IV. század szentjei*. Budapest, Jel Kiadó, 1999, 45–117.

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMA CANTERBURYI ANSELMUS IMÁDSÁGAIBAN ÉS MEDITÁCIÓIBAN

SZÉKELY TAMÁS

ABSTRACT

Self-abasement as a motif in the Anselmian prayers and meditations

Anselm of Canterbury (1054–1109), on the one hand, was a well-known philosopher as the author of the *Proslogion*, *Monologion* and *Cur Deus homo*, and a well-known ecclesiastic leader of his era, being the abbot of Bec and later, the archbishop and primate of Canterbury and the abbot of Christ Church Monastery of Canterbury at the same time. On the other hand, he was also an outstanding author in the history of spiritual literature by virtue of his prayers (*orationes*) and meditations (*meditationes*). In his Letter to Adelaide (*Ep10*) he drew up a double-aimed spiritual program, wherein he wanted to help busy, noble and married people to develop their faith in God by self-examination (the function of his meditations) and by the fostering of love towards God (the fundamental function of his prayers). In this project, he used the motif of self-abasement permanently, which we can conceive of as a rhetorical device, a type of *captatio benevolentiae* whose theological background deserves being analyzed. In my paper, I am trying to interpret this motif, first, as a stylistic instrument (following Eileen Sweeney's view as expounded in her monograph concerning Anselm, and Tamás Adamik's handbooks of rhetoric). Next, I am investigating his prayers and meditations as parts of a theological-ethical problem, in the light of writings composed by earlier authors about pride and humility. Here, I am referring to Cassian (*Institutes of the Coenobia*), Augustine (*Confessions*, *The City of God*, *Tractates on the Gospel of John*), Benedict of Nursia (*Rules*) and Gregory the Great (*Pastoral Rule*). Finally, I would like to give advice to the pastors of our century regarding the spiritual direction of people suffering from compunction – or from the absence of it.

Megrémít engem az életem. Hiszen alaposan megvizsgálva önmagamat kitűnik, hogy szinte egész életem bűnös vagy terméketlen. És ha valami gyümölcs látszik is rajta, az annyira színlelt, vagy tökéletlen, vagy másféleképpen romlott, hogy képes arra, hogy akár el se nyerje sőt, kifejezetten a nem tetszését nyerje el Istennek. Ezért,

ó bűnös, a te életed már nem majdnem teljesen, hanem egészen biztosan teljesen vagy bűnös és kárhozatos, vagy gyümölcstelen és hitvány. De miért különböztetem meg a gyümölcstelen a kárhozatosól? Ha terméketlen, akkor mindenképpen kárhozatos is. Bizonyos és igaz az, amit az Igazság mondott: „Minden fa, amely nem terem jó gyümölcsöt, kivágatik és tűzre vettetik.” Továbbá, ha valami hasznosat tesz, semmiképp sem tudom ezzel ellensúlyozni a test táplálékát, amelyet felélek. De kicsoda legeltet egy marhát, ami nem használ annyit, mint amennyit felemészt? És Te mégis, Jóságos Istenem, Te táplálsz és várokozol a te férgecskédre, aki haszontalan, és bűnöktől rohad. Mennyivel elviselhetőbben bűzlik a rothadó kutya az emberek számára, mint a bűnös lélek az Isten számára! Mennyivel szerencsétlenebben bűzlik az az Istennek, mint ez az embereknek! Ó jaj, nem is ember, hanem „emberek gyalázata,” értéktelegebb a marhánál, rosszabb a halottnál! „Undorodik lelkem az életemtől.” Élni restellek, meghalni reszketek.¹

BEVEZETÉS

Canterburyi Anselmust a XI. század anglo-normann világában a legmeghatározóbb teológusok és egyházi vezetők között tartják számon. A bec-i kolostor második perjeleként (1063–1078), majd második apátjaként (1078–1093) sokak számára vált meghatározó lelki vezetővé Normandiában. Mesterét, Páviai Lanfrancust pedig hivatalában követve Canterbury primás érseke lett (e tisztséget 1093-tól 1109-ben bekövetkezett haláláig viselte). Ez utóbbi hivatala nyomán szokás őt megnevezni Canterburyi Anselmusként, s jóval gyakrabban előforduló név ez a szakirodalomban, mint a születési helyét megjelölő Aostai (Szent) Anselm megnevezés.

¹ *Meditatio ad concitandum timorem*, I (*Lelkigyakorlat a[z Isten-]félelem ösztönzésére*; részlet): „Terret me vita mea. Namque diligenter discussa apparet mihi aut peccatum aut sterilitas fere tota vita mea. Et si quid fructus in ea videtur, sic est aut simulatum aut imperfectum aut aliquo modo corruptum, ut possit aut non placere aut displicere deo. Ergo o peccator, vita tua, non iam fere tota, sed certe tota, aut in peccato est et damnabilis, aut infructuosa et contemptibilis. Sed quid separo infructuosam a damnabili? Utique si est infructuosa, est et damnabilis. Constat enim et verum est quod veritas dixit: »Omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur«. Denique si quid ago utile, prorsus nullatenus illud compenso alimentis corporis quibus abutor. Sed quis pascit pecus, quod nec tantum prodest quantum consumit? Et tamen tu benignus deus, tu nutris et expectas tuum inutilem vermem et foetentem peccatis. Quam tolerabilis canis putris foetet hominibus quam anima peccatrix deo! Quam infelicus ista deo quam ille hominibus! Heu non hominem, sed »opprobrium hominum«, vilis pecore, peius cadavere! »Taedet animam meam vitae meae.« Vivere erubesco, mori pertimesco.” (F. S. Schmitt, ed., 1946, 76.)

Anselmus a lelkiségi irodalmat 19 imádsággal (*oratio*val) és 3 lelkigyakorlattal (*meditatio*val) gazdagította.² 10. sorszámú levelének tanúsága szerint a lelkigyakorlatok alapvető funkciójaként a bűnbánatra vezető önvizsgálatot határozta meg, az imádság funkciójaként pedig az isteni feloldozásért fohászkodó bűnvallást.³ Mindez Anselmus saját bevallása szerint sem válik el élesen, egyfajta műfaji határként e kétféle szövegben, de jelzi azt a célrendszert, amelyet a szövegek megalkotásakor Anselmus szem előtt tartott.

Mind az imádságok, mind a lelkigyakorlatok egyik közös jellemzője a címben megjelölt önalcsonyító motívum alkalmazása.⁴ A motívumot bizonyos visszatérő kifejezések alkalmazása révén azonosíthatjuk.

² A *meditatio* szó fordítása kapcsán a „lelkigyakorlat” és az „elmélkedés” szavak mint fordítási lehetőségek között vívódtam már a lelkiségi szövegekről készített doktori értekezésem elkészítése során is. Az elmélkedés szó talán jelenti azt a befelé irányuló, *introspektív* szellemi tevékenységet, amelynek a kor kolostori spiritualitásában is komoly hagyománya van. A lelkigyakorlat szó ugyanakkor jobban kifejezi azt az erőfeszítést, amely állhatatosságot és az önvizsgálathoz való visszatérésnek ismétlődő gyakorlatát foglalja magában. Elmélkedésen inkább azokat a – részben imádságokat, részben traktátusokat, részben *meditáció*-részleteket – értem, amelyek egy-egy bibliai szakasz vagy teológiai kérdés feletti merengést tartalmaznak. Ilyenek a rövid dialógusok, az imádságok közül a Krisztushoz szóló második ima (*Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere - Or2*); továbbá a rövid lelkigyakorlatok közül a harmadik (*Me3: Meditatio redemptionis humanae*). Ettől a vizsgálódó szellemi „rágódás”-tól célszerű elhatárolni azt a sokkal intenzívebb belső vívódásra vezető szövegforrást, amelynek ereje abban áll, hogy az embert cselekvésre készteti, hatalmas emocionális nyomást helyezve az olvasóra, amint az dolgozatom nyitó idézetéből is kiolvasható.

³ F. S. Schmitt, 1946, 113. Ezen a helyen a lelkigyakorlat meghatározása is olvasható: „...qua se peccatoris anima breviter discutiatur, discutiendo despiciatur, despiciendo humiliatur, humiliando terrore ultimi iudicii concutitur, concussa in gemitu et lacrymas erumpat;” éppúgy, mint az imádságoké: „quae si intimo corde dicantur, cum vacat, plus tendunt ad accendendum amorem.” Eszerint a lelkigyakorlatot olvasó bűnös lélek magát röviden megvizsgálja, e vizsgálat révén magát megveti, megvetve megalázkodik, megalázkodva a végítélettől való rettegésétől megrendül (felrázódik, felkavarodik), és e megrendült állapotában sóhaj(ok)ban és könnyekben tör ki. Az imák pedig azt a célt szolgálják, hogy – amennyiben a szív elrejttségében szólnak meg – jobban ösztönözzenek a(z) Isten iránti szeretet felforrósítására.

⁴ Az 'önalcsonyító motívum' fogalmát először Péntek Dániel, a KRE HTK tanársegédje társaságában használtam egy *bűnvalló imádságokról* szóló szabadon választható kurzus közös előadása alkalmával. A fogalom dicséret, méltatás ellentétéként megjelenő erőteljes és az olvasót is kissé zavarba ejtő irodalmi eszközt jelöli, melynek Anselmus által történő használatát szeretném vizsgálni dolgozatomban. Fontos hangsúlyozni, hogy a fogalom Anselmus szövegeiben nem jelenik meg, ellenben van egy visszatérő irodalmi jelenség, amelyet próbálok felcímkézni, értékelni és elemzésnek alávetni.

Ilyen jellemző kifejezések az önvizsgálatot végző lélek, avagy az imádkozó hívő megnevezésére szolgáló *homunculus* kifejezés („emberke, kis ember”)⁵ szó, hasonlóan a *vermis* („féreg”), a *putritudo* („rothadás”), az *opprobrium* („szégyen, gyalázat, botrány”) szavak alkalmazása. Az igei alakok között megtaláljuk az alábbi igék használatát: *f(o)eteo* („bűzlik,” amikor valaki beteg és ezért rossz szaga van), *taedet* („undorodik, elege van, [bele]fáradt...”), *erubesco* („szégyenkezik, pirul”). Ezek a szavak gyakran együtt állnak a betegség, beteg állapot gyengeséget, bénaságot, benuhátságot, sebzettséget megfogalmazó kifejezéseivel, amelyek a keresztény gondolkodás történetét a kezdetektől végigkísérő *betegség-hamartológia*⁶ megnyilvánulásaként is értékelhetők.

Az *önalacsonyítás* motívumának vizsgálatára két út kínálkozik számunkra. (1) Egyrészt a motívumot alávethetjük egy stilisztikai vizsgálatnak, amit a szakirodalom már korábban elvégzett, ezért erre csak röviden szeretnék kitérni. (2) A másik út az *önalacsonyító* motívum teológiai gyökereinek vizsgálata lehet. Ez az az út, amely az *önalacsonyítást* alázat és gőg fogalmi ellentétének keretei közé helyezve Anselmus megváltástani koncepciójába is beépítheti. Ehhez a második úthoz szükség szerű, hogy azoknak a szerzőknek a kérdéskörhöz kapcsolódó tanításába beletekintsünk, akik Anselmusra bizonyára jelentős hatást gyakorolhattak. (3) Ezután érdemes néhány szövegrészlet rövid elemzésére is vállalkoznunk. (4) Végül korunk lelki vezetőinek szeretnék néhány továbbgondolásra szánt szempontot megfogalmazni.

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMÁNAK STILISZTIKAI ELEMZÉSE

Adamik Tamás Cornificiusnak az *Ad Herennium* című művét elemezve kiemeli, hogy Cornificius ebben az írásában három stílusnemet határoz meg, úgymint fennkölt, közepes és egyszerű stílusnemet.⁷ Amint Adamik Tamás rámutat, ezek

⁵ Ezt a kifejezést munkám során rendszerint 'parányi ember'-ként fordítottam a szövegekben, esetleg 'csekély ember'-ként, mivel az előbbi fordítási megoldások problematikusnak bizonyultak volna egyéb, a mi magyar nyelvű kultúránkban létező konnotációk miatt.

⁶ A kifejezés alatt azt a bibliai gyökerű gondolatot értem, amely a betegségben Isten büntetését, Isten ítéletét látja egyfelől, másfelől a betegségben és a bűnben analógiát lát, mivel mindkettő szenvedést okoz és halállal fenyeget. A megváltás éppen ezért gyógyítás, megmenekülés a halálból és kiút a szenvedésből. Jézus magát is a bűnösökhöz küldött orvosként aposztrofálja (vö. Máté 9,9–13).

⁷ Adamik Tamás, 1998, 99–120. A fennkölt a lehető legcsiszoltabb stílus (célja a nagyítás és megindítás, és a beszéd végére kívánczik: ritka szavak, felsőfok, költői kérdések, gondolat és szóalakzatok, ritmikus záradékok jellemzik), a közepes alacsonyabb (nem tartalmaz merész metaforákat, alakzatokat, legfeljebb költői kérdést és *sententiát*), az egyszerű pedig köznyelvi megfogalmazásokat alkalmaz (egyszerű, hétköznapi nyelv, feltehetőleg a *narratió*ban látja hasznosnak alkalmazását).

a stílus nemek Augustinus *A keresztény tanításról* (*De doctrina Christiana*) című művének negyedik könyvében is megtalálhatóak.⁸ E művében Augustinus, Cicero nyomán, arról ír, hogy minden beszédnek fontos funkciója a tanítás, gyönyörködtetés és megindítás.⁹ Bár az egyszerűen kifejtett üzenet akár önmagában is képes tanítani, az igazság kifejtése révén gyönyörködtetni, s igazságtartalmával a hallgatóságot cselekvésre ösztönözni, a keresztény szónoknak készen kell állnia a retorikai eszköztár tudatos használatára. A szónok ennek megfelelően az egyszerű stílust a tanítás leg egyszerűbb és legvilágosabb kifejtésére alkalmazza, amelyet „fogyaszthatóbbá” tehet a közepes stílus egynémely szöveg-ékesítő eszközének alkalmazásával. Amennyiben pedig mindez kevésnek bizonyul, s az üzenet önmagában, sőt gyönyörködtető megfogalmazásában sem indítja cselekvésre, döntésre, változtatásra a hallgatóságot, akkor válik indokolttá a fennkölt stílus alkalmazása.¹⁰

Eileen Sweeney Anselmus munkásságáról szóló monográfiájában¹¹ ír Anselmus imáinak lehetséges retorika-kritikai olvasatáról. Anselmus ima- és lelkigyakorlat-szövegeinek elemzésekor a retorika-kritikai olvasat valóban legitim, hiszen szövegei retorikai alakzatokban gazdagok, számos retorikus kérdést, fokozást (*climax*) és felkiáltást (*exclamatio*) tartalmaznak, továbbá jellemzően szóképekben is gazdagok, időnként egészen extrém *víziókat* és *allegóriákat* tartalmaznak, és a felsőfokú jelzők is gyakorinak tekinthetők. A fennkölt stílus alkalmazása tehát igazolt.

Ez a stilisztikai megoldás pedig önmagában is magyarázható teológiaiilag. Anselmus az imáinak és lelkigyakorlatainak megírásakor ugyanis egyértelműen törekedett a hallgatóság *megindítására*. A hallgatóság fogalmát természetesen az imák és lelkigyakorlatok kapcsán pontosítani kell. A lelkigyakorlatok esetében a megszólított hallgatóság ugyanis maga az olvasó, akit Anselmus többnyire keresztény léleknek nevez (*anima Christiana*), és egyes szám második személyben szólít meg. E „keresztény lélek” megindítása rendkívül fontos, hiszen így érhető el az a rémült, felzaklatott, érzelmileg felforrósodott lelki állapot, ami a hívőt bűneivel való szembenézésre és bűnvallásra indíthatja. Az imádságok esetében a szövegek igen szuggesztív módon egyes szám első személyben vannak megfogalmazva (ezért beszélhetünk *imádkozó énről*). E szövegekben a megszólított hallgatóság maga az Isten és a szentek közössége a mennyben.¹² Ebben a helyzetben a bűnös lélek egyetlen dologban reménykedhet: imádságán megindulva elnyerheti Isten bocsánatát: a feloldozást (*absolutio*).

A fennkölt stílus ugyanakkor nem jelent dagályosságot, a közepes sem veszítheti el a logikus feszességet, és az egyszerű stílus sem válhat szárazzá.

⁸ Augustinus: *A keresztény tanításról*, IV.12,27–28.

⁹ Cicero: *A szónok*, 23.75.

¹⁰ Adamik Tamás, 1998, 268–278.

¹¹ Eileen Sweeney, 2012, 23–34.

¹² És persze egy kicsit maga az olvasó is, aki Anselmus sorait olvasva nyilván maga is megindul, maga is a szöveg hatása alá kerül, a megfogalmazás szépsége pedig az olvasónak szóló tiszteletadás

Mindezeket figyelembe véve Sweeney a fenti helyen e szövegelem kapcsán *captatio benevolentiae*-ről, azaz a *jóindulat megnyeréséről* ír. Ez az értelmezés teljességgel elfogadható, és nem is vitatni kívánom ezt a megközelítést, hanem a motívum elemzése során egy másik megközelítést is megkísérlek felkínálni.

Ebben a megközelítésben azt az állítást szeretném a történeti előzmények és szövegi példák bemutatásával alátámasztani, hogy a retorikus hagyomány mellett létezik egy másik hagyomány is, amely indokolhatja ennek a motívumnak az alkalmazását. Ez a hagyomány az askézis, és az asketikus hagyományról elmondható, hogy a gőgöt a megszentelődésért vívott harcban úgy határozza meg, mint amely minden bűn között a legjelentősebb. Ezzel szemben egyetlenegy úton lehet felvenni a harcot: ha Jézust követve a hívó a szelidség és alázat útjára lép.

A gőg kísértésével harcolva tehát Anselmus bizonyára számos forrásból tudott meríteni a bec-i kolostor különösen jól felszerelt könyvtárának köteteit vizsgálva, azon szerzők írásait tanulmányozva, akiknek olvasását a bencés hagyomány Anselmus korában már kifejezetten hasznosnak találta. Nyilvánvalóan számára is meghatározó tanítást fogalmazott meg Johannes Cassianus (360–435), Augustinus, Nursiai Benedek (cca 480–547), valamint I. Gergely pápa (Gregorius Magnus, *sedít* 590–604). Tanításukhoz igazodva Anselmus az önalacsonyítás motívuma révén az alázatnak azt a legnagyobb mélységét igyekezett vállalni, amelyből a megváltás aktusában, ha maga Isten emel fel, teljessé válhat a követésében megvalósuló megszentelődés, melynek vége a megdicsőülés Isten jelenlétében az *eschatonban*.

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMÁNAK TEOLÓGIAI ELEMZÉSE

A probléma bibliai gyökereire csak röviden szeretnék kitérni exkurzusként, mielőtt a fentiekben megjelölt szerzők gondolatait bemutatnám. A *Szentírás* az alázatról erényként beszél, a büszkeségről, gőgről pedig veszélyként, kockázatként, bűnként. Isten alázatot vár népétől, hiszen azt nem azért választotta, mert minden népnél kiválóbb, hanem mert kicsiny és törékeny, és szüksége van a szabadító Isten oltalmára (5 Mózés 7,7). Éppen ezért Isten dicsőségére élő és alázatos szolgálatra vállalkozó népként kell szolgálnia, hiszen ahányszor elbizakodik, vagy bálványokhoz fordul, Isten leveszi róluk a kezét, és szenvedés, kiszolgáltatás lesz Izrael osztályrésze (erről

is egyúttal, aki gyakorta komoly és befolyásos személy, akivel szemben az előkelőségének is szól a finom nyelvhasználat. Bár Anselmus levelezőpartnerei a bec-i korszakban jellemzően még nem nemesek, hanem rendtársak, főként perjelek és apátok, jól tudjuk, hogy sok perjel és apát és püspök került ki a normann nemesi családok tagjai közül. Tehát a fennkölt stílus alkalmazása minden esetben szól valamennyire az olvasónak is.

leglátványosabban a *Bírák könyve* tudósít az Ószövetségben). Ebben az értelemben Krisztus igehirdetésében az alázatos, szelíd követés eszménye nem hat újdonságként, Jakab összegzése, mely szerint *Isten az alázatosokat szereti, de a kevélyeknek ellene áll* (Jakab 4,6) nem előzmény nélküli az Ószövetségben sem (Zsoltárok 116,6; Példabeszédek 3,34). Ez a hagyomány akkor válik igazán érdekessé, amikor az újszövetségi tanításról nyilvánvaló lesz, hogy nem csupán a zsidósághoz szól, mivel Istennek minden népben vannak választottai (Apostolok Cselekedetei 10,35), akikhez az üzenetnek el kell jutnia – azaz amikor az üzenet univerzálissá válik. Az üzenetnek pedig két, egymástól elválaszthatatlan eleme van: (1.) Az igaz Isten követése a teljes alávetetés vállalását és alázatot kíván meg a hívőtől; és (2.) ami igazán botrányos zsidóknak és görögöknek egyaránt (1Korinthus 1,18–25), az az, hogy erre az alázatos és alávetést vállaló attitűdre a példát maga Isten Fia szolgáltatja (*kenōsis*, lásd Filippi 2, 1–11), aki mindhalálig engedelmes volt Istennek, mégpedig a kereszthalálig. A *kenōsis* botránya Anselmus korában is élénk vitát okozott Angliában, amely vita a *Cur Deus homo* (*Miért lett Isten emberré*) című művének megírásához vezető egyik tényező volt.¹³

Lássuk tehát a folytatásban az Anselmus teológiai látására döntő hatást gyakorló szerzők gondolatainak összefoglalását röviden!

1. Johannes Cassianus *De institutis coenobiorum* című művének I–IV. könyve a szerzetesi élet praktikus kérdéseit szabályozza (öltözték, zsoltározás rendje, testvérek felvétele a kolostorba), majd az V–XII. könyvekben ír arról a lelki-spirituális harcról, amely a szerzetesi életet jellemzi. A szerzetessé válásról szóló 4. könyv utolsó alfejezetében Cassianus az egész könyv mondanivalóját igyekszik néhány mondatban összegezni:

Üdvösségünk és a bölcsességnek kezdete a Szentírás szerint az Úr félelme (Példabeszédek 1,7). A szív töredelme a világról való lemondásra készítet, vagyis hogy mondjunk le mindenről, s vessük meg összes javainkat. E lemondásból alázatosság születik. Az alázatosság akaratumk megtagadására vezet. Akaratumk megtagadása gyökerestül kiirtja minden vétkünket. Ha pedig kiűztük vétkeinket, megerősödnek és virulnak az erények...¹⁴

¹³ A *Cur Deus homo* című értekezés Isten méltóságának sértetlensége mellett érvelve igyekszik választ adni a zsidó vitapartnereknek. A nemzetközi Anselmus-kutatás napjainkban reneszánszát éli, aminek köszönhetően számos, kifejezetten a *Cur Deus homo* elemzésével foglalkozó cikk és kötet jelenik meg, néhány klasszikus és újabb munkára szeretnék csak utalni e helyen: Southern, 1990, 198–202; Emery de Gaál Gyulai, 2002, 182–192; Dér Katalin, 2001, 236–241.

¹⁴ Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*, 1999, 76.

Ez a szöveg kísértetiesen hasonlít Anselmus egyik levélrészletére, amelyben szeretett orvosát arról győzködi, hogy a világ kevélységét (*superbia*) elhagyva és a szerzetesi szegénységet vállalva munkálkodjon üdvösségén Anselmus szerzetestársaként:

Ha tehát már meggyőződtek arról, hogy minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, ami nem az Atyától, hanem a világtól van (1 János 2,16, Káldi ford. alapján); ha már tudjátok, hogy a világ és az ő kívánsága elmúlik, (1 János 2,17), ha már olvastátok, hogy e világ barátai az Isten ellenségeivé válnak (Jakab 4,4), ha már hisztek abban, hogy mindenki, aki elhagyta házát, fivéreit vagy nővéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjét az én nevemért, százannyit kap majd, és örök életet fog örökölni; (Máté 19,29 Káldi), bátorítalak titeket, hogy ne szeressétek a világot, sem azt, ami ebben a világban van (1János 2,15 Káldi), hanem hagyjátok magatok mögött e világot, és kövessétek Krisztus szegénységét, és százannyit kaptok cserébe, és örök életetek lesz.¹⁵

Ennek az életmódnak a vállalása különösen nehéznek tűnik, hiszen a vétkekkel való harcban talán a legádázabb démonként kell küzdeni a *kevélység szellemével*, melyről Cassianus művének XII. könyvében ír:

Nincs még egy bűn, amely annyira tönkretenné az összes erényeket, s az embert annyira megrabolná és kivetkőztetné a megigazulásból és életszentségből, mint a kevélység gonoszása. Olyan ez, mint az egész szervezeten eluralkodó halálos betegség: nem elégszik meg azzal, hogy egy tagot vagy annak egy részét bénítsa meg, hanem az egész testet halálos pusztulásba dönti. Különösen azokat igyekszik súlyos bukásba taszítani és megölni, akik már az erények tetőfokán állnak.¹⁶

Tekintve, hogy a mű olvasását Benedek *Regulája* ajánlja a szerzetesek figyelmébe,¹⁷ e szövegeket Anselmus bizonyosan jól ismerte. Nem véletlen, hogy ezeknek a szövegeknek a hatása döntően meghatározta Anselmus gondolkodását.

¹⁵ „Si igitur iam experti estis, »quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae, quae non est ex patre, sed ex mundo est«; si iam cognoscitis quia »mundus transibit et concupiscentia eius«; si legistis quia »amicus« »saeculi huius inimicus dei constituetur«; si creditis quia »quicumque reliquerit domum« suam »vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit«; hortor vos: »nolite diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt«; sed relinquite ea et sequimini paupertatem Christi, ut pro eis centuplum accipiatis et vitam aeternam possideatis.” (F. S. Schmitt, 1946, 157.)

¹⁶ Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*. 1999, 194–195.

¹⁷ *Regula Benedicti* 42,3; vö. Kardong magyarázatával: Kardong, 1996, 346: „ha kétszeri étkezés van, ahogy felkeltek a vacsorától, üljenek le mindnyájan együtt, és az egyik olvasson föl

2. Augustinus egész életművét végigkíséri az alázat és gőg problematikája. A fenti megfogalmazáshoz megszólalásig hasonlít a *János Evangéliumáról* szóló magyarázatok között a 25. beszéd alábbi részlete:

Minden betegség feje a gőg, mert minden bűn feje a gőg... Honnan gyarapodik a gonoszság? A gőg által. Gyógyítsd a gőgöt, és nem lesz gonoszság! Tehát, hogy minden betegség oka meggyógyuljon, azaz a gőg, azért szállt alá, és lett alázatos az Isten Fia. Miért kevélykedsz, ember? Az Isten érted lett alázatos. Talán szégyelled utánozni az alázatos embert – legalább az alázatos Istent utánozd!¹⁸

Cassianus és Augustinus egyaránt minden bűn fölött állóként vagy minden bűn forrásaként ír a gőgről, amely pusztító betegséggé emészti fel az ember életét. Ezt a betegséget csak az *Áldott Orvos*, Jézus Krisztus gyógyíthatta meg, azáltal hogy alázatos Istenként eljött a világba, hogy az alázat és szelídség követendő példáját adja az ember számára. Istennek ez az alázata a *kenősisban* valósul meg, amely a *testetöltés* egyik legnagyobb botránya.¹⁹ Krisztusnak ezt az áldozatát és az alázat kevélységgel szembeni helyes útját a filozófia nem képes feltárni és megmutatni, ezt az utat csak a Szentírás olvasása révén lehet megismerni.²⁰

Ettől a helyes életformától az embert az Édenkertben saját kevélyége térítette el, hiszen Isten szeretete helyett az önmagára irányuló szeretetet választotta, ez pedig a rosszakarat gyökere, amely a jónak és tökéletesnek és szentnek teremtett világba becsempészte a gonoszságot, s amelynek mentén a világ maga is két részre szakad: Krisztus királyságára, ahol a szeretet uralkodik, és a Sátán birodalmára, ahol pedig az önszeretet. Ez az önszeretet azonban egy alacsonyabb létformába és végső soron a semmivé váláshoz, a megsemmisüléshez vezet. Éppen ezért különös módon „... van valami az alázatosságban, ami csodálatos módon fölemeli a szívet. És van valami a gőgösségben, ami lenyomja a szívet.”²¹

Augustinus alázatról szóló tanítása révén Anselmus a megváltás aktusát is meg tudja fogalmazni úgy, hogy az alázatos Isten a kevély ember életútjával ellentétes utat jár be. Amennyiben az ember követi Megváltó Urát az alázatban, akkor a mennyei öröm, gazdagság, felemeltetés és megdicsőülés (*glorificatio*) reményében küzdhet a földi életben démonaival. Ágoston életében is ez volt az a meghatározó fordulat,

a *Beszéletekből* vagy *Az atyák életéből* vagy esetleg valami mást, amin épülnek a hallgatók.” *Szent Benedek Regulája*, 108.

¹⁸ Szent Ágoston: *Beszédek Szent János Evangéliumáról*. 2008, 345.

¹⁹ Ez az a botrány, ami Anselmus korában is felzaklatta a zsidóságot, és amelynek nyomán a *Cur Deus homo* című műve megfogalmazódott.

²⁰ Erről ír Ágoston a *Vallomások* 7. könyvének 9. fejezetében: Szent Ágoston: *Vallomások*. 1987, 193–195.

²¹ *Isten városáról*, 14. könyv, 13. fejezet. Szent Ágoston: *Isten városáról*. 2006, 233–236.

amelynek hatására egész addigi életét mérlegelve elköteleződött az aszketikus életforma folytatása mellett.

3. Nursiai Benedek alázatos életviteléről és remeteként átélt csodás tapasztalatairól I. Gergely pápa írt életrajzot a *Dialógusok* II. könyvében, amely a középkor igen népszerű olvasmányai közé tartozott. Az alázatot mint az üdvösség útját a *Regula* leghosszabb fejezetében (*RB* 7.) részletesen taglalja azon allegória alkalmazásával, hogy az alázat 12 lépcsőjének végigjárása miként segíti a lélek üdvösségét. A 12 lépcsős létra allegóriája Jákob látomásának spirituális értelmezésén alapul, mely szerint a menny és föld között áll egy létra, amelyen felfelé haladva el lehet jutni Istenhez. Ez a felfelé jutás azonban csak egyféle módon lehetséges: ha az ember egyre alázatosabbá válik.²²

Az alázatra építő bencés aszkézis programját a 7. fejezet tanításánál is talán egyértelműbben fogalmazza meg a Húsvéti Nagyböjt helyes gyakorlatát ismertető 49. fejezetben:

A szerzetes életének olyannak kell lennie, mintha állandóan negyvennapos böjt fegyelem alatt élne, mégis mivel kevesekben van meg ehhez az erő, ezért azt tanácsoljuk, hogy a negyven napnak ebben az idejében teljes tisztasággal élje életét, ugyanakkor a más időkben elkövetett hanyagságait ezekben a szent napokban tegye jóvá. Ez akkor történik megfelelő módon, ha minden bűntől tartózkodunk, könnyek között imádkozunk, szent olvasmányokat olvasunk, a szív töredelmére és az önmegtagadás cselekedeteire törekedünk. Ezekben a napokban tehát szolgálatunk szokott mértékéhez adjunk hozzá valamit: külön imádságokat, ételben és italban önmegtagadást. A kiszabott mértéken felül mindenki ajánljon föl valamit saját akaratából... Azt azonban, amit ki-ki felajánl, terjessze apátja elé, és az ő imádságával és beleegyezésével tegye, mert ami a lelki atya jóváhagyása nélkül történik, elbizakodottságnak és hiú dicsőségvágyának számít, nem érdemnek...²³

A szerzetes egész élete Benedek megfogalmazása szerint önmegtagadás, aminek kiemelt gyakorlata a nagyböjt ideje, de ez az időszak főként emlékeztető csupán arról, amiről az egész szerzetesi életnek szólnia kell. Anselmus levélgyűjteményének számos darabjából az derül ki, hogy alázatra nevelő és buzdító lelki vezetőként (alanyainak üdvösségét munkálva) maga is erre az önmegtagadó életvitelre buzdítja az imák és lelkigyakorlatok, valamint leveleinek olvasóit.²⁴

E sorokból nagyon fontos felismerni az érdemteológia paradox kifejtését. Hiszen amire biztatja Benedek a szerzeteseket, az érdemszerzés, vezeklés, elégtétel

²² Az allegória alapjául szolgáló történet megtalálható itt: 1 Mózes 28,10-22.

²³ *RB* 49., 1-6. és 8-9.

²⁴ *Ep*59, *Ep*99, *Ep*101, *Ep*297; *Ep*333.

a bűnökért, amely gyakorlat azonban magában rejti az elbizakodottság kockázatát, az erények növekedésének felismeréséből adódó megnyugvást. Ezért a lelki vezetőnek (*pater spiritualis*) felügyelnie kell az imádság, az olvasás, az önmehtagadás felajánlásának gyakorlatát, nehogy mindez a szerzetes vagy hívő alázata helyett valami azzal ellentétes állapotra vezessen.

Éppen ezért van nagy jelentősége a lelkigyakorlatok olvasása által megvalósuló önvizsgálatból fakadó bűnbánatnak és a bűnbánatot megfogalmazó bűnvalló imának.²⁵ Nem véletlen, hogy amikor Anselmus imaszövegein és levelein keresztül a lelki vezetés közvetett, *virtualizált* formáját gyakorolja, ennek a lelkiállapotnak az elérését célozza. Ezért a gyűjteményhez írott bevezetőjében hangsúlyozza is, hogy szövegeit csendben, nyugalomban érdemes olvasni, és csak akkora részletekben, amelyekben az olvasó még fenn tudja tartani a koncentrációt. Hiszen az imádság nem teljesítmény, hogy sokat vagy hosszasan kellene imádkozni, hanem az önmehtagadás egyik eszköze,²⁶ a bűneink okán vállalt vezeklés (*paenitentia*) egyik formája, amely megkívánja a koncentrált lélekjelenlétet.

4. Gergely alázatról szóló tanítása jól tanulmányozható a *Lelkipásztor kézikönyvében* (*Regula pastoralis*). A *Lelkipásztor kézikönyve* négy könyvből áll. Ez a négy könyv négy különböző megközelítésben fogalmazza meg a hívő ember, a lelkipásztor, sőt az egészen magas pozíciót betöltő lelkipásztor életében egyaránt zajló, alázat és gőg közötti küzdelem eredményes megvívásához szükséges feltételeket.

Az I. könyv arról szól, hogy kik azok, akik egyáltalán méltók arra, hogy komoly hivatalt töltsenek be az egyházban. Gergely életrajzát ismerve a 6. fejezetben olvasható kitétel nem áthallásoktól mentes. E helyen Gergely ugyanis megfogalmazza, hogy azok, akik alázatoságból (*humilitas*) menekülnek a kormányzás terhe elől, akkor igazán alázatosak, ha nem ellenkeznek az isteni paranccsal. Bár az alázatoság erény, nem alázatos az, aki engedetlen Isten parancsával szemben.²⁷

A II. könyvben Gergely megpróbálja megrajzolni a lelkipásztori pályára alkalmas ember portréját. Témánk szempontjából ennek a könyvnek a 6. fejezetét célszerű kiemelni, ahol így fogalmaz: „A vezető legyen a jók alázatos társa és a vétkezők bűneinek igazságos és ügybuzgó bírója: ne helyezze magát a többiek fölé a jók között, de ha a gonoszok bűne megkívánja, nyilvánítsa ki előljárói hatalmát.”²⁸

A III. könyv arról szól 40 fejezeten keresztül, hogy miként kell pásztorolni, inteni, tanítani, bűnbánatra vezetni a különböző típusú embereket. Az alázatosok és kevélyek intése kapcsán megfogalmazásai a ma lelkipásztorai számára is olyan jótanáccsal szolgálnak, amely a XXI. században elvárt lélektani megalapozottság követelményeit is kiállja:

²⁵ Ezt a lelkievetői célt a már említett *Ep10*-ben fogalmazta meg Anselmus.

²⁶ Uo.

²⁷ Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*, 51.

²⁸ Uo., 86.

Másképp kell figyelmeztetni az alázatosokat és a kevélyeket. Hallják az alázatosak, hogy örökkévaló az, amire áhítoznak és mulékony, amit megvetnek; a kevélyek pedig, hogy mulandó az, amit birtokolni akarnak és örökkévaló, amit elveszítenek... Mondjuk meg az alázatosoknak, hogy amikor megalázkodnak, felemelkednek, Istenhez lesznek hasonlóvá; mondjuk meg a gőgösöknek, hogy amikor a lázadó angyalt utánozva felfújják magukat, elbuknak. Mi hitványabb a gőgnél? Önmagánál magasabbra törve letaszít minket az igazi nagyság csúcsáról. Mi fenségesebb, mint az alázat? Egészen lehajolva egyesül a Teremtővel, aki a legmagasabb magaslatok fölött trónol. ... A kevélyek feddésekor dorgáló szavainkat dicsérettel elegyítsük, hogy mi-közben szívesen fogadják a jót, amit szeretnek, a szidást is lenyeljék, amit gyűlölnék.

Azt a gyakorlati javaslatot is hozzáfűzi, hogy a kevély embert úgy vezessük a jó útra, hogy segítségét kérjük, ezáltal hasznossága teljes tudatában fogja lelkesen szolgálni Isten ügyét.²⁹

A IV. könyv alig néhány oldala arra figyelmeztet, hogy milyen fontos a lelkipásztor rendszeres önvizsgálata, mert enélkül elbizzá magát, és alkalmatlanná válik hivatalára. Az ígéhirdetésben aratott sikerek a lelkipásztort megrészegíthetik, ezért folyamatos bűnbánattal kell törekednie arra, hogy el ne feledkezzen arról, hogy ő maga is bűnös és nyomorult. Ennek döntő jelentősége van, mert erről elfeledkezve alkalmatlanná válik szolgálatára, és ezzel Isten ügyét rombolja. Ennek az iránymutatásnak a hatása fellelhető Anselmus Szent Benedekhez szóló imájában, ahol meglehetősen szarkazmussal mutat rá a fogadalmát megtartani képtelen szerzetes fogadalmához és öltözékéhez méltatlan gyarlóságára. Hasonló módon Anselmus Patrónus Szenthez szóló imájában is megjelenik ez a motívum, amelyet lentebb idézve szeretnék röviden elemezni.

Látható mindebből annak az aszketikus örökségnek a folytatása, amelynek közvetítését kortársai irányába maga Anselmus is fontosnak tartotta. A tavalyi évben megjelent egy monográfia³⁰ Anselmus egyik kortársáról, Fécamp apátjáról, Ravennai Jánosról (akit Jean de Fécamp néven is emlegetnek, †1078), aki a bűnbánatra, önvizsgálatra és a vezeklő életre helyezte a hangsúlyt lelki vezetői szolgálatában. Gondolatait egy teológiai értekezésben is összefoglalta *Confessio theologica*³¹ címen, amelynek forrásai között első renden Ágoston *Vallomások* és az *Isten városáról* című műveit éppúgy megjelöli, mint a *Lelkipásztor kézikönyvét* és Gergely pápa Jób könyvéről szóló magyarázatát. A két szerző munkásságának hasonlósága, időbeli és térbeli közelsége, továbbá az a körülmény, hogy mindketten a normandiai kolostori reform

²⁹ Uo., 178–181.

³⁰ Lauren Mancia: *Emotional Monasticism, Affective Piety in the Eleventh-century Monastery of John of Fécamp*. Manchester, Manchester University Press, 2019.

³¹ Dom Jean Leclercq – Jean-Paul Bonnes: *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle*. Paris, J. Vrin, 1946.

meghatározó alkotói, Mancia monográfiája és saját véleményem szerint is további kutatást igényel annak megítélése végett, hogy mennyiben tekinthetünk Anselmusra kreatív újítóként, s mennyiben a fécamp-i apát munkájából inspirálódó, s annak stilisztikai megoldásait valamint lelkiségét folytató íróként.

SZÖVEGES PÉLDÁK BEMUTATÁSA

Fentebb már láttuk, hogy Anselmus kétféle szituációban alkalmazza az önalacsonyító motívumot - illetve talán helyesebb volna háromféle alkalmazásról említést tenni. A bevezetésben bemutatott lelkigyakorlathoz hasonlóan a motívum imáiban is megjelenik és a levelezésben is.

A levelezésben az alkalmazás oka kettős. Egyrészt a levelező partnerek jelentős része előkelő személy, és vagy egyházi vezető, akikkel szemben a fennkölt stílus alkalmazása olyannyira elkerülhetetlen, mint a levelezésben kötelező formai elemként szintén megjelenő *captatio benevolentiae* alkalmazása. Másrészt a szituáció is megkívánja, hogy apátként, érsekként, lelki vezetőként sem feledkezhet meg Anselmus arról, hogy a pozíciója nem jogosítja fel arra, hogy fölényesen lépjen fel levelezőpartnerével szemben, és ebben Anselmus hanghordozása kevés kivételtől eltekintve következetesnek is mondható.³²

Avégett, hogy az imádságban történő alkalmazásra is lássunk példát, álljon előttünk egy különös ima: a templom védőszentjéhez szóló püspöki avagy apáti ima (*Oratio 17*) egyik részlete! Ez az imádság azért is érdekes, mert „paraméteres” ima, „Szent N”-hez szól, úgyhogy „N” helyébe be lehet helyettesíteni bármelyik helyi védőszentet. Ebben az imában a *Regula* apátokkal szemben megfogalmazott elvárásainak antitetikus megfogalmazása olvasható, ami hasonló a Szent Benedekhez szóló imához (*Oratio 15*), amelyben a szerzetesi életmód támasztotta elvárásokkal kapcsolatban mondja ki Anselmus (talán nem kevés túlzással): alkalmatlan vagyok ezek teljesítésére.

³² E kevés kivételt főleg az élete végén keletkező levelezés képezi, melynek darabjait második száműzetése idején és röviddel halála előtt, Angliába visszatérve írta. Ekkoriban Anselmus idős volt már, beteg, és a politikai csatározások miatt némiképp meg is keseredett. Hiábavalónak érezte küzdelmét, erős ellenállásba ütközött a korrump angliai felső papság körében éppúgy, mint a királyi udvarban. Ráadásul élete végén megrendítette Hugo lyoni érsek halála is, aki közeli barátja volt, és száműzetése idején vendéglátójaként is szolgált. Ezek a különleges körülmények emberileg is indokolják a hangváltást, de nem csak emberileg. Úgy tűnik, hogy Anselmus élete végén saját politikai szerepét is felülvizsgálta, és arra jutott, hogy eredményeket csak jóval határozottabb fellépéssel, jogi eszközök alkalmazásával lehet elérni, különösen a yorki érsekséggel folytatott harcban.

Tanítónak hívnak, de nem tudom, az vagyok-e. Pásztornak neveznek, de nem tudok az lenni. Apátnak hívnak, de nem vagyok az. Mások azt látják, hogy az apát helyén ülök, de én látom, hogy nem végzem el azt, amit az apát tesz. Látják, hogy elől megyek, mint apát, de én látom, hogy nem élek úgy, mint egy apát. Megadják nekem az apátnak [járó] tiszteletet, de én nem mutatom előttük egy apát erényeit. Egy jó laikus életvezetésére sem vagyok képes, és azt várják tőlem, hogy éljek úgy, mint a szerzetesek. *Mit tettem [én], a parányi ember, a féreg és rothadás, mit tettem, mire merészkedtem, mibe egyeztem bele?*³³

(*Oratio episcopi vel abbatis ad sanctum sub cuius nomine regit ecclesiam* [17]; részlet)

Bár a teljes szövegrészletet az *imádkozó én* önalacsonyító narratívája határozza meg, az önalacsonyítás az utolsó, egyben kiemelt sorban már öngyalázásba torkollik. Ez egyfajta fokozásként is értelmezhető, éppen ezért erős érzéseket kiváltó, tudatosan felépített mondat. A parányi ember (*homunculus*), a féreg (*vermis*), a rothadás (*putritudo*) egyre undorítóbb képek, a jelentéktelentől a pusztulásra méltóig, sőt talán a halottig jut el a megfogalmazás felkavaró és gyomorforgató fokozásában.

Nyilvánvalóan párhuzama ennek a bevezetésben olvasható lelkigyakorlat, amely a jól ismert természetlen fügefa képétől eljut egy különös analógiáig, a döglött kutya tetemének bűzléséig, amely oly mértékben undorító az emberi orrnak, amely még így sem fogható Isten undorérzetéhez, amelyet a bűnös ember miatt kénytelen elhordozni. Érzékelhető a probléma súlya, amely okot és erős alapot szolgáltat az önvizsgálatra. Arra az önvizsgálatra, amely istenfélelemre vezet.

Ennek a lelkigyakorlatnak egy későbbi részletéből az is kiderül, hogy Anselmus az *istenfélelem* terminust szó szerint veszi, és valóban rettegést, borzongást akar kiváltani imáinak olvasóiból. Mindez az előzőekben tárgyalt szerzők megállapításait figyelembe véve teljesen érthető eljárás. E félelem nélkül ugyanis a lélek lagymatag, bénult, és a veszély iránt érzéketlenséget mutató álmatagságtól szenved. Ebből az állapotból a lelkivezetőnek a rábízott testvér lelkét ki kell mozdítania. Ennek pedig ideális eszköze az a fajta önostorozás, amely igen erőteljesen megjelenik az első lelkigyakorlat alábbi olvasható részletében:

³³ „Magister enim vocor, sed esse nescio. Pastor nominor, sed esse nequeo. Abbas dicor, sed non sum. Vident enim me sedere ubi sedet abbas, sed ego video me non facere quod facit abbas. Aspicunt me praecedere sicut abbatem, sed ego aspicio me non vivere sicut abbatem. Exhibent mihi honores abbatis, sed ego non ostendo illis mores abbatis. Nondum duxi vitam boni laici, et de me expectant quomodo vivant monachi. Quid feci, homuncio, vermis et putredo, quid feci, quid praesumpsisti, quid consensisti?” (F. S. Schmitt, 1946, 68.)

Terméketlen lelkem, mit művelsz? Miért vagy tétlen, bűnös lelkem? Az ítélet napja eljön. Közel van az Úr nagy napja, közeledik és igen gyorsan jön; ez a nap, ez a nap a harag napja, a nyomorúság és szükség napja, a boldogtalanság és gyötrelem napja, a sötétség és köd napja, a füstgomolygás napja, a harsonazengés napja. Ó keserű hangja az Úr napjának! S mégis mit szunyókálsz, te langyos, te kiköpésre méltó lélek, miért szunyókálsz? Aki nem ébred fel, aki nem remeg meg az ekkora mennydörgésre sem, az nem is alszik, hanem halott.³⁴

Arról a bűnös emberről, aki ebben az állapotban nem hogy nem fél és nem undorodik, hanem közönyösen szunyókál, miközben lassan rászakad az ég, és erre sem riad fel, kimondható, hogy nem is alszik, hanem egyenesen halott. Arra az emberre ítélet vár, arra az emberre pusztulás vár. Ebből akarja Anselmus a retorika eszközeivel kimozdítani és megindítani a rábízott lelkeket, és az önalcsonyítás motívumának alkalmazásával üdvös alázatra hívni, hiszen az fog felmagasztaltatni, aki kész magát megalázni (Máté 23,12). Aki nem képes e szavakat kimondani és komolyan venni, és érzéseit nem az istenfélelem uralja, az reménytelen eset, hiába tűnik úgy, hogy él, valójában halott. Ebből az állapotból igyekszik kigyógyítani őt Anselmus megrázó és felzaklató lelkigyakorlata.

A fenti szövegeket látva világossá válik, hogy Anselmus az aszketikus *humilitas-tradíció* teológiájára építő lelkivezetésében finom érzékkel alkalmazza a klasszikus retorika eszközeit. Bár Anselmus szövegei formailag meglehetősen bonyolult, olykor nehezen is követhető alkotások, a forma így sem kerekedik a tartalom fölé. Mind-ez Anselmus szerzetesi elkötelezettségéből fakadhat, hiszen pontosan tudja, hogy közössége lelkivezetőjeként a lehető legmagasabb morális követelményeknek kell megfelelnie.³⁵

Figyelnie kell arra, hogy a tartalom, a lelki vezetői cél megvalósulása uralja a szövegalkotás folyamatát. Így lesz a stilisztikai ismeret eszközzé. Hiszen a cél a bűnös lelki megtisztulásának és üdvözülésének segítése. Fontos Anselmus számára, hogy partnere legyen bár egyszerű laikus, szerzetestárs vagy akár apát, püspök, korának nagy hatalmú nemes ura és úrhölgye, a partner ismerje fel esendőségét, vétkeit, tárja fel azokat Isten előtt, és élje át a bűnbocsánat élményét. Legyen szava megindultságtól túlfűtött, s amit Isten elé tár, az a mennyei trónterem emelkedettségében is legyen kellően megindító beszéd.

³⁴ „Anima sterilis, quid agis? Quid torpes, anima peccatrix? Dies iudicii venit. »Iuxta est dies domini magnus, iuxta et velox nimis«; »dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris«. O »vox diei domini amara!« Quid dormitas, anima tepida et digna evomi, quid dormitas? Qui non expergiscitur, qui non tremat ad tantum tonitruum, non dormit, sed mortuus est.» (F. S. Schmitt, 1946, 77.)

³⁵ Legalábbis ezt hangsúlyozza az apát feladatait rögzítő 2. fejezet a *Regulában*.

Ezért aztán a megindításhoz szükséges emelkedett, díszes stílust alkalmazza, amelyben viszont a bűnös nyomorúságát hangsúlyozza, sőt a motívum alkalmazásával túlhangsúlyozza, ezzel is a *bűnlátás-bűnvallás-feloldozás* folyamatának kibontakozását támogatva. Ez a fajta szövegalkotás tehát nem öncélú alkotói tetszelgés, hanem, mondhatjuk, a szent célnak alávetett eszköz. Ezért is fontos Ágoston példáját hangsúlyozni, aki a tanítás és retorikai eszközhasználat viszonyáról egészen hasonlóan értekezik *A keresztény tanításról* című művének IV. könyvében. Mondhatjuk: az ott megjelenő elmélet szép gyakorlati alkalmazásaként tekinthetünk Anselmus munkájára.

ÖSSZEFOGLALÁS, KITEKINTÉS

Anselmus imádságainak és lelkigyakorlatainak retorikus megfogalmazásai egy régi retorikai és aszketikus hagyomány integrációjaként szemlélhetőek. Létező retorikai eszköz az, hogy a szónok leértékeli önmagát hallgatósága előtt, hogy ezzel hallgatóinak rokonszenvét elnyerje, és ügyének támogatását biztosítsa.

Ez a nyelvezet ugyanakkor nem csupán a szónoki szóhasználat eszköztárába illeszkedik, hanem az aszketikus lelkiségi irodalom alázatáról szóló tanítására is reflektál. Ennek az aszketikus lelkiségi irodalomnak íve Ágostontól Nursiai Benedeken át egészen I. Gergelyig követhető, sőt Anselmus kortársáig avagy közvetett mesteréig, Ravennai Jánosig, s mivel előbbieik írásai a bencés kolostori élet kötelező olvasmányait gyarapították, Canterburyi Anselmus kegyességét is meghatározták szerzetesként éppúgy, mint lelkivezetőként.

A lelki vezető fő feladata a rábízottak felügyelete, tanítása és a példaadás. Kolostori körülmények között a példaadás nyilvánvalóan könnyebben megvalósítható, hiszen a lelki vezetésben részt vevő testvérek látják lelki vezetőjüket, életét és példaadó életvitelét. Ebből logikusan következik, hogy aki kész ezt az utat járni üdvösségre biztosítása végett, annak célszerű vállalnia a kolostori életet (emellett érvelnek a kolostori elhívás elfogadására buzdító levelek is, amelyek egyik példája az Alberttal folytatott levelezés).³⁶ Akinek pedig ez megvalósíthatatlan, mert házasságban él, vagy birtokát igazgató nemes, esetleg uralkodó, annak lelki vezetését Anselmus közvetett módon, levelein és imaszövegein keresztül gyakorolta.

A kolostori kegyességi életben a fegyelem, az engedelmisség, a bűnökkel és kísértésekkel való harc (a remete életmódhoz hasonlóan) alapvető. Logikus, hogy az engedelmisséghez, a felsőbbiség – azaz az apát – elfogadásához is szükség van az aláazatra, de teológiailag igazolható Ágoston, Benedek és Gergely felvetéseit olvasva, hogy az aláazat több az együttélés megkönnyítését szavatoló hozzáállásnál. Több, mert

³⁶ Ep36 és Ep44.

Krisztus példáját követve maga az üdvösség legbiztosabb útja,³⁷ melyre mint egy vezető szálra a többi aszketikus gyakorlat végzése is felfűzhető.

Korunk lelkivezetői gyakorlatának fontos felismerése az a veszély, amelyről még röviden szólnunk kell. A lelkigondozói képzések visszatérő jelleggel hívják fel a lelkigondozók, lelkipásztorok figyelmét az *ekkléziogén neurózis* veszélyére. A túlzott lelki teherre váló vallásosság a lelki és fizikai egészség rovására mehet. Akár egészen súlyos egészségkárosodás, sőt pszichotikus elmezavar is kialakulhat a túlzott büntudat, vagy a vallásosságból levezetett negatív énkép hatására, amely pánikzavarokhoz és a depresszió különböző formáinak kialakulásához vezethet.

Ezt az eszközt éppen ezért a lelkipásztoroknak a túlzásokat elkerülve kell alkalmaznia. Fontos a spirituális gyógyítás mellett a testi és mentális egészség megőrzésére is törekednünk lelkipásztori működésünk során. Nem kockáztathatjuk meg a lelki vezetésünkre bízott testvérek büntudatának súlyosbodását, s bár ez az eszköz valóban életvitelük megváltoztatására motiválhatja gyülekezeti tagjainkat, nem mindegy, milyen áron. Éppen ezért az imádságokat és igehirdetéseket megfogalmazó lelkipásztoroknak a feddés alkalmazásakor is törekedniük kell az arányosságra, és az összefüggések polarizált bemutatásakor az ellentétes pólus ismertetésére is. Hiszen Jézusról beszélve egyszerre kell megszólaltatni a szeretetről és az ítéletről szóló tanítást. Mindkét véglet túlhangsúlyozása csökevényes hitéletre, ebből fakadóan egészségtelen spiritualitásra vezet. Ezért érdemes e kérdést interpretálva is egyensúlyra törekednünk.

BIBLIOGRÁFIA

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Ágoston, Szent: *Beszédek Szent János Evangéliumáról* I. Ford. Révészné Bartók Gertrúd. Budapest, Jel Kiadó, 2008.
- Ágoston, Szent: *Isten városáról* III. Ford. Dr. Földváry Antal. Budapest, Kairosz Kiadó, 2006.
- Ágoston, Szent: *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.
- S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*. 3 vols. Edited by F. S. Schmitt O.S.B. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1946.
- Szent Benedek Regulája*. Ford. Söveges Gergely. Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2017.
- Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai*. Ford. Simon Árkád OSB. Pannonhalma-Tihany, Efo Kiadó, 1999.
- Dér Katalin: *Canterburyi Szent Anzelm összes művei – Teológiai, bölcséleti írások*. Budapest, Szent István Szent István Társulat, 2007.
- Leclercq, Dom Jean - Bonnes, Jean-Paul: *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*. Paris, J. Vrin, 1946.
- Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*. Ford. Sággy Marianne. Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.
- Ward, Benedicta: *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*. London, Penguin, 1973.

³⁷ Máté 11,29; Máté 23,12.

MÁSODLAGOS IRODALOM

- Adamik Tamás: *Antik stíluselméletek Gorgiástól Augustinusig*. Budapest, Seneca Kiadó, 1998.
- Adamik Tamás - A. Jászó Anna - Aczél Petra: *Retorika*. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- Demacopoulos, George E.: *Gregory the Great – Ascetic, Pastor and First Man of Rome*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2015.
- Dér Katalin: *Szépséges Értelem. Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Gaál, Gyulai Emery: *The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury*. Peter Lang, 2002.
- Kardong, Terence G.: *Benedict's Rule, A Translation and Commentary*. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1996.
- Mancia, Lauren: *Emotional Monasticism, Affective Piety in the Eleventh-century Monastery of John of Fécamp*. Manchester, Manchester University Press, 2019.
- Markus, Robert A.: *Gregory the Great and His World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Richards, Jeffrey: *Consul of God – The Life and Times of Gregory the Great*. London, Routledge, 1980.
- Southern, Richard W.: *Saint Anselm – A Portrait in a Landscape Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Sweeney, E.: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*. Washington DC, The Catholic University of America Press, 2012.

MISZTÉRIUM, TAQIYYA ÉS OKKULTÁCIÓ: SÍITA SAJÁTOSSÁGOK VAGY VILÁGVALLÁSOKON ÁTÍVELŐ FOGALMAK?

IVÁNYI MÁRTON PÁL

ABSTRACT

Mystery, Taqiyya and Occultation

The esoteric nature of Shiism is well known in theology, including the ‘prudent’ dissimulative behavior of those concerned, the ‘non-prudent’ concealment of revelations and scriptures vis-a-vis outsiders and the doctrine of the occultation of the spiritual leader. Although such elements may be found in other religious traditions, practices, and communities as well, yet *taqiyya* (“occultation”) has historically become one of the most prominent features of Shiite Islam. Though the apparent uniqueness of Shiism is indisputable in this regard, this study attempts to identify distant parallels in other arenas of religion and religious practices as well. The concept of mystery is part and parcel of faith in general – various historical examples also demonstrate practices of the prudential form of *taqiyya* inter alia in Sunni Islam, Christianity, Judaism while non-prudential *taqiyya* can be observed in Baha’ism and the Druze faith.

Az Úr 1330. évében [...] Pamiers püspökének éber fülébe jutott, hogy Baruch Davin Neumen Németországból menekült renegát zsidó elhagyta a judaizmus vakságát és perfidtségét (hitzségését), és Krisztus hitére tért át; hogy Toulouse városában a hithű *pastoureux*-któl indított üldöztetések idején felvette a szent keresztség szakramentumát; s hogy azt követően [...] miután Pamiers városában a többi zsidóval együtt továbbra is Júda szokásai szerint élt vala, kihasználta az alkalmat, hogy visszatérjen az Isten előtt gyűlöletes szektához és a zsidó szokásokhoz.¹

¹ Danilo Kiš: *Borisz Davidovics síremléke. Hét fejezet egy közös történetből*. Debrecen, Maecenas, 1990, 181.

A magyar származású jugoszláv író, Danilo Kiš (szül. Kiss Dániel) *Borisz Davidovics síremléke. Hét fejezet egy közös történetből* című elbeszélésfüzérére hatodik, *Kutyák és könyvek* című darabjának idézett szakaszában megelevenedik az, hogy miként gyakorol színlelést fenyegetés közepette, önvédelmi okokból egy-egy közösség. Ez ugyanakkor mindenekelőtt a síita iszlám számos ágának vált a meghatározó ismertetőjegyévé *taqiyya* néven.

Azonban nemcsak a *taqiyya* lett a síizmus sajátos, titokzatos emblémája a történelmi idők folyamán, hanem egyéb jelenségek is. A vallástudományban igen jól ismert a síizmus ezoterikus természete, értve ezalatt mind a titkok leplezte kinyilatkoztatások és szent iratok gondos őrzését az illetéktelenektől, mind a beavatottak rejtőzködő magatartását, mind a rejtőzködő imám tanát.² Noha bizonyos szempontokból hasonló vagy párhuzamba állítható elemek előfordulnak más vallási hagyományokban, illetve közösségeik hitéleti gyakorlataiban is, az ezotéria e praxisai kevésbé ismertek, továbbá – noha mindez roppant izgalmas kérdéseket implicál –, nem jellemző, hogy előbbiek a síita tapasztalatokkal összevetésben szerepeljenek.

Éppen ezért a síizmus nyilvánvaló egyedülállóságának figyelembe és alapul vétele mellett e tanulmány megkísérel távoli hasonlóságokat kimutatni más vallás(gyakorlás)i színtereken is. Alább a hét és tizenkét imámos síita hagyományok sematikus áttekintése után az utóbbi, rokonítható elemek áttekintésére vállalkozunk. Ennek megfelelően később vázlatosan körüljárjuk a taktikai színlelés gyakorlatainak történelmi tapasztalatait a drúz és a bahá'í vallásokban.

I. A SÍIZMUS ÉS EZOTÉRIKUS VONÁSAI: TAQIYYA, OKKULTÁCIÓ ÉS TITKOS TANÍTÁSOK

A távolról sem olyan egységes síizmusnak, melyet itt pusztán az egyszerűség kedvéért mintegy „ernyőfogalomként” használok, vannak olyan ezoterikus fejlődési jellegzetességei, amelyek szoros összefüggésben állnak egyes síita mozgalmak jellegével és politikai sorsfordulóival. Hiszen a korai síita közösség üldöztetésnek volt kitéve mind az Omajjád-, mind az Abbászida-dinasztiák időszakában,³ ami alapvetően

² Bővebben lásd egyebek mellett Hossein Modarressi: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam. Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*. Princeton, The Darwin Press Inc., 1993; Hossein Modarressi: *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite*. Oxford, OneWorld Publications, 2003; Mohammad Ali Amir-Moezzi: *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York, State University of New York Press, 1994; Mohammad Ali Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*. CNRS Editions, 2020, különösen 221–237.

³ Modarressi: *Tradition and Survival*, 127–128.

formálta az iszlám ezen ágának arculatát és közösségei világképét. Éppen ezért a síiták történelmi alakzatait és pályafutását végigkíséri egy sajátos, inherens ezotéria, amelynek néhány központi elemét vizsgáljuk.

Az örmény származású nyelvész, Mushegh Asatryan olvasatában mind a beavatotti kör, mind a *taqiyya* síizmus általi előnyben részesítése azon ellentétből fakad, amely általában az élet és különösen a korai síizmus „exoterikus” (*zāhir*), illetve „ezoterikus” (*bāṭin*), titkos (*sirr*) vagy „rejtett” (*ġayba*) vonatkozásai között húzható.

Ezek a (szem)beállítások Asatryan szerint egyébként további források mellett főként a manicheista (!) eredetű *Kitāb al-širāṭ*-ban nyertek kifejezést. Ennek a fő narrátora Mufaḍḍal b. ‘Umar al-Ġu‘fī, a hatodik síita imám, Ġa‘far al-Šādiq (megh. 148/765) és a hetedik imám, Mūsā al-Kāzim (megh. 183/799) társa. A könyv Ġa‘far al-Šādiq és Mufaḍḍal közötti párbeszéd formájában íródott.

Itt az ellentétnek két jelentése van, amelyek bár hasonlóak, mégis távol állnak egymástól. Egyrészt ellentét feszül az élet és a vallás mindenki számára hozzáférhető és a rejtett, csakis a beavatott kevesek számára hozzáférhető aspektusai között. Másrészt a látható és a láthatatlan között is ellentét húzódik.

A titoktartás egy, az úgynevezett *bāṭin*-nal szorosan összefüggő elképzelés. A belső tudást és mindent, ami a *bāṭin* világához kapcsolódik, őrizni és rejtegetni kell, azok és csak azok előtt nyilvánosságra hozni, akik méltók rá. Ellenkező esetben valaki megszerezheti, aki „csalárd és áruló módon jut hozzá”,⁴ „visszaél vele, személyes szükségleteihez használja fel, telekiabálja vele az egész világot, rágalmazva és félrevezetve annak követőit, hamis dolgokat mondva róla, és korának zsarnokaihoz, végül pusztuláshoz vezet.”⁵ Ezt a gondolatmenetet követve a *Kitāb al-širāṭ* Allah titokban (*sirran*) történő imádatára szólít, mert Ő éppen így akarja, hogy imádják, és ezért elrejtette lényegét az anyagi világ elől. Az emberi lélek is titok. A *taqiyya* vagy *kitmān* és a titkolózás (*sitr*) tehát a vallás lényegét alkotja. A jó nevelés pedig nem más, mint a diáknak a megszerzett tudás elrejtésére való tanítása. Ġa‘far al-Šādiq imám utolsó figyelmeztetése Mufaḍḍalnak, amellyel egyszersemind a *Kitāb al-širāṭ* végződik, az, hogy utóbbi megőrizze az előbbi által ráruházott tudást, és átadja azt azoknak, akik méltók arra, továbbá megtanítsa őket annak elrejtésére.

A belső és külső ellentétének második értelme pedig egyszerűen a „látható” és a „láthatatlan” közötti. Ez az ellentét mentes minden etikai referenciától, és a *bāṭin* szótól eltekintve a „láthatatlant” ebben az összefüggésben a *ġayba* is jelöli, amely pontosabban „rejtőzködésre” és „távollétre” utal.⁶

⁴ Mushegh Asatryan: *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy. 2012, 120.

⁵ Uo.

⁶ Uo., 121.

Számtalan, a síita imámoknak tulajdonítható hagyomány, amely az ún. hadíszok legkorábbi gyűjteményeiből származik, hangsúlyozza nyomatékosan egyes tanítások ezoterikus természetét és annak „kanonizált” köteleességét, hogy a beavatott hívők számára ezek, csakúgy, mint a hívők kiléte, rejtve maradjanak. E hagyományok többsége az ötödik és a hatodik imámra, Muḥammad al-Bāqirra (i. sz. VII–VIII. század) és Ja‘far aṣ-Šādiqra (VIII. század) nyúlik vissza: „Tanításunk nehéz, meredek; titkos, titkossá tett, titokkal védett;” „A vallás kilentzede a titok őrzése; aki ezt nem gyakorolja, nincs vallása sem;” „A titok megőrzése a vallásunk része... aki nem alkalmazza ezt a gyakorlatban, az híján van a hitnek is;” „A titoktartás isteni szabály;” „Aki tanításainkat felfedi, olyan, mint aki tagadja őket;” „Ügyünk támogatása nem csak annak ismerete és elismerése, hanem védelme és elrejtése is azok elől, akik nem méltók rá.”⁷

A síizmus e két imámja közül kifejezetten előbbihez, Mohamed próféta unokaöccsének és vejének, Ali ibn ‘Abī Ṭālibnak a dédunokájához, az ötödik síita imámhoz, Muḥammad al-Bāqirhez (677–733) fűződik azon eszmék kidolgozása, amelyek később az imámita síizmus követendő alapelvei lettek. Mindenekelőtt ő fogalmazta meg a közösség spirituális vezetőinek számító imámok tulajdonságait és kötelezettségeit. Főként neki tulajdonítható az alább részletesen tárgyalt *taqiyya* (melyet az iráni származású belga orientalista, történész Farhad Daftary részben eltérve más szerzőktől, igen frappánsan „óvatosságként” értelmez) bevezetése is, melynek értelmében ellenséges környezetben titkolni kell az igazi hitet. Ezt később mind a „hét-imámos” ismailiták, mind a tizenkét imámos síiták átvették,⁸ ám például a zajditák már kevésbé.

Mielőtt a síizmus specifikumainak ismertetését folytatnám, fontos röviden arra is kitérni, hogy a *taqiyya* az iszlámon belül nem kizárólag síita sajátosság. Három Korán ája (3:28; 16: 106 és 40: 28) alapján a *taqiyyát*, amelyet a kháridzsiták⁹ gyakoroltak először, az iszlám minden ága törvényesnek tekinti, ha ez szükségesnek bizonyul. Vallásjogi értelemben éppen ez, vagyis a ’létfontosságú szükségesség’ (ar.: *ḍarūra*) és ennek nyomán az ’ideiglenes mentesülés a kötelezettségek alól’ (ar.: *ruḥṣa*) fogalmak alkalmazása képezi vita tárgyát, amint ezt például a perzsa származású hanafita jogtudós, Šams al-Dīn al-Sarāḥsī (d. 483/1090) is elmagyarázta *Kitāb al-Mabsūṭ* című munkájában.¹⁰

⁷ Iványi Márton: „A taqiyya doktrínája a síita iszlámban.” *Egyház és Társadalom*, 2015. július 15.; Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé...*, 223.

⁸ Farhad Daftary: *Az ismailiták rövid története. Egy muszlim közösség hagyományai*. Budapest, L’Harmattan, 2006, 44.

⁹ Muḥammad Shahrastāni: *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, trad. D. Gimaret et G. Monnot. Paris, Louvain, 1986, 383 és 414.

¹⁰ Abu Baker Muhammad ibn Ahmad al-Sarakhsi: *al-Mabsut, Dar al-Ma‘rifah*. Beirut, 1986; Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé...*, 221–222.

Több mint fél évszázada a *taqiyya* bonyolultságát több szempontból is vizsgálják az iszlámnak, általában a síizmus különféle áramlatainak és különösen a legnagyobb közösségnek, vagyis a tizenkét imámos síizmusnak szentelt tanulmányokban. E munkák szerzői közül néhányan (Henry Corbin, Maria Massi Dakake, Daniel De Smet, Josef van Ess, Asaf A. Fyze, Hans G. Kippenberg, Etan Kohlberg, Orkhan Mir-Kasimov és mások) számos ősi és újabb forrás alapján kimutatták, hogy a taktikai leplezésen túl a *taqiyya* rendkívüli vallási és szellemi szerepet is betölt, mivel teljes mértékben része a síizmus különféle ágai hit(rendszer)ének.

E tanulmány megírásakor igyekeztem elsősorban – az esetleges orientalista terheltség miatt¹¹ – nem a hegemon nyugati szellemi műhelyek, hanem egyéb, az iráni kultúrkörhöz közvetlenül kapcsolódó szerzők okfejtéseire támaszkodni. Ezért a síita mértékadó tudósok egyike, az iráni származású francia iszlamológus, Mohammad Ali Amir-Moezzi beszámolóját veszem itt alapul, aki a „titok megőrzése”-nek fordítja a szót,¹² vagyis a *hiǧz as-sirr* arab birtokos szerkezet szinonimájaként. Ennél fogva a *taqiyya*, amelyet olykor túl sietősen és reduktívan fordítanak „a doktrínához kapcsolódó dolgok taktikai rejtegetéseként”, a korai korpuszban valójában az imámok tanítási titkainak (meg)őrzését jelentette. Nemcsak a tanítások és hagyományok titkossága, hanem azok változatossága – és időnként ellentmondásossága – is szorosan összefügg a *taqiyya* fentebb vázolt, általános igényével. A *taqiyya* pontos meghatározása, alkalmazási területe az idők folyamán változott. Meghatározása a közösség spirituális vezetőinek számító imámok által történt a tanítások és hagyományok védelmében, melyek egyik legfontosabbika a rejtőzködő imám tana.¹³

A legelterjedtebb síita csoport az ún. „tizenkettes” vagy imámita (arabul: *imāmiyya*). Ez tizenkét imámot tart számon, akik közül az utolsó a 870-es években, ifjúkorában eltűnt, és még ma is távol, illetve rejtőzködve, ismeretlen személyazonossággal, más szóval: okkultációban (ar. *ǧayba*) él, hogy majdan az idők végén mint *al-Mahdī* ismét megjelenjék, és elhozza az igazság birodalmát. A síiták tudvalevőleg nem hiszik, hogy az utolsó imám meghal, hanem rejtett állapotban él valahol ember által fel nem lelhető helyen, és a maga idejében visszatér a földre, hogy megváltsa a világot.¹⁴

E vonatkozó síita tanokban a rejtőzködő imámnak a látható világba való visszatéréséről szóló elképzelések olyan kiemelkedő jelentőségre tettek szert, hogy lényegileg módosították az iszlám általános érvényű tanait. Hogy mily nagy hatással volt

¹¹ Iványi Márton: „Egzotikus Másik és/vagy szépirodalmi trópusok? Stiliztikai-retorikai alakzatok vs. orientalista konstrukciók Szerb Antal műveiben.” András Hanga (szerk.): *Kommunikációs terek*. Budapest, DOSZ – Új Mandátum Könyvkiadó; Nagyvárad, Partium Könyvkiadó, 2018, 148–162.

¹² Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*, 223.

¹³ Amir-Moezzi: *The Divine Guide...*, 26.

¹⁴ Germanus Gyula: *Allah akbar!* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1968, 75.

a perzsák gondolkodására a „távolléte” ellenére is a világ eseményeiben részt vevő imámba – a német valláskutató Helmuth von Glasenapp szavaival élve az „idő igazgatója”¹⁵-ba –, vagyis azon rejtőzködő imámba vetett hit, „akinek megjelenését bár csak meggyorsítaná Isten,”¹⁶ kitűnik abból, hogy az irodalmi és politikai szférákban egyaránt hivatkozási alapot képez évszázadok óta.¹⁷

A *taqiyya* akár egész síita közösségekre kiterjedő „óvatossága” nem tévesztendő össze tehát azzal a rejtőzködéssel, amely kifejezetten az imámoknak az idők végezetén való visszatéréséhez, illetve ennek sajátos kozmológiai-eszkatológiai jelentőségéhez kapcsolódik. Azonban mindkét magatartásforma a titokzatosságon és a beavatottsági lét- és tudatállapoton nyugszik.

I.1. OKKULTÁCIÓ ÉS TAQIYYA AZ ISZMÁILITÁKNÁL¹⁸

A kiváló magyar orientalista, Germanus Gyula könnyed, ám lényeglátó leírása kézenfekvőnek kínálkozik a szíizmus ágainak vázlatos és rövid, ám kellően differenciált történelmi-politikai áttekintéséhez. „A hatodik imám, Ğa’far al-Šadiq (megh. 765) elsőszülött fiát, Iszmáilt (ar.: ’Ismā’īl) jelölte ki utódjául, ám nemsokára az imámi méltóságtól megfosztotta. Iszmáil nemsokára meghalt, és holttestét közszemlére tették ki.” Sokan öccsét, „Múszát ismerték el imámnak, viszont mások azt állították, hogy csak tetszhalott, és méltóságát átadta fiának, Mohamednek.” Ezáltal kettészakad a közösség. Azok, akik Iszmáil pártját fogták, „várták, hogy halála után az idők teljességében vissza fog térni.”¹⁹

Az iszmáiliták (ar. *al-’Ismā’īliya*), más néven a hétimámos sía (ar. *as-šī’a*) csoportja – amely a tizenkettesek után a legtöbb lelket számláló közössége a síitáknak – elnevezése is éppen innen ered: az i. sz. VIII. században élt hatodik imám, Ğa’far al-Šadiq Ismā’īl fia nevének kölcsönvétele.

Folytatva az „ortodoxia” iránt azért némileg elfogult Germanus Gyula fejtegetésével: „Ismáil pártját hívják az ismailitáknak, vagy a »hét imám«-osoknak, és azokat, akik öccsének, Múszának leszármazottjait is elismerik, »tizenkét imám«-osoknak.” Előbbi csoport, „a VIII. századtól fogva kénytelen volt a hatalmasok haragja elől titokban folytatni propagandáját, és ez a körülmény hozta létre okkult tanaikat,

¹⁵ Helmuth von Glasenapp: *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat, 1981, 409.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Uo.

¹⁸ E szerkezeti egységben ezúttal egyéb fókuszok miatt az ismailitáknak és különféle ágaiknak legfeljebb pusztán vázlatos áttekintésére vállalkozom. Bővebben a témával kapcsolatban lásd Daftary, illetve kifejezetten a nizári ismailitákkal összefüggésben bővebben lásd Hajnal István – Sárközy Miklós: *Anthologia Ismailitica Nizarica*. Budapest, L’Harmattan, 2016.

¹⁹ Germanus: *Allah akbar!*, 74–75.

amelyek a korán allegorikus magyarázatán nyugosznak.” Ezek a hét imámos sííták „álarcban folytatták működésüket. Mindenütt beférkőztek az emberek hiszékeny lelkébe”, és „mindenkivel a maga nyelvén, a maga módján beszéltek.” Ebből a „szektából” kerültek ki a „hasísík” és a karmatiaiak, akiknek a segítségével a fátimidák, „azaz a próféta Fátima nevű leányának állítólagos leszármazottjai, 910-ben ellenkalifátust létesítettek.”²⁰

Az imámok által az Iszmáil fiatalon elhunyt fia, Muḥammad ibn Ismā‘īl utáni időszakban gyakorolt, visszahúzódo politikai magatartás rövid életű volt, és végül a 873 körül született, egyben a tizenegyedik iszmáilita imám, a Fátimida-dinasztia alapítójának tekintett ‘Abdullāh al-Mahdi Billāh imámságával zárult. Azok a vezetők, akiknek a fátimida alida genealógiáját elfogadják az iszmailiták, három generáción át nem igényelték nyíltan az imámságot. Ez a már idézett Daftary szerint nem egyéb volt, mint *taqiyya*, vagyis elővigyázatossági intézkedés, hogy megvédjék magukat az abbászida üldöztetéstől.²¹ Más vélekedések szerint az iszmailita források azért nem teljesen tartották titokban kilétüket, sőt az ő neveik is ismertek, vagy legalábbis „közel állnak a valósághoz”, amint azt a libanoni drúz iszlámkutató és író, Sami Makarem is megkockáztatja.²² Az mindenesetre felettébb valószínűnek tűnik, hogy ezen vezetők tényleges személyazonossága mindössze a megbízható, illetve beavatott híveknek csupán egy szűk csoportja számára volt ismeretes. Volt azonban egy másik fontos oka is annak, hogy ezek a vezetők kezdetben nem követelték maguknak az imámságot. Közülük az első, ‘Abdallāh taktikai megfontolásokból a korai iszmáiliták többségének központi doktrínája köré szervezte mozgalmát, azon tanítás szerint, miszerint Muḥammad ibn Ismā‘īl tekintendő a Mahdinak. Ez a doktrína nem engedett teret további imámnak a Mahdi után, aki akkoriban rejtőzködésben (*gayba*) volt. Az Abbászida-dinasztia ügynökei által nem üldözött, rejtőzködő imám a korai iszmailiták központi tanításául szolgált egészen 899-ig, amikor is a mozgalom akkori vezetője, ‘Abdallāh al-Mahdi Billāh eléggé biztonságban érezte magát ahhoz, hogy feladja elődei álcázást célzó intézkedéseit.²³ E tanok elterjedésének mértékére jellemző, hogy amikor több évszázados izoláció után a XIII. században a huszonötödik nizári iszmailita imám, Ġalāl ad-Dīn Ḥassan elkezdett nyitni az Abbászida-dinasztia felé, és ennek megfelelő közjogi szabályokat hozott, a közösség később ezt is *taqiyyával* magyarázta.²⁴

²⁰ Uo., 76–77.

²¹ Daftary: *Az iszmailiták rövid története*, 52.

²² Sami Makarem: „The Hidden Imams of the Ismailis.” In (sz.) Mahmud Ghul: *Quarterly Journal of the American University Of Beirut*, 21 (1–2).

²³ Daftary: *Az iszmailiták rövid története*, 52.

²⁴ Uo., 162–163.

A *taqiyya* gyakorlatára vonatkozóan a későbbiekben is, noha igen csekély mennyiségben, ám állnak rendelkezésre adatok. Az alamúti állam bukásával, bár a központi irányítás megszűnt, a nizári imámság folytatódott Alamút utolsó ura, Rukn al-Dīn Khurshāh és leszármazottai körében. Az imámok azonban továbbra is rejtőzködtek, és mintegy két évszázadon át elérhetetlenek voltak híveik számára.

Ezt követően a nizáriták – többé-kevésbé állandóan a modern időkig – óvatosságból szigorúan elrejtették vallási nézeteiket, így védve magukat az üldöztetéstől. Ebből a célból nem csupán hitelveiket és írásaikat tartották titokban, hanem ténylegesen szúfi, tizenkettes síita, szunnita és hindu álarcot öltöttek az iráni világ és az indiai szubkontinens ellenséges közegében.²⁵

I.2. OKKULTÁCIÓ ÉS *TAQIYYA* A TIZENKÉT IMÁMOS SÍITÁKNÁL

A TIZENKETTESEK ÉS AZ OKKULTÁCIÓ

A jövőben feltámadó imám (ar. *al-Qā'im*) okkultációjának általános elképzelése régóta mélyen jelen van a síita közgondolkodásban. Ezt a tényt jól bizonyítják az Ali halálát tagadó, visszatérését váró közösségek, valamint a Kaysániyya és más korai eretnek mozgalmak hite vezetőik életében és jövőbeni visszatérésében. A tizenegyedik imám, Hasan al-‘Askari halála után is azt sugallták egyes követői, hogy valójában első rejtőzködésébe kezdett, amelyből rövid időn belül visszatér.²⁶

A síizmus szintén perzsa származású, tekintélyes kutatója, Hossein Modarressi szerint az imámita síita tudomány és közgondolkodás megkülönbözteti a tizenkettedik imámhoz, Muḥammad bin al-Ḥasan al-Mahdihoz kapcsolódóan a kis

²⁵ Uo., 179–180, 228. A szintén „hét imám”-os karmatiaiaknak Germanus hasonló történelmi pályafutást tulajdonít, amennyiben megállapítja, hogy ők „később, miután kiűzték őket Egyiptomból és Irakból, működési területüket Indiába tették át. „Föld alatti propagandájuk még századokig tovább folyt. Együttal az is feltételezi róluk ugyanitt, hogy „éppen úgy, mint a többi túlzó síita felekezet [gúlāt], egy közvetítő próféta létezésében hisznek, aki időről időre a világszellemet képviseli, és aki mindig tökéletesebb alakban nyilvánul meg, ahogyan az emberi értelem fejlődik” – Germanus hasonló történelmi pályafutást tulajdonít. Megállapítja, hogy „később, miután kiűzték őket Egyiptomból és Irakból, működési területüket Indiába tették át.” „Föld alatti propagandájuk még századokig tovább folyt. Bővebben a síizmus ágaival kapcsolatban.” Germanus: *Allah akbar!*, 73–81. Azt, hogy az a poszt-alamúti nizáriak „szúfi köntöst öltve magukra” gyakorolták a *taqiyyát*, egyébként az ismailita kutatások legújabb hulláma is megerősíteni látszik (vö.: az iráni Kasra Shiva *Search for the Light of the Imam* című előadásával, amelyet a Leideni Egyetemen 2021. augusztus 6–10. között tartott, ún. Harmadik Nemzetközi Ismailita Tudományok Konferencia során prezentált 2021. augusztus 7-én.

²⁶ Modarressi: *Crisis and Consolidation...*, 88.

és a nagy okkultációt.²⁷ A 874–941-es évek, amit a síiták körében az ún. kisebb okkultáció időszakának neveztek, kétségtelenül a legnehezebb és legkritikusabb időszakot képezték az imámita síizmus történetében. Mindez a tizenegyedik imám, Hasan al-‘Askarī (megh. 874) halálával kezdődött, aki elismert utód nélkül halt meg, ilyenformán teljes doktrinális káoszt váltva ki az imámita síita közösségben. 941-ben pedig, amikor a már rejtőzködő imám négy küldöttet, illetve megbízhatóbb követője (ar. *an-Nuwwāb al-‘Arba‘a*) közül az utolsó elhunyt, kezdetét vette az ún. nagyobb okkultáció.²⁸

Az imámiták fősodra számára, akik Ḥasan al-‘Askarī eltűnt fiának tartják fenn az imámságot, a tanácstalanság és a bizonytalanság az idők folyamán nőttön nőtt. Kezdetben, amikor is ezen felfogást előterjesztette és elfogadta a közösség, nyilvánvalóan senki sem képzelte – kivéve az imám négy küldöttét, vagyis ‘Uthmān ibn Sa‘īd al-‘Amrīy és közeli társait –, hogy egy ennyire hosszú okkultációról lenne szó. A közösség tagjai egyértelműen arra számítottak, hogy a fiú rövid időn belül visszatér, és az imámság és az imámok rendje folytatja a maga konvencionális és természetes útját. A korabeli szóbeszéd azt sugallta, hogy hat napig vagy hat hónapig, legfeljebb hat évig kell rejtőzködni. Vagyis addig, amíg a körülmények végre lehetővé teszik számára, hogy visszatérjen anélkül, hogy nehézségektől kellene tartania. Nem telt el sok idő, míg a közösség elkezdte ezt az esetet az okkultáció fogalmával azonosítani, amihez a kapcsolódó előrejelzések, jóslatok már majdnem egy évszázada eleve jelen voltak a síita körökben. Ezek szerint az idők végén visszatérő, feltámadó imám (*al-Qā‘im*) először eltűnik a nyilvánosság elől, hogy később előkerüljön, és elhozza az igazság uralmát. Az egyik jóslat két rejtőzési időszakot is előrevetített *al-Qā‘im* számára: az első, rövidebb időszak után újra meg kellett jelennie, majd hosszabb okkultációba kellett vonulnia, amelynek során híveinek többsége elvesztette hitét, és elhagyta az igaz tanítást.²⁹

A TIZENKETTESEK ÉS A TAQIYYA

Vázlatosan azt mondhatnánk, hogy a *taqiyyának* az imámita perspektívában két dimenziója van: az egyik egy külső, voltaképpen „politikai” dimenzió, amelyet Etan Kohlberg „óvatos *taqiyyá*”-nak nevez, és ezt az ellenséges környezetben élő, kisebbségi közösség önvédelmi szempontjai indokolják. A másik pedig egy belső dimenzió,

²⁷ Első és második okkultációról beszél Amir-Moezzi: *The Divine Guide...*, 100.

²⁸ Modarressi: *Crisis and Consolidation...*, vii és 18.

²⁹ Uo., 6–87.

amelyet ugyancsak Kohlberg nyomán „óvó *taqiyyá*”-nak nevezünk, ami bizonyos tanoknak a beavatatlanok előtti titokban tartására való késztetés, azok megvédése érdekében.³⁰

Már itt jelezzük, hogy a különféle vallások egyes hitéleti praxisai, mint majd látni fogjuk, inkább a *taqiyya* előbbi, „óvatos” válfajával mutatnak párhuzamokat, bár utóbbi is előfordul, pl. a drúzoknál. Az azonban, hogy egyszerre lennének jelen, tulajdonképpen síita sajátosság.

A síita vallástudományi művek, legyen szó a hadiszok korpuszáról, teológiai és Korán-magyarító írásokról vagy vallásjogi értekezésekről, szinte mind tárgyalják – tetszőleges terjedelemben – a titoktartási kötelezettséget (*taqiyya*, *kitmān*, *ḥab'* stb.) annak különféle kondícióival, doktrinális szükségességével, szakrális jellegével, alkalmazási feltételeivel. Ugyanakkor az is igaz, hogy nem feltétlenül ezek a fejezetek vagy munkák tartalmazzák a köteleességek tárgyára vonatkozó utalásokat. Utóbbiakat gyakran töredékekben terjesztik a doktrinális írások óriási korpuszában oly módon, amely maga is a *taqiyya* hatáskörébe esik: az információ szétszórásával (ar. *tabdīd al- 'ilm*).

Ismert, hogy e titkos tanítások részét képezik a síizmus eszkatológiai adatai és a Korán írásának történetére vonatkozó információk. Ám e körbe tartozik az igazi Korán meghamisításának tézise, a történelem felfogása az iszlám kezdeti napjairól és a próféta kísértőihez való viszony, miként a Korán rejtett jelentéseiről, bizonyos spirituális gyakorlatokról és különösen a „szentek”, vagyis az imámok természetével, státuszával és funkcióival kapcsolatos imamológiai doktrínákról szóló tanítások is. Ezen imamológiai meggyőződésekhez, amelyekre a *taqiyya* vonatkozik, hozzátehetjük al-Moezzi nyomán az imámok állítólagos prófétai képességeit, amely hitelt állítólag ezidáig „nem kapta meg azon figyelmet, amit hatalmas vallási és politikai jelentőségére tekintettel megérdemelne.”³¹

Ez egyben azon „Gretchenfrage” is a tizenkétimásos síizmusban, amely oly különlegessé teszi, egyszersmind nyomatékosítja például a szunnizmussal szembeni hitéleti és politikai különlegességeit is. Aminek ugyanis az elrejtéséről szó van, az Amir-Moezzi szerint 'Alī leszármazottainak, az imámoknak az esetleges prófétai státuszához, képességeihez és legitimitációjához kapcsolódik. A síita álláspont igyekszik bebizonyítani a nem síita muszlimoknak 'Alī isteni kinevezésének tényét,³² amit a szunnita ortodoxia kategorikusan visszautasít.³³ Ezért 'Alī kinevezésének

³⁰ Iványi: „A *taqiyya* doktrínája a síita iszlámban”; al-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*, 223–224.

³¹ Uo., 2020, 225.

³² Etan Kohlberg, „*Taqiyya* in shī'ī theology and religion.” H. G. Kippenberg – G. G. Stroumsa: *Secrecy and concealment: Studies in the history of mediterranean and near eastern religions*. Leiden, 1995, 374–377; Iványi: „A *taqiyya* doktrínája a síita iszlámban.”

³³ Ezen tanok középpontjában állhatott a próféciák folytonossága, ami a késő ókor több szellemi hagyományából örökölt fő vallási elképzelés. Ebben a tekintetben a „rang hadiszának” (*ḥadīṭ al-manzila*) nevezett hagyomány esete a mérvadó. „Velem kapcsolatban azt a rangot foglalod el, amelyet

tényét és ennek bizonyítékát (ar. *naşş*) a *šīa* közössége a központi hatalomtól való félelemből tartotta titokban, melytől gyakran szenvedett üldöztetést.

Nem más forog kockán, mint annak a hittételnek a megkérdőjelezése, mely szerint Muḥammad az utolsó a próféták közül, vagyis a „próféták pecsétje” (*ḥātam an-nabīy-yīn*), ami által az iszlám az utolsó az idők vége előtt kinyilatkoztatott vallások közül.

A szunnita ortodoxia kategorikusan és gyakran agresszíven utasítja vissza ezeket a tantételeket. Az imámok követői, az évszázados véres elnyomás áldozatai, akiket az egyre merevebb többségű hivatalos vallás marginalizál és kiközösít, úgy tűnik, kénytelenek voltak *taqīyyát* alkalmazni egyik, ha nem a legfontosabb doktrínájukat illetően.

Vagyis itt a vallásokra általában igaz absztrakt ontológiai kérdésekhez egy „evilági” színezetű politikai dimenzió is társulhat, amennyiben Ali és leszármazottai, közvetetten vagy közvetlenül, transzcendens szférákba emelkednek. Mindennek az episztemológiájára kiterjed az „óvó” *taqīyya*, vagyis a vonatkozó tanok és ismeretek titkosak, s minthogy ezek hangsúlyosak, és konkrét tétjük van, ez felértékeli a beavatott személyek (ön)védelmének „óvatos” *taqīyya*-vonatkozásait is.

Az első és legfontosabb imám, Ali b. Abī Ṭālib és egy - elmondása szerint filozófiából és orvoslásból képzettnek mutatkozó - áttért görög híve közötti dialógus szemlélteti az egész kérdéskört. Hosszú párbeszéd ez a két férfi között, amelyről az egyik legrégebbi síita Korán-kommentár, a *Tafsīr* tanúskodik, melyet a tizenegyedik imámnak, al-Ḥasan al-‘Askarīnak (megh. 260/874)³⁴ tulajdonítanak, és amely „Ali” utasításainak, a „titoktartás” köteletségének betartására vonatkozik a Korán 3:28-cal összhangban:

Megengedem, hogy előnyben részesítsd ellenségeinket a mi kárunkra, ha a félelem arra késztet, hogy nyíltan határolódj el tőlünk; ha a félelem vezet oda, akkor hagyd el az előírt imákat, ha fenyegetéstől tartasz vagy a jólétre leselkedő veszélyektől. Az a - félelmed okozta - előnyben részesítés, melyet ily módon kinyilvánítasz ellenségeink felé és velünk szemben, számukra nem használ, nekünk pedig nem árt. Az a tény, hogy nyíltan elhatárolod magad tőlünk azzal, hogy *taqīyyát* gyakorolsz, nem

Áron elfoglalt Mózes kapcsán, kivéve, hogy utánam nincs próféta” (anta minni bi manzilat Hārūn min Mūsā illā annahu lā nabīyya baḏī), mondta eszerint Mohamed próféta Alinak. A hagyománynak erről a „hosszú változatának” nevezett variánsáról jóformán mindenféle, úgy szunnita, mint síita források beszámolnak. Nem véletlenül. Az ugyanis kiemeli Ali jelentős vallási „rangját”, amely megfeleltethető a nagy bibliai alak, Áron pozíciójának, miközben tiszteletben tartja az „ortodox” dogmát, amely szerint Muḥammad az utolsó a próféták sorában. Van azonban egy „rövid változat”, ahol az utolsó mondat hiányzik: „kivéve, hogy utánam nincs próféta”, így az már egészen másképp is értelmezhető. Amir-Moezzi szerint e ponton lép fel azon követelés, amely a síizmus egyik legféltebb titka. Bővebben lásd Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*, 228-230.

³⁴ Az első évszám a muszlim hidzsra szerinti időszámítás, a második pedig a Krisztus utáni.

jelent semmiféle vétket ellenünk, és nem árt nekünk. Ha ideiglenesen elhatárolódsz tőlünk nyelveddel [szóban], miközben szívedben hű maradsz hozzánk [...] sokkal jobb módon cselekszel, mint ha kitennéd magadat a megsemmisítésnek, minthogy onnantól már nem tudsz munkálkodni a testvéreid, a hívők vallása és gyarapódása javára. Vigyázz magadra, ismétlem, ügyelj arra, hogy ne mulaszd el a *taqiyyát*, amelyet megparancsolok betartani, mert feleslegesen ontanád saját véred és a testvéreidét, ezáltal pusztulásnak és Isten vallásának ellenségei kezébe adva a te jólétedet és az övéket.³⁵

II. TITKOK ÉS FELFOGÁSUK EGYÉB, AZ ISZLÁMBÓL KISARJADT VILÁGVALLÁSI ÉS HITÉLETI HAGYOMÁNYOKBAN

Az iszlámból, más eszmekörökből származó eszmékkel és rítusokkal való keveredés révén számos hitrendszer jött létre, melyeket a muszlimok nem tekintenek sajátjuknak. Ezek közé tartozik egyrészt a drúzok régi időkre visszanyúló vallása, másrészt a múlt században keletkezett bábizmus és a hozzá a nyugati szem számára Amin Maalouf libanoni-francia szerző szerint alkalmasint megtévesztésig hasonló³⁶ baháizmus. Előbbi a tizenkettesekből vált ki, utóbbi pedig egy új, valamennyi népre érvényes világvallásnak tekinti magát, és idővel szülőhazáján, Iránon kívül Európában és Amerikában is szerzett híveket.³⁷

Ahogy a bevezetőben már említettem, az egyik központi fogalom – amelynek mentén távoli párhuzamok vonhatók a világvallások között általában, másfelől a világvallások és a síizmus tanításai között – a misztérium, illetve annak megismerhetősége és a rá vonatkozó közösségi normák. A legtöbb vallás jól ismeri a tudás és a titkos ismeret fogalmait és történelmi példáit, még ha értelemszerűen nem is abban a konkrét értelemben, ahogyan a síizmus, és a hívő közösségek történelmi pályafutása miatt korántsem azonos és politikai referenciákkal.

II.1. A TAKTIKAI SZÍNLELÉS

Mint azt már előrebocsátottam, a vallási meggyőződésnek, illetve egy bizonyos vallási irányzathoz való kötődésnek és a kapcsolódó tanításoknak – amelyekben nyilvánvalóan kiemelt szerephez jutnak a titokzatos ismeretei is – a kívülállók előli álcázása mint gyakorlat nem ismeretlen az egyes világvallásokban.

³⁵ Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*, 236–237.

³⁶ Bővebben lásd Amin Maalouf: *Samarkand*. London, Abacus, 2014, 287.

³⁷ von Glasenapp: *Az öt világvallás*, 411.

Josef van Ess a síita *taqiyya* jelenségének vonatkozásában a Máté 7:6-en alapuló, (késő) antik keresztény *disciplina arcana* hatását véli felfedezni: „Ne adjátok oda a kutyáknak azt, ami szent, gyöngyeiteket se dobjátok oda a disznók elé, nehogy lábukkal széttapossák azokat, majd megfordulva széttépjenek titeket”.³⁸ Ezt az evangéliumi szakaszt az iszmáilita gondolkodó, Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (1021) szinte szó szerint idézte a *taqiyya* vallási gyakorlatát igazolandó.³⁹

KVÁZI-TAQIYYA A DRÚZOKNÁL

A misztériumok legalábbis korlátozott megismeréséből és e tudás őrzéséből is levezethető taktikai színlelés egyéni és közösségi mintázatával összefüggésben kézenfekvő a síizmustól elszakadt, azonban már több évszázada különállónak tekintett drúz vallással folytatni. A taktikai rejtőzködés ugyanis a síizmus hét imám hitelességét elismerő iszmáilijja (hetes sía) irányzatából végül kiszakadó drúz vallási közösségben is megtalálható.⁴⁰

Ebben a Hamza ibn 'Alī perzsa misszionárius által a X. században, Kairóban alapított ábrahámí egyistenhívő vallási közösségben, mely nevét a XI. századi hit-térítő, Muhammad ad-Darzíról kapta, nyilvánvalóan iszmáili vonásra sok tanítást a mai napig titokban tartanak. Így akarják elzárni a vallást azok elől, akik még nem készültek fel a tanítások elfogadására, ezért félreérthetik azokat, valamint a közösség védelme végett veszély esetén. Egyesek muszlimnak vagy kereszténynek vallják magukat az üldözés elkerülése érdekében.⁴¹ Haim Blanc nyelvész szerint mindez egy oly „ősregi, mélyen gyökerező” szokásban ölt testet, ami a drúzoknak „már-már kulturális vonása”.⁴²

II.2. A BÁBIZMUS

A bábizmus Szejed Ali Mohamed (Sayyid Ali Muḥammad) követőinek (bábik) vallási mozgalma, aki azzal az igénnyel lépett fel, hogy az iszlám örökébe lépő, új vallást kell vezetnie.⁴³ 1844-ben kijelentette, hogy ő nem más, mint a síizmus

³⁸ Máté 7:6. Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája (1990).

³⁹ Hans G. Kippenberg: „Ketmān. Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte.” In J. W. van Herten et al. (eds.): *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leyde, 1986, 172–183; lásd még Amir-Moezzi: *Ali, le secret bien gardé*, 223.

⁴⁰ Iványi: „Takijja: Iszlám és színlelés”, 139.

⁴¹ Kais Firro: *A History of the Druzes, Volume 1*. BRILL. 1992.

⁴² Haim Blanc: „Druze particularism: modern aspects of an old problem.” *Middle Eastern Affairs*, 3/11, 1952, 317.

⁴³ Görföl Tibor: *Világvallások*. Budapest, Akadémiai, 2009, 132–133.

tizenkettes irányzatának rejtőzködő tizenkettedik imámjához, illetve az igazsághoz vezető *kapu* (*Bāb*), innen adódik a mozgalom neve is. Később azt vallotta, hogy ő az iszlám tantásokból ismert *al-Mahdī*, illetve *al-Qā'im*. Még később ő lett az isteni kinyilatkoztatás „kapcsolattartó” pontja (*nuqta*).

Ténykedése során egyfajta eszkatologikus, ezoterikus bölcseletet tanított, beleértve azt is, hogyan lehet felismerni a lelki igazságot, illetve az emberi természetet, a hit jelentését, a jó cselekedetek természetét, a spirituális utazás előfeltételeit és a világ örökkévalóságát vagy keletkezését illető kérdéseket.⁴⁴ A Bāb egyes beszámolók szerint különböző alkalmakkor élénken szorgalmazta hívei körében e rejtőzködési gyakorlatot.⁴⁵ Tanításával számos mérsékelt síita szúfi követőre is szert tett, mígnem fegyveres összetűzések után az iráni vezetés rendeletére 1850 júliusában kivégezték.⁴⁶

Hívei egy része az úgynevezett Örökkévalóság reggelének (*Šubḥ-i-Azal*), azaz egy szintén előszeretettel rejtőzködést gyakorló vallási vezető,⁴⁷ Mirzā Yahyā, illetve az azali bábik követője lett, akiket 1852-ben egy sikertelen, sah elleni merénylet miatt szintén javarészt megsemmisítettek. Másik csoportjuk a később tárgyalt Bahá'u'lláh prófétát (kb. Isten szépséges ragyogása), vagyis Mirza Huszajn Ali Núrít (Mirzā Husayn Nūrī), a bahái vallás alapítóját követte.⁴⁸

A hit leplezése széles körben elterjedt volt nemcsak a bábí, hanem a „mostoha-testvér” bahá'í vallási mozgalom követői körében is, egészen a vallásalapító dédnokája, Shoghi Effendi szolgálatának kezdeti éveig (1921–1957), amikor ő számos nyilvános rendelkezésében megtiltotta annak gyakorlását 1927 után.

A BAHÁ'Í HIT ÉS TÉTELEINEK ÁLCÁZÁSA

A világ egyik legfiatalabb vallásának számító baháizmust alapító, Bahá'u'lláh (1817–1892) egy darabig maga is a bábizmus híve volt. A vallásalapító műveit hívei, akiknek több ezer levelet írt, még életében isteni kinyilatkoztatásnak kezdték tekinteni.⁴⁹

Értelemszerűen a bahá'ík eddig az időszakig gyakorolták a *taqiyyát*. Sokan álruhában utaztak, muszlimként imádkoztak, amit csoportszinten olyan hatékonysággal folytattak, hogy gyakran még hittársaik sem voltak tisztában a kilétükkel.

⁴⁴ Nader Saiedi: *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Báb*. Canada: Wilfrid Laurier University Press, 2008, 34–35.

⁴⁵ Nabil Zarandi: *The Dawn-Breakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelation*. Bahai Publishing Trust, 1974, 44; Abbas Amanat: *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran 1844–1850*. London, 1989, 200–201.

⁴⁶ Görföl: *Világvallások*, 132.

⁴⁷ Denis MacEoin: „Azali Babism.” In *Encyclopedia Iranica*, III. 1987, 79–181.

⁴⁸ Ismail Kadaré: *Dictionnaire de l'Islam: Religion et civilisation*. Albin Michel, 1997, 154–156.

⁴⁹ Görföl: *Világvallások*, 135.

Ez a gyakorlat töretlenül folytatódott a vallásalapító legidősebb fia és kijelölt örököse, Abd-al-Bahá' működése alatt (1892–1921). Bahá'u'lláhot és 'Abd-al-Bahá'-t, valamint híveiket általában muszlimoknak tekintették még az európaiak is. Sokatmondó, hogy a német templomosok szemében, akik Bahá'u'lláhval egy időben érkeztek Palesztinába, Krisztus közeli eljövételére várva, és akik a bahá'ik közeli szomszédságában éltek Haifában, 'Abd-al-Bahá' és apja is „muszlimok” maradtak.⁵⁰ 'Abd-al-Bahá' maga is sürgette követőit, hogy gyakorolják a bölcsességet (*hekmat*), és tartsák be a *taqiyyát*.⁵¹ Úgy tűnik, hogy az álcázásra vonatkozó tilalom első ízben Shoghi Effendi 1927. november 9-én kelt levelében szerepel, amelyet az iráni bahá'í népgyűléshez intézett. E helyen idézett egy saját, szintén ennek a plénumnak küldött táviratából, amelyben minden személyazonosító igazolványt és útlevelet igénylő bahá'ít az álcázás (*ketmān*) beszüntetésére és arra szólít, hogy kezdje el nyíltan és bátran, félelem és szorongás nélkül elismerni hitét. Egy szintén Shoghi Effendi nevében két hívőnek írt, 1957. április 30-i keltezésű levélből pedig már az következik, hogy noha finoman, ám határozottan elutasítja e vallási hagyomány a színlelést: „egy bahá'í részéről semmilyen körülmények között sem következetes az, ha bármi másnak mutatkozik, mint bahá'inak, függetlenül az esetleges eredményektől.”⁵²

KONKLÚZIÓ

A síita *taqiyya* és okkultáció ezoterikus és politikai motivációinak vázlatos áttekintése nyomán láthattuk, hogy mind a *taqiyyával*, mind az okkultációval, mind a síita iszlám egyéb ezoterikus elemeivel vonhatók *távoli* párhuzamok más világvallások hittételei és intézményesült hitéleti praxisai terén. Vélhetően ez mindenekelőtt olyan, az iszlámból kisarjadt, mára már független világvallásokra igaz, mint a bahái vagy a drúz vallás, amelyekbe a (síita) iszlám vagy legalábbis az üldöztetés társadalmi-politikai reáliái jellemezte történelmi közeg továbbörökölhette a *taqiyya* gyakorlatát.

Láthattuk továbbá azt is, hogy 'Alí politikai és vallási jogai kritikus vitapontot képeznek a felekezetek között, ami olyannyira megemeli a síita *taqiyya* tétjét, hogy azáltal annak gyakorlása még az iszlámon belül is külön szintre helyeződik, az iszlám fősodor által is (el)ismert, közvetlen veszélyhelyzetben való „óvatos” alkalmazásról az „óvó” doktrinális titoktartás felé mozdulva el, ami egyértelműen síita specifikum.

Noha mind a *taqiyya* ún. óvatos, vagyis önvédelmi válfájának tapasztalatait, mind az okkultációra vonatkozó tanításokat illetően találni hasonlóságokat másutt is,

⁵⁰ Friedrich Lange: „Aus Palästina.” *Die Warte des Tempels*, 78/3 (1922), 12. Feb.

⁵¹ 'Abd-al-Bahá': *Makātib* III, ed. Faraj-Allāh Ḍaki. Egyiptom, 1921, 325–327.

⁵² Helen Hornby: *Lights of Guidance. A Bahá'í Reference File*, 1983, bahai-library.com/hornby_lights_guidance.

ismereteim szerint ezek együttes jelenléte mégis egyedülállóná teszi a síizmus egyes ágait a maguk egyáltalán nem hétköznapi történelmi pályafutása és egyéb sajátosságai eredményeként.

BIBLIOGRÁFIA

- ‘Abd-al-Bahā: *Makātib* III, ed. Faraj-Allāh Ḍaki. Egyiptom, 1921, 325–327.
- al-Sarakhsi, Abu Baker Muhammad ibn Ahmad: *al-Mabsut, Dar al-Ma’rifah*. Beirut, 1986.
- Amanat, Abbas: *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran 1844–1850*. London, 1989.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *The Divine Guide in early Shi‘ism*. State University of New York Press, 1994.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali: *Ali, le secret bien gardé*. CNRS Editions, 2020.
- Asatryan, Mushegh: *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, 2012.
- Blanc, Haim: „Druze particularism: modern aspects of an old problem.” *Middle Eastern Affairs*, 3/11, 315–321, 1952.
- Daftary, Farhad: *Az iszmáiták rövid története. Egy muszlim közösség hagyományai*. Budapest, L’Harmattan, 2006.
- Firro, Kais: *A History of the Druzes, Volume 1*. BRILL, 1992.
- Germanus Gyula: *Allah akbar!* Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1968.
- von Glasenapp, Helmuth: *Az öt világvallás*. Budapest, Gondolat, 1981.
- Görföl Tibor: *Világvallások*. Budapest, Akadémiai, 2009.
- Hajnal István – Sárközy Miklós: *Anthologia Ismailitica Nizarica*. Budapest, L’Harmattan, 2016.
- Helen Hornby: *Lights of Guidance. A Bahá’i Reference File*, 1983, bahai-library.com/hornby_lights_guidance.
- Iványi Márton: „A taqiyya doktrínája a síita iszlámban.” *Egyház és Társadalom*, 2015. július 15. Elérhető online: egyhazi-tarsadalom.hu/2015/07/15/ivanyi-marton-a-taqiyya-doktrinaja-a-siita-izslamban/#_ftn1
- Iványi Márton: „Egzotikus Másik és/vagy szépirodalmi trópusok? Stiliztikai-retorikai alakzatok vs. orientalista konstrukciók Szerb Antal műveiben.” András Hanga (szerk.): *Kommunikációs terek*. Budapest, DOSZ - Új Mandátum Könyvkiadó, Nagyvárad; Partium Könyvkiadó, 2018, 148–162.
- Iványi Márton: „Takijja: Iszlám és színlelés.” *Kommentár*. 2020/3, 138–146.
- Kasra, Shiva: *Search for the Light of the Imam*. Third International Ismaili Studies Conference Histories, Philosophies & Communities. Leiden University Shi’i Studies Initiative, 7. Aug., 2021.
- Kadaré, Ismail: *Dictionnaire de l’Islam: Religion et civilisation*. Paris, Albin Michel, 1997.
- Kippenberg, Hans G.: „Ketmān. Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte.” In J. W. van Herten et al. (eds.): *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leyde, 1986, 172–183.
- Kiš, Danilo: *Borisz Davidovics síremléke. Hét fejezet egy közös történetből*. Debrecen, Maecenas, 1990.
- Kohlberg, Etan: „Taqiyya in shi‘i theology and religion.” In Kippenberg, H. G. – Stroumsa, G. G.: *Secrecy and concealment: Studies in the history of mediterranean and near eastern religions*. Leiden, 1995, 345–380.
- Lange, Friedrich: „Aus Palästina.” *Die Warte des Tempels*, 78/3 (1922), 12. Feb.
- Lijakat, Takim: *Policy Backgrounder: Taqiyya*. Tessella Institute. Elérhető online: tessellateinstitute.com/wp-content/uploads/2018/01/Liyakat.-Taqiyya.2018.pdf

- Maalouf, Amin: *Samarkand*. London, Abacus, 2014.
- MacEoin, Denis: „Azali Babism.” In *Encyclopedia Iranica*. III, 1987, 79–181.
- Makarem, Sami: „The Hidden Imams of the Ismailis.” In Mahmud Ghul, ed.: *Quarterly Journal of the American University Of Beirut*, 21 (1–2).
- Modarressi, Hossein: *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abu Ja'Far Ibn Qiba Al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*. Princeton, The Darwin Press Inc. 1993.
- Modarressi, Hossein: *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite*. Oxford, Oneworld, 2003.
- Saiedi, Nader: *Gate of the Heart: Understanding the Writings of the Báb*. Canada, Wilfrid Laurier University Press, 2008.
- Muḥammad Shahrastānī: *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, trad. D. Gimaret et G. Monnot. Paris, Louvain, 1986.
- Zarandi, Nabil: *The Dawn-Breakers: Nabil's Narrative of the Early Days of the Baha'i Revelation*. Bahai Publishing Trust, 1974.



FORRÁS



HORVÁTI BÉKÉS JÁNOS: ÜDVÖZLÖVERS BÁZELBŐL (RMK III. 2647)¹

KESERŰ PÉTER FERENC

ABSTRACT

János Horváti Békés: Greeting Poem from Basel

Among Protestant theologians in 17th-century Hungary it was common practice to make a peregrination to universities abroad for the sake of acquiring a doctor's degree. While studying for this certificate, these pilgrims endeavoured to write poems for those of them who were about to earn their degree. Interestingly enough, a great deal of these 'greeting poems' were written in Hebrew. Now obviously the enthusiastic poets had different writing and Hebrew language skills resulting in a great variety of poems, to be analyzed by modern scholars. In this paper, after a brief overview of the general 17th-century circumstances of these poets, I first undertake to sketch the lifeline of János Horváti Békés, a poet, and Tamás Veresegyházi, the respondent. After shedding some light on the context I shall venture to deal with the poem in question, titled *Heartfelt Joy*. The main part of my paper engages in the analysis of this greeting poem. A characteristic of *Heartfelt Joy* is that it does not contain direct quotations from Biblical passages so we can safely say that it is a creatively written poem. Another peculiarity of this piece of writing is its versification, the hendecasyllabus, which is seasoned with both Biblical and Rabbinic Hebrew expressions. The poem is about the saving grace of God and can be read peacefully by Christian and Jew alike, as there is no direct allusion to any specifically Christian element of faith in it, though written by a Protestant theologian. My conclusion is that this poem is unique in the given era (mainly because of its versification and independence from the customary solutions of the poems of the same type), while it also embraces the traditions of the suffering servant and the faith in God.

¹ A jelen tanulmányban közreadott vers jelentését Dr. Koltai Kornéliával és Bozsik Alexandrával fejtettük meg egy egyetemi kurzus keretében. A tanulmány módszertanában Koltai „Az utrechti *carmina gratulatoria*: Komáromi Csipkés György (1628–1678) nyomában” című cikkét követi.

Az alábbiakban Horváti Békés János XVII. századi református peregrinus ifjú héber nyelvű üdvözlőversét közlöm. A vers 1674-ben született a szerző egyik bázeli iskolatársa és barátja, Verese gyházi Tamás tiszteletére, aki a *Plausus Votivus* című disszertáció megvédésével a teológia doktora lett.

Jelen tanulmányban először általánosan írok a korabeli magyar felsőoktatási viszonyokról, valamint a magyar diákok svájci peregrinációjáról ebben az érában, különös tekintettel a Bázeli Egyetemre, ahova Horváti Békés János, az üdvözlővers szerzője és Verese gyházi Tamás, a *carmen* címzettje is jártak. Ezután röviden bemutatom kettejük élettörténetét.

REFORMÁTUS FELSŐOKTATÁS – ÚJKORI MAGYAR PEREGRINÁCIÓK SVÁJC TERÜLETÉRE

A magyar diákok svájci peregrinációjáról az újkorban például Hegyi (2003) könyvéből is tájékozódhatunk.² Bár ez a munka azt állítja, hogy 1460 és 1798 között nem létezett protestáns felsőoktatási intézmény a történelmi Magyarországon,³ ezért döntött számos akkori hallgató úgy, hogy külföldön mélyíti el még átfogóbban teológiai tudását, ezzel nem minden kutató ért teljes mértékben egyet,⁴ jóllehet elismerik, hogy a református kollégiumok felsőoktatási intézményként való „akkreditálásának” kérdése legalábbis problematikus. Doktori fokozatot mindenesetre csak külföldön tudtak szerezni a diákok.

Röviden tekintsük most át azt a néhány közép- és újkori magyar egyetemet, amelyek a héber nyelv tanítása vagy a teológiaoktatás terén fontosnak számítottak. Az első magyar egyetemet Nagy Lajos király alapította 1367-ben Pécsen, de itt még nem feltétlenül oktattak héber nyelvet. A teológia és bibliatudomány és kifejezetten a héber nyelv oktatásának első nyomait csak 1481-gyel kezdődően találjuk meg hazánkban, ugyanis ekkor teszi Mátyás király Buda egyetemének rektorává Petrus

² Hegyi 2003-ban kiadott könyvének újabb, ám tömörebb verziójához ld. Hegyi Ádám – Szögi László: *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2016, 9–22.

³ Hegyi Ádám: *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526–1788 (1798)*. [Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 6.] Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2003, 26.

⁴ Zsengellér József: „Carmina gratulatoria hebraica és a héber nyelvoktatás a Nagyváradi Református Kollégiumban”. In Balogh Csaba – Kolumbán Vilmos József (szerk.): *Ünnepi kötet Adorjáni Zoltán 65. születésnapja tiszteletére*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2021. [Megjelenés előtt.]

Niger hebraistát.⁵ Száz évvel később, 1581-ben Kolozsvárott a jezsuiták teológiai iskoláját Báthory István egyetemé minősíti, és szóba kerül a héber stúdiumok oktatása is, ám ez végül elmarad.⁶ Dán, aki monográfiájában elsősorban a XVI. századi héberoktatással foglalkozik, a magyar területek jelentősebb városainak vizsgálata után a következő konklúzióra jut: „A fentiekben ismertetett iskolatörténeti adatokból megállapíthatjuk, hogy a héber nyelvismeret – talán csak kezdetleges fokon – de megszerezhető volt Magyarországon is...”⁷

A XVII. század viszont fordulópontot jelent a magyar református felsőoktatás szempontjából, legalábbis Erdélyben. Bethlen Gábor kezdeményezésére 1622. május 1-jén iktatták törvénybe egy új református egyetem felállítását, melyhez különféle neves külföldi egyetemekről vendégtanárokat hívtak.⁸ Nem sokkal később, a XVII. század második harmadától kezdődően megindult egy egyetem kialakítása Nagyváradon is.⁹ Pálfi összegző mondata azonban óvatosságra int bennünket: „Universitásra viszont még a szó korabeli értelme szerint sem beszélhetünk, sem Erdély fejedelmi központjában, sem pedig Váradon.”¹⁰

Ezen okokból kifolyólag több magyar diák is örömmel vállalta a külföldi egyetemek biztosította felsőfokú képzések látogatását, hogy aztán később esetleg Magyarországon adja át tudását a következő nemzedékeknek. Svájc logikus választásnak tűnt számos magyar származású peregrinus diáknak,¹¹ hiszen ott 1460-ban már megnyitotta kapuit az első egyetem Bázelen, amely intézmény a reformáció hatására zwingliánus lett,¹² és négy karral is rendelkezett, így kivívta magának az újkor legnevesebb svájci egyeteme címet.¹³ A svájci egyetemek karai közül a legkedveltebbnek a református teológiai számított, még a XVIII. században is,¹⁴ az említett

⁵ Dán Róbert: *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. [Humanizmus és Reformáció 2.] Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973, 26–27. Niger azonban csupán néhány évig volt a budai egyetem oktatója (27.).

⁶ Uo. 33–34.

⁷ Uo. 34.

⁸ Pálfi József: *Református felsőoktatás Erdélyben, Universitassors a reformációtól a Kolozsvári Tudományegyetemig*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2009, 33.

⁹ Uo. 63.

¹⁰ Uo. 62.

¹¹ A svájci ösztöndíjak a „gályarabok 1676-os Svájcba érkezésekor jöttek létre.” Vö. Hegyi–Szögi: *Magyarországi diákok...*, 11.

¹² Uo.

¹³ Uo. 12–13. Azonban a XVI–XVII. században a magyar peregrinusok jó része nem svájci, hanem németalföldi egyetemeket részesített előnyben, jöllehet a svájci magyar peregrinusok legnagyobb része Bázelenbe iratkozott be; vö. Hegyi–Szögi: *Magyarországi diákok...*, 12–13.

¹⁴ Hegyi: *Magyarországi diákok...*, 12.

időszakban a beiratkozott hallgatók (753 főből) 93%-a teológiát tanult.¹⁵ Érdekes adalék, hogy a korszakban Svájcba peregrináló magyar ifjak közül 99% református felekezetűnek vallotta magát.¹⁶

Horváti Békés és Veresegyházi idejében azonban Svájc még nem számított annyira jelentős magyar célpontnak. 1526 és 1679 között az összes svájci beiratkozás (753 fő) 11%-a zajlott csak le,¹⁷ tehát a két vizsgált magyar diák a Svájcba peregrináló első magyar hallgatók közé tartozott. Ha megnézzük, hogy Magyarország adott nagyvárosaiban milyen számban végeztek előtanulmányokat a peregrinus diákok,¹⁸ azt találjuk, hogy az 1526 és 1679 közé eső időszakban a 31 rendelkezésre álló adatból 13 Debrecenhez köthető: ezek egyike Veresegyházi Tamásé. Kolozsvárhoz pedig mindössze 2: ezek egyike pedig Horváti Békés Jánosé.

A SZERZŐ ÉLETE

Horváti Békés diáknaplóját kísérő tanulmánnyal Pintér (1990) adta közre. A tanulmányból megtudhatjuk, hogy Horváti Békés János előnevét onnan kapta, hogy az Abaúj vármegyei vagy Zemplén megyei¹⁹ Erdőhorvátiban született 1648 táján. Sárospatakon és Kolozsvárott járt gimnáziumba, és 1671-ben indult peregrinációjára, melynek első célállomása Utrecht volt (az utrechti iskola csak 1636-ban szerzett egyetemi státust), ugyanebben az évben. Ekkor a híres Gisbertus Voetius látta el a rektor feladatát, a hébertanár pozícióját pedig Johannes Leusden töltötte be. Horváti még 1671-ben a héber nyelv és teológia mellett elkezdett arámiul is tanulni. Utrechti tanulmányait azonban megszakította az 1672 áprilisában kitörő francia–holland háború. Barátaival Amszterdamba menekült, majd tovább utazott Hamburgba, azután Marburgba, ahol szintén beiratkozott az egyetemre 1672 júliusában, 1673 februárjában pedig – több társával együtt, köztük Veresegyházi Tamással – útnak indult Bázélbe, ahova febr. 24-én érkezett meg. Itt tovább folytatta tanulmányait, Johann Jacob Buxdorf tanította héberre, emellett teológiát is hallgatott. Júliusban már ő tartott nyári egyetemi órát a Zsoltárok könyvéről. Később több egyetemi disputációban is

¹⁵ Uo. 20. A beiratkozott hallgatók számában nincs benne a második beiratkozások száma. Ha tehát valaki kétszer is beiratkozott ugyanarra a svájci egyetemre, akkor az nem számították két beiratkozásnak; vö. uo. 15.

¹⁶ Uo. 32: A felekezeti hovatartozás 568 esetben lett feltérképezve, tehát 561 hallgató volt református.

¹⁷ Uo. 16. Az „összes beiratkozás” kifejezés az 1460–1798 közötti időszak függvényében értendő.

¹⁸ Uo. 27, 7. táblázat.

¹⁹ Pintér Gábor: *Horváti Békés János diáknaplója*. [Peregrinatio Hungarorum 6.] Szeged, József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 1990, 5. Abaúj vármegyét ír Erdőhorváti közigazgatási helyének, Zsindely Zemplén megyét, vö. Zsindely Endre: „Horváthi Békés János diáknaplója, 1671–74”. *Református Egyház*, 1964, 65–66, itt 65.

részt vett, például 1674 májusában Veresegyházi Tamás opponenseként. Saját doktori disszertációjának (1674. június) címe: *Disputationum exegeticarum in Confessionem Helveticam Decima. ad Cap. II. par. 2, 3, 4.*²⁰ Élete pályája azonban ez év nyarának közepén, júliusban megszakadt Bernben, egy rosszul sikerült operáció következtében, így doktorrá avatása végleg elmaradt.²¹ Pápai Páriz Ferenc a Horváti Békés halálára írt versekből kötetet szerkesztett és adott ki (RMK III. 2643; címe: *Iusta piis manibus...*; 1674).

A DOKTORJELÖLT ÉLETE²²

Veresegyházi Tamás 1643-ban született Debrecenben, tanulmányait is itt kezdte meg. Debrecenből Biharra költözött, hogy rektori²³ hivatalt töltsön be, később viszont külföldre utazott egyetemi stúdiumai folytatására. 1672 júliusában iratkozott be Odera-Frankfurtba, augusztusban már marburgi hallgató volt, 1673-ban Zürichben járt egyetemre. 1674 januárjában Bázelen állapodott meg, és szerzett ugyanebben az évben teológiai doktori fokozatot. Ezután visszatért szülőföldjére, ahol több településen is lelkészként működött, 1711 szeptemberében pedig püspökké szentelték. 1716 márciusában halt meg Debrecenben. Amellett, hogy Horváti Békés János üdvözlőverssel tisztelte meg doktori disszertációjának védeése alkalmából, Kállai Kopis János is írt neki ugyanerre az alkalomra üdvözlőverset (héberül), valamint Pápai Páriz Ferenc is (görögül és latinul).

AZ ÜDVÖZLŐVERS

Először bemutatom Veresegyházi doktori dolgozatának címlapját (1. ábra), utána a dolgozat elején olvasható Horváti Békés-üdvözlővers szkennelt képét. A vers a 11-es (XI.) számot viseli, alatta latin nyelvű szöveg olvasható. A két kép után a vers pontozatlan (magánhangzó-állomány nélküli) átírata következik (itt a shin/sin időnként megjelenő diakritikus pontját nem jelzem, mert használata a versben nem szisztematikus). A mássalhangzók a szkennelt képen elég jól kivehetők, ezért a pontozatlan átíratban nem jelöltem egyéb lehetséges olvasatokat. Végül az általam pontozott (és ezáltal értelmezett) szöveget adom meg. A pontozásnak megfelelően az üdvözlővers egy magyar nyelvű fordítását is elkészítettem, amit szintén közlök. A fordításban szögletes zárójellel jelöltem az odaértendő szót, kerek zárójellel láttam

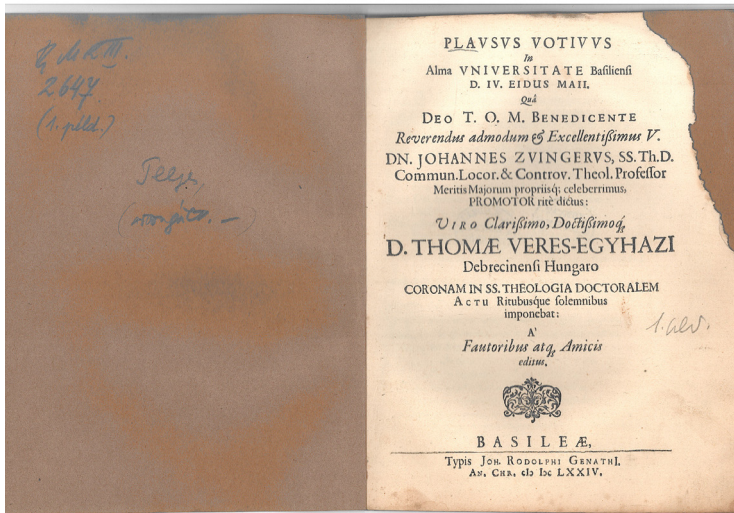
²⁰ Uo. 65.

²¹ Uo. 66.

²² Vö. „Veresegyházi Tamás”, itt: Szinnyei József, *Magyar írók élete és munkái*, 14 köt., mek.oszk.hu/03600/03630/html/index.htm; „Veresegyházi”, itt: Zoványi Jenő, *Magyarországi protestáns egyháztörténelmi lexikon*, <http://digit.drk.hu/?m=lib&book=3>.

²³ Itt a 'rektor' szó nem 'az universitas vezetője' értelmében szerepel, hanem mint 'scholavezető'.

el az értelmező szavakat. A pontozás és a fordítás nem feltétlenül hibátlan, még úgy sem, hogy jelöltem a párhuzamos olvasatokat a magyar fordításnál. Mind a két átirat, illetve a fordítás is az eredeti vers elrendezését igyeckszik tartani, a fordítás pedig igyeckszik szó szerint visszaadni a héber eredetit. A fordítás után (és azzal együtt) lesz értelme beszélni a vers jelentéséről, illetve verstani és nyelvezeti sajátosságairól. A pontozásnál összességében fontosnak tartottam, hogy az értelmezés következetes legyen, azaz hogy a versbeli rímek és a szótagszám is, ahol van rá mód, kijöjjenek. A fordításban viszont ezeket nem tartottam meg.



1. ábra Veresegyházi Tamás doktori disszertációjának nyitóoldala



2. ábra Horváti Békés János héber üdvözlőverse Veresegyházi Tamáshoz (balra)

שמחה מלבב

האיר את חרס	אין נותן אלהים
ואל אין חרש	לבד הרשעים
על יונה צהלו	לנצח: כי רעים
כל רעה פעלו	אשר לה אויבים
אשר לא ישן	יש גואל אביונים:
מצמים דשן:	ישוע עד עלמים
מתי חסי בו	יש מועד לאלהים:
אם חפץ לבו:	יציל מרדפים
ושטן הגיל:	גלחצנו מפיוור
והוגים החיל:	גלחם כרו בור
עתה ברחוקים	אמנם שדי אשר
לעמו תנחומים:	הוא יבא: ויבשר
ישלח עמים:	הן לנוגים נביא
יפול הצמים	לנחם אז לביא
וישיב עמו	זה השם יברך:
לחכם למו:	שלאגן: בדרך
יעטר ביקר:	כי הן זה מלמד
כי הוא רב כבר:	גם מכל עם נכבד
אותו הלוי יה:	הכבוד לאלהים:
אותו הלוי יה:	אמרו מרמו עמים:

Ita Clarissimo, atq. Doctissimo D. Candidato, in honoribus iustissimis
 Doctoralibus, ex corde sincero cecinit latus, et animo ag-
 gratulante impulsus vota sua fecit
 JOHANNES BEKES, HORVÁTI UNGARUS

שמחה מלבב

האיר את חרס	אין נותן אלהים
ואל אין חרש (חרש)	לבד הרשעים:
על יונה צהלו	לנצח: כי רעים
כל רעה פעלו	אשר לה אויבים
אשר לא ישן	יש גואל אביונים:

מַצְמִים דָּשׁוּ:	יֹשֶׁעַ עַד עֲלָמִים
מִתִּי חֲסִי בּוֹ	יֵשׁ מוֹעֵד לְאֱלֹהִים:
אִם חֲפֵץ לְבוֹ:	יִצִּיל מִרְדָּפִים
וְשָׁטָן הַגִּיל:	גִּלְחָצְנוּ מִפִּיפִיּוֹר
וְהוֹגִים הַחִיל:	גִּלְחִים כָּרוּ בּוֹר
עֲתָה בְּרַחֲוִקִים	אֲמַנְם שְׂדֵי אֲשֶׁר
לְעֲמוֹ תִּנְחֹמִים:	הוּא יָבֵא: וַיִּבְשֶׁר
יִשְׁלַח עַמִּים:	הֵן לְנוֹגִים נְבִיא
יִפּוֹל הַעֲצָמִים	לְנַחַם אֲזוֹ לְבִיא
וַיִּשִׁיב עֲמוֹ	זֶה הַשֵּׁם יְבָרֵךְ:
לְחֶכֶם לְמוֹ:	שִׁלְאַנּוֹ: בְּדֶרֶךְ
יִעֲשֶׂר בִּיקָר:	כִּי הֵן זֶה מְלַמֵּד
כִּי הוּא רַב כְּבָר:	גַּם מַכֵּל עִם נִכְבֵּד
אוֹתוֹ הִלּוּ יָהּ:	הַכְּבוֹד לְאֱלֹהִים:
אוֹתוֹ הִלּוּ יָהּ:	אֲמָרוּ מִרְמֹז עַמִּים:

Fordítás

Szívből [jövő] öröm

Isten nem engedi
csak a gonoszok[ra]:
egyáltalán / sosem: Bár a gonoszok
akik neki ellenségei
[Mégis] van a nincstelének megváltója:
örök[idők]re meg fog szabadítani
Van ünnepe / kijelölt ideje Istennek:
megszabadítani az üldözöktől?
Rács nyomott minket,
A papok [sír]gödört ástak,
Valóban mindenható; aki
az el fog jönni: És majd hirdet

világítani a Napot
És Isten nem némaság / varázslat / cserép
az elnyomó miatt ragyogtak
minden rosszat cselekedtek:
Aki nem alszik / aluszékony,
a kövér [ti. erős] csapdából:²⁴
Mikor fogja a benne menedéket keresőket
Ha szívének tetszik:²⁵
és a Sátán az öröm [ti. örvendett]:
és a gondolkodók a szenvedés [ti. szenvedtek]:
most távol van,
vigasztalást a népének:²⁶

²⁴ Vagy: „Örök(idők)re meg fogja szabadítani a csapdától [a] kövért”

²⁵ Vagy: „Mikor találunk menedéket benne? Megment [az] üldözőktől, ha tetszésre lel a szíve”

²⁶ Vagy: „És örömhírt mond népének, vigasztalásokat”

Íme a szenvedőkhöz a próféta	népeket fog küldeni: ²⁷
Vigasztalásul akkor az oroszlán	beleesik majd abba a csapdába,
őt [a népet / a prófétát] a Név [ti. Isten] meg fogja áldani: ²⁸	És visszahozza népét
biztonságban: Az úton,	[ami] a bölcs emberé, magához: ²⁹
Íme bizony ő tanult,	megkoronáztatik majd dicsőséggel:
Tehát minden egyes népnél tiszteletre méltóbb,	hiszen ő már most is hatalmas: ³⁰
A dicsőség Istené:	Őt dicséritek, az Urat:
Mondjátok [őt] a népek figyelmeztetőjének: ³¹	Őt dicséritek, az Urat:

Így az igen híres és igen tanult doktorjelöltnek a legjogosabb doktori tisztelettel őszinte szív által vezetve énekelte, és a dicsérő lelkülettől hajtva saját óhajait elkészítette Horváti Békés János (Magyar)

ÉRTELMEZÉS

Ez a héber nyelvű vers nem köthető olyan szorosan konkrét bibliai szakaszokhoz, mint ahogy ezt egyes XVII. századi, héber nyelvű peregrinus üdvözlőverseknél látjuk,³² hanem teljes mértékben önálló művet olvashatunk. A szótagszám betartása és a rímek (és belső rímek) használata erősen megnehezíti a versírás folyamatát, és egyértelműen mutatja a szerző kiváló héber nyelvi kompetenciáit.

Maga a mű Isten népének szenvedéséről és a várt megszabadításról, illetve megváltásról szól. A keresztény Horváti Békés és Verese gyházi számára ez a megváltó Jézus, jóllehet a versben a 'próféta' szó szerepel.

Az „És Isten nem némaság / varázslat / cserép egyáltalán / sosem” mondat egyik olvasata: „Isten sohasem némaság” a világgal és kifejezetten a népével törődő istenség képét festi. Az „Isten nem varázslat” megfejtés ugyanúgy a szó shin-végződésén alapszik, maga a kifejezés pedig egyaránt utal az idegen népek varázslási szokásainak elutasítására, valamint megerősíti a valóban létező és bizonyos fokig megismerhető Isten képzetét. A másik olvasat: „Isten egyáltalán nem cserép”, ami a bálványimádás elutasítását hivatott ábrázolni, valamint a cserép törékeny volta a megingathatóság jelképe is (vö. pl. Dán 2). Utóbbi kifejezés jobban rímel a héber 'nap' (יָמִים) szóra,

²⁷ Vagy: „Íme a bántalmazottaknak van prófétája, elküldetik népekhez” – ez esetben a יְשִׁלָּהוּ szó pontozása Pu' al mintájú, tehát קָשְׁלָהוּ-ként olvasandó.

²⁸ Vagy: „Ez az a Név, [amely] megáld”

²⁹ Vagy: „[Aki] az úton az ő bölcsévé lesz”

³⁰ Vagy: „Sőt az egész népnél tekintélyesebb, mert ő már nagy”

³¹ Vagy: „Mondjátok jelezve, népek” – ez esetben a מְרַמְזִים szó pontozása: מְרַמְזִים.

³² Pl. RMK III. 2401: Csekei Pál verse Szilágyi Martinushoz.

de ez a tény nem zárja ki az első két verziót sem (vö. a versben az רָצָה rímelését a רָצָה szóra). Az „És visszahozza népét biztonságban” mondat nem feltétlenül fog-ságra utal, így is fordítható: „És helyreállítja népét, biztonságba”, tehát hogy újra erőssé és védetté válik a választott nép. Az „A papok (sír)gödröt ástak” felsor pedig, úgy hiszem, nem feltétlenül a papok ármánykodására utal, hanem arra, hogy még a szent papoknak is temetniük kellett, annyi volt a halott. Az oroszlán beleesése a csapdába vissza utal a versben korábban említett csapdára, amelyből az igazakat, elesetteket megszabadítja Isten (a vissza utalás mellett szólhat, hogy a második előfordulásnál a 'csapda' szó határozott névelővel áll). Az oroszlán mint ellenségkép bibliai párhuzama az első vadállat képe Dán 7-ben, de a Békési által használt szó לָבִיא több helyütt is előfordul a Héber Bibliában, melyek közül talán a legfontosabb a Jób 4, 11b, ahol az oroszlánfiak szétszóratása a gonoszok pusztulásának metaforája.³³ De a vers szellemiségére feltehetően hatást gyakorolt az újszövetségbeli Jelenések könyve is: például a Jel 2, 10 így hangzik: „Ne félj attól, amit el fogsz szenvedni. Íme, az ördög börtönbe fog vetni közületek némelyeket, hogy próbát álljatok ki, és nyomorúságok lesz tiz napig. Légy hű mindhalálig, és neked adom az élet koronáját.”³⁴ míg a Jel 20, 2 így: „Megragadta a sárkányt, az ősi kígyót, aki az ördög és a Sátán, és megkötözte ezer esztendőre.”³⁵ Vegyük észre, hogy az igazak a Békési-versben is csapdába (börtönbe) kerülnek, elnyomás áldozatai lesznek egy kis időre, míg a végidőkben majd az oroszlán (azaz az ellenség, legyenek ezek akár a gonoszok, akár a Sátán és erői) kerül kelepcebe. Emellett az igazak (Békésinél a „tanult / tanított” személy) koronát kapnak. Az utolsó két sor második–második felsorai a ה' isten nevet használják, mely a kötött verselés mellett talán annak is betudható, hogy a szerző nem akarta a tetragrammatont leírni, vagy inkább annak, hogy így az említett sorok (és így a vers is) majdhogynem a 'hallelúja' (vö. pl. Zsoltárok könyve³⁶, Jelenések könyve) felkiáltással érnek véget.

Végző soron Isten mindenhatóságáról is szól a költemény, aki – ha úgy akarja – megszabadítja a bajba jutottakat, ezért övé a dicsőség. Érdekes, hogy az utolsó két sor itt nem kifejezetten a disszerenshez szól, hanem mindenkire, aki csak olvassa vagy hallja a verset.

³³ Valószínűleg az utóbbi kép ihlette meg a szerzőt, hiszen a צָפְדָּא ('csapda') szó a Jób 5,5 b-ben is előfordul, márpedig a témáni Elifáz monológja olvasható a Jób 4-5-ben, ami összekapcsolja a két fejezetet.

³⁴ *Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

³⁵ Uo.

³⁶ Több zsoltár is ekképpen végződik vö. pl. Zsolt 104, 35, Zsolt 105, 45 stb.

VERSTAN, NYELVEZET

Bár első ránézésre kétoszloposnak, kétversszakosnak tűnik, a verset valójában soronként kell olvasni, így ugyanis kijön a hendekasyllabus – a vers minden sorának tizenegy szótagosnak kell lennie. A húszsoros versben ez alól több sor is kilóg, ezek 12 szótagosak, azonban ez a jelenség is előfordul a középkori és későbbi hendekasyllabusnál (sőt akár 10 szótagos vagy 12-nél több szótagos is lehet egy sor). A két oszlop közül az elsőben végig 6 szótag van (kivéve az utolsó sort, ahol 7³⁷), a másodikban 5 szótag, kivéve három sort (3., 4. és 12.), három-, illetve kétütemű félsorokról beszélhetünk. A szótagszám betartásában egyébként segíti a szerzőt ama körülmény, hogy a Héber Bibliában sem feltétlenül következetes a névelő használata.³⁸ Egy másik, többször használt eszköz a héber univerzális accusativus, amely megspórolhat egy prepozíciót a szerzőnek.³⁹ A vers rímképlete AA–BB–CC..., de belső rímek is vannak (XX–YY–ZZ...), tehát a rímek mindenhol párosak. A szerző rímei egy-három szótagosig terjednek (az utolsó két sor 5 szótagos rím, illetve ismétlés), jóllehet ezek között van asszonánc is. A magánhangzók legalább szóvégi rímelése tudatosan végig van vezetve, csak két helyen rímel segolra céré, illetve fordítva (11. és 12. sor; 15. és 16. sor), de ez esetleg betudható annak, hogy a szerző a פִּי־יָיִן alakból vezette le kétszer is a Pi' él imperfectumot (és így számára rímelték a félsorok). A másik lehetséges olvasata ennek a relatíve nagy számban előforduló rímpárnak, hogy a korban azonos módon ejtették a két hangot.

Horváti Békés ebben a műben a Héber Biblia nyelvében feltétlenül nagy járatosságról tesz tanúbizonyságot (pl. a פִּי־יָיִן szó összesen kétszer fordul elő a Héber Bibliában), és még a rabbinikus héber nyelv nyomai is fellelhetők szóhasználatában (pl. פִּי־יָיִן). Talán a kötött szótagszám volt az oka, hogy az első sorban az infinitivus constructus elé nem tette oda a ל־prepozíciót. Ami viszont merészebb, hogy az utolsó két sorban a וְלֵלֵךְ ige Pi' él imperatívus többes szám hímnem formájának (ami itt a versben helyesen וְלֵלֵךְ lenne) „rövidített verzióját” használja, mintha a הֵלֵךְ* gyökből vezetné le a kívánt alakot. Így ez az alak invenció, és a szótagszám kényszeríti rá a szerzőt (ne feledjük, hogy a 11 szótagos határt is csak néhányszor lépte át). Egy másik lehetséges magyarázat, hogy a versbeli alak egy statív geminata Qal imperatívus többes szám hímnem, de akkor a jelentése az, hogy 'dicsekszik', ami nem illik bele a mondat szintaktikájába. Tehát valami mindenképpen hibádzik. Az is említésre

³⁷ A szerző nem akarta kettévágni az פִּי־יָיִן szót, ezért lett az utolsó sor első fele 7, a második fele 5 szótagos. Vö. Kállai Kopis János ugyanehhez a disszertációhoz írt héber üdvözlőversét (RMK III. 2647), ahol a szavak szétvágása gyakori.

³⁸ A Héber Biblia mint egész több nyelvi korszakot ölel fel, és ma már tudjuk, hogy a névelő egy későbbi fejleménye az ókori héber nyelvnek.

³⁹ Pl. az első klauzulában („Isten nem engedi világitani a napot csak a gonoszok[ra]”) a „gonoszok[ra]” szó egy helyhatározói accusativus. (A héber accusativus alakilag egybeesik a nominativusszal.)

méltó még, hogy a szerző két helyen (egy rímpárban: 9–10. sorok vége) főneveket használ igei jelentésben, tehát metaforákkal él.

Horváti defektív és pléne írásmódot egyaránt alkalmaz. A vers kétoszloposságának oka az lehet, hogy így élesebben látszanak a jobb oldali félsorok rímei is. A vers gondolattagoló egysége a Héber Biblia maszoretikus jelei közül a sof pasuq (de silluq nélkül). Illetve a nyomtatványon több helyen is feltűnik a 'shin/sin' mássalhangzó diakritikus pontja (és általában a 'shin' mássalhangzót jelöli, de előfordul, hogy hibásan szerepel ez a jel vö. pl. 2. sor הַרְשָׁעִים.) A vers ezeken a jeleken kívül azonban pontozatlan, viszont a mássalhangzók elég jól kivehetők, azonosíthatók.

KONKLÚZIÓ

A XVII. század termékei a protestáns peregrinus ifjak héber nyelvű üdvözlőversei, ezek egy példáját (Bázel, 1674) láthattuk itt. Érdekessége, hogy nem bibliai idézetekből áll, hanem önálló kompozíció a Héber Biblia és a rabbinikus irodalom szókincséből. Az antik hendekasyllabus szótagszámát követi, attól azonban helyenként eltér, ebből a szempontból jobban hasonlít a versforma középkori verziójához. Az antik hendekasyllabus 5 verslábból áll, és viszonylag kötött az időmértéke. Horváti Békés verse nem időmértékes (de ütemhangsúlyos), és nem is öt verslábos, hanem általánosságban 6 szótag–5 szótag felosztású, mely félsorok két, illetve három üteműek. A vers a szerző kiváló hébertudásának állít emléket (tanárai Leusden és Buxdorf voltak), és Isten mindenhatóságáról, a választott nép üldöztetéséről és szabadításba vetett reményéről szól, majd az Úr dicséretével zárul.

BIBLIOGRÁFIA

- Dán Róbert: *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. [Humanizmus és Reformáció 2.] Budapest, Akadémiai Kiadó, 1973.
- Hegyí Ádám: *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és akadémiákon 1526–1788 (1798)*. [Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 6.] Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2003.
- Hegyí Ádám – Szögi László: *Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon 1526–1919*. [Magyarországi diákok egyetemjárása az újkorban 23.] Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Levéltára, 2016.
- Koltai Kornélia: „Az utrechti *carmina gratulatoria*: Komáromi Csipkés György (1628–1678) nyomában.” *Collegium Doctorum. Magyar református teológia*, 16/2 (2020).
- Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2014.

- Pálfı József: *Református felsőoktatás Erdélyben, Universitassors a reformációtól a Kolozsvári Tudományegyetemig*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület, 2009, dea.lib.unideb.hu/dea/bitstream/handle/2437/85412/Palfi_J_ertekezes.pdf?sequence=5&isAllowed=y
- Pintér Gábor: *Horváti Békés János diáknaplója*. [Peregrinatio Hungarorum 6.] Szeged, József Attila Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kara, 1990.
- Szinnyei József: *Magyar írók élete és munkái*, 14 köt. A magyar könyvkiadók és könyvterjesztők egyesülése utánnymat-sorozata. Veszprém, Magyar Könyvkiadók és Könyvterjesztők Egyesülése, 1981; er. Budapest: Hornyánszky Viktor könyvkiadóhivatala, 1897–1914; elérhető: mek.oszk.hu/03600/03630/html/index.htm.
- Zoványi Jenő: *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon*. Budapest, A Magyarországi Református Egyházi Zsinat Irodájának Sajtóosztálya, 19773, digit.drk.hu/?m=lib&book=3
- Zsengellér József: „Carmina gratulatoria hebraica és a héber nyelvoktatás a Nagyváradi Református Kollégiumban.” In Balogh Csaba – Kolumbán Vilmos József (szerk.), *Ünnepi kötet Adorjáni Zoltán 65. születésnapja tiszteletére*. Kolozsvár, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, 2021. [Megjelenés előtt.]
- Zsindely Endre: „Horváthi Békés János diáknaplója, 1671–74.” *Református Egyház*, 1964, 65–66.



DISPUTA



A VALLÁSI PLURALIZMUS ÉRTÉKELÉSE A PÁLI LEVELEKBEN¹

KOCSIS PÉTER

ABSTRACT

The approach to religious pluralism in the Pauline epistles

According to the unequivocal witness of the New Testament, God is the creator of the world and of all human beings who not only sustains them but also works their salvation. People can be saved into eternal communion with God irrespective of their religion, by meeting the same criteria, since God has revealed Himself to all and can be known by all. Those in whom this self-revelation has engendered trust, which we call faith, turn themselves to God and strive to fully realize the potential of growth in His love. Those who reject God reject the path and destination He offers and strive to achieve their objectives in their own ways. Romans 2:12–13 summarizes this as follows: God will judge all by the acts of their faith measured to their knowledge of God. The security guardrails of religious liberty (Ephesians 2:2–3, Leviticus 18:3–4, Deuteronomy 18:10–14) identify the (religious) acts that are not in harmony with God's love and righteousness. The religions and practices of religions that are more exempt of such conduct offer increased chance to people to act in line with God's will and thereby be saved, unlike those wherein such conduct is more tolerated, let alone mandated.

1. A VALLÁSOK SOKFÉLESÉGÉNEK ÚJ, EURÓPAI VALÓSÁGA

Európai jelenünk és közelmúltunk egyik sok vihart kiváltó – és mindenképp keresztény teológiai reflexiót is igénylő – jelensége a vallási pluralitás erősödése, mely különösen az iszlám fokozódó európai jelenléte – ami részben a már Európában élő

¹ Elöljáróban le kell szögezni, hogy a címben rejlő értelemben Pál nem foglalkozik a pluralizmus kérdésével. Viszont írásai alapján rekonstruálható, mit gondolt a Krisztus-követés és más vallások viszonyáról, mely gondolatokat posztmodern világunk kontextusában értelmezzük és értékeljük.

muszlim népesség növekedése, részben pedig az újonnan érkező muszlim vallású gazdasági migránsok és politikai menekültek – révén egyre hangsúlyosabb.² Ez a változás „Nyugaton” már élénk közéleti vita tárgya.³ A vallások sokféleségéből adódó kérdésekkel a keresztény teológiának is foglalkoznia kell, hiszen kettős az egzisztenciális érintettsége. Egyrészt más vallások egyre gyakoribb kihívásával kell szembenéznie, másrészt annak a plurális emberi közösségnek a sorskérdéseire is választ kell adnia, melynek egyre inkább vegyes vallású, illetve vallástalan közegében működik.⁴

2. KÉRDÉSFELTEVÉS – MAGYARORSZÁGI KONTEXTUSBAN

Magyarországon a 2015-ben megjelent – döntő részben muszlim vallásúakból álló – menekültáradatig alapvetően ismeretlen volt a fenti problémafelvetés. Az iszlám magyarországi, ma is érvényes, többségi elutasítottságát jól jellemezi a PEW Research Center által 2018-ban készített felmérés. Ennek alapján a magyarok az iszlámot leginkább elutasító európai nemzetek közé tartoznak.⁵ Mindez egy olyan országban történik, melynek 2011-ben született Alkotmánya a preambulumban hangsúlyozza az ország és a nemzet keresztény gyökereinek fontosságát, valamint a „kereszténység nemzetmegtartó szerepét.”⁶ Felvetődik tehát a kérdés: vajon az iszlám vallású migránsokkal kapcsolatos, a magyar társadalomban és a politikában meghatározó

² Michael Lipka: „Europe’s Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration,” pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/ (2020.10.27.)

³ A vallási pluralizmus témakörén belül, európai kontextusban indokolt a kereszténység-izlám kapcsolatot a teológiai reflexió középpontjába állítani, mivel a hinduizmus és a buddhizmus európai jelenléte és hatása messze elmarad az iszlámétól.

⁴ A szekularizáció meghatározásait lásd: José Casanova: *Global Religious and Secular Dynamics: the Modern System of Classification*, The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs at Georgetown University, Washington DC, 2019, 4, 8, 25-27; Máté-Tóth András: *Vallásnézet*. Kolozsvár, Korunk – Komp-Press, 2014, 37-39, 54-57; Michael S. Hogue: „After the Secular: Toward a Pragmatic Public Theology,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 78, No. 2 (June 2010), 356–361.

⁵ pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-minorities-and-key-social-issues/ („A kelet- és nyugat-európaiak különböznek a vallás fontosságának, a kisebbségek és a legfontosabb társadalmi kérdések megítélésében” 2020.10.27.)

⁶ njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=140968 (2020.10.27.)

erővel jelen lévő elutasítás legalább részben a kereszténységtől eltérő vallásnak szól-e, és nem csak az idegenekkel szembeni, mindenkori egzisztenciális félelem politikai felhasználásának esetével állunk-e szemben?⁷

3. AZ EXEGETIKAI FÓKUSZÚ MÓDSZERTAN BEMUTATÁSA

Teológusként nem lehet elzárkózni e kérdésfelvetés elől, de pontosítani kell azt, hogy vajon a keresztény vallás támogatja, tolerálja vagy elutasítja a többi vallást? A válaszkeresésnek sok útja kínálkozik a teológus számára, melyek közül mi egy, az Újszövetségre alapozott, exegetikai fókuszú megoldást javasolunk, mely kutatásunk eredményét a vallásteológia⁸ koordonátarendszerében értelmezzük.⁹ Első alapvetésünk az, hogy az Alan Race által a vallástudományba 1983-ban bevezetett, a vallások egymáshoz való viszonyulását leíró exkluzivizmus, inkluzivizmus, pluralizmus fogalmak és az általuk összefoglalt paradigmák megkülönböztetését nem indokolt az ókori kontextusban alkalmazni.^{10 11} Ezzel párhuzamosan viszont megállapítható, hogy

⁷ A migránsok iszlámmal történő azonosítása a küldő országok alapján indokolt. 2015-ben több mint 80 százaléuk muszlim országból érkezett: Szíria, Pakisztán, Afganisztán, Irak, Bangladesh. (Lásd: bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu, „Kiadványfüzet, 2014-2015 évek” 2020.01.13.) További kérdésként természetesen felvethető, hogy az egyes személyek vonatkozásában milyen mértékű lehet az azonosulás az iszlám valamely irányzatával. Erre vonatkozóan azonban nincs adat a migránsokról.

⁸ A nem keresztény vallások keresztény megközelítéseit magában foglaló vallásteológia a XX. század első felének terméke, csak az 1940-es évektől létező területe a teológiának. (Lásd Kovács Ábrahám: „The Challenge of the Post-Christian Era: the Relation of Christian Theology to World Religions.” Stephen R Goodwin, ed.: *World Christianity in Local Context: Essays in Memory of David A. Kerr*. London - New York, Continuum, 2009, 4–5.)

⁹ A pluralizmussal kapcsolatos vallásteológiai megközelítések elemzését és értékelését lásd Kocsis Péter: *A vallási pluralizmus kihívásai a közéleti teológia számára*, doktori disszertáció, real-phd. mtak.hu/896/2/KocsisPeterDisszertacio20200219.pdf, 90–159. Az alapvető kérdésfelvetés jellegéből adódóan néhány esetben nem kerülhető el a kitekintés a rendszeres teológia irányába, mely alkalmakkor – a jelen tanulmány keretei miatt – csak hivatkozások révén nyílik lehetőség egy-egy téma további rétegeinek felvillantására.

¹⁰ Gavin D’Costa: „The impossibility of a pluralist view of religions.” *Religious Studies* 32/2 (June, 1996), 223.

¹¹ A három alapvető vallástudományi kategória és egymás komplementereiként mutatja be D’Costa a múlt század kilencvenes éveiben a vallástudományban, illetve a vallásteológiában formálódásnak indult további irányokat, a komparatív teológiát és a posztmodern posztliberalizmust. (Gavin D’Costa: *Christianity and World Religions*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, 34–54.) A komplementerség hangsúlyozásában ugyanakkor megbújhat annak felismerése, hogy a teológiai lényeg tekintve az új irányzatok sem ajánlanak valódi alternatívát.

a plurális Római Birodalomban az ókeresztény apológéták (például Tertullianus, Tatianus és Iustinus mártír) által keresztény-pogányság vonatkozásában megfogalmazott alapvetések és ezek variánsai a mai, kortárs keresztény gondolkodásban jól azonosíthatóak.¹² Mindezeket figyelembe véve módszerünk a következő: Legelőször azt állapítottuk meg, hogy az Újszövetség egy – a mai vallási sokszínűséget mutató körünkhez hasonlóan –, a vallások sokféleségével jellemezhető korban született, mely helyzetben a kereszténység ráadásul egy új, kisebbségi szereplő volt szűkebb hazájában, Palesztinában is, nem csupán a hatalmas Római Birodalomban. Így az újszövetségi szerzők folyamatos polémiában álltak mind zsidó, mind pogány környezetükkel, ami teológiai reflexióra kényszerítette őket. Az Újszövetség egészéből azonosítottuk az e feszültség eredményeképpen született, kifejezetten a nem keresztény vallásokkal kapcsolatos¹³ igeszakaszokat, majd ezeket szövegelemzésnek és a körünkhez igazított teológiai reflexiónak vetettük alá. Végezetül, mindezek alapján tettünk kísérletet a nem keresztény vallásokkal kapcsolatos újszövetségi megalapozottságú, szintetikus álláspontunk megfogalmazására és annak a vallásteológiai¹⁴ erőterben való elhelyezésére.

Tézisünk alapján a megváltó Istent bemutató Újszövetség szerint ez az Isten mindenki üdvösségéért munkálkodik (1Tim 2,4–5). Mivel Isten mindenki számára feltárulkozott és megismerhető (Rm 1,19–20), az emberek különböző vallásokban élve is üdvözülhetnek, mégpedig egyforma követelménynek, az istenismeretük mértékének cselekedeteikben eleget téve (Rm 2,6–7). Vallásteológiai következtetésünk szerint azok a vallások, illetve az a vallásgyakorlás, mely inkább segíti a végső soron Jézus Krisztusban feltárulkozó Isten megismerését, sokkal nagyobb eséllyel segíti az Istennek tetsző cselekedetek megvalósítását, így az üdvözülést is, mint azok, amelyekben az istenismeret részleges, töredékes vagy esetleg hiányos, félrevezető.

¹² Kovács Ábrahám: „Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz.” Nagy Antal, szerk.: *Napkelettől napnyugatig: Vallástörténeti tanulmányok I–II. rész.* Budapest, Lux Könyvkiadó, 1999, 36–37.

¹³ Le kell szögezni, hogy az Újszövetség a pogányokat és a zsidókat egyaránt Jézus Krisztus számára megnyerni, befogadni kívánó, elsősorban célorientált, inkább gyakorlati és nem rendszeres teológiai szempontból közelíti meg. A levéllirodalom sem más vallásokat elemez és értékkel, hanem minden ember Krisztus által Istennek történő megnyerését igyekszik munkálni. Kenneth Rose tett kísérletet arra, hogy a pluralizmusra való nyitottság szempontjából vizsgálja meg az újszövetségi iratokat. Rose arra az eredményre jutott, hogy az Újszövetség végleges tanítása nem pluralista, hanem befogadó, inkluzív jellegű. (Kenneth Rose: *Pluralism: The Future of Religion.* New York, Bloomsbury, 2014, 90–128.)

¹⁴ A nem keresztény vallások keresztény megközelítéseit magában foglaló vallásteológia a XX. század első felének terméke, csak az 1940-es évektől létező területe a teológiának. (Lásd Kovács: „Különböző teológiai megközelítések,” 4–5.) A vallásteológia is használja az exkluzivizmus, inkluzivizmus, pluralizmus vallástudományi fogalmait.

4. A VALLÁSOK SOKSZÍNŰSÉGE AZ I. SZ. I. SZÁZADBAN ÉS A ZSIDÓ VALLÁS HELYZETE

A Nagy Sándor korától kezdődő hellénisztikus kort a görög nyelv és a görög kultúra általánossá váló használata, illetve ismerete jellemezte. A Római Birodalom első századi vallásosságát alapvetően a rómaiaktól származó *religio*¹⁵ politikai teológiájával egybefonódó császárkultusza, a rómaiak számára idegen és bizalmatlanul fogadott misztériumvallások terjedése, valamint a görög filozófia sztoikus és epikureus iskolái jellemezték. Mindezekben túlmenően a Róma által meghódított népek vallásait is befogadták, illetve tolerálták, sőt amely isteneket csak lehetett – egy részüket azonosítva a római istennel –, be is fogadtak a római Pantheonba. Ebbe a – birodalom békéjét biztosítani hivatott – szinkretizmusba csak az egyes misztériumvallásokra is jellemző határtalan „szent őrjöngés,” az ezzel kapcsolatos életellenes cselekedetek, a titkosság, az ellenőrizhetetlenség nem fértek bele.¹⁶ A zsidók vallásuk miatt különleges státuszt élvezhettek a birodalomban, melynek leglátványosabb elemeit a katonáskodásból való kimaradás és a szombat megtartásának, valamint a császárra teendő eskü elhagyásának lehetősége jelentette. A zsidókat minden más vallástól elkülönítő monoteizmusuk¹⁷ és annak kultuszi jellemzői miatt gyakran ateizmussal vádolták, bár a diszpórában élők jogilag a „letelepedett idegen” státuszát élvezhették, így (eredeti) vallásukat szabadon gyakorolhatták.¹⁸

A kereszténységet Gerd Theißen megállapításaira¹⁹ építve a monoteizmus és a szövetségi nomizmus által jellemezhető zsidó vallás egy, az Isten mellé odakerült Megváltó által univerzalizistikussá vált verziójaként értelmezzük. Theißenével lényegileg azonosként értelmezhető Larry W. Hurtado álláspontja, aki vallástörténeti alapon – különösen hangsúlyozva az istentiszteleti formák jelentőségét – mutatja be, hogy a rendelkezésre álló legkorábbi, hiteles források, vagyis a páli levelek alapján (is) a legelső, zsidó származású keresztények sem léptek ki a monoteizmus keretei közül, hanem Hurtado szerint egyfajta binitárius szintézisben emelték Jézus Krisztust az Atyaként hivatkozott egy Isten mellé.²⁰ Amint Gémes István hangsúlyozza, mindkét vallást a hit központi szerepe, az Istentől való különbözőség és a megtérés

¹⁵ Kendeffy Gábor: „A *religio* etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban,” okorportal.hu/wp-content/uploads/2012/12/Okor_2012_2_nyomdanak_29_kendeffy.pdf, 29–31.

¹⁶ Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* I. Budapest, Szent István Társulat, 2015, 107–123.

¹⁷ Larry W. Hurtado: *Lord Jesus Christ*. Grand Rapids, Michigan, Erdmans, 2003, 74.

¹⁸ Horváth Orsolya: *Páli levelek*. Budapest, Sola Scriptura, 2012, 14–16.

¹⁹ Gerd Theißen: *Az első keresztények vallása*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2001, 33–40.

²⁰ Hurtado: *Lord Jesus Christ*, 7, 37, 42–43, 48–49, 64–66, 85–86, 119, különösen: 134–135, 151–153, 167, 199.

határozzák meg.²¹ Ennek megfelelően a két vallás közötti különbségek kevésbé érintik a lényegét (legalábbis keresztény szempontból), és inkább a kifejezési formák terén érvényesülnek.²² Ez utóbbi körbe tartozik a normák fokozódó teologizálása és radikalizálódása, valamint a végidők koncepciójának historizálása (vagyis a történelemben való elhelyezése). Mint a bevezetőben jeleztük, a két vallás viszonya nem volt feszültségektől, félreértésektől mentes, amelyek tisztázását Pál apostol az újszövetségi levéltudomány döntő többségét kitevő írásaiban (különösen Rm, Ef) végzi el.²³ Úgy tűnik azonban, hogy különösen keresztény szempontból nem helyes a két vallás (korabeli) ellentétéről beszélni, hiszen a zsidó keresztények (köztük Pál) továbbra is részt vettek a templomi, illetve zsinagógai istentiszteleti alkalmakon (ApCsel 15,20–21; 21.20, 23–26), amivel párhuzamosan kialakították a maguk új istentiszteleti alkalmait (ApCsel 2,42–47; 6,2).²⁴

5. ISTEN TEREMTETTE ÉS TARTJA FENN A VILÁGOT MINDEN EMBERREL ÉS VALLÁSAIKKAL EGYÜTT: JÉZUS KRISZTUS

János evangéliumának Prológusa (Jn 1,1–18) mellett a Kolossébeliekhez írt levél első fejezete tesz egyértelmű – és bizonyos részleteket is feltáró – bizonyosságot Jézus Krisztus teremtő és fenntartó munkájáról.²⁵

²¹ „...Isten mindkettőnek [a zsidó és a keresztény népnek] a hit útját jelölte ki. ...a páli program leg-töményebb megfogalmazása: Rm 1.16–17” (Gémes István: „...*saját kezemmel írom: Pál.*” Budapest, Ordass Lajos Alapítvány, 2012, 51–52.)

²² Nem arról van természetesen szó, hogy a krisztológiai különbségeket – elhomályosítva az Újszövetség bizonyágtételét – elhanyagolhatnánk, hanem inkább arról, hogy a két monoteista vallás közötti, az egész Biblia Sola Scriptura-értelmezése alapján fennálló szerves egységet és folytonosságot kívánjuk hangsúlyozni.

²³ Az Apostolok cselekedeteiben is számtalan helyen találkozunk a zsidók és keresztények közötti feszültséggel, de gyakorlati megoldásokon túlmutató, illetve azokat megalapozó teológiai érveléssel csak kevés igeszakasz foglalkozik: ApCsel 10,9–16, 28, 34–48; 11,17–18; 15,7–29.

²⁴ Cserhádi Sándor: *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Luther Kiadó, 2012, 87–90.

²⁵ Az Efézusiakhoz írt levél negyedik fejezet 4–6. versei is hasonlóképpen, csak nagyon tömören fogalmaznak. Lásd különösen: Ef 4,6 „egy az Istene és Atyja mindenknek; ő van mindenk felett és mindenk által és mindenkben.”

<i>RÚF 2014</i> ²⁶	<i>Nestlé 1904</i> ²⁷	<i>Értelmezés</i>
Kol 1,12 Adjatok hálát az Atyának, aki alkalmassá tett titeket arra, hogy a szentek örökségében, a világosságban részesüljeteK.	1,12 εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ	1,12 Az Atyától indul a cselekmény és Ő tesz alkalmassá az üdvösségre.
1,13 Ő szabadított meg minket a sötétség hatalmából, és ő vitt át minket szeretett Fiának országába,	1,13 εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ	1,13 Ő visz át abba az országba, mely az Ő szereteté t (ἀγάπη ²⁸) megvalósító Fia uralma alatt áll. ²⁹
1,14 akiben van megváltásunk és bűneink bocsánata.	1,14 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν	1,14 Ettől kezdve a Fiúról, Jézus Krisztusról van szó , aki minden tekintetben az Atya akaratát = szeretetét valósítja meg.
1,16. Mert ① benne teremtett minden a mennyen és a földön, a láthatók és a láthatatlanok, akár trónusok, akár uralmak, akár fejedelemségek, akár hatalmasságok: minden ② általa és ③ reá nézve teremtett.	1,16 ὅτι ① ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντατὰ πάντα ② δι’ αὐτοῦ καὶ ③ εἰς αὐτὸν ἔκτισται	1,16. ① Benne születtek meg a teremtés gondolatai/szavai (1Móz 1,3–24), melyek ② előhívták a teremtett dolgokat és élőlényeket a nemlétezésből (Zsid 11,3), melyek Benne találják meg létezésük értelmét és célját.
1,17 Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn.	1,17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν ³⁰	1,17 A Fiú nemcsak teremtette a világot, hanem ő is tartja fenn (Jn 5,17)
...	...	

²⁶ Minden magyar nyelvű bibliaidézet forrása a 2014-es fordítású Biblia. Lásd: szentiras.hu/RUF

²⁷ A görög nyelvű idézetek az 1904-ben revidált Nestlé-verzióból származnak: biblehub.com/nestle/matthew/1.htm.

²⁸ Az ἀγάπη főnév az Ószövetség ókori fordítása (LXX) során került feltöltésre az isteni szeretet (ἀγαπή) fogalmával, mivel a fordítók az akkor színtelen tartalmú szót inkább tartották alkalmasnak a fogalom megjelenítésére, mint azokat a sokkal határozottabb kontúrokkal rendelkező, és gyakrabban használt szeretet-szavakat (φιλία, ἔρω, στοργή), melyek neutrális szinonimájaként akkoriban ritkán használták. (Verlyn D. Verbrugge: *Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids, Zondervan, 2006, 5–7.)

²⁹ „Isten szeretet” (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν) fogalmaz egyszerűen és a Szentháromság tagjaira nézve általános érvénnyel János apostol kétszer is első levelében (1Jn 4,8, 16).

³⁰ (Minden csak) együtt áll(hat) fenn a Fiúban, akiben (lásd v. 19) helyesnek, jónak tűnt a teljesség részeinek egybeszerkesztése (συνίστημι – biblehub.com/greek/4921.htm, κατοικέω – biblehub.com/greek/2730.htm 2020.10. 27.)

<i>RÚF 2014</i> ³¹	<i>Nestlé 1904</i> ³²	<i>Értelmezés</i>
I,19 Mert tetszett az egész Teljességnek, hogy benne lakjék;	I,19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	
I,20 és hogy általa békéltesen meg önmagával mindent a földön és a mennyben úgy, hogy békességet szerzett a keresztfán kiontott vére által.	I,20 καὶ δι’ αὐτοῦ ἀποκαταλάξαι ³³ τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ	I,20 A 16. versben megfogalmazott program szerinti célt – mindenek összhangba hozását Istennel (önmagával) – a Fiú a keresztáldozata által valósítja meg.

A Pál apostol által bemutatott kép egyértelmű.³⁴ A Fiú az Atya szeretetének képe, ami cselekedeteiben fejeződik ki és érhető tetten. A Fiú e szeretet jegyében teremtett mindent, vagyis hívott elő mindent a létezésbe (*creatio ex nihilo*, Zsid 11,3) azzal a céllal, hogy a teremtett dolgok és lények szeretetben létezzenek vele együtt, és így teljesedjenek maguk is ki (lásd még: 1Tim 2,4). A teremtett világot a Fiú nemcsak fenntartja, hanem mindenképp el is juttatja az előbb bemutatott célba azáltal, hogy minden vele szembeni ellenérzést leküzd. Szentlelke munkája révén (Jn 3,8; 16,13–16) először belső béke születik teremtményeiben, ami által összhang lesz közte és a teremtmények között, és ezzel párhuzamosan a teremtmények között egyaránt.³⁵

Csakúgy, mint a Kolossébeliekhez írt levél fent idézett verseiben, az előző bekezdésben is többször szerepelt a „minden” névmás annak kifejezésére, hogy a Fiú uralma és szolgálata köréből semmi és senki sem marad ki. Ennek az állításnak a valóságok sokfélesége tekintetében is azt kell jelentenie, hogy Jézus Krisztus végső soron minden ember teremtője, fenntartója és üdvözítője attól függetlenül, hogy az adott ember milyen korban, milyen kultúrában és vallásban él.³⁶ Isten szemszögéből

³¹ Minden magyar nyelvű bibliaidézet forrása a 2014-es fordítású Biblia. Lásd: szentiras.hu/RUF

³² A görög nyelvű idézetek az 1904-ben revidált Nestlé-verzióból származnak: biblehub.com/nestle/matthew/1.htm.

³³ Az Újszövetségben megbékélést, megbékéltetést jelentő καταλλάσσω csak itt előfordul szinonimája. Az Isten és ember közötti megbékélés e leírása a körülötte bemutatott kozmikus dimenzió és érvényesség tekintetében különbözik a többi, hasonló tartalmú igeszakasztól. (Verbrugge: *Dictionary*, 292–294.)

³⁴ Egyetértve Gémes Istvánnal, ezt a levelet mi is az egyértelműen páli szerzőségű ún. főlevelek közé soroljuk. (Gémes: „...saját kezemmel írom,” 25.)

³⁵ Ésa 11,1–10 az általános megbékélésnek ugyanezt a gondolatát jeleníti meg erőteljes és egyértelmű képek használatával.

³⁶ Az Ószövetség szintén a teremtésre alapozva mutatja be Jahve legfőbb királyi uralmát a Föld és valamennyi lakosa felett. Jahve tettei és szavai a jövőre irányulnak ott is, ahol elmúlt dolgokról beszél. E jövőben Jahve szolgálatában egyesülnek a népek. (Lásd: Josef Schreiner: *Az Ószövetség teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 2004, 95, 155–158, 228–232, 321–330.)

nézve így senki sem lehet kizárva az üdvösség lehetőségéből annak ellenére, hogy téves vagy hiányos ismeretekkel rendelkezik az üdvösség forrásával és mikéntjével kapcsolatban.³⁷

A Római levél első fejezetének elején (Rm 1,15) Pál apostol úgy fogalmaz ezzel a helyzettel kapcsolatban, hogy Krisztus evangéliuma minden ember üdvösségnek forrása, legyen az zsidó vagy görög (nem-zsidó).³⁸ Amint a harmadik fejezet végén, a Rm 1,14-ben induló gondolatmenet végén olvashatjuk (Rm 3,29–30): „Avagy Isten csak a zsidóké-e? Avagy nem a pogányoké is? Bizony a pogányoké is. Mivelhogy egy az Isten, aki megigazítja a zsidót hitből és a pogányt hit által.” (Lásd még: Rm 15,8–12; 1 Kor 8,6; Jn 6,44) Vagyis a nem-zsidó, nem keresztény emberek számára is nyitva áll az üdvösség útja, melynek egyedüli forrása Krisztus evangéliuma.³⁹ De vajon ezen az úton egyforma követelményeknek kell-e a különböző népeknek vallásuk szerint megfelelniük, vagy mindenki számára más-más az üdvösség feltétele? Amennyiben erre a kérdésre megtaláljuk a választ, úgy véleményt tudunk alkotni a különböző vallások üdvközvetítő szerepéről és hatékonyságáról. Legelőször vizsgáljuk meg a különböző vallású emberek istenismeretének és -kapcsolatának típusait és ezek Isten általi értékelését a Római levél első fejezete alapján!

³⁷ Fontos a szóhasználat hangsúlyozása: Fenti megállapításunk szerint nem az üdvösségből, hanem az üdvösség *lehetőségéből* nincs kizárva senki. Ezzel szemben az üdvuniverzalizmus gondolata szerint mindenki részesül az Istennel való örök együttletben. Az így gondolkozó keresztények közötti különbség a tekintetben van, hogy a feltámadás egyben szétválást is jelent-e az örökkévalóság tekintetében, vagy Isten megmentő szándéka ekkor mindenkit felemel magához, az örök életbe. Eme utóbbi gondolat protestáns verzióját lásd: Wilfried Härle: *Dogmatik*. Berlin–Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2012, 655–664, míg D’Costa kvázi-univerzalista, katolikus javaslatát lásd: D’Costa: *Christianity and World Religions*, 161–211. Az ezekkel szemben álló, az üdvösségből való kizárást jelentő ítélet gondolatát lásd: Norman R. Gulley: *Systematic Theology IV*. Berrien Springs (MI), Andrews University Press, 2016, 235–236.

³⁸ Bár a levél írásának konkrét célja a római gyüleket zsidó és nem-zsidó származású tagjai közötti feszültség feloldása, a Pál által használt nyelv univerzális érvennyel került megfogalmazásra, így megalapozott az értelmezési körnek a keresztény gyülekezeten túlmutató, szintén univerzális kitérítése. Maga a szöveg konkrét helyeken is az általános irányba mutat: pl. Rm 1,18,31; 2,1–8, mely utóbbi szakaszban kétszer is szerepel az „ó ember” megszólítás. További érv az általános érvényű értelmezés mellett a körülmételetlen (pogány) Ábrahámnak a mindenkori hívők atyjaként történető bemutatása és például állítása (Rm 4,9–23).

³⁹ A krisztusi mű (Krisztus evangéliumának) teológiai értelmezését először Pál apostol végezte el, amivel kapcsolatban Pál joggal beszél páli evangéliumról a Római levél elején és végén: Rm 2,16; 16,25. A páli evangélium fogalmának részletes meghatározásához lásd: Gémes: „...*saját kezemmel írom,*” 37–38.

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
Rm 1,14 Görögöknek és barbároknek, bölcséknek és tudatlanoknak egyaránt adósa vagyok.		I,14 Pál mindenféle embert felsorol, akiknek – mint Krisztus követője – egyformán köteles az evangéliumot hirdetni.
...I,16 Mert nem szégyellem az evangéliumot, hiszen Isten hatalma az minden hívőnek üdvösségére , először a zsidóknak, majd pedig a görögöknek.	I,16 ... τὸ εὐαγγέλιον· δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι , Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι	I,16 A minden hívő meghatózása valóban mindenkit magába kell foglaljon , amit aláhúz a zsidók és görögök (nem-zsidók) egy csoportba („mindenki”) sorolása. Az üdvösség forrása tekintetében nincs különbség az emberek között , az mindig Krisztus evangéliuma. ⁴⁰
I,17. Mert abban Isten a maga igazságát nyilatkoztatja ki hitből hitbe, amint meg van írva: „Az igaz ember pedig hitből fog élni.”	I,17. δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται, Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται .	I,17. Ez az evangélium tárja fel Isten igazságos cselekedetei révén az Ő lényét azok számára, akik Őt megajándékozzák az Őt be-elfogadó bizalmukkal (πίστις), aminek forrása szintén Isten fáradhatatlan munkája (Jn 3,8). Az egyetlen jelző, ami a mindenkor Istennel élő, tehát igaz embert leírja, a „hit” (πίστις) és nem a származás vagy a vallás.

⁴⁰ A protestáns teológus Keith Ward Jézus Krisztusnak a megváltásban betöltött egyedülálló szerepével kapcsolatban azt a logikus értelmezést javasolja, hogy Jézus Krisztus áldozata valóban mindenki üdvösségének kulcsa, de ennek nincs – és egyelőre nem is lehet – mindenki a tudatában, mivel az emberi lét és elme korlátai miatt minden közösség valóságértése korlátozott. Ehhez kapcsolódóan Ward azt a – a XXI. század gondolkodója számára – megfontolandó, modern javaslatot is megfogalmazza, hogy sokféle út vezethet a Legfőbb Jóként definiálható közös célba, célhoz, Jézus nem az egyetlen út. Jn 14,6 nem kizárólagos, nem szigorú értelmezése az lehetne, hogy ott nem az emberi Jézusról van szó, hanem az örök Krisztusról, az Igéről. Ezt a gondolatot Ward nem adja az újszövetségi szerzők szájába, de vallásteológiai szempontból mindenképp friss felvetésről van szó (Keith Ward: *Religion in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, 42, 68, 150–153.). Raimon Panikkar hasonló, de alaposabban kidolgozott felvetésének bemutatását és kritikáját lásd: Peter C. Phan – Young-chan Ro, eds.: *Raimon Panikkar: A Companion to his Life and Thought*. Cambridge (UK), James Clarke & Co, 2018.

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
I,18 Isten ugyanis kinyilatkoztatja a maga haragját a mennyből az igazság útját álló gonosz emberek minden hitetlensége és gonoszsága ellen,	I,18 Αποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ ἀπ’ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσεβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων	I,18. Az előbbi fordítottja is igaz: Isten haragja azokat éri el, akik Őt nem tisztelik és nem igaz módon élnek, legyenek zsidók vagy sem.
I,19. mert ami megismerhető Istentől, az nyilvánvaló előttük, mivel Isten nyilvánvalóvá tette számukra.	I,19 διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερὸν ἐστὶν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν ⁴¹	I,19 Ez Istentől részéről igazságos, mivel Isten nekik (is) bemutatta magát ⁴²
I,20 Láthatatlan valóját, azaz örök hatalmát és istenségét meglátja alkotásain az értelem a világ teremtésétől fogva. Ezért nincs mentségük,	I,20 τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοῦς ἀναπολογήτους,	I,20 Istent, vagyis azt, ami leginkább jellemzi őt, az ő alkotásaiból is meg lehet ismerni az értelem által. A láthatatlan istenség (θεϊότης) lényege: Isten szeretet = ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν: IJn 4,8, lásd még: Fil 2,6-9. Istennek ez az önfeltárulkozása mindenki számára megismerhető, sőt ismert, hiszen ebben élünk ⁴³
I,21. mert bár Istent ismerték, mégsem dicsőítették vagy áldották, mint Istent, hanem hiábavalóságokra jutottak gondolkodásukban, és sötétség borult oktalan szívükre.	I,21 διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν ἢ ἠχαρίστησαν, ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς ⁴⁴ αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἄσύνετος αὐτῶν καρδία.	I,21 Istent ezen az úton minden ember megismerheti. Azok, akik a 19. vers szerint Őt mégis elutasítják, a tények ellenére nem képesek ismereteik alapján értelmes következtetésekre jutni (ἄσύνετος), így gondolkodásuk magába és nem Istenhez forduló lesz, és nem az Istennel közös életre, hanem az Isten nélküli halálba vezeti őket.

⁴¹ Az igehasználát aláhúzza, hogy Isten a „napnál világosabban” mutatta be saját magát az embereknek, mielőtt azok a Vele kapcsolatos álláspontjukat megfogalmazták volna. (Verbrugge: *Dictionary*, 587.)

⁴² A Pál apostol által használt igeidők nyilvánvalóvá teszik, hogy Isten önfeltárulkozásával kapcsolatban mindenkor jelen és előidejűségről van szó, vagyis az emberi történelem minden időszakára igaz a kijelentés, tehát a jelen időnkre is.

⁴³ Lásd még: Schreiner: *Őszösvetség teológiája*, 136–145.

⁴⁴ Az Újszövetség eme ige helyen is megjelenő szóhasználatában az emberi gondolkodás mindig kissé negatív konnotációjú, mivel nem feltétlenül vezet el az igazsághoz, lásd: 1Kor 1,21–25. (Verbrugge: *Dictionary*, 138.)

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
I,22. Akik bölcseneknek mondják magukat, bolonddák lettek,	I,22 φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν	I,22 Az így gondolkodó emberek magukat bölcsnek ítélik (aktív döntés), mely cselekedetük valójában bolonddák teszi őket (passzív következmény) Isten szemében. ⁴⁵
I,23. és a halhatatlan Isten dicsőségét felcserélték halandó emberek, sőt madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával.	I,23 καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἔρπετων.	I,23. Isten ítélete jogos, hiszen a Teremtő okos tiszteletét (Rm 12,1: λογικὴ λατρεία) felcserélték a teremtmények oktalan tiszteletével.

Rm 1,19–23 alapján látható, hogy Pál apostol az általános emberi helyzetet mutatja be, amiben Isten teremtésbeli önfeltárulkozása nyomán mindenki számára megismerhető az Ő istensége (isteni lényege) és hatalma. Ennek a nyilvánvaló ténynek fittyet hányva az emberek egy része mégsem a logikus következtetésként adódó, helyes istentiszteletet (lásd még Rm 12,1) választja, hanem saját döntése alapján különböző teremtményeket kezd Isten helyett tisztelni. E döntés messzemenő következménye a gondolkodás (bibliai szóhasználattal élve a szív) végzetes elsötétedése, ami Isten potenciális szövetségéből Isten ellenségévé teszi az embert. Nyilvánvaló, hogy a teremtmények helytelen tiszteletének veszélye jobban fenyegeti a kinyilatkoztatást nem ismerőket, mint a zsidókat (Rm 2,17–18), de cselekedeteikben ők is tévelyegnek az igazság tekintetében, hiszen az ő esetükben nekik adatott többletismeret (Rm 3,2) mértékéhez van szabva a döntéseikkel és cselekedeteikkel kapcsolatos felelősség (Rm 2,19–23).⁴⁶ Ezt a kijelentést az alábbi gondolatmenetben fogalmazza meg az apostol:

⁴⁵ John Stott az emberek *a priori* döntéséről ír, miszerint csakis magukért és nem másokért, illetve Istenért élnek, így szándékosan elfojtanak minden olyan igazságot, ami kérdőre vonná énközpontúságukat. (John Stott: *Pál levele a rómaiakhoz*. Budapest, Harmat, 2006, 67.)

⁴⁶ „Isten minden különbség ellenére közös nevezőre hoz zsidót és pogányt, mert mindkét fél elmarasztaló ítélete alatt van, és mindkettő csak hit által lehet igazza.” (Cserháti: *Újszövetség teológiája*, 146.)

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
Rm 2,6 Ő [Isten] cselekedetei szerint fog megfizetni:	2,6 ὃς ἀποδώσει ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ	2,6 Isten ítéletének alapja az ember cselekedete , amelyben megnyilvánulnak döntései és ezek motivációi, vagyis az ember jelleme
2,7 azoknak, akik állhatatosan jót cselekedve törekszenek dicsőségre, megbecsülésre és halhatatlanságra, örök életet ad,	2,7 τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον·	2,7 Akik a jó cselekedetekben kitarthatóan törekszenek, azoknak örök élet lesz a jutalmuk.
2,8 azoknak pedig, akik viszálykodók , akik ellenállnak az igazságnak, és a gonosz-ságnak engednek, haraggal és bosszúállással fizet majd.	2,8 τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθόμενοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ καὶ θυμὸς.	2,8 Az alternatíva az önérdék haszonelvű és gátlástalan követése. Az ἐριθεία az önérdék zsoldos-szerű követését jelenti, ami nem ismer el más célt, mint az ambíciók megvalósítását, és minden konfliktust vállalva tör a célja felé. ⁴⁷ Az ember egészét meghatározó jellemtulajdonság. Rm 1,21–23 forrása és eredménye.
2,9 Gyötrelem és szorongatás vár minden emberi lélekre, aki a rosszat cselekszi, először a zsidókra, majd pedig a görögökre;	2,9 θλίψις καὶ στενοχωρία, ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρώτον καὶ Ἑλλήνος;	2,9 Az 1,16-ban megkezdett gondolatmenet végére értünk, amit az ott megismert, az emberek közötti származás, illetve vallásbeli (formai) különbségek lényegi szerepét elutasító fordulat újbóli használata is jelez.
2,10 viszont dicsőség, tisztelet és békesség jut majd osztályrészül mindazoknak, akik jót tesznek, először a zsidóknak, majd pedig a görögöknek.	2,10 δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρώτον καὶ Ἑλληνι.	2,10 A megismert igazsághoz való, cselekedetekben megjelenő viszonyulás és nem a származás, vagy vallás alapján értékeli Isten az embereket.
2,11 Mert Isten nem személyválogató.	2,11 οὐ γὰρ ἐστὶν προσωποληψία παρὰ τῷ Θεῷ	2,11 Isten nem fogadja el a látzatot , hanem ismeri a lényegét és azt értékeli (Isten, mint a szívek vizsgálója: Rm 8,27; Jel 2,23; Zsolt 7,10; Péld 17,3; Péld 21,2)

⁴⁷ biblehub.com/greek/2052.htm (2020.10.27.)

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
2,12 Akik ugyanis a törvény ismerete nélkül vétkeztek, a törvény nélkül vesznek majd el, és akik a törvény ismeretében vétkeztek, azokat a törvény alapján sújtja majd az ítélet.	2,12 ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται: καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται	2,12 Isten mindenkit a saját (törvény)ismerete által szabott követelmény alapján értékeli.
2,13 Hiszen nem a törvény hallgatói igazak Isten előtt, hanem a törvény megtartói fognak megigazíttatni.	2,13 οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιοθήσονται.	2,13 Isten mindenkit a törvény általa ismert mértékét belőltő cselekedetei szerint igazít meg, vagyis állít helyre istenképiségében.
2,14 Mert amikor a törvényt nem ismerő népek természetükből fakadóan cselekszik azt, amit a törvény követel , akkor ezek a törvény nélküliek önmagukban hordozzák a törvényt.	2,14 ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν , οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος·	2,14 A nem-zsidó népeknek is van törvényük, hiszen bár a kinyilatkoztatott törvényt nem ismerik, de bennük is él a törvény, amit a törvénynek megfelelő cselekedeteik igazolnak.
2,15 Ezzel azt bizonyítják, hogy a törvény cselekedete a szívükbe van írva , bizonyossága ennek lelkiismeretük és gondolataik, melyek hol vádolják, hol felmentik őket	2,15 ἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν , συναρτυροῦσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων,	2,15 Ez azért lehetséges, mert a nem-zsidó emberek is lelkiismeretük kritikai funkciója fényében értékeli cselekvési alternatíváikat, mely lelkiismeret⁴⁸ esetükben is törvényre⁴⁹ hangoltan működik , ahhoz méri a cselekedetek kívánalmát. A zsidókhöz hasonlóan természetesen ők ugyanúgy használják értelmüket is a cselekvési alternatívák értelmezése közben. Tehát a lelkiismeret és a gondolatok közötti, valamint azokon belüli feszültségek egyaránt jelzik, hogy a nem-zsidók is valamilyen törvény alatt, illetve szerint élnek életüket. ⁵⁰

⁴⁸ „Az antropológusok... megállapították, hogy jóllehet a lelkiismeretet valamelyest mindig befolyásolja a kultúra, az emberek erkölcsi érzékenysége világszerte arról tanúskodik, hogy a jó és a rossz különbözik, a gonosz pedig megérdemli a büntetést.” (Stott: *Pál levele*, 68.)

⁴⁹ A törvény ebben az esetben nem a kinyilatkoztatott törvény, hanem a társadalomba ágyazott, elkerülhetetlenül erkölcsi létezésük törvényszerűségei és együttélésük szabályai, melyek a mózesi törvényekkel egybevágó kívánalmakat fogalmazhatnak meg. Sőt ezen túlmenően az isteni törvény követelményei bizonyos mértékben be vannak írva szívükbe, mely alapprogram a társadalmi és kulturális szocializálódás során megerősödhet vagy elhomályosulhat. (Uo., 81–82.)

⁵⁰ Fontos hangsúlyozni, hogy az emberi értelem és lelkiismeret csak felismeri Isten I Tim 2,4 szerint mindenkiért munkálkodó, megelőző szeretetét, illetve reagál rá. Magát a pozitív emberi

A pogányok a fentiek szerint tehát képesek a törvény megtartására, mely esetben Isten elismerésében részesül cselekedetük (Rm 2,26).⁵¹ Ugyanakkor a zsidók, akik ismerik a törvényt, ennek ellenére képesek a törvény kívánalmával ellentétesen cselekedni, mely esetben Isten és a pogányok is megítélik őket (Rm 2,27). Látható tehát, hogy a külső látszat, vagyis a kinyilatkoztatott törvényhez, tágabb értelemben az erre épülő (zsidó, vagy keresztény) valláshoz való formai tartozás és ennek megfelelő formájú cselekedetek önmagukban nem nyerik el Isten dicséretét. Ehhez az kell, hogy a törvényadó szellemében és akaratának, céljainak megfelelően, azokkal összhangban alakítsuk cselekedeteinket, amihez, illetve akinek a megismeréséhez nem elegendhetlen feltétel a kinyilatkoztatott, írott törvény ismerete. Mint Rm 1,19–20-ban olvastuk, Istent a teremtésben és a teremtett világban megnyilvánuló hatalma és igazságossága alapján is meg lehet ismerni, így tehát – Őt szemlélve, követve – lehetséges az Ő igazságossága szerinti cselekedeteket kigondolni és megvalósítani.⁵² Istent a kinyilatkoztatás megismerése révén természetesen ennél jobban is meg lehet (sőt kell) ismerni, de ezzel a nagyobb mértékű és mélyebb ismerettel együtt jár az etikailag magasabb szintű cselekvés és erőteljesebb dinamizmus kívánalma.

Mindez azt jelenti végső soron, hogy a zsidók és a pogányok között nincs alapvető különbség: „Hogyan van tehát? Különbek vagyunk? Egyáltalán nem! Hiszen előbb már bebizonyítottuk, hogy zsidók is, görögök is mind bűn alatt vannak, amint meg van írva: ‘Nincsen igaz ember egy sem.’” (Rm 3,9–10) Az alábbi táblázat utolsó sora ezt a kijelentést szemlélteti: se a pogányok, se a Szentírás ismerőinek cselekedetei nem töltik be az ismereteik szerinti kívánalmakat. Mint korábban láttuk, ezzel szemben az is lehetséges – és bizonyára nem csak a pogányok számára (Rm 2,14) –, hogy betöltsék az általuk megismert törvény kívánalmait, mely eseteket a táblázat utolsó előtti sora szemlélteti.⁵³

reakciót is Isten Lelkének Fil 2,13 szerint az emberekben az emberekért végzett munkája indukálja. A Szentléleknek a megváltásban végzett szerepével kapcsolatosan a páli levelek közül Rm 8. és 2Kor 3. fejezete tartalmazzák a legrészletesebb tanítást.

⁵¹ E megállapítás és a Mt 28,18–20 szerinti missziós parancs közötti látszólagos ellentmondást azzal lehet feloldani, hogy Mátéhoz hasonlóan Pál is első helyre teszi Krisztus evangéliumát és annak bemutatását, terjesztését, de egyben teológiailag reflektál a konkrét evangéliumot (illetve az Írásokat) nem ismerők Isten előtti helyzetére is.

⁵² A teremtés, illetve a teremtett világ és Isten megismerhetőségének kérdése óriási terjedelmű kérdéskör, melyben töténő eligazodásban segítenek a következő rendszeres teológusok munkái: Härle: *Dogmatik*, 221–228, 291–295, 425–467; Wolfhart Pannenberg: *Rendszeres teológia* 2. Budapest, Osiris Kiadó, 2006, 16–86; Hans-Martin Barth: *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 3., aktualisierte und ergänzte Auflage, 2008, 225–233, 443–460; Paul Tillich: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002, 207–220. Különösen hasznos McGrath tanulmánya, mely a teológia és a természettudomány között a megismerhető valóság értelmezése tekintetében folyó évszázados vitát tekinti át: Alister E. McGrath: *Tudomány és vallás*. Budapest, Typotex Kiadó, 2002.

⁵³ Ennek lehetőségét az apostol levele nyolcadik fejezetében mutatja be: Rm 8,1–2,11,14.

	Zsidók (Keresztények)	Pogányok
	Ismeret	
Cselekedet	cselekedet + / ismeret + = isteni elismerés	cselekedet + / ismeret – = isteni elismerés ⁵⁴
	cselekedet – / ismeret + = isteni elutasítás	cselekedet – / ismeret – = isteni elutasítás

6. VÉDŐKORLÁTOK A VALLÁSI SZABADSÁG KÖRÜL

Pál apostol a 1Kor 10. fejezetében a bálványimádástól óvja a gyülekezet tagjait. Ennek kapcsán azt írja a 20–21. versekben, hogy „amit a pogányok áldoznak, azt ördögöknek áldozzák és nem Istennek: azt pedig nem szeretném, ha ti az ördögökkel lennétek közösségekben. Nem ihattok az Úr poharából is, meg az ördögök poharából is, nem lehettek részesei az Úr asztalának is, meg az ördögök asztalának is.” Olyan kettősségre hívja tehát fel a figyelmet Pál, hogy a kétféle gyakorlatot élesen el kell egymástól választani, és a kettő között semmiféle közösség vagy átjárás nem lehetséges azok számára, akik már tiszta ismerettel rendelkeznek az élő Isten tiszteletének tartalmával és formájával kapcsolatban. Bár a pogányok gyakorlatát minősíti hamisnak, a figyelmeztetés nem nekik szól, hanem a gyülekezet tagjainak, akik 1Kor 8,4 szerint már tudják, hogy valójában „nincs bálvány a világon, és hogy Isten sincs más, csak egy.” A pogányok viszont még úgy gondolják, hogy az ő istentiszteletük helyes, mivel az ismereteik szerinti isten(ek) tisztelete valósul meg bennük.⁵⁵

⁵⁴ George Lindbeck a nyelvek közötti különbség analógiáját használva hangsúlyozza, hogy az érthetőség kritériuma egy adott vallásban csakúgy, mint egy nyelvben, a jártasság megszerzése. A hitelesség kritériuma pedig nem valamilyen objektív vagy független tétel állítása vagy valamilyen tapasztalat átélése, hanem az adott nyelven érthetően (lásd jártasság) közölt történetek megértésének fényében megélt élet adekvátan jó minősége. Lindbeck ennek alapján egyetemes érvénnyel mutat rá arra, hogy a hiteles hívők – függetlenül vallásaik tételes igazságainak minőségétől és konfliktusaitól – egzisztenciális és morális szempontból közelebb lehetnek egymáshoz, mint saját hitük számos követőjéhez annak ellenére, hogy az általuk beszélt nyelvek (vagyis vallásaik) olyan messze lehetnek egymástól, hogy lehetetlen közöttük a fordítás. (George A. Lindbeck: *A dogma természete*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998, 93, 212, 214.)

⁵⁵ 1Kor 8–10. fejezetekben Pál erős szavakkal minősíti a pogányok bálványimádását, melyben Hurtado a zsidó exkluzív monoteizmus binitárius átalakulásának és exkluzív jellegének egyidejű fennmaradását azonosítja. (Hurtado: *Lord Jesus Christ*, 48) Az exkluzívizmus Race-féle vallástudományi kategóriájának alkalmazásával kapcsolatos anakronizmussal szembeni általános aggályunkat már fentebb jeleztük. Másrészt tanulmányunk eddigi megállapításai szerint Pál nem a vallásokkal foglalkozik, hanem az egyes emberek Istennek – Krisztus bemutatása révén – történő megnyerésével.

Az általuk végzett istentisztelet az Ef 2,2-ben bemutatott „levegőbeli hatalmaság fejedelme” kívánalmi szerint zajlik, aki az istentelen emberek felett uralkodik (Jn 8,44; 14,30; 2Kor 11,14), akiknek legfőbb jellemzője ugyanaz az az engedetlenség, mint ami fejedelmükben (sőt istenükben: 2Kor 4,4) is működik.

<i>RÚF 2014</i>	<i>Nestlé 1904</i>	<i>Értelmezés</i>
Ef 2, 1 Titeket is életre keltett, akik halottak voltatok vétkeitek és bűneitek miatt,		
2,2 amelyekben egykor éltetek e világ életmódja szerint; igazodva a levegő birodalmának fejedelméhez, ahhoz a lélekhöz, amely most az engedetlenség fiaiban működik.	2,2 ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ αἄερος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας ⁵⁶	2,2 Az engedetlenség e hatalmaság legfőbb jellemzője, vagyis az, hogy valaminek, ezáltal valakinek nem tud engedni annak ellenére, hogy tisztában van a kérés, a felszólítás alanyával és céljával.
2,3. Egykor mi is mindnyájan közöttük éltünk testünk kívánságaival, követtük a test és az érzékek hajlamait, és a harag fia voltunk természetünk-nél fogva, éppen úgy, mint a többiek.	2,3. ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημὲν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιῶντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποὶ	2,3 A hozzá hasonlóan döntő ⁵⁷ emberek (mindenki!) ki volt szolgáltatva teste és az azzal összhangban működő gondolkodása kívánságainak, így ebben az állapotban – külső segítség nélkül — természetsszerűleg Isten igazságos büntetését érdemelték.
2,16. És hogy megbékéltesse az Istennel mind a kettőt, egy testben a keresztfán, megölvén ezen az ellenségeskedést.	2,16 καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ , ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ	2,16 Akik egykor „távol voltak” (v12), Krisztus kereszte által megbékélte vele , és a közel valók közé, „Izrael társaságába” (v12) számoltatnak, mivel az ellenségeskedésüket (az engedetlenséget) a kereszttől kioltotta.

⁵⁶ A meggyőzést, illetve annak befogadását jelentő πειθω igére építő főnév fosztóképzős alakja. Zsid 3,18 és 4,6 a pusztában vándorló nép hitetlenségét (bizalomhiányát) és engedetlenségét tárja a keresztyének elé, mint figyelmeztetést. Rm 11,30–31 szerint maguk a (pogány) keresztyének is engedetlenek voltak, és a feljükk megmutatkozó irgalom (részben) a zsidók engedetlensége miatt áradt ki rájuk, ami épp így fog majd a (jelenleg) engedetlen zsidókra is kiáradni. (Verbrugge: *Dictionary*, 448.)

⁵⁷ Rm 6,19 egyértelműen az ember döntéseként mutatja be az engedelmesség, az odaszánás aktusát és annak elutasítását.

Pál apostol szavai közvetlenül ugyan nem utalnak a helyes és helytelen istentisztelet mózesi könyvekben lefektetett szabályaira, azok azonban az Ószövetséget ApCsel 15,21 szerint ismerő hallgatóiban, olvasóiban külön utalás nélkül is visszahangozhattak: „Ne cselekedjeteK úgy, ahogyan Egyiptomban szokás, ahol laktatok. És ne cselekedjeteK úgy, ahogyan Kánaán földjén szokás, ahova beviszlek benneteket. Ne kövesséteK a szokásaikat! Az én törvényeim szerint cselekedjeteK, az én rendelkezéseimet tartsátok meg, és azokat kövesséteK! Én, az ÚR vagyok a ti Istenetek!” (3Móz 18,3-4) A helytelen vallásossággal kapcsolatos konkrét figyelmeztetések és tiltások 5Móz 18,10-14 szerint a következők: „Ne legyen olyan nálad, aki a fiát vagy a leányát áldozatul elégeti, ne legyen jós, se varázslást űző, jelmagyarázó vagy igéző! Ne legyen átokmondó, se szellemidéző, se jövendőmondó, se halottaktól tudakozódó! Mert utálatos az ÚR előtt mindaz, aki ilyet cselekszik: éppen ezek miatt az utálatos dolgok miatt űzi ki előled ezeket a népeket Istened, az ÚR. Légy feddhetetlen Istened, az ÚR előtt! Mert ezek a népek, amelyeknek a földjét birtokba veszed, varázslókra és jósokra hallgatnak, de neked ezt nem engedi meg Istened, az ÚR.” Korunkban a vallások közé nem sorolható, de sokszor a világvallások hívői által is művelt vagy kutatott ezotéria és a spiritizmus területein jellemzőek leginkább a felsorolt jelenségek. Az ilyen, 1Kir 18,21 szerint kétfelé sántikáló vallásgyakorlás ugyanakkor magát az egészséges vallást, illetve vallásgyakorlást is megronthatja. Minél gyengébb a mózesi figyelmeztetés hatóereje, annál nagyobb a romlás esélye.⁵⁸

7. AZ ÚJSZÖVETSÉGI VIZSGÁLÓDÁSOK EREDMÉNYEINEK ÖSSZEGZÉSE

Tanulmányunk záró fejezetében összegezzük az előző fejezetekben feltárt és elemzett igehelyek alapján a mai plularizmussal kapcsolatban újszövetségi alapokon ma megfogalmazható álláspontot és viszonyulást.

⁵⁸ További, a vallások kétfelé választását potenciálisan segítő téma a halhatatlanság vitatott kérdése. Természetesen nem a testi élet elmúlásának tagadásáról van szó, hanem arról, hogy vajon mi történik ezt követően. A keresztény és a dél-ázsiai gondolkodás alapvető különbsége, hogy az előbbi egy feltámadással, míg az utóbbi a feltámadások és újjászületések körforgásával számol, így ott a halálnak és a feltámadásnak nincs különösebb jelentősége. (Lásd: Tenigl-Takács László: *India bölcsessége*. Budapest, Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 1994, 96).

7.1. AZ ÚJSZÖVETSÉG VIZSGÁLATÁRA ALAPOZOTT ÁLLÁSPONT

- a) Isten a világ teremtője és fenntartója, aki minden gyermekének a megmentésért halálra adta magát a bűnök bocsánatára, hogy ezzel biztosítsa számukra a boldog és teljes élet lehetőségét az általa teremtett, majd újjáteremtendő Földön.
- b) Az előző pontból következően minden ember testvér, így hasonló antropológiai, hamartiológiai és szótérológiai adottságokkal rendelkezik. Senki sem képes önmaga sem büntelen életet élni, sem Istennek tetsző pályára állni. Ő ellenben – szintén az előző pontból következően – mindenkinek segíteni tud a megváltozásban, hogy az engedetlenség engedelmességbe fordulhasson. Így történik ez a zsidókkal és a hozzájuk csatlakozó pogányokkal, akik révén Isten földi népe gyarapodik.
- c) Vagyis akik korábban engedetlenségükben távol voltak Istentől és az Ő népétől, azok közel kerülhetnek Hozzá és csatlakozhatnak népéhez.
- d) Mindez a megtérés különböző útjain és stációin keresztül történik. A különböző utak akár a különböző nem keresztény vallásokat is jelenthetik, mely vallásokban élő emberek is rendelkeznek az isten- és igazságismeret bizonyos mértékével, a lelkiismeret ezekre épülő belső kritikai funkciójával, vagyis erkölcsi érzékkel és kritikai gondolkodással.⁵⁹
- e) Az Újszövetség szemléletmódja ugyanakkor vallásuktól függetlenül valamilyen pogány (és zsidó!) számára az egy, teremtő, magát Jézus Krisztusban feltáró Istenhez való megtérés és a népéhez való csatlakozás programját tartja kívánatosnak, és ajánlja mindenki számára.
- f) Ezt az üzenetet tudatosan elutasítók megkeményednek engedetlenségükben, amivel végső soron Isten igazságos haragát vonják magukra. Az üzenetet nem hallók vagy megérteni bármilyen okból nem képes emberek a korábbi, b-d pontokban leírt állapotban rekednek. Az ő esetükben ez nem jelenti az Istentől való elidegenedés pályáját, viszont annak – a helyes ismeretek és példák relatív hiányossága miatti – emelt szintű kockázatát igen.

⁵⁹ Itt nem indokolt az anonim keresztények Karl Rahner által megfogalmazott, majd Jacques Dupuis által némileg radikalizált – vizsgálódásunk szempontjából anakronisztikus és vallásteológiai, különösen valláspolitikailag megkérdőjelezhető – álláspontjával való hasonlóság felvetése. (Dupuis-vel kapcsolatban lásd: Kocsis Péter: *A vallási pluralizmus kihívásai*, 113-115; Rahnerrel kapcsolatban: D'Costa: *Christianity*, 19-20.)

7.2 ÉRTÉKELÉS

Tanulmányunk alapján megállapítható, hogy az inkluzivizmus felvilágosultan non-diszkriminatív formája az Újszövetség szellemének leginkább megfelelő modern, keresztény vallásteológiai álláspont. Ezen álláspont egyik legátgondoltabb megfogalmazását⁶⁰ véleményünk szerint a protestáns Wilfred Härle dogmatikájában találjuk,⁶¹ aki szerint a más vallásokban, különösen a monoteistákban megjelenő kizárólagossági igényt el kell ismerni, hiszen Isten megjelenéseit tekintve is korlátlan lehet, vagyis miért ne jelenthetné ki magát másoknak is? Továbbá az epifániára alapozott kizárólagossági igény minden ilyen valláson belül lévők számára természetes, míg a kívülállók számára érthetetlen. Härle pragmatikusan állapítja meg, hogy konkuráló igazságigények esetében nincs értelme a vitának és egymás elismerésének sem, hiszen az érintett vallások egymást kizáró igényekkel lépnek fel. Javasata szerint az ilyen helyzeteket felismerve tiszteletteljesen kell egymással együtt élni. Ez a tolerancia Härle eszkatologikus reménységének fényében azt jelenti, hogy az ellentmondásokat el kell viselni, és ha nincs alternatíva, el kell szenvedni.⁶²

Hans-Martin Barth – Härle előzőekben tárgyalt gondolataival lényegében egyetértve – úgy látja, hogy a különböző vallási rendszerek egységesítésének nincs értelme, és eddig minden ilyen kísérlet el is bukott. Mint megjegyzi, csak Isten látja át az összes vallást. Ezen túlmenően az egyesítés a kereszténységgel azért is kifejezetten lehetetlen, mert vagy az egyik, vagy a másik vallás tanai tűnnének el, mivel ellentmondanak egymásnak. Dogmatikája megírása során komparatív módszert alkalmazva a keresztény hitet a világvallások kontextusában mutatta be.⁶³ Ezzel az volt a bevallott célja, hogy más vallások jobb megismerése és megértése révén a keresztény hit mélyebb megértésére jussunk, és a keresztény tanok vallásközi térben való kommunikálására alaposan felkészüljünk.⁶⁴

⁶⁰ Härle az általa megfogalmazott inkluzivista álláspontot pozicionális pluralizmusnak nevezte el. (Lásd: Härle: *Christlicher Glaube*.)

⁶¹ Raimond Panikkar egészen egyedülálló és rendkívüli, a kereszténységre és dél-ázsiai vallásokra épülő háromságos vallásteológiája is méltó lehet erre a szerepre, de ennek bemutatása, illetve felhasználása túlfeszítené a jelen dolgozat kereteit. Panikkar legfőbb gondolatainak bemutatását lásd a Phan és Ro által szerkesztett kötetben.

⁶² Härle: *Dogmatik*, 2012, 108–110.

⁶³ Barth hangsúlyozza, hogy a vallásközi térben egyáltalán nem egyértelmű, hogy pontosan mit mivel kell összehasonlítani, hiszen a nem keresztény vallások nem a kereszténység teológiai felépítése szerint határozzák meg magukat. (Lásd: Barth: *Dogmatik*, 56.)

⁶⁴ Uo., 7, 51. D'Costa a komparatív teológia dogmatikai és missziológiai vonatkozásaként lényegében ugyanezen feladatokat azonosítja: az ige hirdetése, apológia, dialógus, teológiai (ön)reflexió. (D'Costa: *Christianity*, 45.)

BIBLIOGRÁFIA

- Barth, Hans-Martin: *Dogmatik: Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 3., aktualisierte und ergänzte Auflage, 2008.
- Casanova, José: *Global Religious and Secular Dynamics: the Modern System of Classification*. The Berkley Center for Religion, Peace, and World Affairs at Georgetown University, Washington DC, 2019.
- Cserháti Sándor: *Az Újszövetség teológiája*. Budapest, Luther Kiadó, 2012.
- D'Costa, Gavin: „The impossibility of a pluralist view of religions.” *Religious Studies* 32/2 (June, 1996)
- D'Costa, Gavin: *Christianity and World Religions*. Chichester, Wiley-Blackwell, 2009.
- Gémes István: „...saját kezemmel írom: Pál.” Budapest, Ordass Lajos Alapítvány, 2012.
- Gulley, Norman R.: *Systematic Theology IV*. Berrien Springs (MI), Andrews University Press, 2016.
- Härle, Wilfried: „Christlicher Glaube und die Religionen, Positioneller Pluralismus als christliche Konsequenz.” *Berliner Dialog* 15, 1998/4, religio.de/dialog/498/15_03-06.htm (2020.10.27.)
- Härle, Wilfried: *Dogmatik*. Berlin/Boston, Walter dr Gruyter GmbH & Co KG, Berlin/Boston, 2012.
- Hogue, Michael S: „After the Secular: Toward a Pragmatic Public Theology.” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 78, No. 2 (June 2010).
- Horváth Orsolya: *Páli levelek*. Budapest, Sola Scriptura, 2012.
- Hurtado, Larry W.: *Lord Jesus Christ*. Grand Rapids, Michigan, Erdmans, 2003.
- Kendeffy Gábor: A *religio* etimológiája Cicerónál és a patrisztikus hagyományban, okorportal.hu/wp-content/uploads/2012/12/Okor_2012_2_nyomdanak_29_kendeffy.pdf (2020.10.27.)
- Kocsis Imre: *Bevezetés az Újszövetség kortörténetébe és irodalmába* I. Budapest, Szent István Társulat, 2015.
- Kocsis Péter: A vallási pluralizmus kihívásai a közéleti teológia számára, doktori disszertáció, real-phd.mtak.hu/896/2/KocsisPeterDisszertacio20200219.pdf, (2020.10.27.)
- Kovács Ábrahám: „Különböző teológiai megközelítések más vallásokhoz.” Nagy Antal, szerk.: *Napkeletől napnyugatig: Vallástörténeti tanulmányok* I-II. rész. Budapest, Lux Könyvkiadó, 1999.
- Kovács Ábrahám: „The Challenge of the Post-Christendom Era: the Relation of Christian Theology to World Religions.” Stephen R Goodwin (ed.): *World Christianity in Local Context: Essays in Memory of David A. Kerr*. London - New York, Continuum, 2009.
- Lindbeck, George A.: *A dogma természete*. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1998.
- Lipka, Michael (Pew Research Center): *Europe's Muslim population will continue to grow – but how much depends on migration*. pewresearch.org/fact-tank/2017/12/04/europes-muslim-population-will-continue-to-grow-but-how-much-depends-on-migration/ (2020.10.27.)
- Máté-Tóth András: *Vallásnézet*. Korunk – Kolozsvár, Komp-Press, 2014 (interneten: publicatio.bibl.u-szeged.hu/6440/1/vallasnezet%201.0.pdf (2020.10.27.)
- McGrath, Alister E.: *Tudomány és vallás*. Budapest, Typotex Kiadó, 2002.
- Pannenberg, Wolfhart: *Rendszeres teológia* 2. Budapest, Osiris Kiadó, 2006.
- Phan, Peter C. & Ro, Young-chan, eds.: *Raimon Panikkar, A Companion to his Life and Thought*, James Clarke & Co, Cambridge (UK), 2018.
- Rose, Kenneth: *Pluralism: The Future of Religion*. New York, Bloomsbury, 2014.
- Schreiner, Josef: *Az Ószövetség teológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 2004.
- Stott, John: *Pál levele a rómaiakhoz*. Budapest, Harmat, 2006.
- Tenigl-Takács László: *India bölcsessége*. Budapest, Gandhi Alapítvány – A Tan Kapuja Buddhista Főiskola, 1994.
- Theißen, Gerd: *Az első keresztények vallása*. Budapest, Kálvin János Kiadó, 2001.
- Tillich, Paul: *Rendszeres teológia*. Budapest, Osiris Kiadó, 2002.
- Verbrugge, Verlyn D.: *Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids, Zondervan, 2006.
- Ward, Keith: *Religion in the Modern World*. Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

ANONIM INTERNETES FORRÁSOK

- bmbah.hu/index.php?option=com_k2&view=item&layout=item&id=177&Itemid=1232&lang=hu
(2020.10.27.)
- pewforum.org/2018/10/29/eastern-and-western-europeans-differ-on-importance-of-religion-views-of-
minorities-and-key-social-issues/ (2020.10.27.)
- regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=149 (2020.10.27.)
- regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=5#UR18 (2020.10.27.)
- regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=3#LG16 (2020.10.27.)
- regi.katolikus.hu/konyvtar.php?h=9 (2020.10.27.)
- biblehub.com/greek/4921.htm (2020.10.27.)
- biblehub.com/greek/2730.htm (2020.10.27.)
- biblehub.com/greek/2052.htm (2020.10.27.)
- biblia.hu/biblia_k/k_1_1.htm (2020.10.27.)
- biblehub.com/nestle/matthew/1.htm (2020.10.27.)
- njt.hu/cgi_bin/njt_doc.cgi?docid=140968 (2020.10.27.)

AZ IGEHIRDETŐ LELKI VONÁSAI

(RAVASZ LÁSZLÓ REFORMÁTUS PÜSPÖK SZEMÉLYÉRŐL PRÉDIKÁCIÓI ALAPJÁN)

GIMESI ZSUZSA

Ravasz László református püspök, a 20-ik század egyik legnagyobb hatású magyar igehirdetője 1882. szeptember 29-én született az erdélyi Bánffyhunyadon. Éppen 100 éve, 1921-ben választották meg a Budapest Kálvin téri Református Egyházközség lelkipásztorának, röviddel ezután pedig a Dunamelléki Református Egyházkerület püspökének. Korának legjelentősebb szónokai közé tartozott, a magyar református-ság lelki, szellemi vezetőjeként is számontartott püspök rendkívül termékeny igehirdető is volt. „1945 előtti prédikációi és beszédei tizenhat vastag kötetben jelentek meg, további négykötetnyi anyag pedig kéziratban maradt.”¹ Az is ismert ugyanakkor, hogy magáról Ravasz Lászlóról, egyházi és társadalmi életben végzett munkásságáról is számos kötet, tanulmány, elemzés jelent meg az elmúlt évtizedekben. (*Ravasz László, a szónok* címmel éppen a *Vallástudományi Szemle* idei első számában A. Jászó Anna irodalomtörténész írt tanulmányt.) Ravasz legaktívabb szolgálati ideje a két világháború közötti évekre esett. 1948-ban Rákosi Mátyás főlászlította, hogy mondjon le a püspökségről, amit ő meg is tett. Ellenkező esetben legalább 15 év börtön várt volna rá. Lemondásával a Dunamelléki Református Egyházkerület elveszítette felelős egyházvezetőjét, püspökét, a Kálvin téri református közösség viszont személyében még megtarthatta lelkipásztorát. Ravasz László még öt esztendőn át hirdethette Isten igéjét a Kálvin téri református templom szószékéről. 1953-ban nyugalomba vonult. Ezután leányfalui házának dolgozószobája lett délutánonként teológiai eszmecsere, tanítások, bibliaórák helyszíne. 1975. augusztus 6-án hunyt el.

Ez a dolgozat igehirdetése alapján próbálja meg fölvázolni Ravasz személyes lelki vonásait, és megértetni azt a belső hajtóerőt, amely őt oly hosszú időn át a magyar református szellemi-lelki élet élvonalában tartotta.

¹ Kiss Réka: „Ravasz László.” In Kósa László (szerk.): *Reformátusok Budapesten*. Budapest, Argumentum, 2006, 1, 537.

BELMISSZIÓ – A HÍVEKHEZ SZÓLNI

Ravasz László – akinek társadalmi, közéleti munkája is kiemelkedő volt, és benne élt az első világháború és a Trianon utáni magyar valóságban – azt vallotta, hogy az egyház akkor tud kiteljesedni, ha független az államtól, ha nem hajtja fejét államegyházi kötelékbe. Ehhez azonban olyan belső erővel kell rendelkeznie, amellyel iskoláit, diakóniai szolgálatát, épületeit és önmagát is fenn tudja tartani. Az államtól való függetlenség ugyanakkor olyan felelősségteljes, hívó emberi közösséget feltételez, amely hajlandó a rendszeres anyagi áldozathozatalra is. Hogy mindez működjön, ébren kell tartani a *belmissziót*. Ennek aktivizálása nagyban kötődik a lelkipásztor személyéhez, az igehirdetés Krisztus-központúságához. Jól látta, érzékelte a két világháború közötti közhangulatot, az elvilágiasodást, a válság rossz hatásait a társadalomban, egyházon belül pedig a különféle kegyességi irányzatok egymásnak feszülését. Az ébredés fontosságát hirdette, miközben pontosan tudta, hogy mennyire eltérő gondokkal és igényekkel élnek egyháztagok a kicsi szórványgyülekezetekben, a nagyvárosokban vagy a fővárosban. A magyarországi református egyház derékhadát akkoriban a vidéken élők alkották, jelentős erőt képviselt ebben a parasztság. Törődni kellett ugyanakkor más típusú közösségek életével, gondoljaival is. Ezt a törődést az egyházon belüli munka, tehát a *belmisszió* volt hivatva végezni és kezelni, amelynek szükségességét és kiemelt fontosságát Ravasz már egyházvezetői idejének első éveiben nem csupán fölismerte, hanem személyesen is sokat tett érte. Egyházkerülete mintegy 240 gyülekezetét személyesen is fölkereste, tapasztalatokat szerzett, meghallgatta a presbitériumokat, lelkészeket, beszélgetett a hívekkel. Ezeket a vizitációkat a legnagyobb „igehirdetői kampánynak” nevezte.² Azt vallotta, hogy a sokféle és egymástól akár nagyon eltérő emberi közösségeket is Isten igéje foghatja egybe. Vizitációi során hívők ezreivel találkozott személyesen, de a korábbi, erdélyi évek is nagyon sok tapasztalattal gazdagították. Pontosán ismerte és folyamatosan igyekezett még jobban megismerni azt a közeget, amelyet megszólított, amelyhez el akarta juttatni az evangélium üzenetét. Ez volt igehirdetői hitvallása is: minél több emberhez eljuttatni az evangélium életformáló üzenetét. Ehhez igénybe vette korának modern eszközeit, a nyomtatott egyházi sajtót, sőt 1916-ban, még Erdélyben, *Út* címmel maga is lapot alapított, rádiós igehirdetése pedig megsokszorozták templomi hallgatóságának lélekszámát.

A Franklin Társulat 1938-ban *Legyen világosság és Isten rostájában* címmel 3–3 vaskos kötetben jelentette meg Ravasz László igehirdetéseit, beszédeit, írásait. Az előszókat maga Ravasz írta. Föltárta bennük az írott és szavakba öntött igehirdetés közös tulajdonságát: „beszédeim rendszeresen nem úgy hangzanak el, amint írásban olvashatók. A készülés során le szoktam diktálni mondanivalómat, bár a beszélő emberre az előre elkészült kézirat nem mindig segítség, hanem néha teher. Mikor azonban

² Uo. 549.

helyreáll az a titokzatos kapcsolat, amely a beszélőt és hallgatóságot élő egységgé teszi, igen sokszor egyebet mondok – ha nem is mást – mint amit terveztem. ... Bizonyoságtételnek két szárnya: az írás és a beszéd felemás színben, de egy ütemben repül a világosság felé.”³ Ravasz önvallomása szerint beszédeinek mélyén nem más, mint saját, személyes bizonyoságtétele rejlik, annak átélése és ebből fakadóan továbbadása, hogy Krisztus – aki ugyanaz a léleknek, mint a kenyér testi létünk számára – létkérdés, létszükséglet. „...atyámfiával és Istennel való kapcsolatomban én is úgy érzek, és úgy gondolkozom, mintha Krisztus érezne és gondolkoznék bennem.”⁴ Az igehirdetés értékét az jelzi, hogy a krisztusi elem mennyivel több lesz hatásában az emberinél. Empatikusan tudta, érzékelte, hogy vannak olyan templomi alkalmak a hívők életében, amelyek után valami megváltozik, és az igehirdetőnek erre gondolnia kell. Megkeresztelése után a gyermekre már úgy tekinthetnek szülei és a közösség tagjai, mint a krisztusi ígéret hordozójára. Az esküvői prédikáció örvendező fölismerése lehet annak, hogy miért nem szakad el egykönnyen a „hármastétel”, miért lesz tartós az a házasság, amit Krisztus szeretete tart össze. A házasságuk útravalónak, a jelenlévők emlékeztető örömhírnék vagy reménységül kapják Isten ígését. Temetéseken a Szentlélek csöndes, támogató jelenlétére lehet mutatni, mert Isten Szentleke segít messzebbre és magasabbra látni. Egy, a Jób könyvéből elhangzott igehirdetés sorozata – amelyben a fájdalomról, a szenvedésről úgy szól, mint az emberlét szükséges velejárójáról és el nem kerülhető állapotunkról – azt is üzeni, hogy Ravasz László számára nem volt olyan emberi érzés és állapot, amelyről ne tudott volna a hívekhez, és amikor kellett, a vigasztalás erejével szólni.

ÚTRAVALÓ – IFJÚ LELKÉSZEKNEK

A lelkipásztori hivatásról szóló igehirdetéseiben is saját hitvallására ismerhetnek olvasói, amikor fiatal lelkészekhez, teológusokhoz szól.

A legeredményesebb lelkészi szolgálat című igehirdetésében az 1938. évi egyházkerületi lelkész-szentelésen arról prédikált, hogy a bibliai történetben Péter meggyógyítja a sántát a templom Ékes-kapujában. „Péter és János felment a templomba, a délutáni imádkozás idejére, délután három órára. Arra vittek egy születése óta sánta férfit, akit napról napra letettek a templomnak abba a kapujába, amelyet Ékeskapunak hívtak, hogy alamizsnát kérjen a templomba menőktől. Amikor meglátta, hogy Péter és János be akar menni a templomba, alamizsnát kért tőlük. Péter pedig Jánossal együtt rátekintett, és azt mondta: »Nézz ránk!« Ő felnézett rájuk, remélve, hogy kap tőlük valamit. Péter ekkor így szólt hozzá: »Ezüstöm és aranyam nincsen,

³ Ravasz László: *Isten rostájában*, III. Budapest, Franklin, 1941, 258.

⁴ Uo. 258.

de amim van, azt adom neked: a názáreti Jézus Krisztus nevében, kelj fel, és járj! « És jobb kezénél fogva felemelte, annak pedig azonnal megerősödött a lába és a bokája, felugrott, talpra állt, és járt. Bement velük a templomba is, járkált, ugrándozott, és dicsérte az Istent.” ApCsel. 3, 1–9.⁵ Ebben az útravaló igehirdetésben négy pontba szedi a református lelkipásztorság lényegét: „Ezüstöm és aranyam nincsen, de amim van, azt adom neked.” 1. „A lelkipásztor ne bízson az anyagi javakban.” Hiszen ha a tanítványoknak lett volna aranyuk és ezüstjük, akkor is sánta maradt volna a sánta ember, sőt továbbra is sánta kívánt volna maradni, hiszen ebben az állapotában folyamatos adományozásra készítené az arra járókat. „Van szükség aranyra, kenyérrre, kardra, jogra, emberi bölcsességre, de mindez csak akkor ér valamit, ha eszköze és következménye azoknak az isteni erőknél, amelyeket a Názáreti Jézus neve foglal össze számunkra.”

„Amim van, azt adom neked.” 2. „A lelkipásztornak birtokolni kell Krisztusnak, a rászorulókhöz közelgető erejét.” Nem csupán birtokolni kell azonban, hanem átadni másoknak. Átadni viszont csak akkor tudja, ha önmaga is rendelkezik vele: a Krisztustól jövő ajándékokkal, azaz szeretettel, világossággal, békességgel, reménységgel. „Minden igehirdetésnek, minden pásztori szolgálatnak, minden tanításnak ez a titka: végy, hogy adhass!”

„Nézz ránk!” 3. Ez a rövid fölszólítás szinte parancsként hangzik. A lelkipásztor ugyanis testvére, társa a betegnek, akin Isten megkönyörült, akin már segített, és ő maga a példa arra, hogy most majd a másik rászorulón is fog segíteni. „Az isteni megbízás hordozója a lelkipásztor. Akkor szólhat, ha önmaga is rendelkezik ezzel.”

„És jobb kezénél fogva felemelte.” 4. A lelkipásztori szolgálat – végül – önfeláldozás. Péter megragadta a sánta kezét és fölemelte. Nem csupán szólt hozzá, hanem meg is érintette, és lábára állította. „A szeretet segít, mentő szolgálatának a mozdulata van kifejezve ebben. Nem elég távolról prédikálni, megjelenni, mint egy látomás és eltűnni, mint egy kiáltó szó, hozzá kell érni a béna, beteg, tehetetlen emberhez, emelni, érezni roskasztó súlyát, megküzdeni vissza igyekvő nehézkedésével, s végre izzadtan és rekedten elkiáltani: győzelem! Ez a mozdulat jelképezi a lelkipásztori szolgálatnak önfeláldozó szeretetmunkáját.”⁶

Ravasz lelkiisége akkor is igen beszédes, amikor *A prédikátor* című dolgozatában konkrétan kifejti saját nézeteit arról, hogy az igehirdetés mit jelentsen. Hiszen ha a hívő úgy lép ki a templomból, hogy érzése szerint semmivel nem lett több, mint amikor belépett – akkor a lelkésznek változtatnia kell. A lelkész hivatása, a *Predicatio verbi Dei est ipsum Verbum Dei* a lelkipásztori szolgálat szíve. Isten ígéjének hirdetése a református szószéken olyan, mint a római katolikus papnak az áldozat-bemutatása. Ravasz látta, hogy az ő korában ez lehanyaglan látszik. „Kálvin János életmunkájának

⁵ *Biblia magyarázó jegyzetekkel*. Budapest, MRE Kálvin János Kiadója, 1996, 1301.

⁶ Ravasz: *Isten rostájában*, II, 200.

a gyökere, a medre igehirdetés volt, azaz minden szellemi munkájával erre készült, minden eredményét ezzel érte el, életcélját és expresszióját ebben találta meg.⁷ A ma igehirdetője egyéb teendői közepette csupán egynek kényszerül látni az igehirdetésre készülést. Profétai látással sorolja a szószéki hibalehetőségeket, azt például, hogy csupán valamilyen szent hanggá szelődül az igehirdetés egzisztenciális megragadottság helyett; hogy a hely köti a hívót a prédikációhoz, és nem fordítva; hogy a gyakorlati életet prédikálják, amellyel a napi perpatvarok, sőt a pártoskodások is fölkerülnek a szószékre, és mindeközben a lekipásztoroknak fogalmuk sincs arról, hogy nem tudnak prédikálni. Az igehirdetőnek Isten gondolatait kell képviselnie a zűrzavaros, sőt válságos világban, profétává kell válnia. Fontosak Ravasznak ezek a gondolatai, hiszen személyes lelkiségét reprezentálják. Hitte és gyakorolta, hogy az Igének közösségtisztító és közösségszervező ereje a profétizmus, a jövő a profétai igehirdetésé. Az 1939-ben a Budapesti Theológiai Akadémia évváró beszédében elhangzottak ma is helyénvalónak bizonyulnak.

ÚTRAVALÓ – HÁZASULANDÓKNAK

Esküvői igehirdetése Jézus Krisztusra mutató útravalók gyűjteménye. Határozottan hirdeti, hogy a társban Isten ajándékát kell fölismerni. „Addig nem tudjátok, hogy ki a másik, míg nem Isten kezéből fogadjátok el, mint az élet legnagyobb ajándékát.⁸ Amikor a teremtéstörténetből veszi az esküvői igehirdetés textusát, akkor a „lesznek ketten egy testté” isteni teremtettségben látatja egyrészt az erős és mély szerelmet, amely nélkül igazi házasság nem létezik, másrészt rámutat, hogy egységként kell megjelenni az életben, sőt a sorsban. A házasságkötés „ünnepélyes és felelős sorsvállalás. Te az enyém, én a tied, életre, halálra. Te leszel a legjobb barátom, legfőbb védelmezőm, te leszel a gyermekeim apja, illetve az anyja. Ami öröm ér: közös kincsünk, ami bánat, közös terhünk: szégyened és dicsőséged az enyém. Ha sebet kapsz, én is vérzek, és ha megkoronáznak, én is sugározom.”⁹ Az 1 Móz 12, 2 alapján a „megáldalak téged... és áldás leszel” ígéről szólva arra bátorít, hogy emberi természetünket Isten szeretetével meg lehet változtatni, meg lehet erősíteni, hogy ne csupán az áldást elfogadók legyünk, hanem az áldást továbbadók is. Hogy ez ne fájadjon meg bennünk az idők során, Jézus Krisztusra mutat, aki állandó erőforrásunk ahhoz, hogy mi magunk is áldás legyünk. Jézus Krisztustól lehet szolgálatot, önfeláldozást, szeretetet, erkölcsi erőt tanulni.

⁷ Uo. III, 490.

⁸ Ravasz László: *Legyen világosság*, II. Budapest, Franklin, 1941, 53.

⁹ Uo. 85.

A VIGASZTALÁSRÓL

Mély ember- és életismerete különösen a vigasztalás idején ragyogott föl. Temetési beszédeit igyekezett személyes megszólítással érlelni, olyan igéket választott, amelyekről úgy érezte, hogy a gyászolókhöz leginkább szólnak. Gyászistentiszteletre készülve mindig elég időt szánt arra, hogy hosszan elbeszélgesse az elhunyt családjával. Ezek a beszélgetések persze már önmagukban is a vigasztalásról szóltak. Az elhunyt életét alaposan tanulmányozta. „Milyen igét válasszak, amelynek aranyzála még egyszer egybeköt titeket a drága halottal?”¹⁰ Egy-egy temetési igé megválasztása előtt hosszasan olvasta a Szentírást, hogy a gyászolóknak igazi, személyes vigasztalást tudjon hirdetni. Finoman, empátikusan vezette a gyászolókat Jézus Krisztus szeretetéhez. A „Jézus Krisztus, tegnap, ma és mindörökké ugyanaz” (Zsid 13, 8) ígéről így szól: „Aki itt nyugszik, már a tegnapé. De a tegnapban Jézusé. A ma, tele van fájdalommal a gyászolók szívében. De Jézus Krisztus ma is ugyanaz. Örökké... – az örök életben pedig Ő a viszontlátás záloga.”¹¹ Vigasztaló beszédeit mindig igével támasztotta alá. Tudta, hogy a temetés nem csupán elválás egy-egy szeretett személytől, hanem egyúttal a hitre juttatás, a misszió legérzékenyebb terepe, hiszen a gyász, a veszteség teszi leginkább nyitottá az emberek szívét az evangélium befogadására.

A SZENVEDÉSRŐL

A lelkipásztori szolgálat egyik sarokpontja az emberi szenvedés, a fájdalom értelmezése, hiszen ezzel előbb-utóbb minden ember találkozik. Ravasznak lelkipásztorként a vigasztalás szavai mellett legtöbbször talán a „miért van szenvedés a világban” kérdésre adandó választ kellett a Szentírás útmutatása nyomán megfogalmaznia. 1943 telének végén és kora tavaszán például, a Kálvin-téri református templomban erről hat igehirdetésből álló prédikációsorozatban szólt a gyülekezetnek, amely prédikációkat a rádiós istentiszteleti közvetítések nyomán szinte az egész ország hallgathatta. A sorozatot *Jób mellett* összefoglaló címmel még abban az esztendőben írásos formában is kiadta a Kálvin Könyvtár 37-ik számában, Muraközy Gyula szerkesztésében.

Ravasz nem véletlenül választotta Jóbot, a Szentírás nagy szenvedőjét, akinek személyével a szenvedők és testi-lelki fájdalmakat hordozók – különösen a háborús veszteségek idején – többnyire azonosulni tudtak. A hat igehirdetés: *A fájdalom: világtény*, *A lélek az, ami fáj*, *A fájdalom: titok*, *A fájdalom: iskola*, *A fájdalom: ajándék*, és *A fájdalom: út* címet kapta.

¹⁰ Uo. 269.

¹¹ Uo. 209.

A fájdalom: világtény című igehirdetésében az emberi kérdéseket sorolja Ravasz. „Ma megint legidősebb kérdés a világon: a fájdalom. Mi okból szenvedünk? Mi célból szenvedünk? Akarja-e Isten a szenvedést? Van-e vigasztalás? Lehet-e remény? Ezekre a kérdésekre akarok felelni egynéhány prédikációban. Most először arról beszélünk, hogy a fájdalom: világtény. Hozzátartozik a teremtés lényegéhez, s hozzátartozik az Isten létéhez.”¹² Az, hogy a fájdalom hozzátartozik a teremtés lényegéhez, sőt Isten létéhez – erősítő gondolat. Mert ha nem így lenne, akkor sok hívó ember is kétségbe vonná Isten valóságát, vagy azt élné át, hogy ha van is Isten, valamiért elvetette őt, nem segíti meg élete mélypontján, ezért elveszettnek érezné magát. Az élet megnyeréséhez Krisztus keresztyére kell tekinteni, aki a fájdalmak embere, „akinek a fájdalom a leghősiesebb belső cselekvés, olyan hőfokú és hatású, mint maga a teremtés, világmegváltás. Nem tud hozzájutni senki, csak aki vele tud szenvedni s vele tud meghalni e világ számára.... csak az él, aki meghalt, csak az győz, aki megöldököltetik... Ilyen az Isten világa. Benne világtény a fájdalom.”

A sorozat következő igehirdetésében *A lélek az, ami fáj*, Jób 19, 22–29 textus alapján, a fájdalom lépcsőfokait vázolja föl, majd fölteszi a kérdést: hol áll a saját lélek ezen a lépcsőzeten? Mit sirat? El kell jutni a lépcső legmagasabb fokára. „Felfelé haladni pedig csak úgy lehet, ha az alsóbb fok fájdalmát eldobom, mert a legmagasabb fok fájdalmát veszem át... Nem azért sírok, hogy meghalt az, akit nagyon szerettem, hanem azért, hogy a hitem nem elég erős és élő, a síron túli világ ígérete és viszontlátása nem élő valóság számomra. Így kell nekünk minden fájdalomból eljutni a legmagasabb rendű fájdalom fokára, arra, amikor a torzó sír az istenkép után... Ezt az állapotot kell elérnie a hívó embernek, mert ez a vigasztalás előfeltétele. Eljutni oda, mint a fájdalom és szenvedés legmagasabb foka, hogy Isten nem az enyém és én nem vagyok Istené, egyúttal ez a pillanat arra, hogy Ő az enyém legyen és én az Övé. Jób, miközben poklos testével a szemétdombon szenvedett, föl tudott kiáltani, »Mert én tudom, hogy az én Megváltóm él és utoljára az én porom felett megáll!« Tudom, hogy az én Megváltóm él, amit magam látok meg magamnak, az én szemeim látják meg és nem másé.”¹³ Minden vigasztalás forrásának és teljességének nevezi Ravasz ezt a különös, kettősnek tűnő állapotot.

Harmadik igehirdetésének *A fájdalom: titok* címet adta. A miértekre itt a földön nem kapunk választ. Nem jön válasz arra, miért szenved a jó, és miért van jó sora a gonosznak. Jób sem tudta, hogy ügyében mi történt az égben az Úr színe előtt, ő csak szenvedett. Nem tudta meg, hogy volt egy égi gyűlés, amelyen Isten kiszolgáltatta hűséges szolgáját, Jóbot, a Sátánnak. De a szenvedésnek célja van. Jób egész sorsa – még szenvedése is – a Sátán kezébe kerül, de az életet Isten nem engedi át a gonosznak. Az életünk Istené – evangélium ez a fölismerés Jób könyvében.

¹² Ravasz László: *Jób mellett*. Budapest, Kálvin Könyvtár, 1943, 7.

¹³ Uo. 20–21.

A fájdalom: iskola címűben az igehirdetés tőrésre tanít. „Tűrés nélkül nem lehet másokért szenvedni s aki nem tud tűrni, az nem tud szolgálni; aki nem tud tűrni, nem tud engedelmességni, már pedig az élet Istennel szemben engedelmisség, az emberekkel szemben szolgálát. Sok próbát kell kiállanunk, hogy bizodalunk megerősödjék az élő Istenben és ne kételkedjünk az Ő szabadító kezében.”¹⁴ A próbák kezelése a fájdalom iskolájában tanulható. Emelkedett gondolattal zárja ezt az igehirdetését is: „A fájdalom, mint próba szent ajtó, amelyen Isten erői belépnek életünkbe. Csodálatos ablak, amelyen át megláthatjuk az Ő örök dicsőségét. Azt a dicsőséget, hogy a büntetésből – próba lesz, a próbából erő.”¹⁵

A fájdalom: ajándék című igehirdetésében, Ravasz kiemelten szól a helyettes áldozatról, Isten ajándékaról Jézus Krisztusban, arról, hogy a Római Birodalom hatalmas lélekszámú rabszolga népe, amikor megállt a kereszt alatt, fölismerés volt számára Isten ajándéka – arról, hogy Krisztus őerte is szenvedett, halálával neki is örök életet hozott. Mi magunk is szenvedhetünk másokért – ez a fölismerés táplálta a keresztyén vértanúságot, a Krisztus melletti hitvallást, akár az élet árán is. „Mi pedig kétezer esztendő távlatából is látjuk, Krisztus szenvedése átalakította őket és az ő szenvedésük átalakította a világot. Jób a kiengesztelődés végén imádkozik és közbenjár barátaiért. Árnýékos ótestamentomi képe ez Krisztusnak, aki áldozott és közbenjár érettünk. És a barátaiért imádkozó patriarcha képe alá oda lehet írni a jánosi ígét: »Nincs senkiben nagyobb szeretet annál, mintha valaki életét adja az ő barátaiért.« (Jn 15, 13).”¹⁶

A fájdalomról szóló igehirdetés-csokor utolsó prédikációja *A fájdalom: út*. Az egész emberélet út, amelyen végig kell mindenkinek menni, kinek-kinek a magáén. A fájdalom is út. Mindenkinek osztályrésze a szenvedés. Első pont: szenvednem *kell!*¹⁷ Szendvedni kell emberlétünk okán, bűnösségünk okán, mert keresztyén (Krisztusé) akarok lenni. Második pont: *lehet* szenvednem!¹⁸ Egészen csodálatosnak tartja azt, hogy a szenvedés elhordozható. „Olyan szenvedést, amelyről azt hitted, hogy lehetetlen elhordoznod és feltétlenül belepusztulsz, immár harminc éve hordozol s alatta kivirult és kiterébélyesedett az életed.” Nem csupán a természet ajándékaira mutat, hanem a lélek gyógyító erőire, mint a megszokás, a megbocsátás, a felejtés, a jóvátétel. Fölfedezhető a szenvedésben és tapasztalattá érik az, hogy Isten segíti a szenvedőt. Harmadik pont: *Szabad* szenvednem. „A szenvedés kiváltság, a szenvedés korona. ...Krisztus levette rólunk a bűnt, de nem vette le a szenvedést, sőt a magáét adta nekünk, nem azért, hogy megverjen vele, hanem azért, hogy kiténtessen

¹⁴ Uo. 38.

¹⁵ Uo. 39.

¹⁶ Uo. 48.

¹⁷ Uo. 50.

¹⁸ Uo. 52.

és megkoronázzon. Azért hát a keresztyén ember boldogan állapítja meg: Krisztussal szenvedvén, világítok. Szervedésem tanítás, példa, néma igehirdetés. Hallják, nem hallják, nem az én dolgom, az enyém csak az, hogy úgy fényljek az én világosságom, hogy lássák az emberek az én jó cselekedeteimet és dicsőítsék az én mennyei Atyámat.¹⁹

A GYÖKEREKRŐL

Ravasz László lelki vonásait nem csupán igehirdetései mutatják meg tisztán, világosan. Ő maga írásaiban többször is visszatekintett erdélyi gyökereire, gyermekkorára, szeretett édesanyjára. Egész élete, lénye mélyen gyökerezett abban a földben, a környezetben, a városban, ahol megszületett, nevelkedett és gyermekéveit töltötte. Ezekben a vallomásokban boldogan és természetesen tárulkozik föl, mintha már arra gondolt volna, hogy ha már nem lesz a földi létben, ezekkel az írásokkal maga is ismerős, barát, távoli rokon, Krisztus boldog tanítványa lehet azok számára is, akik életében nem ismerhették. Amikor megszületett és együtt volt a család, nővére édesapja ölébe telepedett, őt pedig édesanyja karjaiban találjuk. És ez így is maradt, ahogyan cseperedett. Igaz jó barátok lettek ők, édesanya és kislánya. Amikor az első elemi végezte – magánúton –, gyakran tanult vele édesanyja. Egész életére meghatározó élményt szerzett. „Az iskola mellett laktunk; édesapám és leánytestvérem már nyolc órákor átment, otthon mi maradtunk édesanyámmal. Hogy a játék teljes legyen, a rézmozsárral szabályszerűen csengetett, én füzetemmel és palatáblámmal beszaladtam az ebédlőbe, ő jött utánam a konyhából, ölébe vett és elkezdtünk tanulni. Azóta érzek valami rokonságot a tanulás és az anyaöl között.”²⁰ Így folytatja: „Amikor egyszer nagyon nagy fájdalom ért, csak ült mellettem csöndesen simogatott és sírt helyettem; könnyeivel vigasztalódtam és gyógyultam. Az idő telt és közeledek az öregkor felé; az ő törekeny alakja az idén belépett a kilencvenedik évbe. Már régóta nehezen beszélgetünk, annyira nagyot hall; de ha egymás mellett ülünk, mindketten érezzük: legrégebb és legjobb barátjai vagyunk egymásnak s olyan kapcsolat van köztünk, amelynek nem vet határt a sír.” *A Magyar Atlantiszban*, egy elsüllyedt csodás világ emlékeit az erdélyi szülőföldet, Bánffyhunyat és az ott átélt élményeket eleveníti föl, finom humorérzéssel, éles, kristálytisza lényeglátással, bármiről is ír. Az, hogy maga is részese lehetett a századforduló falusias gyermekvilágának, egész életét gazdagította. „Vasárnap délután legények, leányok összefogódtak s végigjárták az utcákat énekelve. Néha-néha a vezető pár megállott, aranykaput csinált, átbujt rajta az egész tarka sereg s ment tovább a zengő, kigyózó embervonal.”²¹

¹⁹ Uo. 55.

²⁰ Ravasz: *Isten rostájában*, II, 447.

²¹ Uo. 459.

Egybevetve igehirdetéseit, emlékezéseit vagy akár előadásait, tanulmányait, azt láthatjuk, hogy ezekből karakteresen és őszintén rajzolódnak ki az igehirdető lelki vonásai. Soha nem kívülállóként nyilatkozik meg írásaiban, hanem gondolatait, tanításait önmagán átszűrve mondja ki, így a Krisztusról szóló beszéd szinte önközléssé is válik. Ennek forrása pedig nem más, mint az, hogy egész életében el tudta helyezni önmagában azt a fix pontot, amelyhez, illetve Akihez önmagát mindig igazította – Jézus Krisztust. Ismerte, tudta, hogy Jézus Krisztus személye és minden tanítása föltárja azt a másik, innen nézve még láthatatlan dimenziót, amely viszont itt, a láthatóban termi meg gyümölcseit. Művelt, magasan képzett, ugyanakkor érzékeny lelki emberként ezt nemcsak értette, hanem nagyszerű képessége volt arra, hogy másokkal is megossza. Ezért lehet az, hogy igehirdetése is mindig következetes, Urához hűséges személyiséget mutatnak föl. Egész életének természetes szövete volt a hite.

A SZÜNTELENŰL NÖVEKEDŐ KRISZTUSRÓL

1937 januárjának első reggelén elhangzott prédikációja (Jn 3, 29–30) alapján is így ismerhetünk rá. Krisztusnak növekednie kell bennünk, nekünk pedig alá kell szállnunk. „Igen, nekünk alá kell szállanunk. Ez tény, éppen olyan tény, mint hogy Krisztus növekedni fog, akár akarjuk, akár nem. Krisztus azért Krisztus, hogy alakja emberi szemek előtt szakadatlanul nőjön. Ő akkor is nő, amikor megcsúfolják, elfelejtik, megtagadják.”²² Ravasz önmagában is fölismerte, hogy az embernek önmaga, saját bűnös lényé a legfőbb akadálya annak, hogy Krisztus egyre növekedjék benne. Következetes volt abban, hogy a „minél több a krisztusi valóság” elevensége együtt járjon a hívőben az ego alászállásával. Ennek nem csupán tudatában volt, hanem képes volt a szembenézésre is. Közéleti megszólalásaiban több esetben is fölvállalta – merete fölvállalni – akár korábbi döntéseinek helytelenségét, amikor visszatekintve úgy érezte, hogy nem volt tekintettel az élő Krisztus növekedésére, miközben fontos emberi célunk, hogy minél inkább hasonlatosak legyünk Őhozzá. A világnak ró-lunk kell Őrá ismerni. Ravasz képes volt arra, hogy egész életében „dolgozzon” ezen, és minden igehirdetése mélyén ez volt a cél. A Krisztus királyságának boldog valóságáról szólni. „...Isten szerint való életben csak akkor lesz részem, ha az ő dicsőséges élete gyökeret ver és kivirul bennem. Minden elvész, minden megrozsdásodik, megpenészedik és elavul, csak az marad meg, amiben a Krisztus él tovább és Krisztus emberek indulatában, érzéseiben, cselekedeteiben, szolgálataiban, intézményeiben valósul meg és él tovább.”²³ A *mennyei kenyér* című igehirdetésében létkérdésnek nevezi Jézus Krisztust. „Krisztus ugyanaz a halhatatlan lélekre, ami a kenyér a mi

²² Ravasz: *Legyen világosság*, I, 15.

²³ Uo. 53.

testi életünkre. Létkérdés. Ha nincs kenyér, nincs élet. Ha nincs Krisztus, nincs lelki élet, boldog, szabad, békés, hívő élet. Az ember csak állat, akármilyen tanult, szép és erős: az emberi tiszt ott kezdődik, ahol Krisztusra éhezik a lélek.”²⁴

Hallgatóságát fölemelő igehirdetői képessége természetes tulajdonsága volt. Az emberi létezés legmélyebb titkairól vizsgálódva is mindig bizakodóan, teljes természetességgel tudott szólni. Amikor az ember a helyét keresi a világban, és Ravasz Lászlót hallgatja, egyszer csak azon kapja magát, hogy az igehirdető, miközben kézen fogja és reménységet ad, a mennyek országának kapuját nyitogatja, és maga mellé állítja azt, akinek éppen vigasztalásra van szüksége, egy temetésen megállva a búcsú perceiben vagy éppen boldogan indul útnak társával, miközben esküvői beszédét hallgatja.

A Dunamelléki Református Egyházkerület Ravasz László püspöki beiktatásának 100-ik évfordulójára emlékezve, tudományos konferenciát tartott Budapesten 2021. október 1-én. Ennek választott címe tökéletesen kifejezi Ravasz Lászlónak, az igehirdetőnek a lelkiségét: „Hitt és engedelmeskedett”.

²⁴ Uo. 91.



TUDOMÁNYUNK
TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI



VALLÁSTUDOMÁNY ÉS VALLÁSTÖRTÉNET DEBRECENBEN

LŐRINCZI PETRA

Ebben a rövid összefoglalóban a debreceni vallástörténeti, teológiai és a vallástudományi vonatkozású munkákról értesülhet az Olvasó. A rövid írás fókuszában az elmúlt két évben megjelent publikációk és konferenciák állnak. Ide kapcsolódó intézményként szerepel a Debreceni Egyetem Történelmi Intézete, valamint a Debreceni Református Hittudományi Egyetem egyes tanszékei. Bár kimondottan vallástudományi képzés egyik említett egyetemen sem folyik, azonban nincsen hiány valási tematikájú publikációkban és kutatásokban.

Dr. Kovács Ábrahám egyetemi docens, az Európai Vallástudományi Társaság alelnöke, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Dogmatika tanszékének tanára a közelmúltban a pandémiás helyzet ellenére is számos területen folytatott aktív munkát. 2021. május 26-án és 27-én online formában került megrendezésre a *IV. HAN-HUN Teológiai Fórum* a Presbyterian University and Theological Seminary (Presbiteriánus Egyetem és Teológiai Szeminárium) szervezésében, *Reformátori örökség Koreában és Magyarországon* címmel. Bár a konferencia fő irányvonala teológiai jellegű volt, de vallástudományi és vallástörténeti relevanciájú előadásokat is hallhattunk. Ugyanis a magyar és a koreai felek között több olyan professzor is van, akik a vallástudományt mint szekurális tudományágot művelik. Az említett konferenciát Prof. Dr. Un Yong Kim nyitotta meg, továbbá köszöntötte a konferenciát, a részt vevő előadókat és a hallgatóságot Prof. Dr. Won Mo Suh, Prof. Dr. Gyeong Su Park, Dr. habil. Kovács Ábrahám, valamint Prof. Dr. Jaeshik Shin.

Kovács Ábrahám Pisában részt vett az Európai Vallástudományi Társaság (EASR) *Resilient Religion* című, 2021-es konferenciáján, ahol két érdekfeszítő előadást is tartott. Egyet a partiumi etnikai összetétel, nyelv és vallás, pontosabban a felekezeti váltás témájában, ahol a vallásföldrajz és vallásstatisztika is komoly szerepet játszott.¹ A másik téma, amelyet *Resilience to the Postmodern. Ancient and Modern Myths as Part*

¹ *Resilience or Survival? The Role of Ethnicity, Religion and Culture in the Economy and Identity of Romanian, Hungarian, German, Slovak, Ruthenian and Jewish people in the Partium Region of the European Union*, European Association for the Study of Religion Pisa, Olaszország, 2021. szeptember 3.

Human Beings' Nature, or A Fall Back to the Primordial címmel adott elő, a Magyar Vallástudományi Társaság Kerényi Károly-programjába illeszkedik. Emellett több konferencia szervezőjeként és előadójaként is tevékenykedett az elmúlt két évben. Így az MVT évenként sorra kerülő konferenciáján, amely tavaly *Születés a halálban* címen került megrendezésre. Kovács Ábrahám az ebből születő konferenciakötetet főszerkesztőként az idén kívánja megjelentetni Hoppál Mihállyal. Publikált teológiai, vallástörténeti és vallástudományi témákban is. Megjelent többek között 2021-ben tanulmánya *A brit evangélikalizmus hatása a mai magyar protestantizmus hitvallására és kegyességére* címmel.² Szerkesztője a 2021-ben megjelent *Revival, Renewal and Awakenings in Central European Protestant Churches* című kötetnek,³ melyben *Revivalism in the Multi-ethnic and Multi-denominational Central Europe* címmel⁴ tanulmányt is publikált. A NUMEN-ben is publikált a magyar vallástudomány úttörőjéről, Kovács Ödönről.

Megjelent Szigeti Jenő népi vallásosságról szóló kötete, amely a 2010-ben indult sorozat 17. kötete.

Megemlítenő az évente megrendezésre kerülő *Teológiatörténeti konferencia* vagy a novemberi *2nd Revival, Social Reform and Spiritual Renewal in Central and Eastern Europe Conference* című rendezvény. Ezek szintén érintettek vallástudományi kérdéseket.

Prof. Dr. Hodossy-Takács Előd, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Bibliai Teológiai és Vallástörténeti Tanszékének vezetője *Claiming Past - Establishing Future: Biblical Archaeology Amidst Ideological Debates* címmel⁵ bibliaarcheológiai témában publikált a 11. COMENUS konferencia összefoglaló kötetében. Továbbá 2020-ban megjelent *Pusztulás, gyász, remény* című tanulmánya is.⁶

A Debreceni Egyetem Klasszika-filológiai és Ókortörténeti Tanszékén is több vallási témájú munka született az elmúlt két évben. Prof. Dr. Gesztelyi Tamás Görög

² Kovács Ábrahám „A brit evangélikalizmus hatása a mai magyar protestantizmus hitvallására és kegyességére.” *Lelkipásztor* 96. évf. (2021) 8–9, 286–294.

³ Kovács, Ábrahám (szerk.): *Revival, Renewal and Awakenings in Central European Protestant Churches*. Budapest – Paris, L'Harmattan, 2021.

⁴ Ábrahám, Kovács: „Revivalism in the Multi-ethnic and Multi-denominational Central Europe.” In Kovács (ed.): *Revival, Renewal...*, 7–11.

⁵ Hodossy-Takács, Előd: „Claiming Past – Establishing Future: Biblical Archaeology Amidst Ideological Debates.” In Kirn, Hans-Martin – Rose, Wolter (eds.): *Theology in a World of Ideologies: Authorization or Critique? Contributions to the 11th International COMENIUS Conference, 18-21 April 2018*. The Netherlands Kampen, 2021 173–187.

⁶ Hodossy-Takács Előd: „Pusztulás, gyász, remény. bibliai teológiai szempontok a közösséget ért veszteség feldolgozásához.” *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Reformata Transylvanica* 65/1, 46–60.

mitológia Rómában címmel⁷ jelentetett meg egy rövidebb tanulmányt. Forisek Péter egyetemi docens és Takács Levente egyetemi docens a nagyszabású *Vallásháborúk, felekezeti konfliktusok Európában* című kötetben publikált. Az MVT tagja, Dr. Tóth Judit klasszika-filológusként több munkát is megjelentetett az ókori vallás témájában.

A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének MTA-kutatócsoportja, melyet Prof. Dr. Bartha Elek, az MVT korábbi alelnöke, és Prof. Dr. Keményfi Róbert vezet, szintén számos vallásnéprajzi munkát közölt.⁸ Ez a kutatócsoport több évtizedes múltra tekint vissza olyan témákban, mint a helyi közösségek, etnikumok (svábok, ruszinok, románok) vagy éppen felekezetek kutatása.⁹ A tanszék rendkívül jó kapcsolatokat ápol az MTA hasonló intézményeivel, és nemzetközileg igen elismert. Veikko Antonnen, az EASR korábbi alelnöke és mások évtizedek óta járnak Debrecenbe oktatni, és összehangolt kutatómunkát végeznek a vallásos tér kapcsán.¹⁰

A Debreceni Egyetem Néprajzi Tanszékének kutatói szintén publikáltak a 2020–21-es időszakban vallási témákban. Prof. Dr. Pozsony Ferenc egyetemi tanár *Medvék, hejgetők, urálók: Voltak-e samanisztikus hagyományok a moldvai csángó falvakban?* címmel publikált a 2020-ban megjelent *Tánc és szakralitás* tanulmánykötetben.¹¹ Dr. Kavcsászkai Máté adjunktus ugyanígy a tánc témakörén belül jelentette meg szaktanulmányát *Protestáns prédikátorok a tánc bűnéről* címen¹² a 2020-ban kiadott *A mozgás misztériuma* kötetben.

Prof. Dr. Posán László, a Debreceni Egyetem Történelmi Intézetének tanára több vallási témájú kutatást publikált az elmúlt két évben. Szerkesztőként és szerzőként részt vett a 2020-ban megjelent *Vallásháborúk, felekezeti konfliktusok Európában és a közeli térségekben az ókortól napjainkig* című tanulmánykötet létrejöttében.¹³ E kötetben jelent meg *Pogányok, ortodoxok, katolikusok, moszlimok és más felekezetűek*

⁷ Gesztelyi Tamás: „Görög mitológia Rómában.” In Tóth, Orsolya (szerk.): *Norma Sapientiae: Tanulmányok Havas László Emlékére*. Debrecen, Debreceni Egyetem Ókortörténeti és Klasszika Filológiai Tanszék, 2021, 86–92.

⁸ Keményfi Róbert – Bartha Elek – Marinka Melinda (szerk.): *Regionális néprajzi kutatások a Kárpát-medencében*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék, 2018.

⁹ Bartha Elek: „Vallás és etnikum.” In Bartha Elek – Keményfi Róbert – Nagy Éva (szerk.): *Műveltség és hagyomány. Hon- és népismeret pedagógus továbbképzés*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2015, 34–48.

¹⁰ Bartha Elek: *Megszentelt tájak vonzásában*. Debrecen, Debreceni Egyetem, Néprajzi Tanszék, 2017.

¹¹ Pozsony Ferenc: „Medvék, hejgetők, urálók. Voltak-e samanisztikus hagyományok a moldvai csángó falvakban?” In Péterbencze Anikó (szerk.) *Tánc és szakralitás: Tanulmányok a rituális táncok világából*. Jászberény, Csángó Fesztivál Alapítvány, 2020, 57–86.

¹² Kavcsászkai Máté: „Protestáns prédikátorok a tánc bűnéről.” In Pál-Kovács Dóra – Szőnyi Vivien (szerk.): *A mozgás misztériuma. The Mystery of Movement*. Budapest, L'Harmattan Kiadó, 2020, 56–73.

¹³ Posán László – Veszprémy László – Isaszegi, János (szerk.): *Vallásháborúk, felekezeti konfliktusok Európában és a közeli térségekben az ókortól napjainkig*. Budapest, Zrínyi Kiadó, 2020.

a középkori *Litván Nagyfejedelemségben* című tanulmánya. A kötet számos debreceni kutató munkáját foglalja magába (Prof. Dr. Bárány Attila,¹⁴ Barta Róbert egyetemi docens,¹⁵ Forisek Péter egyetemi docens,¹⁶ Györkös Attila egyetemi docens¹⁷ és Takács Levente egyetemi docens).¹⁸ Prof. Dr. Pósnán László 2020-ban *Az egyházi fórumok és intézmények szerepe a nemzetközi kapcsolatokban* címmel publikált.¹⁹

Prof. Dr. Bugár M. István, a Debreceni Egyetem Filozófia Tanszékének oktatója, két tanulmányt publikált 2021-ben a Magyar Patrisztikai Társaság korábbi konferenciáinak előadásából összeállított tanulmánykötetben. Az egyik *Indiakép a korai kereszténységben* címmel,²⁰ a másik pedig „Ördög és pokol”: *Az eszkatológiai reménység fonákja a korai kereszténységben* címmel jelent meg.²¹

2021 októberében a Debreceni Református Kollégiumban került sor *A modern kori Európa pillérei – a vallási közösségek együttélése* konferenciára a Miniszterelnökség Egyházi és Nemzetiségi Kapcsolatokért Felelős Államtitkárságának szervezésében.²²

A járványhelyzet okozta nehézségek ellenére Debrecenben szemmel láthatóan tovább folyt a tudományos kutatói munka. Az elmúlt két évben született konferenciák és publikációk bizonyítják, hogy a debreceni történészek, néprajzosok, teológusok és vallástudósok együtt és egyénileg is nagyban hozzájárulnak a vallási tematikájú magyar kutatásokhoz.

¹⁴ Bárány Attila: „Lollardok és eretnokség Angliában.” In Pósnán et al. (szerk.): *Vallásháborúk...*, 111–140.

¹⁵ Barta Róbert: „Vallási feszültségek, politikai és fegyveres konfliktusok Írországban és Észak-Írországban a 19–20. században.” In Pósnán et al. (szerk.): *Vallásháborúk...*, 411–431.

¹⁶ Forisek Péter: „Iustinianus vallásháborúi az ortodoxia védelmében.” In Pósnán et al. (szerk.): *Vallásháborúk...*, 44–53.

¹⁷ Györkös Attila: „Az albigenek elleni kereszties háború.” In Pósnán et al. (szerk.): *Vallásháborúk...*, 94–110.

¹⁸ Takács Levente: „Vallási türelem és vallásüldözés a Római Birodalomban.” In Pósnán et al. (szerk.): *Vallásháborúk...*, 12–28.

¹⁹ „Az egyházi fórumok és intézmények szerepe a nemzetközi kapcsolatokban.” In Schrek Katalin (szerk.): *A nemzetközi kapcsolatok története*. Debrecen, Printart-Press, 2020, 111–122.

²⁰ Bugár M. István: „Indiakép a korai kereszténységben.” In D. Tóth Judit – Nagy, Levente (szerk.): *„Szóljak bár emberek vagy angyalok nyelvén.” Az emberi és angyali létezés kérdései az okeresztény korban. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság XV., XVI., XVIII. és XIX. konferenciáján elhangzott előadások szerkesztett változataiból*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2021, 184–198.

²¹ Bugár M. István: „»Ördög és pokol« Az eszkatológiai reménység fonákja a korai kereszténységben.” In D. Tóth – Nagy: *Szóljak bár...*, 27–49.

²² nyirgorkat.hu/?q=hir&tid=5224

HÍREK



FIATAL KUTATÓK ÉS DOKTORANDUSZOK XI. NEMZETKÖZI TEOLÓGUSKONFERENCIÁJA

2021. március 5.

MIKÓ-PRÉM ALEXANDRA

A Fialat Kutatók és Doktoranduszok XI. Nemzetközi Teológuskonferenciájára 60 előadó jelentkezett, melyből végül 58-an adtak elő a 2021. március 5-én tartott rendezvényen. A megnyitó előzetesen került felvételre február 5-én zárt körben, betartva a pandémia miatti hatályos jogszabályokat. A rendezvény fővédnöke Dr. Fekete Károly volt. A konferencia az előzetesen felvett megnyitóval és főelőadással kezdődött, majd a szekciók megkezdték munkájukat 8 szekciótitkár és elnök vezetése mellett. Az 58 előadón kívül 20 résztvevő is jelen volt a rendezvényen, így összesen 94 fő volt a résztvevők száma.

Az előzetesen felvett megnyitón köszöntőt mondtak: A DOSz Hittudományi Osztályának elnöke, Mikó-Prém Alexandra, Dr. Fekete Károly fővédnök, a Tiszántúli Református Egyházkerület püspöke, Dr. Baráth Béla Levente, a fogadóintézmény rektora, Dr. Fabiny Tamás területileg illetékes evangélikus püspök, Palánki Ferenc római-katolikus püspök, Kocsis Fülöp görög-katolikus érsek, Dr. Csernoch László, az Országos Doktori Tanács elnöke, Dr. Fazakas Sándor, a DRHE Doktori Iskolájának vezetője és Molnár Dániel, a Doktoranduszok Országos Szövetségének elnöke.

A díszelőadást Prof. Dr. Heidl György tartotta *A zsolotáréneklés teológiája: Augustinus és Remesianai Niceta* címmel. A konferencia második szakaszában a szekciók munkálkodtak az online térben. Ezek közül a Valláspedagógiai szekció megszervezésével a Debreceni Református Kollégium iskolakultúrája előtt tisztelegtünk hat előadással, illetve a Nők helyzete az egyházban és a társadalomban szekció révén szintén hat előadással egy fontos társadalmi és egyházi témának adtunk teret.

Ezenkívül a hagyományosan megszervezett szekciók is teret kaptak: a Biblikus tudományok és szentírástudomány öt, az Egyháztörténeti, egyházjogi, kánonjogi szekció tizenegy, a Gyakorlati teológiai, liturgiatudományi szekció öt, a Pasztorálpszichológiai, pasztorálteológiai szekció nyolc, a Rendszeres (szisztematikus) teológiai, egyházzociológiai szekció tizenegy, a Vallástudományi szekció pedig hét előadással.

Az idei konferencián megkértük a szekcióelnököket, hogy bár az előadókat nem díjazzuk, emeljenek ki egy-egy előadást a szekciójukból, amelyet jó szívvel

ajánlanának a DOSz „Tavaszi Szél” konferenciájára. Ezzel az volt a célunk, hogy motiváljuk a hit- és vallástudományi területen kutató doktoranduszokat a „Tavaszi Szél”-en való részvételre, ugyanis a korábbi évek tendenciái szerint nagyon alulreprezentált a terület ezen a rendezvényen.

Sajnálatos módon a pandémia miatt nem tudtuk személyesen fogadni és megvendégelni a konferenciát, ezért annak érdekében, hogy a távolsági forma ellenére minél inkább kapcsolatot tudjunk tartani a résztvevőkkel, ajándécsomagot küldtünk számukra postai úton különböző DOSz-os és DRHE-s reprezentációs termékekből összeállítva. Ezenkívül a konferencia honlapján információs leírásokat helyeztünk el a rendezvény kiemelt vendégeiről, a fővédnökről, védnökökről, főelőadóról, a fogadóintézményről és Debrecen városáról. Majd a Facebook segítségével a honlapon elhelyezett leírásokból kvízt hirdettünk, amelynek nyertesait szintén reprezentációs ajándékokkal jutalmaztuk.

A konferencia rendben lezajlott, technikai problémák nem adódtak, mivel előre elhárítottuk őket, a kisebb nehézségeket pedig rögtön orvosolni tudtuk. A rendezvény egy zárókörrel ért véget, ahol a szervezők és a szekcióelnökök élőben jelentkeztek a DOSz Microsoft Teams felületén, és amelyen minden résztvevő megjelent. A zárókörben a szekcióelnökök értékelték a szekciójuk munkáját, és egy-egy előadót javasoltak a „Tavaszi Szél” konferenciára. Az online konferencia során ez volt az egyetlen programpont, ahol minden résztvevő találkozhatott virtuálisan. A továbbiakban a szekciótitkárok beszámolója következik az adott szekció munkájáról.

A BIBLIKUS TUDOMÁNYOK, SZENTÍRÁSTUDOMÁNY SZEKCIÓ MUNKÁJÁRÓL

PÁPAI ATTILA

A szekció előadóinak munkáját Dr. Cziglányi Zsolt (SSZHF) szekcióelnök értékelte, az előadásokhoz kapcsolódó kérdéseivel értékes párbeszédet kezdeményezett. A referátumokat jobbra a többi előadó hallgatta. Akik végigkísérték a szekció munkáját, sokszínű és érdekes munkákkal találkozhattak.

Az első előadó, Dicső Melinda, az asszír nagyhatalmi fenyegetettség politikai szorításában uralkodó Áház júdai királyságát, politikájának vallási vetületeit mutatta be. Fenyves Krisztián a szenvedő szolgáló észaiási próféciáinak különböző fordításokban megjelenő specifikumait jellemezte nagyon alapos analízissel, különös tekintettel a *Septuaginta* megítélésére. Lengyel Emőke a befogadás és az elzárkózás kettősségében vizsgálta az idegenség, az elvándorlás és az integráció kérdéseit a Ruth könyvében leírt magatartásformák alapján. A szekcióelnök Schnider A. Angelika nővér

munkáját emelte ki e szekcióból, aki egy keveset kutatott targum-kódexet, a *Codex Neophytit* mutatta be számunkra. Vizsgálatának tárgya a *Codex Neophyti* egyedi értelmezése egyes bibliai történetek esetében a többi fordításhoz és exegézishez viszonyítva.

GYAKORLATI TEOLÓGIAI, LITURGIATUDOMÁNYI SZEKCIÓ

DAMÁSDI DÉNES

A gyakorlati teológiai és liturgiatudományi szekció Dr. Pap Ferenc (KRE HTK dékán, tanszékvezető egyetemi tanár) szekcióelnöksége alatt öt doktorandusz előadásának adott helyet. Az első – és később a szekcióelnök által kiemelt – előadást Balogh Dávid tartotta meg, aki egy 1968-as liturgiai felmérés eredményeiről adott számot. Kutatása a tárgyalt felmérésen belül a lektió-olvasás szükségességére fókuszált. Egy másik előadás, amely ugyancsak a magyar liturgiátörténethez kapcsolódott, az 1780-as debreceni halottas gyűjtemény sajátosságait mutatta be a szekció számára. E két magyar vonatkozású téma mellett az Orosz Ortodox Egyház teológiájáról is tanulhattunk egy missziológiai kutatáson keresztül. A fennmaradó két előadás homiletikával és a szükségkeresztység témájával foglalkozott, amelyekben az elméleti problémák mellett a mai lelkészek és egyházak számára fontos gyakorlati kérdések is előkerültek.

EGYHÁZTÖRTÉNETI, EGYHÁZJOGI, KÁNONJOGI SZEKCIÓ

LENCSES NOÉMI

Az egyháztörténeti szekcióban tíz előadás hangzott el. A szekció elnöke, dr. Baráth Béla Levente (DRHE rektor, egyetemi tanár) és a szakmai konzulensként jelen lévő dr. Kiss Gábor (BBTE, oktató) mindegyik előadást egyformán kiemelkedőnek találta. Az egyháztörténeten belül sokféle téma megjelent. Bacsó Benjámin előadása arról szólt, milyen lehetőségek nyíltak meg a szabadegyházak számára 1945–1949 között, és ezek milyen következményekkel jártak. Dudás Róbert Gyula a szocializmus idején történt titkos magyar püspökszentelések történetét és hátterét mutatta be. Guia Laurean előadása a *Fogolyként a brassói titkosszolgálat börtönében* címet viselte. Kállai Benedek Bódi Mihály nyüvedei református lelképásztor kényszer munkatáborba hurcolásáról tartott előadást. Köblös Lehel a hagymászláposi református templom építéséről és a Teleki-család kapcsolatáról beszélt. Dr. Magyar Balázs Dávid

Debrecen városának 1547–1572 közötti időszakban jellemző közerkölcsi viszonyait hasonlította össze a korabeli genfi adatokkal. Pallai Béla arról adott elő, hogy milyen volt a magyar görögkatolikusok helyzete Boldog Alexandru Rusu idején a Máramarosi Egyházmegyében. Szaplóczay Máté XI. Pius pápa és a Keleti Egyházak viszonyáról tartotta előadását. Tóth Krisztián előadása *A főkegyúri jog különböző értelmezéseinek kihatása az Erdélyi Római Katolikus Státus és a dualizmus kori magyar kormányzat közti kapcsolatokra* címmel hangzott el. Dr. Vásárhelyi Bálint Márk pedig a Péceli Programban megjelenő rendszeres teológiai kérdésekről adott elő.

PASZTORÁLPSZICHOLÓGIAI, PASZTORÁLTEOLÓGIAI SZEKCIÓ

CZIKÓ LÁSZLÓ

A pasztorálpszichológia, pasztorálteológia szekcióban a nyolc előadó az egyház pasztorális identitásának folyamatos alakulásában – saját témáin belül – azt kereste, hogyan járulhat hozzá a segédtudományok felhasználása innovatív módon és hatékonyan ehhez a dinamikus folyamathoz. Az új attitűd kialakulásában a család, a reziliencia, a hatékony keresztény nevelés mellett igen fontos szerep jut a művészeti ágak bevonásának, a spiritualitás újbóli felfedezésének, az identitáskutatásnak, valamint egy-egy helyi zsinatnak. Az útkeresés eddigi gyümölcseiből kaptunk igazán zamatos ízelítőket a következő előadásokban: Bojoievski Éva: *Reziliencia fejlesztése a teológia és a pszichológia határmezsgyéjén*; Botár István: *A házasságban egy testté és lélekké vált „Mi” élete – Családeológiai gondolatok az Amoris laetitia margójára*; Geng Noémi: *A perifériák felkutatói: a pasztorális teológia találkozási pontja Kelet-Közép-Európában Ferenc pápa és Bodor Ádám között*; Kántor Viola: *A Nagybecskereki Egyházmegye első zsinata: egy helyi egyház útkeresése: lehetőségek, módszerek, tanulságok*; Maszlag Fanni: *Innovatív identitáselemek megjelenése a Keresztény Roma Szakkollégium hallgatói körében*; Mikola Nyiri Emese: *A keresztény önéletírás XXI. századi lehetőségei: a keresztény írásterápia mint a pasztorálpszichológia új módszere*; dr. Módis László: *„Kiemelt a pusztulás verméből:” a spiritualitás szerepe a depresszió kialakulásában és kezelésében*; Nagy-Czumbil Zsuzsanna-Evelyn: *A katolikus nevelés és oktatás célja jelen századunkban*. Dr. Kocsev Miklós (KRE, tanszékvezető egyetemi tanár) szekcióelnökünk egyszerű, lényegbevágó kérdéseivel segítette a doktoranduszokat kutatásuk további folytatásában. Olyannyira érdekesítő előadásokat hallottunk, hogy az elnök nem egy, hanem két előadót javasolt a „Tavaszi Szél” konferenciára: Mikola Nyiri Emesét és Geng Noémit.

RENDSZERES TEOLÓGIAI SZEKCIÓ

KÁPLÁR MÁRTON

A rendszeres (szisztematikus) teológia szekciójában abban a szerencsés és egyben megtisztelő helyzetben voltunk, hogy a konferencia leghosszabb tagozataként talán a legváltozatosabb előadásokat hallgathattuk meg. A felszólalásokban úgy evangélikus, mint római katolikus és református szempontok is előkerültek, és e hármat összefogva természetesen az ökumenikus gondolatok sem maradhattak el. A szekció vezetője Dr. Fazakas Sándor (DRHE, tanszékvezető egyetemi tanár) volt, aki kérdéseivel és hozzászólásaival tovább bővítette és gazdagította a már egyébként is széles spektrumot. Az általa kiemelt előadó egyrészt Kisnémet Fülöp volt, aki Békés Gellért bencés szerzetes életművét és ökumenikus teológiáját körvonalazta, illetve a Herbály Eszter, Számel Kata Viola és Mikó-Prém Alexandra alkotta trió volt, akik a modern- és posztmodern kor egyházával, vallásosságával és annak típusaival foglalkoztak.

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEKCIÓ

CSORVÁSSY ZSÓFIA FRUZZINA

A Vallástudományi szekció délelőtti szekcióelnöke, dr. Kovács Ábrahám (DRHE, egyetemi docens) mindegyik fiatal kutató témáját figyelemreméltónak találta, méltatta meggyőző érvelésüket, alapos felkészültségüket, igényes, szemléletes előadásmódjukat. A színes és élményszerű előadások közül Endrédy Balázs *Rendben vannak-e az angyalok az Isteni színjátékban?* c., valamint Kolumbán Adrienn *Erősz és Thanatosz Márai Sándor A gyertyák csonkig égnek c. regényében. Vallásméleleti értelmezési lehetőségek* c. munkáját emelte ki. A délutáni szekcióelnök, dr. Kovács Krisztián (DRHE, adjunktus) szerint érett, koherens, összefüggő előadások hangzottak el a szekció második felében. Dr. Nádor Koppány Zsombor *A kultúrafogalom változása a Katolikus Egyházban a II. Vatikáni Zsinat tükrében* c. előadását pedig különösen is ajánlotta annak aktualitása miatt. A szekció munkáját – a sok egymáshoz intézett szakmai kérdésen kívül – Gaál Sándor András, illetve Ljubanic Ádám hitről és tudományról, Rimai Bálint iszlámról, valamint Pető László andoki őslakos vallásról szóló előadása is gazdagította.

NŐK HELYZETE AZ EGYHÁZBAN ÉS A TÁRSADALOMBAN TEMATIKUS SZEKCIÓ

RATKOVICS PETRA

Az itt elhangzott előadások a teológia minden területéről érkeztek: Ambrus Arnold Szentkereszty Stephanie munkásságát foglalta össze, Bálint Ágnes pasztorálpszichológiai perspektívából közelítette meg Jób és felesége történetét, Tikász Ábel a református női prédikáció lehetőségeit kereste és vázolta fel nagyszerű magyar és észak-amerikai példákon keresztül, míg Kőrösvölgyi Zoltán *Női fényképészek és a hit* című előadásával az általában háttérbe szoruló művészettörténeti aspektust hozta a szekcióba.

Dr. Kókai-Nagy Viktor (DRHE, docens) szekcióelnök külön kiemelt két előadást: Homoki Gyulát, aki a montanista mozgalomról és nők ott játszott szerepéről tartott mélyreható előadást, valamint Szűcs Bernadettét, aki az ún. *Mária szerinti evangélium* jellegzetességeit vette sorra. Mindkét előadás összefoglalása megtalálható a konferencia rezümékötetében, a konferencián elhangzott többi előadásai mellett. Ez a tematikus szekció egészen sajátos kérdést helyezett előtérbe, és az előadások alapján is látható, hogy ez a kérdés bizony áthatja a teológia tudományának számos területét.

VALLÁSPEDAGÓGIA TEMATIKUS SZEKCIÓ

DR. CSEH BALÁZS

A szekcióelnök Dr. Gorbai Gabriella (BBTE, adjunktus) a hagyományokhoz híven rövid ünnepi köszöntővel nyitotta meg a szekciót. Ezt követően a sorban elsőként Kallós Péter Pál tartott előadását *Az ember túlvilági sorsa valláspedagógiai szemmel* címmel. Az ember túlvilági sorsának megítélését a középkortól kezdődően napjainkig fűzte fel történelmi vázra. A német Katharina Kraus előadása kiemelkedett szakmaiságával és tudományos igényességével. *Ein Fünkchen Religion: Gottesvorstellungen und Religiosität jugendlicher Figuren in aktueller deutschsprachiger Jugendliteratur* című prezentációja témáját modern kontextusba helyezte primer források alapján. A gyermek- és ifjúsági irodalomból vett reprezentatív példákat az istenképről, istenfelfogásról. Kustárné Almási Zsuzsanna a *Művészetrel nevelés – A pedagógiai bábjáték jelentősége és szerepe a katechézisben* címmel ismertette kutatásait gyakorlatorientált aspektusból. Előadásában a bábjáték jelentőségét emelte ki a hitoktatásban. Lévai-Magyar Noémi szintén a gyermekek istenképével foglalkozott, de más szempontokból, *A gyermek istenképének neveltetés-, valamint nemi specifikus különbségei* című előadásában. Kiemelte a nemiség szerepét, a férfi és nő szeretetközösségén

alapuló családmódeli fontosságát a gyermekek Istenről kialakult nézeteivel párhuzamba állítva. Schranz Ambrus Dániel *Képi gondolkodás és kereszténység – Vallás-pedagógiai kérdések Pieter Bruegel festményein keresztül* címet viselő előadása kiemelendő az előadó történelmi jártassága és az elemzés módszertani színvonala miatt. Pieter Bruegel németalföldi festő munkásságát a maga fordulatos korában úgy vette górcső alá, hogy megragadta az egész hallgatóság figyelmét, és élénk diskurzust alakított ki. Végül Seben Glória zárta a Valláspedagógia szekciót *Fekete pedagógiai élmények a hittanórán* című gyakorlatias és színes prezentációjával, amelynek során javaslatokat is megfogalmazott a hitoktatók reflektív pedagógiai képzése számára.

TENTH ANNUAL REFORC CONFERENCE ON EARLY MODERN CHRISTIANITY. LONG REFORMATION (CA. 1400–1800): CONFESSIONS, CULTURES AND SOCIETIES

Budapest, 2021. május 6–8.

MÓRÉ TÜNDE

A Reformation Research Consortium (RefoRC) kutatóintézeteket, egyetemi tanzékeket, könyvtárakat összefogó nemzetközi hálózat, amelynek középpontjában a kora újkori kereszténység kutatása áll. A magyar részvétel ebben a konzorciumban 2011-gyel kezdődött, amikor az akkori MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont a RefoRC partnere lett. Ez a részvétel kettős feladatot jelentett: a magyar reformáció-történeti kutatások nemzetközi szintű végzése mellett a kelet-európai régió további érdekelt intézményeit is be kellett vonni ebbe a kapcsolathálóba. 2021-re magyarországi és romániai intézmények csatlakoztak be a konzorciumba, melyek működését, a közös kutatásokat és rendezvényeket a kelet-európai régió koordinátoraként Tóth Zsombor koordinálta, aki egyszersmind a RefoRC vezetőségének tagja is lett. A budapesti konferencia fontos előzménye a 2018-ban Tóth Zsombor által elnyert Lendület-pályázat és támogatás (2018–2023), amelynek kutatási projektje az ún. hosszú reformáció (*Long Reformation*) koncepciójának kelet-európai alkalmazására épült. A közép- és délkelet-európai térségben a reformációk szimultán módon más-más intenzitással és eredménnyel kezdődtek el, illetve mentek végbe. Akár egyetlen régióra fókuszálva is, mint például az Erdélyi Fejedelemség, hamar világossá válik, hogy a szászok, székelyek, sőt a románok reformációja egyáltalán nem egybeeső és végképp nem azonos konfesszionalizációs folyamatok következtében vagy hatására ment végbe, ráadásul jelentősen eltérő időzítéssel.

A „hosszú reformáció” fogalmával elsősorban az átalakuló államformák és egyházak teológiai és politikai konfliktusainak és kompromisszumainak folyamataira, illetve a vallásos perzekúció történeti reprezentációira világíthatunk rá. Ennek értelmezésére egy diakrón elbeszélési modell lehet alkalmas, amely az 1520-as évektől 1791-ig megy el. Irodalomtörténeti szempontból a gyászévtizedre esik a hangsúly, hiszen innen datálható a vallásos perzekúció tematizálása a magyar és neolatin kora újkori irodalmi kultúrában, az összes teológiai és politikai vonzatával együtt. Az MTA Lendület „Hosszú Reformáció” Kutatócsoportban három fő irányba van

ennek a kutatásnak: a reformációtörténet kritikai értékelése, a reformáció társadalom- és művelődéstörténete, valamint a reformáció írásbeliségének kutatása.

A RefoRC 2011-ben indította útjára éves vándorkonferencia-sorozatát. A rendezvények 40 perces, plenáris előadásai egy központi téma köré szerveződnek, míg a párhuzamos szekciókban 20 perces előadásokat hallgathatnak meg a résztvevők a kora újkori kereszténységről. A tizedik konferenciára 2021. május 6 és 8. között került sor. Ennek helyszíne Budapest volt, a rendezvény hívószava pedig a „hosszú reformáció” volt.¹

A tudományos tanácskozáson összesen 87 előadás hangzott el angol vagy német nyelven. A *Tenth Annual RefoRC Conference on Early Modern Christianity* abból a szempontból volt különleges, hogy a koronavírus járvány miatt csak korlátozott számban lehettek jelen résztvevők, így a szervezők a hibrid lebonyolítás mellett döntöttek. Ez azt jelentette, hogy voltak olyan előadók, akik Budapesten adtak elő (ezeket az előadásokat streamelték), online előadók, illetve felvett videót küldő résztvevők is.

A konferencia nyitónapján Balogh Balázs, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatója, Herman J. Selderhuis, a RefoRC igazgatója és Tóth Zsombor, az MTA Lendület „Hosszú Reformáció” Kutatócsoport vezetője köszöntötte a résztvevőket. A tudományos tanácskozás Alec Ryrie (Durham University) és Tóth Zsombor plenáris előadásával vette kezdetét. Ryrie a XVIII. század második felének folyamatait tekintette át, arra a kérdésre keresve a választ, hogyan illeszkedik a hosszú reformáció értelmezési kerete az ekkor kezdődő szekularizációs törekvésekhez.

Tóth Zsombor (Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Irodalomtudományi Intézet) szintén XVIII. századi forrásokra alapozta előadását. A kéziratos szövegek kutatási potenciáljának elemzése mellett elsősorban arra koncentrált, hogy a megélt vallási tapasztalat vizsgálatában milyen hozadékkal jár a kéziratos forráskutatás.

A tanácskozás második napján Gilányi Gabriella (Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Zenetudományi Intézet), Kiss Erika (Magyar Nemzeti Múzeum) és Anna Vind (University of Copenhagen) plenáris előadásai következtek. Gilányi Gabriella az MTA Lendület - Digitális Zenei Fragmentológia Kutatócsoport munkatársa, aki olyan kódex-töredékeket és kottairásokat mutatott be, amelyek erdélyi gyűjteményekből származnak, és jellemzően protestáns kötetek borítójaként maradtak fenn az utókor számára. Kiss Erika a Magyar Nemzeti Múzeum 2017-es, *Ige-idők* címet viselő tárlatának kurátoraként a kiállítás koncepcióját ismertette. Megközelítése azért is volt különleges, mert a reformáció 500 éves évfordulójára készült tárlat a magyarországi reformáció összetett viszonyait, állandóan változó körülményeit mutatta be, olyan tárgyi anyagot összegyűjtve, amely korábban nem volt egy helyen látható, s nemzetközi szinten nem volt észlelhető a jelentősége. A délutáni plenáris előadó, Anna Vind az északi országok (Dán, Svéd Királyság) teológiai gondolkodásának

¹ A konferenciáról készült videó elérhető a BTK Youtube csatornáján: youtube.com/watch?v=GmIst8pzhw&t=18s

mediális vetületeit vizsgálta: hogyan jelenik meg Isten szava, valamint hogyan jelennek meg a konfesszionális határok a művészetekben, a zenében, a festészetben. A konferencia zárónapján James Kelly (Durham University) és Volker Leppin (University of Tübingen) szerepeltek plenáris előadásokkal. James Kelly az angliai katolikus reformáció történetének kulcsmozzanatait mutatta be, míg Volker Leppin a hosszú reformáció középkori gyökereit elemezte a devóciós gyakorlatokon keresztül. Amíg a tudományos tanácskozás plenáris előadásai szorosabban kapcsolódtak a hosszú reformáció témájához, addig a párhuzamos szekciókban szerteágazó problémákkal foglalkoztak a résztvevők.

A digitális bölcsészet témakörét tárgyaló előadások két szekcióban is szerepeltek. Csütörtökön (1.A szekció) a TEI XML jelölőnyelv használatát két levelezéskorpuszon is bemutatták: Szilágyi Emőke Rita és Fellegi Zsófia Oláh Miklós levelezésének digitális kritikai kiadásáról, míg Vida Bence Bethlen Miklós leveleinek kiadásáról beszélt. A szekció harmadik előadója, Maróthy Szilvia az MTA Lendület „Hosszú Reformáció” Kutatócsoporttal közös kutatási projektjét vázolta (*Manuscript Matters: The Emergence of Scribal Publicity during the Long Reformation*), amely az erdélyi könyvtárak kéziratos állományának feltárására és adatvizualizációjára épül. Pénteken Palkó Gábor, Sebestyén Ádám és Fellegi Zsófia egy-egy előadása a szemantikus adatbázisok szerepét és a bennük rejlő további kutatási lehetőségeket tekintette át (5.A szekció). A reformáció korai időszakához kapcsolódtak az 1.B szekció előadásai. Kim Stefan Groop a lipcsei Paulinum és annak előzménye, a középkori egyetemi templom, a Paulinerkirche egymáshoz való viszonyáról beszélt. Ulrich A. Wien Brassó korai reformációjáról beszélt, elsősorban a megigazulás teológiai kérdése fölül értelmezve a folyamatot. Szegedi Edit az erdélyi századok XVI. és XVII. századi lutheranizmusának eltéréseit mutatta be. Katolikus püspökök álltak az 1.C panel középpontjában. Carlo Borromeo (1538–1584) milánói érsek munkásságát tárgyalta Matteo Al Kalak, míg Marco Iacovella a XVI. század első felének püspöki modelljét mutatta be. A szekció harmadik előadásában Gábor Csilla az erdélyi katolikus püspök, Ilylyés András *Legendárium*ában szereplő szentek életét elemezte abból a szempontból, hogy milyen kapcsolatuk van a szövegeknek a történetírói munkákkal. A házassághoz kapcsolódó előadásokat tartalmazó panelben (1.D) Natalia da Silva Perez a magánélethez való jog lehetőségeit vizsgálta, Paolo Astorri a magánszféra és a szülői szerepértelmezés jellemzőit mutatta be a reformáció idején, Natacha Klein Käfer pedig a szerelmi varázslatok jelentőségét értelmezte a házasságon belül. Peter Opitz elnöklésével az 1.E szekcióban Tapio Leinonen, Székely Örs és Jakub Koryl általánosabb teológiai kérdéseket taglaltak előadásaikban.

A kora újkori medialitáshoz kapcsolódó előadásokkal folytatódtak a párhuzamos szekciók. Doohyeok Jong egy bibliai hely, Mt 18: 15–17 reformáció előtti és reformáció utáni exegézisével foglalkozott, Eva Janssens a keskeny és a széles út példázatát vizsgálta, Rasmus Vangshardt a spanyol drámaíró, Pedro Calderón *theatrum*

mundijának egy új olvasatát adta, a szekció utolsó előadója pedig, Peter Benka a felső-magyarországi városokban lezajlott, művészettel és szertartásokkal kapcsolatos XVI. századi vitákat tekintette át. A reformáció befolyásos személyeségeivel foglalkozott a 2.B szekció. Preston Hill olyan értelmezéseket vizsgált, amelyek Krisztus pokolra szállását magyarázták. Kyung Phil Kim Kálvin és Melancthon bűnértelmezéseinek az eltéréseit szedte össze, hangsúlyt fektetve arra, hogy ezek mennyire kapcsolódtak a tomista teológiai hagyományhoz. Gerard Bosker egy holland puritánus teológus, Bernardus Smijtegelt írásait mutatta be, Pap Levente pedig Martin Opitz *Sarmatica* című munkájával foglalkozott. A 2.C panel középpontjában a művészetek és a reformáció kapcsolata állt. Ananda Majumdar előadása a hosszú reformáció és a művészetek viszonyára koncentrált, a szekció két előadója a patrónusok szerepét hangsúlyozta: Jan Jež a mazóviai grófnő, Anna Radziwiłł (1475/1476–1522) művészetpártolását mutatta be, Aleksandra Matczyńska a sziléziai asszonyok által támogatott tárgyak ikonográfiáját tárgyalta. A szekcióban szerepelt még Barbara Dzierzanowska, aki a rutén nyelvű dalok térítési szerepét vizsgálta. A bibliai szövegek felhasználásáról szóló szekcióban (2.D) szó esett a cseh himnuszokról (Marie Škarpová), a genfi zsoltárokról (Michael Kearney), Jesper Rasmussen Brochmand hitértelmezéséről (Jonas Kjøller-Rasmussen), valamint Leibniz *Theoria philosophiae* és *Theologia naturalis* című műveiről (Meine Veldman). A csütörtök délutáni előadásokat egyháztörténeti témákkal foglalkozó szekció kerekítette ki (2.E), ahol hallhattunk Luther-értelmezést Neulsaem Ha-tól, míg Gregory Haake a XVII. századi angliai jezsuita-rablásokat helyezte kontextusba, Jason Matossian pedig szintén angliai eseményekről beszélt – mégpedig az anglikán-nonkonformista ellentétről és annak következményeiről. A szekciót Bastian Felter Vausanson zárta, aki a XVII. századi Francia Királyságba kalauzolta hallgatóit, amikor a két gondolkodó, Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon (1648–1718) és François de Salignac de la Mothe-Fénelon (1651–1715) levelezése alapján mutatta be a keresztény barátság jellemzőit.

A tudományos tanácskozás pénteki napján mind délelőtt, mind délután voltak osztott szekciók. A 3.A panel három előadása közül kicsit kilógott az erdélyi szászok reformációját vizsgáló Adinel Ciprian Dincă, aki a könyvtörténet felől közelített a kérdéshez, míg a másik két előadó a katolikus restaurációhoz kapcsolódott. Ana Luiza Ferreira Gomes Silva két kora újkori leuveni egyetemi kurzust vizsgált abból a szempontból, hogyan módosultak a kurzusok a trentói reform hatására, Mihalik Béla pedig a katolikus egyházi reformok hatását XVIII. századi anyag elemzésén keresztül mutatta be, a kis jáász faluban, Alattyánban lezajlott események vizsgálatával. A reformáció felekezeti konfliktusait, Luther vitáit ragadta meg a 3.B szekció. Bernward Schmidt Luther egyik ellenfelének, Kilian Leib történettudományi munkáit vizsgálta, Cora Dietl Johannes Cochlaeus polemikus iratát elemezte, míg Isabelle Stauffer Thomas Murnerrel való hitvitáját tárgyalta. A nemzeti nyelvek és a reformáció kapcsolatára kérdezett rá a 3.C szekció három előadója. Izabela Winiarska-Górska a lengyel

nyelvű *Vulgata* kérdéskörét mutatta be, Wojciech Kordyzo a porosz grófság nyomdai programját vizsgálta, kitérve a lengyel nyelvű kiadványok térnyerésére, és azokra a műfajokra, amelyekre jellemző volt, hogy lengyel nyelven jelentek meg. Ben Nelson pedig Johannes Oecolampadius Szentírásértelmezéséről beszélt részletesebben. Ugyanezt a témát járta körbe a 3.D szekció. Tomasz Karol Mantyk F. Titelman *Énekek éneke*-kommentárját mutatta be, Mark Earngey egy angliai püspökök közötti polémiát helyezett el az angol reformáció kontextusában, Harry Spillane az angol nyelvű Biblia körüli viták közül azt elemezte részletesebben, amely az 1568-as, Matthew Parker-fél kiadás körül alakult ki. Péntek délelőtt került sor a konferencia egyik német nyelvű szekciójára is, amely a zürichi reformáció köre szerveződött. Joe Mock Heinrich Bullingerről, Mona Velinsky Ulrich Zwingli etikájáról, Ariane Albisser pedig Lorenz Meyer tevékenységéről tartott előadást.

Péntek délután a 4.A panel a női tapasztalat és a reformáció közötti kapcsolatról szólt. Mette Ahlefeld a kora újkori Dán Királyságban vizsgálta a nők, különösképpen a várandós nők helyzetét az egyházban. Kovács Dóra ecsedi Báthory István patrónusi hálózatát mutatta be. A XVII. századi magyarországi kálvinizmus kegyességi kérdéseit tematizálta a 4.B panel, amelyben Molnár K. Attila és Musasizi Szilvia előadása volt hallható. Peter Opitz elnökölte a 4.C szekciót, amelyben három, teológiai problémákkal foglalkozó előadás hangzott el. Ittész Gábor Philipp Melanchthon *De anima*-kommentárját használta fel a halhatatlanság kérdéskörének elemzéséhez, Suk Yu Chan Ulrich Zwingli és Kálvin egy-egy beszéde alapján tárgyalta a *providentia Dei* tanát, Michael Lapp pedig a denominalizáció XVII. századi folyamatait mutatta be. A lutheranizmus különböző kérdéseit vette górcső alá a 4.D szekció három előadója. Wouter Druwé egy XV. századi németalföldi közösség, Windesheim jogi környezetét ábrázolta, Sabine Hiebsch a XVII. századi németalföldi lutheranizmus változásaira koncentrált, Aurelio Garcia pedig a németalföldi lutheranizmus karibi adaptálását elemezte a kolonializmus szempontjából. A reformáció tanításainak értelmezése állt a 4.E szekció – eltérő forrástípusokat használó – előadásainak középpontjában. Karin Kallas Pöder egy Luther-beszédet, Kazimierz Bem a XVI-XVII. századi lengyel kálvinista püspökökről szóló egyháztörténeti dokumentumokat, Pavel Bilichenko pedig Francysk Skarina munkáit használta fel.

A konferencia pénteki napját párhuzamos szekciók zárták. A digitális bölcsészet mellett előkerült a reformáció reprezentációs gyakorlata (5.B szekció). Isabella Walser-Bügler alkalmi beszédeket elemzett, rámutatva az egyetekem gyakorlatának sajátosságaira. Steff Nellis egy olyan, XVIII. századi francia értekezést vizsgált, amely az ünnepi rítusokat és ruházatokat szabályozta, Miriam Have Watts pedig a kora újkori dán templomok díszítményeit mutatta be. A kora újkori katolikus egyház problémáiról és a reformtörekvésekről szólt az 5.C panel. Tadeusz Rubika a lengyelországi *Wujek Biblia* cenzúrájáról beszélt, Mathias Moosbrugger a Petrus Canisius által a trentói zsinaton betöltött szerepet helyezte el a reformtörekvések kontextusában, végül Vass Csongor a XVII. századi erdélyi jezsuita, Baranyi Pál térítő tevékenységét

mutatta be. A háborúk és a hosszú reformáció kapcsolatát tárgyalták az 5.D szekció résztvevői. Huszita konfliktusokat elemzett Marta Quatrale, a harmincéves háború volt a témája Andreas Holzem előadásának, a francia vallásháborúkról szólt Andrei Constantin Sălăvăstru. Az 5.E panel Volker Leppin elnöklésével a leideni egyetemen zajló vallási polémiákat járta körbe, Andreas Beck, Hank van den Belt és Aza Goudrian előadásai révén.

A konferencia hibrid jellegéből fakadt, hogy a kísérőprogramok az online térbe kerültek át. Sor került a *Does the Book Have a Future?* című kerekasztal-beszélgetésre, amelynek résztvevői a vezető tudományos könyvkiadók képviselői voltak. A diskusszió központi kérdése az volt, hogy milyen nehézségekkel kell szembenéznie a könyvkiadásnak, milyen hatással volt a tudományos publikációkra a koronavírus-járvány, illetve mit jelent a jövőre nézve a digitális bölcsészet növekvő szerepe.

Pénteken került sor a RefoRC Book Award 2021 átadására, amelyet az idei évben Els Agten kapott *The Catholic Church and the Dutch Bible. From the Council of Trent to the Jansenist Controversy (1564-1733)* című monográfiájáért, mely a Brill Kiadó gondozásában jelent meg 2020-ban. Agten azt vizsgálja, hogy a XVI. és XVII. századi Németalföldön hogyan hatottak a janzenista és antijanzenista törekvések az anyanyelvű bibliaolvasásra és a bibliák nyomtatására. Szintén pénteken emlékeztek meg a RefoRC elmúlt évtizedéről, ami egyben alkalmat adott arra is, hogy a szervezet arculatváltását is bemutassa. A rendezvény szombati zárónapján mutatta be Tóth Zsombor az alakuló Centre for Reformation Studies-t, amely a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézet keretei között fog működni.

A konferencia sok szempontból a jelenlegi nemzetközi reformációtörténeti kutatások keresztmetszetét mutatta meg. Historiográfiai szempontból látványos az elmozdulás a hagyományos Luther- és német vagy evangélikus-központú diskurzustól a konfesszionalizációs tézis kritikájának tanulságai felé, egy olyan pluralitás megragadásának irányába, amely reformáció(k) helyett a kora újkori kereszténység (*early modern Christianity*) komplex tanulmányozását javasolja. Módszertani szempontból a komparatív megközelítések uralkodtak, amelyek a hosszú reformáció periodizációjára hagyatkozva (1400–1800) a késő-középkor, reformáció és felvilágosodás korszakalakzatait is újrapozícionálták. A konfesszionális hagyományok, nyelvek és kultúrák egy időben érvényesülő bonyolult különbségei és azonos gyökerei olyan „hibrid” jelleget kölcsönöztek a hosszú reformációnak, amely a kultúra és társadalom összes szintjén és dimenziójában változásokat okozott. A budapesti konferencia fő tanulsága az volt, hogy ezeknek az átalakulásoknak, hagyomány-teremtéseknek és megújulásoknak az interdiszciplináris tanulmányozása a „kora újkori kereszténység” árnyalt megértése érdekében jelenti az egyik legfőbb kihívást a nemzetközi reformációtörténeti-kutatások számára a közel jövőben.

A plenáris előadások, illetve a *short paper*-szekciók előadásaiból készült válogatás Tóth Zsombor által szerkesztett angol nyelvű tanulmánykötetben fog megjelenni a *Refo500 Academic Studies* sorozatban.

KERESZTÉNY-ZSIDÓ VALLÁSKÖZI KONFERENCIA AZ ORSZÁGOS RABBIKÉPZŐ-ZSIDÓ EGYETEMEN

Budapest, 2021. május 20.

SZÉCSI JÓZSEF

Az ún. vallásközi párbeszéd napjaink ismert témaköre, globalizálódott világunkban szinte otthonos. Nem volt ez mindig így. Az 1991-ben megalakult Keresztény-Zsidó Társaságot annak idején általában mindenki testidegen, fölösleges, néha újszerű és jó dolognak tartotta. Nem értették ezt egyházi, vallási, politikai részről sem. Nem tartották szükségesnek. Volt kezdetben is egy protokolláris momentum, amely mind a mai napig megmaradt, vagyis ha egy fogadáson megjelennek állami vagy külföldi közéleti szereplők, akkor mindenki ott tolong koccintani vallási részről is. Az 1991. évi indulás után a társadalmi tevékenység eredményeként Magyarországon a keresztény ökumené, vagyis a felekezeti közötti kapcsolatok mellett ismertté vált a vallásközi is, pontosabban a keresztény-zsidó vagy helyesebben a zsidó-keresztény párbeszéd. Azóta vannak ennek jeles és értő művelői is, de a vallási vezetők szintjén is – kivételekkel – egyrészt nem értenek a kérdéskörhöz, másrészt egyensúlyoznak a napi politikai és saját vallási szférájuk különböző vonulatai között. A külvilágban felerősödött a vallásközi párbeszéd keresztény részről a zsidóság és Izrael felé, és belépett nagy súllyal az iszlám világ is. Jelenleg a bőség zavara is fennáll a vallásközi dialógusban, odafigyelve lehet követni az eseményeket.

Május 20-án az Országos Rabbiképző-Zsidó Egyetem példaértékű kezdeményezéssel, jeles előadókkal konferenciát rendezett *Zsidó-Keresztény Vallásközi Konferencia* címmel. Az résztvevők kiválasztásánál szempont volt, hogy az előadók a kérdéskör érdekes, a témában publikáló kutatói legyenek. Vajda Károly az OR-ZsE rektora nyitotta meg a szimpoziumot, utalva annak aktuális fontosságára, diszciplínánk szükségességére. Az OR-ZsE tudatosan ad helyet ennek az online konferenciának, hogy meghallgatásra kerüljenek régi és újabb kérdéskörök. A konferencia moderátora, Szécsi József, egyben a Keresztény-Zsidó Társaság főtákosára rámutatott arra, hogy korunk egyik biztonságpolitikai kockázata lett a világnézetek, így a vallások együttélése. Poliszban, városban, államban élünk. Minden lépésünknek elvi, etikai, politikai következményei vannak nemcsak helyi, de globális értelemben is.

Az első előadó Jutta Hausmann professzor volt, korábban az Evangélikus Hittudományi Egyetem tanszékvezetője, jelenleg az OR-ZsE doktori iskolájának vezetője.

Előadásának *Tanakh – Héber Biblia – Ószövetség: ugyanaz a könyv?* címet adta. Hangsúlyozta, hogy az Újszövetséget nem lehet az Ószövetség fölé emelni, mert egyenrangúak! Kitért az Újszövetség egyes részeinek zsidóellenes értelmezésére. Beszélt a bibliai szövegek fundamentalista felhasználásáról, a szó szerinti magyarázatokról, ókori szövegek téves jelenkori alkalmazásáról.

Dobos Károly Dániel az OR-ZsE és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem tanára rögtön egy alapkérdésre utalt: dialógusról vagy csak monológrol beszélhetünk? Felvázolta azt az utat, amelyet a katolikus egyház legfelsőbb vezetése, így a pápa megtett a párbeszéd felé. VI. Pál szentföldi útja mérföldkő volt. Amolyan villámlátogatásnak is nevezhető, hangsúlyozottan lekipásztori út, a *Nostra aetate* vatikáni zsinati dokumentum megelőlegezése. Volt, ahol egy galambot engedett el a kezéből, és volt, ahová nem ment el, mégpedig a Jad Vasembe, a soá áldozatainak emlékhelyére.

Gábor György, az OR-ZsE professzora a zsidó-keresztény párbeszéd kiváló kutatója felidézte az évszázadok Rómájának „párbeszédét”: vagyis azt, hogy az egykori Rómában a pápai díszmenet a Cancellaria és a Colosseum közötti útszakaszon csak érintette a gettó legszélét, leginkább kényszerből, hisz erre vezetett az út, ám a gettó mellett elhaladva pompás lehetőség nyílt a zsidó vezetők hódoltatására. A pápa sohasem tért be a gettóba, amely fizikai elkülönítettségével is a *societas Christiana*ból való kirekesztettségének jelét hordozta, mintha ezt a területet még jelképesen sem lett volna érdemes és méltó elfoglalni. Hosszú volt az út addig, amíg II. János Pál nyilvánosan elítélte az egyház történelmi bűneit és az egyház nevében bocsánatot kért. Eljutottunk oda, hogy a zsidók a keresztények idősebb testvérei.

Nagypál Szabolcs, a Matthias Corvinus Collegium iskolavezetője utalt arra, hogy korábban már megjelentek magyar nyelven is a jelentősebb keresztény-zsidó párbeszéd-dokumentumok és nemsokára terveznek egy szélesebb körű gyűjteményt kiadni. Előadásában néhány európai püspöki konferencia megnyilatkozását elemezte a zsidó-keresztény párbeszéd témakörében. Teológiai téren kitért a szövetség bibliai fogalomkörére, érintette a situf és sirk világot,¹ így a monoteizmus zsidó-keresztény-izslám megközelítési nehézségeire is rávilágított.

Török Csaba katolikus teológus, egyetemi tanár, a Katolikus Püspöki Kar média-referense utalt a közelmúlt pápai megnyilatkozásaira, útjaira, azoknak vallásközi jellegére. Előadásának címe ez volt: *Fratelli tutti – a vallásközi párbeszéd és a testvériség kapcsolata*. Hangsúlyozta, hogy a zsidóságnak és a kereszténységnek közösek a gyökerei, így a hit okán egy keresztény nem lehet antiszemita. A zsidóság nem egy idegen vallás, a keresztényeknek meg kell térniük, és igenis lehet másokkal együtt hinni is. Kifejtette, hogy a párbeszédre a világban jelenlévő terrorizmus ellenére is szükség van. Fontosak az izslám felé a kapcsolódási pontok, így a kairói és az iraki látogatások.

¹ A situf (héber), illetve sirk (arab) teológiai fogalom zsidó és izslám részen is a keresztény Szent-háromság-tan elfogadhatatlanságát jelenti.

Czopf Tamás katolikus teológus, a müncheni Ludwig-Maximilians-Universität tanára *A te népen az én népem (Rut 1,16) – Gondolatok egy bibliai fogalom teológiai tartalmához* címmel tematikusan elemezte az *Ám Ádonáj* – Isten népe kérdéskörét. Egyértelművé tette, hogy a zsidóság nép a szónak nemzet értelmében is. Korunkban pedig az egyház mintegy fél évszázada próbál visszatérni a zsidó néphez.

Görföl Tibor, a Pécsi Tudományegyetem docense *Izrael a Római levélben* címmel értekezett. Elemezte a II. Vatikáni Zsinat üzeneteit, és kitért a 2015-ös szentszéki állásfoglalásra is, melyben az egyház központi tanítóhivatalának útmutatása szerint egy zsidó akkor is üdvözülhet, ha nem tudja elfogadni messiásának Jézust; valamint azt is tárgyalta, hogy a katolikus egyház a továbbiakban nem gyakorol intézményes missziót a zsidóság felé. Újabban felvetett kérdéseket is elemzett: keresztény szemmel lehet-e a zsidó szertartásoknak életadó erejük, kik a héber katolikusok, vagy ha a zsidó néppel nem szűnt meg Isten szövetsége, akkor lehet-e újjáépíteni a jeruzsálemi Szentélyt?

Tatai István református lelkész, a Püskösdi Teológiai Főiskola tanára előadásában elmondta, hogy Izraellel és a zsidósággal kapcsolatban gyakran ellentétes vélemények fogalmazódnak meg a keresztyén szószékeken és az egyházi megnyilvánulásokban. Némelyik hang antiszemita, másik inkább filozemita jellegű. Hangsúlyozta, hogy ha a gyökér szent, akkor az ágak is azok, vagyis Izrael ma is szent nép. Isten sem a szövetséget, sem ígéreteit nem vonta vissza.

Hidvégi Máté professzor, az OR-ZsE tanára a zsidó-keresztény párbeszéd hagyományának egyik fejezetéből, a „vallásközi barátságok” történetéből mutatott be egy művelődéstörténetileg jelentős és ugyanakkor meglehetősen szép példát: Löw Immanuel (1854–1944) szegedi főrabbi és a katolikus Móra Ferenc (1879–1934) barátságát. Az előadó a két szellemi óriás azonos kötődései (szülőföld, táj, Szeged városa, nyelvészet, botanika) és Tömörkény Istvánhoz fűződő kölcsönös barátságuk ismeretése után irodalmi példákon mutatta meg e két ember egymásra találását. Móra és Löw nyilvánosan több alkalommal írtak egymásról, és fennmaradt levelezésük egy része is. Az előadó bemutatta, hogy e szövegek a magyar kultúra kincsei közé tartoznak, és nemcsak szerzőik intellektuális rokonságát, de egymás iránti feltétel nélküli szolidaritását és szeretetét is bizonyítják.

Hrotkó Larisza kultúratörténész, vallástudós *Az arab metrumról és a középkori zsidó költészetről Goldziher Ignác és Bródy Henrik Chaim nyomán* címmel tartott kiváló, forrásértékű előadást. Goldziher Ignác szellemi hagyatéka ma is az iszlám legféltettebb kincsei közé tartozik. Az előadás szerény kapcsolódási pont volt a zsidó-keresztény-iszlám kapcsolatok világa felé, melyet most csak érintettünk.

A befejező előadás gondolatai Szécsi Józseftől *A vallásközi párbeszéd probléma-világa* címmel hangoztak el. Magának az előadásnak befejező szakasza a másik ember meggyőződésének tiszteletét elemezte – eszerint a másik ember meggyőződését tisztelni és megérteni kell, ennek egyik útja pedig a vallásközi párbeszéd. Nem alapvető emberi jog a másik gyalázása. Mindenki elvárja, hogy őt tiszteljék,

a keresztények, a zsidók, a muszlimok, a buddhisták, a távol-keleti vallások, a nem hívók vagy meggyőződésüket saját utakon gyakorlók. Egy ún. demokratikus államban pedig engedélyezni, sőt támogatni a vallási szimbólumok gyalázását abszurdum.

Az OR-ZsE zsidó-keresztény vallásközi konferenciája szerény, de ütőképes kezdet volt a rendszeres találkozóknak, kutatók későbbi párbeszédéhez. A konferencia igazi értéke talán az volt, hogy zsidó és keresztény részről összejöttek a témakör elkötelezettjei, ha a pandémia miatt még nem is személyes közelségben, de egymást látva és hallva, jelentős számú online hallgatósággal!

ISTENEK A KÉPERNYŐN - SZIVÁK JÚLIA ELŐADÁSA A KÖRÖSI CSOMA TÁRSASÁG ONLINE ESEMÉNYÉN

2021. június 1.

SZÚCS BERNADETT

2021. június 1-én a hazai keletkutatás vezető fórumának szervezésében került sor Szivák Júlia (PPKE BTK, Modern Kelet-Ázsiai Kutatócsoport) indológus *Istenek a képernyőn* című érdekesítő előadására, mely a hinduizmus tömegmédiában betöltött szerepével foglalkozott, amelyet két esettanulmányon keresztül szemléltetett. Az előadás továbbá kiemelten foglalkozott annak bemutatásával, hogy milyen komoly nyomot hagy a hindu vallásgyakorlaton az internet és az okostelefonok térhódítása, mivel ezek hatására jelentősen kezd átalakulni a vallásos tartalmak fogyasztása. Míg a televízió és a filmgyártás egy-egy vallásos vagy mitológiai témájú alkotás megtekintésével közösségeket formált és közösségi élményt teremtett, addig az okoseszközök egyre inkább a privát szférába szorítják a praxist és a vallásos élmény megtapasztalásának módját.

A hinduizmus és a média közötti összekötő kapcsot a vizualitás képezi. A hindu vallásgyakorlat egyik legalapvetőbb eleme ugyanis a *darsan*, az istenség megpillantása, amely az istenábrázolások révén válik lehetségessé, mivel a hindu elképzelés szerint az istenség benne lakozik az őt megjeleníteni hivatott reprezentációban. A filmgyártásnak, valamint napjainkban a templomi rituálék online közvetítésének köszönhetően az istenség megpillantása új környezetben, új platformokon is lehetségessé vált.

Az, hogy egy technikai vívmány hatással van a vallásgyakorlatra, nem új keletű jelenség. A hinduizmuson belül az egyik legmeghatározóbb ilyen innováció a nap-tárművészet volt, amely egyrészt standardizálta az addig heterogén istenábrázolásokat, másrészt az ezeken feltüntetett ábrázolások kiváltották a *darsant*. A XX. század újabb fordulópontot jelentett a hindu vallásgyakorlat megváltozásának szempontjából, mivel ekkoriban készítették Indiában az első filmeket, amelyek kivétel nélkül mind vallási és mitológiai témákat dolgoztak fel. Bár a mozifilmek megtekintése eleinte a nyugatias elit kiváltsága volt, ezek az alkotások később egyre szélesebb körben váltak elérhetővé, megtekintésük pedig a *darsan* révén fokozatosan beépült a vallásgyakorlatba.

Az 1950-es évek végén alapították meg az indiai állami televíziót, ahol a kezdetektől fogva számos hinduizmushoz kötődő mitológiai és vallási témájú filmet, sorozatot tűztek műorra. Bár az 1960-as évektől kezdve e filmek és sorozatok készítése háttérbe szorult, az 1980-as, 1990-es évek végére jellemző gazdasági nyitás és az ezzel párhuzamosan megjelenő rohamos technikai fejlődés kikényszerítette a társadalom újraszervezését, amely komoly bizonytalanságot eredményezett. Ebben a helyzetben a nemzeti identitást a vallás és a mítoszok tudták megerősíteni, amelyek fogyasztására olyan komoly igény mutatkozott, hogy az állami televízió változtatni kényszerült a szekularizmust propagáló műsorszerkesztésén, mivel a nézőközönség ehelyett olyan vallási és mitológiai témájú műsorok megtekintését részesítette előnyben, mint amilyen a *Rámáyana* volt.

Bár korábban is készítettek több filmet és sorozatot a *Rámáyana* eposzból, egyik verzió sem vált olyan széles körben ismertté és elterjedtté, mint az 1987-es verzió, amely összesen 78 epizódot élt meg, és még a XXI. században is meghatározó szerepet bír a hinduk körében: a COVID-19 járványhelyzet alatt is újra leadták az összes epizódot. A nézők teljesen máshogy viszonyultak ehhez a sorozathoz, mint bármilyen más televíziós műsorhoz: a vallásgyakorlat fontos részeként tekintettek rá, amit jól mutat, hogy egy-egy epizód megtekintése előtt a nézők rituális fürdőt vettek, illetőleg az egyes karakterekre, például a *Rámát* és *Szítát* alakító színészekre a megformált istenség földi manifesztációiként tekintettek. A sorozat sikere leginkább azal indokolható, hogy abban az időszakban született, amikor az újonnan formálódó világban komoly igény mutatkozott az indiai nemzeti identitás megszilárdítására, amihez a *Rámáyana* remek táptalajt nyújtott, hiszen egy indiai történet volt indiai módon elmesélve. A filmsorozat készítéséhez ugyanakkor felhasználták a modern technika vívmányait: az egyes részekben leírt csodás elemeket például speciális effektusokkal hívták életre. A filmsorozat annyiban mindenképpen elérte célját, amennyiben az egyes epizódok vetítésekor az egész ország egy emberként, kisebb-nagyobb közösségekbe tömörülve nézte a tévét.

A következő izgalmas esettanulmány azt szemlélteti, hogy miként válhatott a média eszközeinek felhasználásával egy regionális, lokális kultusszal rendelkező istennő, *Szantósi Má* India-szerte ismertté. *Szantósi Má* egy kevésbé jelentős, nőiséghez kapcsolódó istennő, akihez az öröm és elégedettség fogalmi kapcsolódnak. A *Dzsaj Szantósi Má* („Éljen Szantósi Anyácska!”) című filmet 1975-ben mutatták be, s azonnal nagy népszerűsége tett szert az indiai nők körében. A népszerűség oka abban keresendő, hogy olyan, nőket érintő társadalmi problémákat mutat be – például az újdonsült feleségek férjük családja általi kihasználását, adott esetben bántalmazását – és kínál rájuk megoldást, amelyek akkor és most is komoly aktualitással bírtak, és amelyekkel a női közönség könnyűszerrel tudott és tud azonosulni. A filmben egy hányatott sorsú lány életébe nyerhetünk betekintést, aki a viszontagságok ellenére is hű maradt *Szantósi Má* istennőhöz, a rendszeresen végrehajtott szertartások és böjt

révén pedig végül elnyerte az istennő kegyét. A film legjelentősebb hatása, hogy széles körben ismertté tett egy már korábban lokálisan létező kultuszt, ugyanakkor új elemekkel is gazdagította azt: a filmben elhangzó ima például beépült az istennő templomi kultuszába, továbbá a neki bemutatott szertartásoknak és bőjtnek a filmben szemléltetett procedúrának megfelelően kell azóta is végbemennie.

Szivák Júlia rendkívül izgalmas indológiai témájú előadása rávilágított arra, hogy mennyire lényeges és fontos kutatási terület vallás és média kapcsolatának vizsgálata, hiszen ahogyan az ismertetett esettanulmányokon keresztül is láthattuk, a technikai vívmányok jelentős változást idézhetnek elő a vallásgyakorlatban.

A MÁGIA ELMÉLETE ÉS GYAKORLATA. BESZÁMOLÓ A ZARAGOZAI MÁGIAKUTATÁSI KONFERENCIÁRÓL

Zaragoza, 2021. június 28–29.

NÉMETH GYÖRGY

A *Római Afrika latin nyelvű átoktáblái* nemzetközi kutatócsoport 2021. júniusában vegyes konferenciát tartott Zaragozában.¹ A vegyes azt jelenti, hogy a spanyol előadók és a chicagói professzor, Christopher Faraone a zaragozai egyetem díszes Salon de Grados-ában adtak elő, szigorúan maszkban, míg a többiek a világ számos pontjáról videobeszélgetés keretei közt jelentkeztek be.

A konferencia nyitóelőadását Faraone professzor tartotta (*A Crushed Bronze Head of Augustus in Nubia and the Long-Afterlife of Pharaonic Trampling Curses in the Eastern Mediterranean*). Az előadás azzal a fáraókorai mágikus megsemmisítő rítussal foglalkozott, melynek során az ellenséget jelképező szobrocskára rátapostak, így téve őt veszélytelenné a varázsló számára. A rítust még a fáraók is alkalmazták külső ellenségeik (pl. a núbiaiak) ellen. Az eltaposás rítusa a görög-római átkok eszközei közé is bekerült. Paolo Poccetti (Roma Tor Vergata) példákat hozott rá, hogy a görög mágikus eljárások hogyan terjedtek át a görög Szicílián keresztül az itáliai félszigetre. Nemcsak a rómaiak, hanem az etruszkok is a hatásuk alá kerültek. Jessica Lamont (Yale University) a mágikus technikák oda-vissza vándorlását mutatta be Athén és Nyugat-Szicília között. Riccardo Massarelli (Università di Perugia) az itáliai Sovanában talált, művészi kivitelezésű férfi és női varázsbaba keleti gyökereit kutatta fel. A szobrocskák két keze hátra van kötve, egyik lábukat pedig le-törték. A kávészünet alatt a zaragozai Paula Arbeloa mutatta be posztereit az antik varázsszobrocskákról.

Egy futó megjegyzést tennék a varázsszobrocška kifejezésről. Ezeket a többnyire rosszindulatú mágiával megrongált fém-, agyag- vagy viaszfigurákat a szakirodalomban vudubabáknak szokás nevezni. Ez ellen a gyakorlat ellen emelt szót David Frankfurter, aki kiemelte, hogy az eredeti vudu vallásban a figurákat nem használták

¹ Las defixiones latinas del África Romana: una reedición (DeLAR) vagy The Latin Defixiones from Roman Africa Revisited. Reference number: RT12018-098339-J-100. Tudományos vezető: Dr. Celia Sanchez Natalias (Zaragoza). Futamidő 2019-2022. A konferencia címe: *From theory to practice: The transmissions of magical knowledge in the Graeco-Roman West*. A beszámoló *A clermont-ferrandi átoktáblák corpusa* (K134319) NKFI program keretei között készült.

varázslatok során, különösen nem rontó mágiára. Azt javasolta, hogy a vudu vallás követői iránt tiszteletet tanúsítva használjuk inkább a varázsbaba kifejezést.²

A délutáni szekció a zaragozai Diego Meseguer előadásával kezdődött, aki a fennmaradt, szűkös források alapján arra a kérdésre kereste a választ, hogy mennyibe került egy mágus szolgálata? Az oxfordi Roger Tomlin, a britanniai átoktáblák nagyhírű kiadója a tolvajok elleni varázslatok formulakincsét vizsgálta a britanniai Uley és Bath átoktáblái alapján. Az erfurti Richard Gordon a szerelmi kényszervarázslatok szenvedélyt felkeltő kifejezéseit vizsgálva arra a kérdésre keresett választ, hogy ezek a fordulatok itáliai vagy keleti eredetűek voltak-e.

A második nap a zaragozai Gonzalo Fontana előadásával kezdődött a misztikus hajfűrtökről. Ifjabb Plinius leveleinek 7. könyvében, a 27. levélben számol be kísérletekről, akik éjszaka jelennek meg az alvók szobájában, és kopaszra nyírják őket. A budapesti Barta Andrea egy újonnan talált aquincumi átoktábla olvasatát mutatta be, amelynek különlegessége, hogy a varázsló keresztre feszítéssel is megfenyegette áldozatát. Ez a motívum eddig még nem szerepelt az általunk ismert több mint 1600 átoktáblán. Sara Chiarini (Hamburg) az átoktáblák nem szöveges elemeinek (rajzok, varázsjelek) elterjedését vizsgálta, és azt, hogy hol és mikor indult meg ezek használata legkorábban. A legnagyobb nehézséget az jelenti, hogy a legtöbb átoktábla keletkezési idejét csak bizonytalanul tudjuk megbecsülni.

Németh György (ELTE, Budapest) egy varázspapiruszon, egy kósi átoktáblán és egy szidéi agyagpalackon talált rajzot vezetett vissza a fáraókori Egyiptomra. A rajz egy démont ábrázol, aki áldozatát a hajánál fogva ragadja meg. Gyakran ábrázolták így a fáraót, aki legyőzött ellenfelét tartja hajánál fogva. Paolo Vitellozzi (Perugia) azt a vitatott kérdést vizsgálta, mennyire lehet bizonyítani az amulettek készítésénél a mágikus kézikönyvek használatát. Attilio Mastrocinque (Verona) egy különös varázsgemma ábrázolásának előképét az indiai Siva-ábrázolásokban vélte felfedezni.

Eleni Chronopoulou (Zaragoza) a mágikus szövegek fohászait elemezte, Joseph Sanzo (Velence) a késő antik mágia antik forrásait, Michael Zellmann-Rohrer (Berlin) pedig a bizánci mágia klasszikus gyökereit azonosította. A konferencia záróelőadását a zaragozai Francisco Marco Simón tartotta. Az ellenfél nyelvének elátkozását, vagyis a tanú elnémítását, ami gyakran fordul elő, különösen a bírósági ügyeket befolyásolni kívánó varázsszövegekben, összevetette a hasonló célú hettita szövegekkel, bár elismerte, hogy azok közvetlen hatása a görög-római mágiára nehezen lenne bizonyítható.

Az előadásokat élénk vita követte. A tanulmányokat egy zaragozai kiadású kötetben kívánja megjelentetni a projektet vezető és a konferenciát szervező Celia Sanchez Natalias.

² "Voodoo Doll": Implications and Offense of a Taxonomic Category. *Arethusa*, 53, 1, 43-58.

RESILIENT RELIGION – KONFERENCIABESZÁMOLÓ

Pisa, 2021. augusztus 30.–szeptember 3.

HOPPÁL BULCSÚ

2021. augusztus 30-tól szeptember 3-áig tartotta éves konferenciáját az Európai Vallástudományi Társaság (European Association for the Study of Religions, rövidítve EASR) az olaszországi Pisában. Az EASR történetében ez volt a 18. konferencia (a tizediket annak idején a magyar alapszervezet rendezte), és talán elmondhatjuk: az esemény minden tekintetben kinőtte magát. Az eddigi konferenciákon megszokhattuk, hogy a kulcselőadásokat a résztvevők egyszerre hallgathatják, ami mintegy megadta ezen előadásoknak a fontosság egyedi jellegét, ugyanakkor a tudós hallgatóság is valóban közösségnek érezhette magát. Helyhiány miatt azonban a pisai eseményen párhuzamosan három kulcselőadás volt hallható. Összesen tizennégy főelőadót kértek fel. A szervezők a kulcselőadások programozásával megpróbálták struktúrát adni a monstre rendezvénynek, de ezen előadások tartalmáról lehetetlen jelen keretek között számot adni. Ezen talán egyedül a tanulmányok publikálása segíthet majd. A további dolgozatok százait olvasva azonban arra a meggyőződésre juthatunk, hogy a vallás világa kimeríthetetlen a vallástudományi kutatás számára, nem beszélve az erre való reflexiók szerteágazóságáról.

Nehéz elhinni, de 900 előadás hangzott el a konferencián. Igaz, ebből majd 600 online, azaz nem valós jelenléti előadás volt. Mindenesetre az évről-évre növekvő résztvevőszám mutatja, hogy az Európai Vallástudományi Társaság a vallástudományi kutatás legfontosabb fórumává vált. Mi sem szégyenkezhetünk a résztvevőszámunk miatt: Magyarországról tizenöt, a környező országokból pedig még három magyar kutató vett részt a konferencián. Sőt, bennünket, magyarokat az a megtiszteltetés is ért, hogy az egyik kulcselőadó Pócs Éva volt. A pandémia okozta online térbe való bezárkózás technikai kihívásainak azonban a szervezők nem tudtak megfelelni. Nagyon sokszor nem biztosították a megfelelő eszközöket, és az internetes kapcsolatok gyakori szakadozása megkeserítette a valódi tudományos eszmecserere váró résztvevők dolgát.

Az ilyen nagy kongresszusok esetében mindig kérdés, hogy kell-e egyfajta arca, egyértelmű megkülönböztető jegye legyen az eseménynek. Megszokhattuk már, hogy az Európai Vallástudományi Társaság éves konferenciáinak megpróbálnak valamilyen átfogó témát adni, amelyhez a kutatók, jöjjenek bármely területről,

csatlakozni tudnak. A mostani konferencia-téma azonban mintha túlságosan is nagy teret adott volna az értelmezéseknek, és azt a benyomást keltette, mintha a vallás egy megfoghatatlan, örökké elillanó, lényegiséggel nem rendelkező entitás lenne. Nehéz lefordítani a *resilient religion* kifejezést, mely a konferencia fő témája volt. A reziliencia magyar nyelvterületen is elsősorban pszichológiai kifejezés. A konferencia témaleírásában azonban inkább olyan képességként írták le, amely a változás folyamatában ellenállni vagy a hatást felvenni képes. A reziliencia olyan készség is, amely a változásnak ellenáll, s csak egy idő után alkalmazkodik az új környezethez. Ilyen értelemben a reziliencia a krízisekkel való szembenézés tudatossága. Ezek az értelmezések a vallás és valláselemek folyamatos változására utalnak. A *resilient religion*nek van olyan értelme is, amely viszont egyáltalán nem kapott visszhangot a konferencián. A gyógyító, pontosabban öngyógyító vallás karaktere ugyanis inkább az állandóságot jelenítené meg. Európa és az európai vallástudomány helyzetét tekintetbe véve talán ez lehetett az egyik rejtett üzenete a konferenciának: a változás, az átalakulás fontosabb, mint az állandóság. Kérdés, hogy ez igaz-e, s nem az egész folyamatnak csak az egyik aspektusára ad-e választ?

BESZÁMOLÓ AZ „IMÁK A NÉPI ÉS A POPULÁRIS KULTÚRÁBAN: KONFERENCIA ERDÉLYI ZSUZSANNA SZÜLETÉSÉNEK 100. ÉVFORDULÓJA ALKALMÁBÓL” C. KONFERENCIÁRÓL

Budapest, 2021. szeptember 23.

LIPTÁK NOÉMI

2021. szeptember 23-án a Magyar Néprajzi Társaság és annak Nemzetiségi Szakosztálya, valamint a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Néprajztudományi Intézetének Folklor Osztálya szervezésében került megrendezésre az „Erdélyi Zsuzsanna 100” konferencia. A rendezvény Erdélyi Zsuzsanna születésének századik évfordulójára emlékezett a személyes találkozással, amelynek vezérfonalát az imák a népi és a populáris kultúrában tematika adta.

Erdélyi Zsuzsanna munkássága többek között feltárta az archaikus népi imádság szövegvilágát, megadta annak leírását és folklorisztikai és irodalmi elemzését. Ezzel meghatározó eredményt ért el a magyar vallási kultúra feltárásában. Kutatását a konferencia alatt is minden előadó által hivatkozott *Hegyet hágék, lőtöt lépék* (1976) című archaikus imádság-gyűjteményében adta közre. Erdélyi Zsuzsanna ismertetése helyett beszéljen róla a konferencia bemutatása, az öröksége előtt tisztelgő tanítványok gondolatai. A konferenciát emelte jelenlétével Dobozy Borbála, Erdélyi Zsuzsanna lánya is, aki beszámolt róla, hogy édesanyja leveleit a Hagyományok Háza őrzi.

A konferenciát Balogh Balázs, a Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatója és Kemecsi Lajos, a Magyar Néprajzi Társaság elnöke nyitotta meg, felidézve emlékeiket Zsuzsa néniről és munkásságáról.

Az első szekció Erdélyi Zsuzsannát mint kutatót vizsgálta, a szekciót Küllős Imola elnökölte. Az első előadó Landgraf Ildikó volt, aki bevezetett minket Erdélyi élettörténetébe. Landgraf kutatása a magyar néprajz tudománytörténetében vizsgálja a különböző korszakok női gyűjtőinek és tudósainak a néprajzi tereppel kapcsolatos tapasztalatait és gyakorlatát. A konferencia alkalmával áttekintést adott az intézet Adattárába került gyűjteményről, ennek tematikájáról, feldolgozottságáról, és jövőbe tekintően kutatói lehetőségeket, feladatokat ismertetett. Ezután Barna Gábor Erdélyi munkásságának tudománypolitikai jelentőségéről beszélt. Kiemelte előadásában, hogy Erdélyi kutatása hogyan folytatta és segítette a Bálint Sándor személyéhez

köthető vallási néprajz diszciplináris elfogadását, növekedését. Barna Gábor szerint ennek alapját Erdélyi előadássorozatai jelentették, amelyek igényt teremtettek a szélesebb társadalomban a vallás néprajzi iránti érdeklődésre. Az első szekció záró előadója Medgyesy S. Norbert volt, aki a Lajtha-csoport gyűjtötte Sopron megyei kalendáriumi népénekek funkcióját és szövegforrásait mutatta be. Medgyesy elmondta, hogy a közösségi imádság a legfontosabb műfaja a késő középkorral kezdődő időszaknak. Az előadáson felhangzottak Krisztus-dalok, Mária-keresések is Medgyesy előadásában. Ezek közül kiemelte a kevésbé vizsgált, Nagypénteken elhangzó böjti énekeket, amelyeket nemcsak asszonyok, hanem férfiak is énekeltek a virrasztáson. Megosztotta, hogy kutatásával forrásfeltárást is végez, mivel rengeteg, Erdélyi által megörökített levél még feldolgozatlan. A kutatás fókuszába Medgyesy a népi és paraliturgikus énekeket helyezte. Ezek a nagy kéziratok énekgyűjtemények és vallási ponyvagyűjtemények mind alkalmasak lélektani elemzésekre is.

A második szekció az *Archaikus imák és ráolvasások* címet kapta, ezt Mohay Tamás vezette. A konferenciát Lovász Irén folytatta „Ez hasznos!” – *Máig élő archaikus népi imádságok és ráolvasások a gyimesi csángó tudatban és gyakorlatban* című előadásával. Beszámolójában a terepmunka fontosságát hangsúlyozta, ami Erdélyi Zsuzsanna számára is meghatározó volt. Lovász Irén a szakrális kommunikáció és gyógyítás archaikus eseteit kutatta Gyimesben 2019-ben. A konferencián láthatunk néhány videót, amelyet a terepmunka alkalmával rögzített. Az egyikben egy ma is aktívan működő kenőasszony, siratóasszony szerepelt, továbbá mások imamondással kapcsolatos vallomásaikat hallhattuk az énekek mellett. Hallhattunk a parázs vízbe dobásának gyógyító és védelmező praktikájáról, illetve a nagypénteki imádságról és annak elemeiről. Lovász Irén kiemelte az előadásmód fontosságát, mivel a performatív jelleg hangsúlyozása feltárhatja az imádkozás módját, és erősíti a kimondott szó erejét. Tánczos Vilmos „*Bizony Úrnak szent teste!*” *Az eukharisztia képei az archaikus népi imádságokban* címmel adott elő. Tánczos Vilmos Pócs Éva szerint új perspektívát teremtő szemszögből figyeli a magyar archaikus imádságokat, mégpedig az archaikus imák képeinek elemzésével. Tánczos ezzel szeretné megvilágítani az átlényegülés kérdésköréhez kapcsolódó eszmetörténeti hátteret. A konkrét kép, amelyet a konferenciára hozott, a madridi képtárban kiállított *El Calvario* van der Weydentől. A kép elemzésénél többek közt kiemelte a vörös hátteret, amely Krisztus mennyei házának, azaz a templomnak szimbóluma, amely megjelenik a népi imádságokban is, mint a moldvai falvakból gyűjtött *Krisztus rakatta a mennyei házat...* részletben. Következtetése szerint az ima műfaja megmutathatja, hogy a népi imák szimbolikus képei teológiai viták, gondolatok lenyomatai. A kép nem informatív, hanem meditatív. Tánczos Vilmos szándéka, hogy a népi imádságokat teológiai rendszereket tükröző forrásokként elismertesse, ezzel is reflektálva Erdélyi Zsuzsanna törekvésére, hogy az imaszövegeket kiszabadítsák „ketrecükből”.

A szekciót Pócs Éva folytatta *Ima, ráolvasás és az „archaikus népi imádság”* című előadásával. A kutatás forrását Ilyefalvi Emesével közösen gyűjtött és rendezett szövegek képezik. Pócs Éva három fő műfaji kategóriát fektet le, amelyek az ima, a ráolvasás és a mágikus ima. A mágikus ima kategóriája egybeesik Erdélyi Zsuzsanna archaikus imádságok műfaji kategóriájával. A kutatás folyamatában Pócs Éva a beszédaktus-elméletekhez fordulva és a performatív aktust vizsgálva újragondolta a kategóriákat, és megállapította, hogy az ima és a ráolvasás között erős fluiditás tapasztalható. Így a mágikus imacsoportok: a ráolvasás és az ima mindkét kategóriához kötődnek, ami létrehoz egy vegyes ráolvasás-ima-csoportot, amely egy átmeneti műfajt teremt. A részt Bárh Dániel zárta *Ráimádkozás pappal és pap nélkül. Történeti és jelenkori római katolikus alakzatok* című előadásával. A kutatás a vallásantropológia módszerét alkalmazva kutatta az imát mint kényszerítő eszközt a transzcendens felé. Kérdése, hogy miként ragadhatóak meg ezek mögött az emberi igények? A ráimádkozásnak funkcionális irányultsága van, közvetlen hatást vár el a felső hatalmakra hivatkozva. A liturgikus imákkal szemben itt fontos szerepet tölt be maga a személy, aki végzi a cselekvést. A XVIII. század közepétől a ráimádkozás már nem volt javallt, de ettől függetlenül gyógyító szándékkal még végezték. A XIX. században ezt a pozíciót világi emberek igyekeztek betölteni a papság visszavonulása után. Ennek következtében helyi vallási vezetők lettek, akiket sokan hatásosabbnak tartottak, mint a papokat. Így a laikus szent emberek vetélkedése zajlott a felkent papsággal. Ezt követte a XXI. században a pap nélkül zajló gyógyító, szabadító misék és szertartások időszak.

A harmadik szekciót Gyivicsán Anna vezette, ennek témája az archaikus imák hazai nemzetiségek hagyományaiban volt. Az első előadó Zsilák Mária volt, aki a magyarországi szlovákok népi imáinak jellemző jegyeiről számolt be. Kutatása alapján arra jutott, hogy megtalálható az Erdélyi által jelölt archaikus imák csoportja a szomszédos népeknél is. A szekciót Volter Domonkos folytatta a püspökhatvani szlovákok archaikus imádságaival. Kutatása beszámol arról, hogy 1933-tól szorult ki a szlovák nyelv a püspökhatvaniak életéből, innen kezdve csak magyar nyelven hangzottak el az imák, de a század népi vallásosságában megmaradtak. Azonban napjainkban már csak a ráolvasásban használják a szlovák nyelvet. Ezeket az imádságokat elemzi a kutató műfaji összevetéssel. Őt követte Kozár Mária, aki a szlovén nyelvű párbeszéd *Aranyimatyánkat* kutatja, amelynek három változata maradt meg Európában. A szöveg a szlovéneknél a legelterjedtebb, Jézus szenvedéstörténetet mondja el, négy oldalas ponyván terjesztették, és amulettként is használták. A szekciót Horváth Sándor zárta, *A passió motívumai a magyar és horvát archaikus imádságokban* című előadásával. A magyar archaikus népi imádságoknak a passió-történet az egyik legfontosabb témájuk, és ez egyezést mutat a horvát archaikus imádságokkal is. Az előadó nagyszámú ima vizsgálatán keresztül mutatta be a passió-témájú imádságok motívumait.

A konferencia negyedik szekciója, amelyet Lengyel Ágnes vezetett, a *Képek, kéziratok paraliturgikus gyakorlatok* elnevezést kapta. A sort Voigt Vilmos *Kis virágok a Szentföldről* c. előadása kezdte, amely egy, a XIX. század végén elterjedt, eddig nemigen kutatott szentképcsoportot mutatott be. Ezek a szentképek 8x12 cm-es apró, préselt szentföldi virágok, papírra kasírozott, felirattal ellátott, papírborítékban tárolt szakrális tárgyak. Kovács Bence a *Hausbuch* műfaját ismertette, azzal a kérdéssel, hogy a késő barokk egyházi populáris irodalom törekvései hogyan találkoztak a dunai Habsburg-állam köznépi felvilágosodásával. Őt követte Kész Margit, aki egy salánki görögkatolikus asszony kéziratossá imádságos füzetét mutatta be, szóban és kézhez vehető formában is. Kutatása alapját terepmunkája jelentette, ahol 15+1 kézzel írt füzetet gyűjtött. A kommunista időkben tiltott volt az egyházi kiadványok megjelentetése, így megoldásként a kéziratossá imádságos füzetek szolgálták. A kéziratossá imagyűjtemények Kárpátalja magyar közösségeiben a XX. században a lokális vallásgyakorlat kiemelkedő szegmensét jelentették. Ezekben a szövegekben nem különül el a szakrális és a profán tér, csodás történetek, szent iratok, jó tanácsok egyaránt szerepelnek benne. Ezek gyakorlati jelentőségűek, mivel személyes imák során is ezeket használják, kölcsönkérlik egymástól, és kézzel másolják őket. A füzetekben archaikus imádások sora is olvasható, illetve saját látomások, álmok leírása is. A szekciót Fábíán Gabriella összehasonlító elemzése tette teljessé, ő a nagybőjti paraliturgikus imagyakorlatok eltéréseit vagy hasonlóságait kutatta egy falun belül.

A konferencia utolsó szekcióját Bednárík János vezette, kortárs jelenségek tematikával. Peti Lehel a nyelveken szólás rituális gyakorlatát vizsgálta moldvai román és roma közösségekben. Az előadó terepkutatása és elemzése után arra a részkövetkezésre jutott, hogy a nyelveken szólás a vizsgált közösségekben egy komplex rituális rendszer részét képezi. Gyakorlatában a megtérésnek a közösség által elismert, kötelező eleme. Komáromi Tünde a Mezőségben töltött terepmunkájának eredményeiről számolt be, a helyi ortodox keresztény imádkozás sajátosságait világítva meg. Kitért az érzékekre ható imához kapcsolódó olyan elemekre, mint a hang, a kép, az illat, az érintés, amelyek elmélyítik az ima-állapotot, és közvetítenek imádkozó és a megszólított között. A szekciót Iancu Laura folytatta, aki az egyházi imák és a spontán fohászok kapcsolatát kereste a népi vallásosságban. Előadásában elmondta, hogy az imakönyvek megjelenése és elterjedése az imahagyomány változását hozta magával, ami az imádkozás módját és célját is befolyásolta. Mint mondotta, a legfrissebb gyűjtések alapján a központi motívum nem a kérés, hanem a ráhagyatkozás. Forma tekintetében a meditatív imaformák és a „magam költötte imádságok” elterjedése a domináns.¹ A konferencia záróelőadását Frauhammer Krisztina tartotta *Az imádkozás kortárs alakzatai és megjelenési formái az interneten* címmel. Az előadó

¹ A „magam költötte imádság” Erdélyi Zsuzsanna által leírt imatípus.

hangsúlyozta, hogy az internet ma már a vallási és spirituális gyakorlatok helyszínévé vált. Ez hat az egyéni vallásgyakorlásra és így az egyéni imádkozás módjára is.

Összegzésképpen elmondható, hogy Erdélyi Zsuzsanna születésének 100. évfordulója alkalmával tanítványai és kutatótársai sikeresen osztották meg egymással az imádságokhoz köthető tudományos eredményeiket, amelyeket egy kötet formájában írásban is közre fognak adni. A konferencia egészén kirajzolódott az ima néprajzi kutatásának íve, amelyet az Erdélyi Zsuzsanna által meghatározott fogalmak és felvetések alapoztak meg.



RECENZIÓK



Paul Mendes-Flohr:

Cultural Disjunctions: Post-Traditional Jewish Identities

(CHICAGO, LONDON, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2021)

A jelenkori zsidó gondolkodás egyik meghatározó alakjának, Paul Mendes-Flohrnak legújabb – összesen hat fejezetből álló és terjedelmes jegyzetapparátussal ellátott – könyve, amely a 2019-ben publikált, nagy jelentőségű Buber-monográfiája után 2021 júliusában jelent meg, a poszttradicionális zsidó identitások ellentmondásosságának okait vizsgálja a zsidó szellemtörténet és történelem kontextusában.

A könyv bevezetője és első fejezete szerint szakadozottság és ellentmondások jellemzik a mai kor zsidóságát, amelynek identitása többé – azaz a felvilágosodás korától kezdve – nem határozható meg az Istennel kötött szövetség és a Tóra követése által. A hit és a vallásos gyakorlat elszakadásának folyamatában olyan szociológiai, etnikai alapon álló zsidó identitások is kialakultak, amelyekben sem a hitnek, sem a vallásnak nincsen szerepe. A könyvben kirajzolódó identitásfelfogás nagy erénye, hogy ezeket a – sokféle, egymást kiegészítő, vagy akár egymással ellentmondásba kerülő – identitásokat mind érvényesnek ismeri el, így termékenyen hozzájárul ahhoz, hogy a zsidóságon belül, továbbá a zsidóság és a többségi társadalom között önreflexió által dialógus alakuljon ki. A mai kor zsidósága nemcsak a hagyományos értelemben vett vallásos zsidó közösségnek lehet tagja, hanem különféle szakmai, politikai, kulturális csoportoknak, amelyek értékrendszere sokszor nem egyezik meg az örökölt kultúra értékrendjével. A különféle identitásrészek gazdagíthatják is egymást, de feszültségben is tarthatják a zsidó önmegértést. Milyenek akkor a zsidó identitások, mit jelent a zsidósághoz tartozás? A szerző, aki e kérdést a saját élete felől is megéli és elemzi, történész, a mai zsidó gondolkodás élvonalbeli tudósa, a chicagói és a jeruzsálemi egyetem professzora, akinek fő kutatási területe a zsidó szellemtörténet, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Gershom Scholem és Leo Strauss munkássága.

Paul Mendes-Flohr könyve három mottóval indul, melyek mindegyike az identitással együtt járó sokféleségre, a személyiségen belül megszólaló polifóniára vonatkoztatható. A szerző az első mottó tanúsága szerint az odüsszeuszi életútból a multikulturális környezetben állandóan lehetőségként adódó tanulást tartja kiemelten fontosnak a zsidóság számára. Az író az első fejezetben a fentiekén kívül rávilágít arra, hogy a más kultúrákkal szimbiózisban élő zsidóságnak az őt körülvevő kultúrákba való begyökereződését olyan tápláló szellemi közegnek tekinthetjük, amelyből a zsidó hagyományra más nézőpontból láthatunk rá, és folytonosan újraértelmezhetjük azt.

A második fejezetben a zsidó kulturális memória elméletéhez kapcsolódva azt állítja, hogy a judaizmus önreflexiója által folytonos axiológiai vizsgálat alatt áll. Úgy vélem, hogy az önreflexiónak a dialogikusság terébe emelése, és ezáltal az identitásalakulásban betöltött szerepének hangsúlyozása – a társadalmi párbeszédet tekintve – rendkívül előre mutató és nagy jelentőségű. A Jan Assmann és Aleida Assmann által megfogalmazott kulturális emlékezet fogalmi kereteit és Amos Funkenstein nézőpontját elfogadva úgy véli a szerző, hogy az új szellemi és kulturális tapasztalatok beillesztése a zsidóságba szükséges folyamat, hiszen a hagyományos judaizmus lényegét tekintve hibrid kultúra. A *Vergegenwärtigung* (a múlt megjelenítése jelenként) fogalmában fejezi ki a kulturális emlékezet lényegét: a múltból tudatosan áthozott, kanonikus vagy szemikanonikus mnemonikus kulturális elemek „stabilizálják” a kulturális identitást a generációk között, ezáltal megteremtik a kultúra folytonosságát.

A szerző egy olyan identitásfelfogással azonosul, amelyben a más kultúrákkal való békés együttélés képessége kiemelten fontos helyet foglal el, és ezt az identitásfelfogást összekapcsolja a zsidóság folyton hermeneutikai folyamatban tartott vallásos küldetésével. Ez az identitásfelfogás azért is nagyon lényeges, mert az identitásból kihagyhatatlannak tartja magára a (zsidó) létezésre való rákérdést, és így inkább az identitásnak a belső, az egyén filozófiai gondolkodásából származó szerveződésére koncentrálna, mintsem a külsőnek nevezhető tényezőkre.

A harmadik fejezetben kifejti a zsidó kulturális örökség kritikus átértékelésének fontosságát. Ebben az átértékelésben a szerző szerint a zsidóság nem etnikai közösség, hanem metacsalád, azaz egy olyan közösség, amelyet az isteni szövetség köt össze, és ez a kapcsolat egyetemes ontológiaként fogható fel. Ehhez köthető Hermann Cohen neokantiánus felfogása, amely szerint a bibliai próféták látásmódja tulajdonképpen kozmopolita emberiségfelfogást jelent, és ez képezi a poszttradicionális judaizmus szellemi alapját. A zsidó közösség vallási felelőssége az, hogy ragaszkodjon ehhez az emberiség egységéről szóló látomáshoz, és hirdesse azt minden nemzet számára mint abszolút etikai koncepciót. Amint Mendes-Flohr utal rá: Cohen és Steinsaltz is küzdött az ellen, hogy a zsidóság pusztán etnikai és nemzeti identitássá redukálódjon, megfosztódva vallási elkötelezettségétől. Mendes-Flohr állást foglal az etnikai patriotizmus ellen, és Hermann Cohennel egyetértve hangsúlyozza, hogy egy közösség nemzeti érdeke nem magától értetődően pozitív. Úgy gondolom, hogy ez a kritikus önszemlélet szintén hozzájárul a párbeszéd lényegi megvalósulásához.

A szerző a zsidósághoz tartozásban a kulturális hagyomány összetettségét, a prófétai magatartásból és a zsidó kommentárhagyomány dialogikusságából levezethető folytonos újraértelmezhetőséget hangsúlyozza. Éppen a zsidó hagyomány lényegének tekintett dialogikusságot szem előtt tartva nem ad definíciót arra, hogy mit jelent a poszttradicionális zsidó identitás. Csalódik tehát az olvasó,

ha a poszttradicionális zsidó identitások valamiféle definícióját várja el a szerzőtől. Ez a definiálási kísérlet elidegenítené attól a szellemi magatartásformától, amelyet a hagyományértelmezésben Martin Buber és Franz Rosenzweig nyomán lényeginek tart, tudniillik Rosenzweigre hivatkozva írja, hogy a világi zsidó számára nincsen végső válasz, a következetes gondolkodó nem talál megnyugvást a határozott, abszolút válaszokban.

A „Zsidó tanulás, zsidó reménység” című részben Buber filozófiájából kiindulva ellenzi a cionizmusban megnyilvánuló „szent egoizmust,” azt a nézetet, mely szerint a közösségi érdek szent, és ennél fogva etikailag magától értetődően pozitív. A poszttradicionális zsidóságnak a tanulás párbeszédszerűségéhez való visszatérése azt is magával hozza, hogy az eddig szinkretikus könyvhalmazként létező könyvtár a szellemi-kulturális identitás szimbólumaként dialogikus könyvtárrá rendeződik, hiszen magukat a hagyomány könyveit is a dialogikus kommentárhagyomány tartotta és tartja fenn. Ez a párbeszédben állás teremti meg a zsidó identitás újradefiniálásának lehetőségeit más kultúrákhoz való viszonyában.

A zsidóság vállalása nemcsak ideológiai, szociológiai határok vállalását jelenti, hanem a sorsközösséget is (*Schicksalsgemein*). Rosenzweig gondolatára támaszkodva írja, hogy a zsidóságban Ábrahám ideje óta tematizálódott az identitásprobléma, és amint látható, ez az identitáskeresés nem a nép felbomlásához, hanem kialakulásához vezetett.

E fejezetben foglalkozik a szerző a zsidóság és Izrael állam relációinak kérdésével is. Fackenheimmel szembefordulva úgy véli, hogy az állam politikájához való kritikus viszony nem jelenti a zsidó identitás megsértését. Az államnak feladata összeegyeztetni a halachikus és a világi jogban felmerülő zsidóságfogalmat, amelyek sok tekintetben ellentmondanak egymásnak. A harmadik fejezet második részében az asszimiláció és akkulturáció fogalmaival foglalkozik a szerző. Paul Mendes-Flohr a cionista mozgalomról mint az asszimilációt megállítani kívánó hatóerőről nyújt kritikus értelmezést, mint olyan erőről, amely igyekezett a politikai-nemzeti identitás egységesítése által a zsidó identitás kérdésében fennálló összezavarodottságot feloldani.

Mondhatjuk, hogy dekonstruálja az identitásfolytonosság fogalmát, és helyette egy folyton változó, fluid és a megszakadás szakaszait is elviselő identitásfogalmat körvonalaz. Annak számára, aki az identitás elérhető integritását feltételezi, fenyegető lehet a sokféle identitásrész egyidejű létezése. Erre azonban így válaszol a szerző: „[...] a sokszor egymásnak ellentmondó identitások egymás mellettségének erkölcsi alapja van. A modern éthosz felszólít bennünket arra, hogy empatikus képességeinket kiterjesszük a másik felkarolására, és integráljuk a másikat a lelkünkbe, sőt tekintsük a Másikat az önismeret értékes forrásának” (32.).

A harmadik fejezetben arról elmélkedik, hogy az írásbeliség szerepének megváltozása fordulatot hozott a zsidó közösségek tanuláshoz való viszonyában:

a könyvnyomtatás forradalma után fordulathoz vezetett: a zsidóság a tanulás színterét a zsinagógából otthonába tette át, és ezzel a Talmud-Tóra mint közösségi cselekvés jelentősen redukálódott. Az írásbeliség térnyerése az egyik oka annak, hogy az „élő beszéd szelleme eltűnt,” és az ember érdeklődését veszítette embertársa iránt.

Paul Mendes-Flohr ráirányítja arra az ellentmondásos folyamatra is a figyelmet, hogy a felvilágosodással és az emancipációval radikálisan át is alakult a zsidóság tanuláshoz való viszonya. „A zsidó most lelki és szellemi otthonát a zsidó világon kívül találja meg. A régi tanulási stílus tehetetlen e lelki emigráció előtt” – idéz Rosenzweignek a *Lehrhaust* megnyitó beszédéből (60.). Végül ezzel zárja le a gondolatot: „Az új tanulási forma nem a Tórából indulna ki, és az életbe vezetne, hanem fordítva: az élettől, a világtól, amely semmit sem tud a Törvényről, vagy úgy tesz, mintha nem tudna semmit, vissza a Tórához” (60–61.).

A negyedik fejezetben Nathan Rotenstreich és Michael Fishbane hit-megközelítését értelmezve arra a megállapításra jut, hogy a hitet eleve paradoxálisnak kell tekintenünk. A hit nem fogalmi absztrakció, hanem létmód, amely a közösség vallási életében nyilvánulhat meg. Buber és Rosenzweig gondolkodása is a hitnek ehhez a felfogáshoz kapcsolható. A vallási igazságoknak az egyén valós életében, a közösségi tevékenységeiben kell aktualizálódnia. A hit husserli, scheleri, rotenstreich-i, fishbane-i fenomenológiai megközelítéseit végigtekintve azt a következtetést vonja le, hogy a poszttradicionális judaizmus nem félelemmel tekint a Másikra, hanem átlépi az egyén és a másik között meghúzott határt, ezért képes lehet arra, hogy a szellemi és kulturális integritást akár veszélybe sodró versengő igazságokat alternatív ontológiai nézőpontoknak tekintse. Az egymással nem hierarchikus viszonyban álló alternatív ontológiai perspektívák összehasonlíthatatlanságának elismerése biztosítja mindegyikük ontológiai integritását, és ezáltal elkerülhető az egyszerű szinkretizmus. Hangsúlyozza a buberi és rosenzweigi gondolkodás alapján, hogy a párbeszéd a hit cselekedete.

Fontos distinkciót fogalmaz meg a tradíció és a tradicionalizmus között: „[...] a tradíció élő, fejlődő hit, melyet az isteni jelenlét tanításai táplálnak, és amelyet minden nemzedék értelmezve dolgoz fel saját megértésének és szellemi érzékenységének fényében. A hagyomány, mint a Tórához kötöttség, Ismar Schorsch rabbi racionális meghatározását idézve, »bezárás nélküli kánon.« Ezzel szemben a tradicionalizmust a hagyomány normatív képei irányítják” (81.).

A ciszjordániai arab-zsidó konfliktus megoldásának lehetőségében is a buberi párbeszédet hangsúlyozza, és kritikus attitűddel viszonyul a tradicionalizmushoz.

Az ötödik fejezetben arra a következtetésre jut, hogy a polifonikus poszttradicionális zsidó identitás számára lehetséges az, hogy integritását megtalálja dialektikus egészként. Ez a következtetés visszakapcsolható a könyv kezdő fejezetéhez, amelyben az identitás diszkontinuitásáról szól, és egyúttal dekonstruálja is az ellentmondásoktól mentes identitásképet. Következésképpen Paul Mendes-Flohr felfogásában

a poszttradicionális zsidó identitásfogalom sajátja a dialektikusság, integritása pedig elbírja a diszkontinuitást.

Az *In Praise of Discontent (Az elégedetlenség dicséretében)* című utolsó fejezetben a zsidóság civilizációként való újradefiniálásáról gondolkodik elsősorban Mordechai Kaplan amerikai rabbinak a zsidó civilizáció rekonstruálására törekvő programja nyomán. Kaplan programja a cionizmusból kiindulva olyan néppé kívánja tenni a zsidóságot, mint a többi, olyanná, amely az amerikai függetlenségi nyilatkozat szerint élhet. A radikálisan pragmatista kaplani felfogástól elhatárolódva Paul Mendes-Flohr Rosenzweigre utalva úgy véli, hogy a bibliai hit és a kinyilatkoztatás elfogadása felelősség, és ez a felelősség elégedetlenséget (azaz folyamatos fejlődésre törekvést) követel nemcsak önmagunkkal, hanem a civilizációval, a társadalmi és politikai renddel szemben is. A szerző e vallásfilozófiai fókuszú fejezetben a kaplani pragmatizmus értékeinek bemutatása után eljut ennek a civilizációfelfogásnak a kritikájához. A bibliai hit szempontjából a teológia botrányának nevezi a zsidóságnak pusztán kultúrára való redukálását. „Hiszen, amint arra Franz Rosenzweig emlékeztet, »Isten a világot teremtette, nem a vallást«” – hangsúlyozza a szerző (111.).

Paul Mendes-Flohr multikulturalizmusról s dialogikusságról alkotott nézeteivel összhangban e könyvében számos irodalmi, mitológiai utalás és jelképteremtés által termékeny párbeszédbe hozza a zsidó kultúrát a nem zsidó kultúra elemeivel. Talán néhány olvasóban némi hiányérzet maradhat azzal kapcsolatban, hogy a könyv elolvasása után sem tudjuk meghatározni, mi a poszttradicionális zsidó identitás, mindez azonban a könyv egyik erényének is mondható. Arra azonban problémafelvetés formájában mindenképpen ’választ’ találunk, hogy milyen lényeges kérdések mentén lehet róla gondolkodni.

Papp Szilvia Anikó

Geoffrey Stephen Smith:

Valentinian Christianity. Texts and Translations

(OAKLAND, CALIFORNIA, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2020)

Geoffrey Stephen Smith, a Texasi Egyetem Vallástudomány Tanszékének egyetemi adjunktusa a 2020 júliusában megjelent könyvében a keresztény egyház sorain belül szerveződött valentiniánus irányzat forrásszövegeit dolgozza fel.

Ahogy az a publikáció címe is sejteti, a szerző egy szöveggyűjtemény elkészítését tűzte ki célul, amelyre a maga nemében hiánypótló vállalkozásként tekinthetünk, hiszen Smith-t megelőzően egyetlen kutató sem kísérelte meg egy kötetben összegyűjteni, (újra)fordítani, valamint lényegi információkat tartalmazó bevezetővel ellátni az irányzathoz sorolt összes görög és kopt nyelven fennmaradt *primér* forrásszöveget. A könyv legerősebb – és a további, témában folytatott kutatásokat leginkább segítő vonása –, hogy nemcsak az adott forrásról készített angol nyelvű fordítást tekinthetjük át, hanem annak köszönhetően, hogy a szerző a szemközti oldalakon a *primér* textust is közli, az eredeti verziókat is olvashatjuk. Smith továbbá könyvének végén egy rendkívül gondosan összeválogatott, a legfrissebb publikációkat is tartalmazó bibliográfiát közöl – ráadásul szövegek szerint csoportosítva az egyes szakirodalmi tételeket –, amellyel szintén jelentős segítséget nyújt a téma vagy az eredeti források iránt érdeklődőknek.

A szöveggyűjtemény négy nagy fejezetből tevődik össze. Az elsőben (*Introduction: Valentinus and the Valentinian Tradition*) a szerző röviden ismerteti Valentinusnak (i.sz. II. század), az iskola megalapítójának meglehetősen hézagosan ránk maradt életrajzát, majd áttér a valentiniánus hagyomány főbb tanításainak és annak bemutatására, hogy mely szövegeket sorolhatjuk s mi alapján a kora kereszténység eme irányzatához. Ami a bevezetőben hiányérzetet kelthet az olvasóban, az az, hogy bár valóban igen kevés forrás tár elénk adatokat Valentinus életéről,¹ Smith mégsem fektet kellő energiát az egyes patrisztikai beszámolókból és vitairatokból kinyerhető információk taglalására, ahogyan azt sem hangsúlyozza, hogy az ezekben foglalt részek gyakran egymásnak is ellentmondó megállapításokat tartalmaznak, amelyek

¹ Főként Szalamiszi Epiphánios: *Panarion*; Irenaeus: *Adversus Haereses*; Kyrosi Theodorétos: *Haereticum fabularum compendium*; Tertullianus: *Adversus Valentinianos* című írásait érdemes kiemelni.

komoly kronológiai problémákat is felvetnek. A szerző e nehézségeket figyelmen kívül hagyva megpróbál egy lineáris, jól követhető életrajzt felvázolni, ami azonban a rendelkezésre álló szövegek alapján korántsem ilyen egyszerű vállalkozás. Smith például egyáltalán nem tesz említést arról a *Panarion*-ban (31: 7,1) olvasható részletről, miszerint Valentinus a római utazását megelőzően már hirdette tanait Egyiptomban, aminek következtében gondolatainak magvát több egyiptomi városban is elültette. Amennyiben ezt a beszámolót vesszük alapul, világossá válhat, hogy Valentinost miért nem nevezték ki római püspöknek, és miért szakított az akkoriban formálódó egyházzal, amely által jobban megérthetjük azt a Tertullianus által közölt leírást is (*Adv. Val. 4*), mely szerint találtak egy alkalmasabb jelöltet is a pozíció betöltésére.

Ami a kötetben közölt forrásszövegeket illeti, Smith főként Einar Thomassen, a Bergeni Egyetem vallástörténész professzorának és korunk egyik legnagyobb gnószticizmussal (és valentiniánus kereszténységgel) foglalkozó kutatójának 1993-ban megjelent tanulmánya (*Notes pour la délimitation d'un corpus valentinien à Nag Hammadi*) alapján állította össze saját listáját, ugyanakkor hangsúlyozza, hogy nincs meggyőződve arról, hogy minden szöveg, amelyet Thomassen az irányzathoz sorol, valóban odatartozik-e. Éppen ezért a Smith által fordított szövegek gyűjteménye kevesebb tételt tartalmaz, amelyeket három kategóriába csoportosítva közöl: 1) az ókeresztény atyák (görögül írt) műveiben fennmaradt idézetek,² 2) a Nag Hammadiból 1945-ben előkerült kopt nyelven íródott *primér* forrásszövegek,³ 3) egyetlen, görög nyelven fennmaradt halotti felirat (*Flavia Sophie*). Ezek megegyeznek a könyv további három fő fejezetével. Filológiai szempontból érdekes fordítói megközelítés, hogy Smith egyik szövegben sem szerepeltet rövidített alakban szent neveket (*nomina sacra*), ami egyébként jellemző vonása minden korabeli keresztény kéziratnak. Ezt személyes preferenciából teszi, egyéb tudományos indokokat, szempontokat nem közöl.

További érdekessége az elemzett kötetnek, hogy Smith egyáltalán nem fogalmaz meg véleményt, s nem is reflektál arra az egyébként kardinális kérdésre, miszerint tekinthetünk-e a valentiniánus iskolára – valamint az ide sorolt forrásszövegekre – gnósztikusként. A szerző annak ellenére sem hozza elő ezt a problémát, hogy az általa összeállított bibliográfiában és lábjegyzeteiben is rendszeresen hivatkozik olyan művekre (mint például a már említett Einar Thomassen publikációira), amelyek egyértelműen amellet foglalnak állást, hogy adekvát keresztény gnósztikus irányzatként meghatározni a valentiniánus iskolát. Szintén nem szolgál válasszal arra a kérdésre sem, hogy melyek azok a karakterisztikus vonásai a vizsgált korpusznak, amelyek

² Valentiniánus töredék, Ptolemaios levele Flórához, Hérakleon Jánoshoz írt kommentárjának töredékei, *Excerpta ex Theodoto, Névtelen kommentár a János evangélium prologusához, Névtelen levél, Névtelen kommentár Valentinus „Nyári aratás” című írásához.*

³ *Az Igazság evangéliuma, Reginoshoz írt levél, Értekezés a három természetről, A Fülöp szerinti evangélium, Valentiniánus töredék.*

alapján egyértelműen és minden kétséget kizáróan ehhez az iskolához lehetne sorolni őket, pedig a könyv végén található indexben összegyűjti és a pontos szöveghelyek feltüntetésével együtt közli mindazokat a kulcsfogalmakat és témákat – mind görög, mind pedig kopt nyelven –, amelyek az általa vizsgált összes, valentiniánusként meghatározott szövegben visszatérő elemek. Bár egy szöveggyűjteménnyel van dolgunk, amelynek nem feltétlenül célja, hogy mélyrehatóan elemezzen az imént felsorolt példákhoz hasonló kutatási problémákat, mégis úgy vélem, néhány mondat erejéig érdemes lett volna kitérni ezekre a kérdésekre, hogy pontosan meghatározza, mivel foglalkozik a kötetben, és mire nem kíván a továbbiakban fókuszálni –, hiszen e szövegek elemi részét képezik a témában folytatott kutatásoknak.

Amivel kapcsolatban még kritikai észrevételt tehetünk, az az, hogy míg a görög források esetében Smith mindig megjelöli azt a szövegkiadást, amelyre saját fordításait alapozza, a kopt szövegek esetében már nem jár el ilyen körültekintően. Csupán feltételezhetjük egy, a *The Gnostic Library* – a Nag Hammadiból előkerült kopt kódexeket többkötetes kiadásban feldolgozó kétnyelvű szöveggyűjtemény – című munkára tett utalásból (7. oldal), hogy az szolgálhatott a szerző számára alapul saját átirata elkészítéséhez, annyi eltéréssel – ahogyan arra már korábban történt utalás –, hogy a *nomina sacra* esetében nem a rövidített alakokat szerepelteti.

Az egyes szövegek bevezetői lényegretörőek, információdúsak, s rendkívül jó áttekintést nyújtanak az adott forrásban foglaltakról, legyen szó akár kutatástörténetükről, akár tartalmukról. Ami Smith fordításait illeti, rendkívül pontos és alapos munkát végzett, éppen ezért jó összehasonlítási alapot nyújthat azok számára, akik arra vállalkoznak, hogy e szövegek közül akár idegen, akár magyar nyelven fordítást készítsenek. Smith fordítói munkájára jellemző, hogy a korábbi bekezdésben már említett *The Gnostic Library*-vel ellentétben sokkal áttekinthetőbben és logikai egységekre tagoltan olvashatjuk az adott forrásszöveget. Az 1996-ban Adamik Tamás főszerkesztésében megjelent *Csodás evangéliumokban* szereplő valentiniánus iratokat (*Az Igazság evangéliuma*, *A Fülöp szerinti evangélium*) például célszerű lenne e szövegkiadás tagolását felhasználva újrafordítani.

Smith szöveggyűjteményéről összegzésként tehát a következőket állapíthatjuk meg. Bár a bevezető fejezet megírása – ahogyan arra több példát is láthattunk – nagy némi kívánnivalót maga után, a publikáció lényegi része, vagyis a fordítás kifogástalan munkának tekinthető, amely a szerző magabiztos, mindkét nyelvben kiválóságot mutató nyelvtudásáról árulkodik. A Smith által összegyűjtött bibliográfia, valamint a könyv függelékéhez tartozó index pedig nagyszerű segédanyagot biztosít azok számára, akik további kutatásokat kívánnak folytatni a valentiniánus keresztény gnóztikus irányzattal kapcsolatban. Összességében tehát a kötet értékes és mindenképpen beszerzésre érdemes a vonatkozó szakirodalmat gyűjtő könyvtárak és a szakterület iránt érdeklődő kutatók számára.

Szűcs Bernadett

Babits Antal:

Ószövetségi szómutató szótár online
bibliatanulmányozas.bibliatarsulat.hu/oszovetsegiszomutato

(BUDAPEST, LOGOS KIADÓ – MAGYAR BIBLIATÁRSULAT, 2020)

Elsőként jelent meg magyar nyelven olyan teljes *Ószövetségi Szómutató Szótár*, amelynek minden szócikkénél a Héber Szentírás a kiindulópont, nem pedig egy adott magyar fordítás, melynek az eredeti héber szöveghez való viszonya behatárolt lehetne, ezért ez a *szómutató* bármelyik magyar Szentírás-fordításhoz használható.

Aki a hazai hebraisztika és judaisztika újabb irodalmában tájékozott, annak számára nem lehet ismeretlen sem a Logos könyvkiadó, sem Babits Antal neve. A kettő egyet jelent: a kiadónak Babits nem csupán tulajdonosa, de leggyakoribb szerkesztője, címlap- és tipográfia-tervezője, és nem ritkán szerzője, lévén maga is a judaisztika elkötelezett kutatója.

Az *Ószövetségi szómutató szótár* több szempontból új fejezetet jelent úgy kutatói, mint kiadói-szerkesztői életművében. Korábbi munkái a zsidó kultúra későbbi szakaszaival foglalkoztak: mindenekelőtt a középkori zsidó filozófiával, s a legkiemelkedőbb filozófussal: Maimonidésszel. Legújabb munkájának ellenben minden későbbi zsidó gondolat és alkotás gyökere, a *TaNaKh*, keresztény megnevezés szerint az *Ószövetség* áll a középpontjában.

E munka a Magyar Bibliatársulat honlapján mindenki számára *ingyen elérhető* bármilyen modern digitális eszközzel.

Szómutató szótár – mondja a cím, és ez kissé zavarba ejtő. Mert más a szótár, és más a szómutató (konkordancia). Igaz, mindkettő ABC-rendben közli az adott szavakat. Míg azonban a szótár e szavak *jelentését* mutatja be, addig a konkordancia *előfordulási helyeiket* gyűjti össze és adja meg egy adott szövegcorpuson – esetünkben az *Ószövetségen* – belül.

A két különböző műfajnak a magyar könyvkiadásban – más-más okból – egyaránt súlyos tartozásai vannak.

Konkordanciából akad bőven magyar nyelven is, de eddig egyik sem a héber alapján készült, hanem egy adott magyar fordításhoz.

A most elkészült *Ószövetségi szómutató szótár* a héber szövegből indul ki, annak szavait közli ABC-rendben. Ez pedig azt is jelenti, hogy ha egy valódi szótár feladatait ez a munka nem vállalhatja is fel, azért valamennyire pótol is egy ilyen szótárat, legalább addig, amíg Egeresi László Sándor *Bibliai héber szótára* hamarosan a kezünkbe nem kerül.

Amikor belépünk a szómutató internetes kiadványába, akkor olyan oldalra érkezünk, amely jobboldalt egyetlen hatalmas felületet tartalmaz (egy adott szócikket), balról hármat egymás alatt. A legfelső az úgynevezett kvadrát héber ABC betűit tartalmazza kétszer (egyszer a héber, egyszer az arám szavakhoz): bármelyikükre rákattintva a szószeret ezen betűvel kezdődő részéhez érkezünk, s ott lehet a konkrét héber vagy arám szót keresni. S ha ezek bármelyikére kattintunk, jobboldalt megjelenik a teljes szócikk (rövid szótár és konkordancia). Legalul balra a magyar szavak ABC-rendje sorakozik. Ha ezek valamelyikére klikkelünk (vagy ha bármely magyar szó egyes számú alakját beírjuk a baloldalt legalul mellékelt magyar szókereső mezőbe), sorszámok sora jelenik meg kék színnel a legelső baloldali mezőn belül kissé jobbra megjelenő újabb felületen: mindegyik egy *lehetséges* héber vagy arám fordítását jelenti az adott magyar szónak, ezen sorszámokra rákattintva meg is találjuk ezeket a jobboldali szócikkekben. (Ha viszont egyáltalán nem jelenik meg sorszám, ez értelemszerűen annyit jelent, hogy az adott szó nem fordul elő az ószövetségi *corpus*ban.)

Baloldalt, legfelül találjuk meg a *Kiegészítő anyagok* linkjét. Köztük szerepel a *Lectori salutem*, melyet a könyv egyik szaklektora, napjaink egyik legtermékenyebb és legtekintélyesebb Ószövetség-kutatója, Karasszon István írt. Ahogyan ő és a másik szaklektor (a már említett Egeresi László Sándor) Babitscsal együtt aláírták a részletesebb *Bevezetést*, szakmai tekintélyükkel így hitelesítették az elkészült munkát.

A *Bevezetés* egyetlen mondata kissé meghökkentheti az olvasót: „*Kiadványunk legnagyobb erőssége, hogy a héberül nem tudóknak is felkínálja a Szentírás eredeti nyelvű tanulmányozását, és minden bibliafordításhoz használható...*” Ami nyilván költői túlzás: a nyelvtudást semmilyen szótár, szómutató nem helyettesítheti. Fogalmakat adhat a nyelv hangzásáról (hála a hangzásbeli pontosságra törekvő átírási szisztémának – amely persze maga is csak egy VIII–X. századi rabbinikus közmegegyezés hangzására tud visszautalni, az eredeti, ókori kiejtésre bajosán); de az eredeti nyelven történő tanulmányozást nem pótolhatja.

Az azonos héber szógyökök eltérő jelentéseit a szómutatóban szétválasztva találjuk, pl. *ádám*: Ádám, ember, föld, rubin; vagy *ózen/ázan*: fül/hallgat; *széfer/szófer/száfár*: irat/írnok/számol; és *ámar/émer*: szől/szó, stb.

A fentiekkel együtt óriási nyeresége a hazai hebraisztikának és a Bibliát olvasóknak, hogy e szómutató immár rendelkezésre áll – ingyen, bárki által elérhetően. Köszönjük!

Uhrman Iván

Joshua R. Jacobson:

Chanting the Hebrew Bible: The Art of Cantillation.

(SECOND, EXPANDED EDITION.

PHILADELPHIA, THE JEWISH PUBLICATION SOCIETY, 2017)

A napokban érkezett meg az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (OR-ZSE) Könyvtárába Joshua R. Jacobson könyvének második, bővített kiadása, amely jelenleg a zsidó szent szövegek felolvasását legalaposabban bemutató angol nyelvű mű. A kötetet a zsidó Biblia-fordításairól ismert *Jewish Publication Society* gondozta. A szerző foglalkozását tekintve zenetudós és karvezető, emellett a szakterületéhez kapcsolódóan alapos hebraisztikai ismeretekkel bír.¹ A mindkét tudományágban szerzett több évtizedes tapasztalatát kiválóan hasznosította a határterületet feldolgozó munka megírása során. Hiánypótló művét megelőzően a zsidóságon kívülről érkező érdeklődők csak változó színvonalú lejegyzésekből vagy vázlatos jegyzetekből ismerhették meg a Tóra-olvasás rendszerét. Ettől függetlenül egy zsidó vallású embernek is hasznos lehet a fiatalon tanultakat rendszerezni, a hiányosságokat pótolni, az esetleges pontatlanságokat javítani. Idelsohn gyűjtései erre nem alkalmasak, mivel csak érintőlegesen foglalkoznak a felolvasással, Avenary vagy Herzog cikkei pedig a leírást és az elemzést helyezik a középpontba.

A hagyományos zsidóság szerint Mózes a Szináj-hegyen tanulta meg a felolvasás módját, amelyet később szóban örökített tovább. De vallási meggyőződéstől függetlenül is belátható, hogy a Tóra-tekercesek mássalhangzós szövegének mondatokra, szó szerkezetekre bontásához és megfelelő kiejtéséhez szükség van valamiféle iránymutatásra, amit a *mászorá* jelent. Ezt a nélkülözhetetlen értelmező tagolást tekinthetjük a Biblia-magyarzatok előfutárának, amely a vallási gyakorlatban a mai napig elsőbbséget élvez a zenei megvalósítással szemben: a Tóra-olvasót dallamtévesztésnél nem kötelező kijavítani, de két elválasztandó szó egybeolvasása esetén mindig. A maszoréta-jelölések történetéről és változatairól a könyv negyedik fejezete ad áttekintést: először bemutatja a legkorábbi fennmaradt héber nyelvű szövegeket, a feledésbe merült szentföldi és babilóniai jelölési rendszert, végül a legismertebb tibériasi kéziratokat. A harmadik fejezet tárgyalja a héber betűk és magánhangzók kiejtését, egyúttal felhívva a figyelmet a leggyakrabban felmerülő nehézségekre és hibákra.

¹ BA in Music – Harvard College; MA in Choral Conducting – New England Conservatory; Doctor of Musical Arts – University of Cincinnati; Doctor of Humane Letters honoris causa – Hebrew College; Professor of Music and Director of Choral Activities – Northeastern University.

A szerepeltetett verseket a *Society of Biblical Literature* héber betűkészletével szedték, ami az olvashatóság szempontjából rendkívül előnyös, mivel a magánhangzók és a dallamjelek a nyomdászatiilag megfelelő helyen találhatóak. A kötet első fele tagolási szintenként haladva elmagyarázza a különféle jelek jelentését, a második nagy egysége bemutatja a Jacobson által hozzájuk alkalmazott dallamokat. Számos, a Tóra-olvasás tanítását segítő módszertani tanácsot is megoszt a szerző. Az olvasót Michael Perlman rendszerét követő ábrák segítik, amelyek a nyelvtanórai elemzésekhez hasonlóan szemléltetik a mondattani egységek rendjét az adott szentírási versben. A kötet tehát ismeretterjesztő jellegű, elsődleges célja, hogy a Tóra felolvasásának jelölésrendszerét elsajátítani vágyóknak alapos kézikönyvül szolgáljon. A tanulást rengeteg példa könnyíti, és a Tóra mellett az év során felolvasott többi szentírási könyv előadási módját is bemutatja. A számtalan hivatkozott forrás – különös tekintettel a zsidó szóbeli Tan vonatkozó szöveghelyeire – minden olvasónak lehetőséget biztosít vallási vagy szakmai érdeklődésétől függően a tárgyban történő további elmélyülésre.

A könyv egyetlen nagyobb hiányossága, hogy a zenei hagyományok sokszínűsége elsikkad benne. Tudatos módszertani választás lehet ez a felületesség, azonban számtalan más súlyos gondra is ráirányítja a figyelmet. A szerző a „használati utasításban” egy mondatban megemlíti, hogy egy, az Egyesült Államokban elterjedt és a kelet-európai felolvasási dallamokból kiinduló változatot ismertet. Ráadásul csak a 14. és a 427. oldalon olvashatunk arról, hogy ez egy a sok lehetőség közül. A humanista lejegyzéseket, Idelsohn kötetét és Avenary írásait böngészve számottevő hasonlóságot fedezhetünk fel a különböző áskenázi közösségek felolvasási dallamaiban, ezért Jacobson változata a többségnek valószínűleg nem hat idegenül. Azonban éppen ezek a külső szemlélő számára jelentéktelennek tűnő árnyalatnyi különbségek adják a kisebb-nagyobb vallási csoportok egyedi arculatát. Ugyan a folyamat nem napjainkban kezdődött, de a közel-keleti zsidóságban mára lényegében eltűnt a felolvasás változatossága, és az Izraelbe vagy az Egyesült Államokba irányuló bevándorlás is óhatatlanul az egységesedés felé hat. Jacobson kötetének terjedelme és mérete – a maga 845 oldalával és több mint 2 kilogramm tömegével – szintén azt sugallja, hogy ez a hivatalos változat, amelyet követni kell. De hasonló példaként említhetnénk az elterjedt Hertz-féle *Chumás* Hermann Mayerowitsch és Gustave Prince által készített lejegyzését, amelyről valószínűleg az olvasók elenyésző része tudja csak, honnan származik. Ezek a könyvek óhatatlanul hozzájárulnak a „*Mi a zárka dallama?*” jellegű kérdésekhez, amelyekre az egyértelmű válasz az „*Attól függ, hol.*”

Szerencsére az Izraeli Nemzeti Könyvtár hangtárában rengeteg felvételt őriznek, köztük Magyarországról az Avigdor Herzog és Frigyesi Judit által gyűjtötteket. Jacobsonnal szemben egy zenetudósnak az a feladata, hogy ezeket a változatos zenei hagyományokat lejegyezze és elemezze, lehetőség szerint új felvételeket készítsen. A legtöbb hebraistának viszont másodlagos a dallamjelek zenei megvalósítása,

és ilyen esetben a könyv kiválóan megfelel a felolvasási jelek rendszerének megértéséhez. A két véglet között nincsenek egyértelmű válaszok, ahogy a nemrég elhunyt Kálmán László is többször vitázott a nyelvészet leíró, illetve előíró szemléletének szembenállásáról. Ugyanakkor ezek a dallamváltozatok különféle nyelvjáráásoknak feleltethetőek meg, amelyek önálló értékkel bírnak, miközben – egy másik példát említve – az élővilág sokszínűségének megőrzéséért komoly erőfeszítéseket tesz az emberiség. A helyi zsidó közösségek lennének hivatottak az eltérő Tóra-olvasási hagyományok megőrzésére, amihez a tudomány képviselői a módszertani eszközöket tudják nyújtani. Ebben nagy segítséget jelenthet Jacobson jól hasznosítható könyve, amely manapság a rabbinövendékek, előimádkozók és a zsidó vallási hagyomány e szakterületén elmélyülni szándékozók érdeklődésére számíthat.

Villányi Benjámin

Richard Gordon – Francisco Marco Simón –
Marina Piranomonte (eds.)
with the assistance of Celia Sánchez Natalías:

*Choosing Magic. Contexts, Objects, Meanings:
The Archaeology of Instrumental Religion in the Latin West.*

(DE LUCA EDITORI D'ARTE, 2020)

Choosing ancient magic for a topic of academic research has reached unparalleled popularity in the last couple of decades.¹ It is not easy to keep up with the multitude of articles, monographs, and collective volumes recently published on the subject. Due to the growing corpus of archaeological evidence from year to year, our perspective of ancient ritual practices is changing rapidly. This volume, produced as the final publication of a long-term research-programme titled 'Espacios de penumbra' directed by Francisco Marco Simón at the University of Zaragoza, contains ten chapters, most of which are revised versions of papers read at the closing conference of the project at the University of Padua in 2014. The design of the volume fits in with the one previously published (2012) in the framework of this research project,² although it lags somewhat behind in scope and number of authors. Five of the contributors are scholars from Spanish universities, complemented by two renowned academics from Italy, and one from Britain and from Hungary, respectively.

Choosing magic was a frequently used option in various layers of the ancient society. Certain individuals, "in concrete situations of crisis or adversity, saw magical practice as one of a range of possible pragmatic solutions to life-challenges." (15) Of course, the level of personal investment and the concern for being morally condemned by others varied enormously from wearing protective amulets to uttering spoken or even producing written curses against groups or individuals. In the introductory chapter, two editors of the volume (R. Gordon and F. M. Simón) wisely avoided the trap of getting entangled in the notorious problem of defining magic, and claimed that contributors (and even readers) have their own different views on that matter. Their primary concern, instead, was to highlight the contexts of magical activities interpreted in archaeological terms in the Latin West, assigning the salient

¹ This review article was supported by the project K134319 ('Corpus of the curse tables of Clermont-Ferrand') of the Hungarian National Research Office (NKFI).

² Marina Piranomonte and Francisco Marco Simón (eds.): *Contesti Magici / Contextos Mágicos. Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 4-6 novembre 2009*. Rome, 2012.

types (e.g. sanctuaries, cemeteries, etc.) to individuals or small teams to treat them in independent chapters.

It is rather unfortunate, however, that an otherwise intriguing pair of tables (that were meant to offer a typology of various rituals on the basis of Aims and Techniques [17]) seems unedited and flawed in many respects, as e.g. “Intaglios with inscription” and “Intaglios without inscription” are surely misplaced, because the former should be listed among the Literate means, and not the latter. I also doubt that *veneficia* would be an appropriate term for tools applied in curative-medical rituals, since this word is mostly used for describing aggressive practices.³ Moreover, the following sentence does not appear to be perfectly formed: “The shape of this (*i.e.*, the notion of context in the volume – DB) can be indicated by constructing some simple tables to represent the types of magical practice can be profitably be examined on the basis of this choice and which not.” (17)

Individual chapters are organized into three parts. Part 1 (Contexts: Sites, Aims and Power) contains six chapters that focus on sanctuary contexts (F. M. Simón), funerary contexts (S. Alfayé and C. Sánchez), ‘other’ unexpected locations like victims’ homes, bath-houses, ruins (S. Alfayé), and public spaces like law-courts, circus or amphitheatre (C. Sánchez). These four chapters are perfectly in line with the principles of contexts set out by the editors in the introductory chapter. The last two chapters of the first part interpret locations as conceptual spaces and the social relations within them. A. Alvar aims to demonstrate that individual ritual practice was not only shaped by individual decisions, but it is also “constrained by the social matrix” (78), as e.g. curses around the Roman *domus* were applied to control leakage of knowledge by either the *pater familias* or by other members of the *familia*. The chapter of R. Gordon takes the corporeal representations of the targets of curse-tablets to show different views of the body as a suffering totality, as a somatic script revealing guilt, or as a disarticulated array of body-parts.

The second part of the volume is devoted to “Specialised Techniques” that were believed to be efficient in enhancing the performance of *defixiones*. The third contribution of C. Sánchez presents paragraphics and iconography. *Paragraphia* here means the deliberate breaking of orthographic conventions, either as direct textual perversion (which is a common technique even in ‘vernacular’ curses), or as framing of texts (which is always an indication of professionalism). Images, on the other hand, are almost entirely absent from vernacular tablets, revealing the growing influence of the Graeco-Egyptian tradition on the Latin West. The chapter of Gy. Németh attempts to outline the origin and use of magic signs (so-called *characteres*) that are foreign to human phonetic and semantic systems. After dismissing a number of hardly credible explanations of origin, he argues that the invention of

³ Fritz Graf: *Magic in the Ancient World* (tr. Franklin Philip). Cambridge – London: 1997, 46.

ring-letter *characteres* may have been inspired by inscriptions on bronze allotment plates used to choose Athenian judges. Unlike the previous contributions, the last chapter in Part 2, by A. Mastrocinque, has nothing to do with curse-tablets, as it surveys the various types of phylacteries discovered in the western provinces. Part 3 (From Pagan to Christian), however, is even more loosely connected to the topic of the research project or to instrumental religion in the Latin West. It contains a single chapter authored by G. Fontana on traces of magic in early Christianity. According to one of its major points, glossolalia attested in the early Christian communities may have had its origin in pagan *voces magicae*, though ‘confessional’ historians tend to link it to the Jewish tradition.

In general, there are several advantageous aspects of the volume. The chapters are well-written and they mostly fit organically into the theme of the volume. The footnotes and the bibliography at the end of each chapter provide the reader with ample up-to-date academic information, including references to important forthcoming collections like GEMF⁴ and SD.⁵ The bulky table of correspondences between SD and other corpora (169–181) is appetizing, since it will contain 535 *defixiones* with commentaries, which is significantly more than what is found in other collections. Because of all these considerations, this work will be unavoidable for professionals.

The only serious setback to the volume is that it contains an astonishing amount of typographical errors. In this area, as it has already been noted, the introductory chapter makes a remarkably bad impression, but in addition to dozens of missing spaces and dashes all over the volume, an attentive reader will find flaws like this (and more): “Cathage” (19), “Matrocinque” (20), “Salus Minerva” (55), “Hadrumentum” (105), “Latin West this is...,” read “Latin West that is...” (28), “or children,” read “or have children” (34), “However, three decades we can,” read “However, three decades later we can” (126), “mentioned in n. 89 above,” read “mentioned in n. 88 above” (145).

Dániel Bajnok

⁴ C. A. Faraone – S. Torallas Tovar (eds.): *Greco-Egyptian Magical Formularies*. Chicago, forthcoming.

⁵ C. Sánchez Natalias: *Sylloge of Defixiones from the Roman West*. Oxford, forthcoming.

My eye alone

On two recent Greek-English Dictionaries

When working on Greek texts, I assume, everyone has his or her favourite tools to turn to. I, for instance, when stuck with understanding the logical chain of argumentation, be it a deductive argument, a looser but still argumentative dialogue in a philosophical text or a heated debate in a tragedy, often look up Denniston's *Greek Particles*,¹ one of the most astounding achievements of modern philology. Denniston's 600+ pages densely packed with thousands of illustrations and references supply an inexhaustible treasury on how a dozen or so particles (δέ, γάρ and their like), and their combinations, structure Greek texts. Another gem I often consult is Goodwin's *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*.² From time to time I want to check something in one of our reference grammars (e.g. in Smyth,³ or Kühner - Blass - Gerth⁴): either something I should know but have forgotten or I think I know but need to back up, or in order to double-check it for students, or to find parallels for strange and abstruse grammatical phenomena and see how these grammars understand and analyze them. I also like to check etymologies: my preference goes to Chantraine⁵ (as it lets the internal semantic development be seen) and his *Morphologie historique du grec*.⁶

However, the most important tools in our linguistic arsenal are the dictionaries, and a good dictionary can, partially or fully, replace all other tools. Most of the time I would simply use LSJ – Liddell & Scott, Jones⁷ –, the basic reference dictionary of Ancient Greek, as – I imagine – most other researchers do. Either in its monumental

¹ J. D. Denniston: *The Greek Particles*. 2nd edition. Hackett Publishing, 1996 (1950).

² W. W. Goodwin: *Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb*. Rewritten and enlarged. London, 1889.

³ H. W. Smyth: *Greek Grammar*. Harvard University Press, 1956.

⁴ R. Kühner - Fr. Blass - B. Gerth: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. I-II. Hannover: Hachnsche Buchhandlung, 1998.

⁵ P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Paris, 1968.

⁶ P. Chantraine: *Morphologie historique du grec*. Paris, Éditions Klincksieck, 1991 (1961).

⁷ Henry George Liddell - Robert Scott - Henry Stuart Jones: *A Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1976. (1940, 9th edition, with a Supplement of 1968.)

and bulky print or in its easy-to-use online version(s), LSJ has been the essential and irreplaceable tool to serve. Occasionally, for old-fashioned, just-for-fun reading purposes, I supplement it with its little brother, the Intermediate Liddell and Scott,⁸ or with Bailly,⁹ or specialized one-author lexica, or if I need to find Hungarian synonyms, with its smaller Hungarian counterpart¹⁰ but LSJ has always been the lender of last resort, so to speak.

Recent years have seen two new exciting and long awaited additions to this arsenal of dictionaries: *The Cambridge Greek Lexicon* published earlier this year (2021),¹¹ and Franco Montanari's *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (GE), published a few years ago (in 2015).¹² Given that the last comprehensive revision, the 9th edition of the LSJ appeared in 1940, and the first edition of the LSJ itself, published in 1843, was based on Passow's *Dictionary*, which itself can be retraced ultimately to Henri Estienne's *Thesaurus Graecae Linguae* of the 16th century – a story succinctly recapped by Franco Montanari and Gregory Nagy in *Montanari GE*¹³ –, the timely nature of these undertakings is beyond question. Both undertakings offer a fresh start – of sorts. A clean „from scratch” approach would be not only impractical, but downright impracticable and undesirable. As Nagy puts it: „With the hindsight of four years of work on the present Greek-English dictionary (i.e., the *Montanari GE*), we are convinced that such cross-fertilization is at the very core of lexicography and even of classical philology.”¹⁴ Perhaps somewhat enigmatically, this seems to say that lexicography is inherently a collective enterprise rooted in its own history: you build on what has been achieved by your predecessors.

Yet, even if you allow to be “cross-fertilized” and build upon the work of your ancestors, it is one thing to revise an existing dictionary and another to develop a new one. Both these dictionaries were newly developed and both offer – as emphasized in the Preface to *Montanari GE*, p. vi¹⁵ – to advance the lexicography of Ancient Greek. Three factors are at play here: “the language to be interpreted and translated, namely,

⁸ H. G. Liddell - R. Scott: *An Intermediate Greek-English Lexicon: Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, 1899.

⁹ A. Bailly: *Dictionnaire grec-français*. 26^e édition par L. Séchan L. et P. Chantraine. Paris, 1963.

¹⁰ Alajos Györkössy - István Kapitánffy - Imre Tegye: *Ógörög-magyar szótár*. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990.

¹¹ J. Diggel, ed.: *The Cambridge Greek Lexicon* I-II. Cambridge, Cambridge University Press, 2021. I will refer to it as the *Cambridge Greek Lexicon*.

¹² Franco Montanari: *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden - Boston: Brill, 2015. (*The Brill Dictionary of Ancient Greek* is the English translation of Franco Montanari's *Vocabolario della Lingua Greca*. 2nd edition: 2004, 3rd edition: 2013.) I will refer to it as the *Montanari GE*.

¹³ In the two Prefaces, pp. v–vii.

¹⁴ p. vii.

¹⁵ See also the *Cambridge Greek Lexicon's* Preface, pp. vii–viii.

Ancient Greek; the modern language that provides the translation and the glosses, i.e., the language spoken by the users of a bilingual dictionary; the graphic layout.”¹⁶ Let’s take these three factors one by one.

The least problematic is probably the second one, hence it is the easiest to tackle: the modern language that provides the translation and the glosses, i.e., the language spoken by the users of a bilingual dictionary. A common complaint against our old LSJ (and against the intermediate LS) has long been the antiquated English it uses. True: these dictionaries reflect the language and – probably more importantly – the linguistic norms of the late 19th century, that of late Victorian Britain. In contrast, our two new dictionaries use contemporary English and follow *our* linguistic norms: vulgarities, obscenities are allowed, and explanations and meanings are mostly given in contemporary English. This is an easy and transparent contrast, which piques the curiosity of the media: no wonder the headline of a *Guardian* article runs:¹⁷ “English dictionary of ancient Greek ‘spares no blushes’ with fresh look at crudity,” while the lede is “Words Victorian-era Greek lexicon translated as ‘to wench’ or ‘do one’s need’ have been given much earthier new readings at Cambridge for modern students of classics.” Seen purely from a linguistic perspective, this is not extremely significant. In a way, it is only natural that every age uses *her* language and *her* norms. It is, I admit, inconvenient when you not only have to work out the Greek, but preliminarily have to decipher the veiled meanings of crude terms (unless your sole aim is to read Aristophanes – then it is cumbersome): still, it is the least of those gigantic and gargantuan problems you have to overcome when studying Greek. Antiquated language, in general, is another – both a lesser and a greater – difficulty. Lesser, for you will at least understand it (or, as a non-native speaker, improve your English), greater, for unknowingly you might be led into slight misunderstandings. So, yes, why not use contemporary language: but, as I said, purely linguistically this is not *so* exciting. Pedagogically, sociologically and socially – much more so. The study of classical antiquity has long been associated with the Ivy League, with Oxbridge and the École Normale: in a more emancipated and less elitist world (or in a world which wants to *be seen* more emancipated and less elitist), both pragmatic reasons and fundamental valuations oblige us to use current, contemporary English. Both dictionaries do so and the pedagogical merits are immense: students, from now on, do not need to struggle with weird and only half-comprehensible, half-double Dutch English. Even if there are occasional blunders and lapses. The *Cambridge Greek Lexicon*, for instance, keeps defining ἄτη as infatuation, perhaps in a subconscious, bowing

¹⁶ p. vi.

¹⁷ Thursday 27 May 2021, [theguardian.com/books/2021/may/27/first-english-dictionary-of-ancient-greek-since-victorian-era-spares-no-blushes-lexicon-classics](https://www.theguardian.com/books/2021/may/27/first-english-dictionary-of-ancient-greek-since-victorian-era-spares-no-blushes-lexicon-classics)

gesture before a venerable tradition or perhaps being at a loss about the real – hard to define – content. But overall, the language is modern.

The two other factors, “the language to be interpreted and translated, namely, Ancient Greek” and “graphic layout” are, at one level, more intimately connected than one would think. Connecting them we may flesh out what the major novelty of the two dictionaries is. As I said, the two factors are intimately connected, and the hidden link between them is the structure and organization of the material. Montanari, in his preface, does not mention this as a separate element (perhaps out of deference to his predecessors?), although he could have, but the editors of the *Cambridge Greek Lexicon* do dwell upon its importance. Graphic layout, on its own, seems to be simple enough: the material ought to be laid out and arranged in such a way on the page as to help the user to retrieve the desired information as easily as possible. Modern lexicography has progressed enormously in this respect (compare for instance the print version of Stuart & Jones’ *Latin Dictionary* and the new *Oxford Latin Dictionary*), but other considerations (such as how much material you want to cram into how many pages and volumes) must also be factored in.

And this is where the two dictionaries go separate ways: the *Cambridge Greek Lexicon*’s professed aim is to supersede the *Intermediate Greek Lexicon* (Liddel-Scott) published in 1889 and thus, it „aims primarily to meet the needs of modern students.” Its coverage is selective, not extending beyond the major literary texts standardly read in schools and universities, nor beyond the second century AD. Its two quite bulky volumes and 1500+ pages offer enough room for a spacious and uncluttered layout, almost pleasing to the eye (but definitely not taking such a heavy toll on them as its predecessors). The price paid for this is the 1500+ pages and two volumes – the *Intermediate LS* crammed more or less the same amount of information into its less than 1000 pages of a single big-pocket volume. The value of this spacious layout, allowing to find meanings easily, is hard to exaggerate.¹⁸

Brill’s *Montanari GE* also offers massive advances in graphic layout, but its real strengths lie elsewhere. In contrast with the *Cambridge Greek Lexicon*, it offers a comprehensive coverage of Greek literacy in all its forms up to the VIth century AD, and sporadically even beyond, up to the XIIth century. It takes into consideration the diverse scholarly results of the last hundred years: new documents, new attestations, new editions, new interpretations. This is important, but again, without downgrading its import (most apparent and useful for some specialized areas), the major advances come on other fronts. First, the decision to cover late Greek material will be greeted with a sigh of relief by many. The last few decades have seen scholarly interest

¹⁸ This, coupled with its admirably unfailing analytical structure (for this, see below), explains why, in my opinion, not only intermediate but also advanced “students” (i.e., scholars: you remain a student of Greek for life) will be able to profit from it.

shift considerably towards the study of later periods. Religious studies, especially, which focus on late Antiquity and on the earlier Byzantine period thrive, and every addition to an often meagre arsenal of tools will be appreciated. There is, just to give one example, a passage in Psellos' *Sermon on the Crucifixion* using the term διόπτρα which has baffled me.¹⁹ *Montanari GE* (s.v.) helps: a speculum or dilator is meant. The final verdict on how much more extensive *Montanari GE*'s coverage is than LSJ's and how it will help out the students of later periods will only be given by regular users over time, but the prospects are definitely promising.

The other major, and to me the most exciting, improvement of *Montanari GE* – unacknowledged in the editors' prefaces – is the clever and elegant structure, and concise and prudent arrangement of the material. To understand it, let us make a brief detour. The lexicographer of a modern language dictionary has recourse to a quasi-unlimited storehouse of information and the elusive but very much real instinct and insight of the native speaker whence he or she can draw a fairly precise semantic map of the lemmata. In return, the language they cover changes over time which makes the dictionary obsolete in a few short decades. The exact opposite is true for dictionaries of ancient languages: the material the dictionary is based on changes very little (only as new discoveries come to light) but is limited to a more or less haphazard sampling over a long stretch of time. In the case of *Montanari GE*, this stretch of time is over 2000 (!) years. You construct the semantic “map” of a lemma in an ancient language dictionary as if you had to draw a geographical map of a country from a few arbitrarily random measurements – taken not synchronously, but over an extended period of time, and only of land objects above a certain elevation. In this analogy, the few arbitrarily random measurements stand for our linguistic data (for example all of the occurrences of the verb “ὑπολαμβάνω”), which are haphazardly sampled over this 2000 year period and come mostly from fine (“elevated”) literary texts. The semantic map is, by and large, based on literary language in a diachronic setting. There are many ways to arrange this material, to connect the dots – this is why the enhancement of lexicography is “an intuitive procedure, not an exact science.”²⁰

Comparing one fairly simple but exciting entry will demonstrate the importance of the editing hand in organizing the material. Let us return to ἄτη. It is a central concept in the archaic and early classical Greek religious world view, perhaps *the* centerpiece of that inherited conglomerate²¹ which exploded as ideas of personal responsibility slowly infiltrated and permeated the mental landscape of 4th century Greece.

¹⁹ Paul Gautier: “Un discours inédit de Michel Psellos sur la crucifixion.” *Revue des études byzantines* 49 (1991), 5–66, section 49.

²⁰ Nagy in *Montanari GE*, vii.

²¹ These are the words of E. R. Dodds in *The Greeks and the Irrational* (1951) in “Chapter VII: Plato, the Irrational Soul, and the Inherited Conglomerate.”

It is *as much* the “infatuation” i.e., a delusive, blind folly of divine origin which impels the Homeric hero to act rashly and unrighteously, *as* the calamity inflicted upon the hero by some divine agency, *as* the consequent rash and reckless action, which will fall back on the perpetrator *as* his guilt and will bring harm and ruin him. For us these are four distinct moments of a story unfolding in time displaying aspectual differences. Folly and recklessness are mental states, an act of recklessness belongs to the domain of action, guilt and ruin are moral-evaluative terms, and *Atē* personified is some divine causal agency. We might, and often do, connect these moments and aspectual differences but distinguish them without making them totally independent from one another. For a native speaker of Ancient Greek, these moments and aspectual differences must have been much more intimately connected in a unified conceptual scheme. This is the theory: but a lexicographer must somehow, for practical reasons, distinguish these moments and aspectual differences as different but interrelated “meanings” as she or he draws up the semantic map of the entry and either implicitly or explicitly tries to arrange these meanings in an intelligible, articulated and helpful order. Here are the two entries for ἄτη:

<p>1 delusion, infatuation (inflicted on a person’s mind by a god, esp. Zeus) Hom. Archil. Lyr. Trag. Ar. PL. delusional thoughts Il. Hes. S.fr.</p> <p>2 reckless behaviour (sts. assoc.w. delusion), recklessness, folly Il. Sol. Pi. Trag. PL. reckless acts Il. Pi. S.</p> <p>3 ruin, calamity, harm Od. Hes. Eleg. Lyr. Hdt. Trag. +; affliction (inherited fr. one’s ancestors) E.; anguish (fr. a wound or disease) S. PL. disasters Hes. Trag.; (wkr.sens.) troubles Thgn.</p> <p>4 cause of ruin, bane (ref. to a person, the Trojan Horse) S. E. Call.</p> <p>Ἄτη, -ης, Ate (personif. Ruin, daughter of Zeus or Eris, instigator of delusion and destruction) Il. +</p>	<p>A. out of one’s senses, blindness (of the mind), madness, as divine punishment Il. 1.412, al. OD. 4.26 etc. <i>extens.</i> ruin, scourge, misfortune, sent from the gods Il. 24.480 HDT. 1.32.6 AESCHL. <i>Pers.</i> 653, al. etc.; (sc. Τάνταλος) κόρη δ’ ἔλεν ἄταν ὑπέροπλον Tantalos brought overwhelming ruin upon himself through his excesses PIND. <i>O.</i> 1.57 <i>of pers.</i> AESCHL. <i>Ag.</i> 1230 SOPH. <i>Ant.</i> 533</p> <p>B. flaw, error Il. 6.356 <i>pl.</i> deceptions Il. 10.391 <i>personif.</i> Ἄτη, ἢ Ate Il. 19.91, al. etc.</p>
--	---

The first is the entry from the *Cambridge Greek Lexicon*, the second is from Brill’s *Montanari GE*s.²² My aim is not so much to pass a verdict as to display the different approaches. What will be clear at first sight is that the approach of the *Cambridge Lexicon* is much more analytical, while Montanari prefers to stress the

²² For simplicity’s sake, I omitted the morphological information. Nor did I reproduce in all its wealth the typography used as a marker to distinguish the different items within the entries (author, title, explanation, definition, etc).

unity of the concept, while remaining economical.²³ But at further inspection there is something thoroughly odd in how the *Cambridge Greek Lexicon* conceives of being analytical. With a few exceptions, largely constrained to some prepositions, particles and the verb “to be,” even longer entries lack a more solid hierarchical classificatory structure. Entries are simple linear enumerations of the different meanings (“sense sections”) without hierarchical ordering. These “sense sections” are not arranged into higher groups of meanings, although, to be frank, in case of longer entries the introductory summary indirectly hints at such an ordering. This is baffling. It is hard to say if it is a dogmatic decision to let the material speak for itself, if the editors shrank from imposing a semantic order on the material lest it should prove deficient, or if it is really the most reasonable semantic arrangement as the different meanings are simply too disparate to subsume under higher headings. Some will probably say that a more solid hierarchical classification, even at the risk of being imperfect, might have served better the needs of students. I think time will be needed to decide on this question.

The above illustration allows us to observe another major difference, implicitly alluded to already. The editors of the *Cambridge Greek Lexicon*, as explained in their preface, decided against giving precise references to specific passages, mainly to save room for additional material, and perhaps following the pattern set by Liddel-Scott’s *Intermediate Greek Lexicon*.²⁴ For an intermediate lexicon, this might be a reasonable course to take. However, considering the arbitrary randomness and literary origin of our “database,” we should not forget that a fair number of occurrences will always defy easy assignment on our semantic map, and will be interpretation-dependent. I still remember how I struggled to fit such an interpretive translation devised for some arcane Aeschylus-passage onto Pindar or Plato I had difficulties to understand, and saw my students struggle in the same way. In short, I find it deceptive not to assign references to – at least some of – those meanings and explanations, which translate single, specific passages – strictly on a case-by-case basis. A case in point is the enigmatic ψιλὸν ὄμμα (“bare, naked eye”) in the *Oedipus at Colonus* of Sophocles (l. 866). The expression is used by Oedipus in his dispute with Creon after Creon seizes Antigone by force. It is certain that ὄμμα, “eye” refers to Antigone. But the force of the adjective – ψιλόν – is debated. The editors of the *Cambridge Greek Lexicon* distinguish 14 different meanings of ψιλός, out of which one – the eighth meaning – is devoted to this passage alone and explains it as “8 (of the eye of a blind man,

²³ The lexicography of *Atē* presents a specific difficulty inasmuch as over and above the distinct meanings there is a unifying conceptual scheme which is fundamentally different from ours and which is impossible to translate. Any dictionary can only hope, at best, to arrange the material in such a way as to suggest this scheme. I find Bailly’s entry exceptionally successful in this particular instance.

²⁴ This has been the common practice of Greek and Latin intermediate learners’ dictionaries, out of, I suppose, pedagogical considerations.

fig. ref. to his daughter acting as his guide) **defenceless** S.(dub.)” The entry registers that the given meaning occurs somewhere in Sophocles, that the interpretation is dubious – but the long explanation makes sense only if you do not need it: if you are reading that particular passage and have come here seeking help to understand it. In that case you will not need the summary outline of the situation but would be well serviced with the precise reference. Which would be more economical, in any case, if you wanted to save room. Montanari’s solution is simpler, more economical and straightforward: under the heading “**5. A. pure, simple, mere**” you will find, among others, “ψιλὸν ὄμμα my eye alone SOPH. O.C. 866.”²⁵

István Bárány

²⁵ The source of the *Cambridge Greek Lexicon*’s interpretation is Jebb’s commentary (R. C. Jebb: *Sophocles: The Plays and Fragments. With Critical Notes, Commentary, and Translation in English Prose. Part II. The Oedipus Coloneus*. Cambridge, 1885), 143, and a longer note in the appendix, 282–283. The original Italian of Montanari is “il mio unico occhio.”