
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XI. ÉVFOLYAM 1. SZÁM

2015

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenegyedik évfolyam, 2015/1. szám

Kiadja: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest
Magyar Vallástudományi Társaság
Főszerkesztő: S. Szabó Péter
Alapító főszerkesztő: Bencze Lóránt

Szerkesztők:

Adamik Tamás (Disputa)
Németh György (Forrás)
Pecsuk Ottó (Tanulmányok)
Kovács Ábrahám (Tudományunk története és műhelyei)
Lovász Irén (Hírek)
Vassányi Miklós (Recenziók)

Szerkesztőbizottság:

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

A Szerkesztőség címe:

Budapest, Reviczky utca 4.
Tel: 1/483-2900
e-mail: vallastudomanyiszemle@kre.hu

Kéziratokat nem őrzünk meg és nem küldünk vissza.

ISSN 1786-4062

A kiadásért felel: Sepsi Enikő

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

harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu

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

TARTALOM

SEPSI ENIKŐ: Befogadó üdvözet	5
TANULMÁNYOK – AZ EMBER MINT SZEMÉLY ÉS KÖZÖSSÉG (a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság 2015. évi konferenciája előadásai)	
CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR: Aquinóitól a perszonalizmusig	9
BÉRES TAMÁS: Kérdések és irányok a kortárs evangélikus teológiai antropológiában	19
S. SZABÓ PÉTER: A katolikus emberkoncepció jellemzői Karl Rahner teológiájában	26
BARNA GÁBOR: 19–20. századi szentemberek	39
FORRÁS	
VERESS DÁVID: A Kristni saga óizlandiból vett magyar fordítása	49
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: Hamvas Béla és Albertus Magnus a szépségről	79
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
ERDEI ILDIKÓ: Isaac Newton antitrinitárius krisztológiája korai egyháztörténeti szemléletének tükrében	91
UDVARVÖLGYI ZSOLT: Germanus Gyula és Karinthy Frigyes tereférése az iszlámról, arab nyelvről, egyebekről	102
HÍREK	111
RECENZIÓK	127

BEOGADÓ ÜDVÖZLET

SEPSI ENIKŐ

A Vallástudományi Szemle című folyóirat, mely idén működése 11. évét kezdi meg, ettől az évtől kezdődően a Károli Gáspár Református Egyetem égisze alatt folytatja munkáját. Az Egyetemen belül főleg a Bölcsészettudományi Kar tevékenységéhez kapcsolódóan, hiszen itt folyik vallástudományi képzés, de természetesen a többi kar is bekapcsolódik működtetésébe. Örömteli mozzanat ez az Egyetem és a Kar életében, hisz az az egyre szélesebb körűvé és nyitottabbá váló kutató- és oktatómunka, ami itt folyik, újabb tudományos fórummal gazdagodik. Az itt születő egyéb kiadványok (folyóiratok, könyvsorozatok, konferenciakötetek) egyértelműen jelzik, hogy a szellemi termékek gazdag kínálatának sorába illeszkedik új elemként ez az orgánus. A folyamatosan gazdagodó tartalmi munkának természetesen más mutatói is vannak: tanácskozások, konferenciák, hiszen ez év tavaszán is az ország és a szomszédság felsőoktatási intézményeinek legkiválóbb hallgatói szerepeltek Egyetemünkön a tudományos diákkörök seregszemléjének országos döntőin. A Vallástudományi Szemle most megjelenő száma ebből is kínál ízelítőt: a KRE BTK műhelyeiben készült, díjazott dolgozatok közül a Forrás rovatban Veress Dávid, a Tudományunk története és műhelyei rovatban Imriné Erdei Ildikó tollából származó pályaművek olvashatók.

Ám az eddig mondottak korántsem azt jelentik, hogy a folyóirat kizárólag a „károli” műhelyek orgánusa lenne. Mindenképpen meg kívánja őrizni és folytatni azt a sokszínűséget, ami eddig is jellemezte. Ezt alapvető célkitűzésében úgy fogalmazza meg, hogy bár egy intézmény égisze alatt működik, mégis egy szélesebb alapra, a magyar vallástudományt művelő műhelyek egészére alapozva értelmezi önmagát. Az új indulással tervezett angol nyelvű Supplement a nemzetközi felhasználhatóságot segíti. A sokszínűséget támasztja alá és segíti az a tény is, hogy a KRE mellett a Magyar Vallástudományi Társaság is ott van a kiadók között, mintegy szervezetileg is alátámasztva és hitelesítve a széleskörű merítési szándékot, amire a folyóirat törekszik. A szerkesztőbizottság összetétele garantálja a legfontosabb hazai vallástudományi műhelyek jelenlétét. A Tanulmányok rovat négy írása és a Disputa rovat anyaga is jelzi ezt, szerzőik (Adamik Tamás, Barna Gábor, Béres Tamás, Cselényi István Gábor, S. Szabó Péter) a Magyarországi

Aquinói Szent Tamás Társaság márciusi konferenciáján adták elő itt olvasható gondolataikat.

A KRE BTK már a harmadik intézmény (az Apor Vilmos Katolikus Főiskola és a Zsigmond Király Főiskola után), mely kiadóként megfelelő feltételeket, „hazai környezetet” kíván teremteni a már egy évtizede színvonalas munkát végző folyóirat továbbéléséhez. Az előző két intézményben megszűnt a vallástudományi képzés, nincsenek a vallástudományt művelő, tanulmányozó tanárok, hallgatók, elapadt az a pezsgő műhelymunka, ami elengedhetetlen egy tudományos orgánus működéséhez. Biztosak vagyunk abban, hogy a Károlin ez hosszú időre, stabilan garantálható. A BTK vallástudományt művelő sok tanára és érdeklődő tehetséges hallgatója mellett a Hittudományi Kar tudós oktatói is rendszeresen publikáltak eddig is a folyóiratban, és megjelentek a szerzők közt a jogi kar oktatói is az egyházak életének jogi szabályozásához kapcsolódó konferenciájuk anyagának publikálása révén. A KRE saját környezetén túl, az ország egészét és külföldi műhelyeket is átfogó sokrétű kapcsolatrendszerével további széleskörű merítési lehetőséget kínál, tovább gazdagítva azt a „táptalajt”, mely a folyóirat életéhez nélkülözhetetlen.

Ezeknek a gondolatoknak a jegyében a további színvonalas építkezés szándékával, a jövőbeli eredményes munka reményében tisztelettel és szeretettel köszöntöm a Vallástudományi Szemle alkotógárdájának és olvasói táborának minden tagját, valódi alkotói örömeiket és mély élményeket kívánva mindnyájuknak.

TANULMÁNYOK

AZ EMBER MINT SZEMÉLY ÉS KÖZÖSSÉG

A MAGYARORSZÁGI AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG
2015. ÉVI KONFERENCIÁJA ELŐADÁSAI

AQUINÓITÓL A PERSZONALIZMUSIG

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

TÁVOLI GYÖKEREK

A görög bölcselet még nem ismeri a személy fogalmát, de találóak Arisztotelész meghatározásai az emberről: egyrészt „animal rationale”, értelmes állat, szebben fogalmazva: értelmes lény, és „animal sociale”, társas élőlény; így az ember kettős természete (hogy egyed és közösség) az ókori gondolkodás központi öröksége. A Szentírásban már az Ószövetségben is az „Isten képmása” tölti be a személy fogalmát, a kinyilatkoztatást Isten és ember, ember és ember személyes kapcsolata hálózta át. Az evangélium még hangsúlyosabban őrzi a kettős jelleget: az ember lelke (végső soron személy-volta) az egész világnál többet ér (vö. Mt 16,26), másrészt viszont léte csak a szeretetben, társas kapcsolatokban teljesedik ki: „Szeresd a másikat, mint önmagadat”; ne csak magadra gondolj, hanem a másokra, a többiekre is!

A személy (persona) fogalma a **patrisztikában**, mégpedig a szentháromságtani és krisztológiai vitákban kristályosodott ki, amiknek végeredménye: Isten „egy (isteni) természet három személyben” (ld. a nikaiai és a konstantinápolyi egyetemes zsinatot, 325-ben és 371-ben) és Krisztus „két természet, egy személy” (ld. kalcedoni zsinat, 451-ben). Boethiosz (475-524) jut el ekkor a személy-fogalom első, jelentős meghatározásáig: „persona est rationalis naturae individua substantia” („a személy az értelmes természetű magánvaló”). Ezzel a személy filozófiai vonalon az individuum vonalára kerül, csak dogmatikai síkon folyik az isteni személyek közti viszonyok tisztázása.

Társaságunk névadójánál is megvan ez a kettősség. Filozófiájában Boethiosz definícióját veszi át,¹ vagyis az (emberi) személyt egyednek látja. Metafizikájában, a létezők hierarchiájában ez a legfelső szintet jelenti: a személyi mivolt csak az értelmes lényeknek (Istennek, az angyaloknak és az embernek) jár ki.² Eléggé nem értékelt megállapítása, hogy a személy a legtökéletesebb létfokozat a természetben: „Persona significat id quod perfectissimum est in tota natura” (a személy azt jelenti, ami a legtökéletesebb az egész természetben).³ Morálisát is az ember

¹ S. Th. I. q. 29, 1, o., Unio 1 c, 3 c, 4, c, q. 34, 3, 3a, o. 2, 2, c, 1, d. 25, 1, o., Exordium 3, Filiatio 7, 8, Fomes 14, 15, Fornicatio 4, 6.

² S. Th. I. q. 29, 3, c.

³ S. Th. I. q. 29, 3, c.

értelmes voltára építi: Damaszkuszi Szent Jánost idézve⁴ állítja, hogy az ember azért Isten képmása, „mert értelmes, szabad akarata és önrendelkezése van”.⁵ De örökli Aquinói az arisztotelészi örökség másik oldalát is: „Homo naturaliter est animal sociale” („Az ember természeténél fogva társas lény.”)⁶

Teológiájában, **trinitológiájában** még félreérthetlenebbé teszi, hogy a személy nem azonos az individuummal. Igaz, a személynek (emberi és isteni személynek egyaránt) van egy belső, érinthetetlen magva, amelyet Szentviktori Hugo nyomán „incommunicabilis”-nek, közölhetetlennek nevez,⁷ ugyanakkor a Szentháromságban a három személy egyike sem létezhet a másik kettő nélkül. Isten nem három individuum, hiszen akkor az isteni létben három isten létezne, hanem egyetlen közösség. Itt tehát a **viszony kategóriáját** helyezi előtérbe: „persona in divinis significat relationem” („az isteni létben a személy relációt jelent”).⁸ Igaz, csak a 20. században mondja ki Walter Siebel, hogy Isten – közösség,⁹ de ez a viszonyok elfogadásában már adva van. Bár Aquinói hangsúlyozza, hogy a relációk jelenléte más szinten érvényes az Istenre, mint az emberre,¹⁰ az emberre vonatkoztatva is mindig szem előtt tartja az ember személyi mivoltának ezt a kettős természetét. Így a teljes tamási örökség tovább viszi azt az alapelvet, hogy a személy egyszerre egyed és közösség. Úgy vélem, konferenciánk témáját is ilyen értelemben kellene pontosítanunk: nem személy és közösség jelent két különböző szempontot, hanem az egyedi és a közösségi oldal jelenti a személyi mivolt két aspektusát.

A 20. SZÁZADI PERSZONALIZMUS

A távoli gyökerek után térjünk át korunkra. A személy-központúság a 20. században önálló, értékes filozófiai irányzattá vált, amely ezt a nevet kapta: **perszonalizmus**. A perszonalizmus ugyanabba a vonulatba illeszkedik, mint az egzisztencializmus, tehát lázadás a túlracionalizált rendszerek, az embert eltárgyasító modern társadalom ellen. Azonban, míg az egzisztencializmus az egyedi szabadság abszolutizálásig jut el („Az ember az, amivé önmagát teszi” – mondja Sartre), végső soron tehát az individualizmus abszolutizálása. Ezzel szemben a perszonalizmus a többiek felé megnyíló én, a személyes kapcsolatok világa. A filozófiai perszonalizmus

⁴ De Fide orthodoxa, 1, II, c. 12.

⁵ S. Th. I. II-ae prologus.

⁶ S. C. G, 3, 131, 4.

⁷ Persona in divinis est naturae divinae incommunicabilis existentia, vö. L. Th. I. q. 29, s, 4.

⁸ S. Th. I, q. 28, 4, o, q. 30, 1, c, q. 33, 2, q. 34, 3, q. 39, 1, c, Assumere 2, 4, Attributa 12, Baptismus 46, Causa 68.

⁹ SIEBEL, W., *Der Heilige Geist als relation. Eine soziale Trinitätslehre*, Münster, 1986, 41.

¹⁰ S. Th. q. 29, 4, 4.

kiindulópontja nem annyira a lét, még csak nem is az emberi lét (az ittlét, *Dasein*, lásd Heidegger), nem az individuum, **hanem az ember, mint személy** (*persona*). Épp ez érteti meg, hogy a korábbi egzisztencialista Marcelből, vagy a tomista Maritainból hogyan lett a perszonalizmus zászlóvivője. Katolikusok – mint J. Maritain mellett M. Mounier, M.I. Nédoncelle, R. Guardini, T. Steinbüchel, E. Brunner, P. Wurst, B. Casper – éppúgy bele tartoznak ebbe az irányzatba, mint protestánsok – G. Gogarten és K. Barth – vagy (Franciaországba emigrált orosz) ortodoxok – mint P. Evdokimov, V. Lossky –, vagy a zsidó M. Buber.

A tárgyi lét és az ember viszonyáról ezt írja épp **Buber**: „Dologi valóság nélkül nem élhet az ember. De aki csak ezzel él, nem ember”¹¹. Az igazi, a tulajdonképpeni létezés tehát az ember tudattal, akarattal átszőtt világa.

Ez az emberközpontúság nem jelenti azt, hogy a perszonalizmus elutasítaná vagy megvetné a világot. **Létoptimizmus** jellemzi, ami leginkább a teremtéstörténet és az egész biblia optimizmusára emlékeztet: „és látta Isten, hogy amit teremtett, jó” (Ter 1,12).

Az irányzat igazi témája persze **maga az ember**, az emberi lét. Ez a lét azonban nem a társadalmi lét, amiről a kollektivisták beszélnék,¹² nem is az egzisztencialista rendszerek *en-soi*-ja (vö. Sartre). A perszonalizmus nem individualizmus, ahogy marxisták látták.¹³ Alapmeglátása, hogy az én **csak a te felé való megnyílásában** teljeseedik ki. Éppen ez legfőbb érdeme a gondolkodás történetében, hogy az ember és ember, alany és alany közti viszonyra (*interszubsztitívité*) fordította a gondolkodás figyelmét. A perszonalizmus létezés-fogalma a másokért-létezés, az altruizmus. „Csak abban a mértékben létezem – mondja Mounier –, amennyire más számára létezem. Létezni tehát annyi, mint szeretni.”¹⁴

A perszonalizmus az embert nem társadalmi viszonyok függvényének tekinti, mint a marxista Lukács és társai, hanem megfordítja a dolgot, és azt mondja: **a társadalom emberi kapcsolatok szövevénye**, személyes viszonyok összessége, azaz a társadalmi lét lényege a **szeretet**. Baj csupán ott történik, ahol ez az alany-alany-viszony megsérül, ahol egyik ember tárggyá alacsonyítja le a másikat, vagy ahol az egész rendszer elfojtja az egyesek kezdeményező-készségét, személyiségét.

Épp ezért a perszonalizmus is egyfajta **társadalomkritikáig** vezet el. Éppúgy meg akarja reformálni a társadalmat, mint a marxizmus, ám nem a személytelen lét, vagyis az anyag, hanem a személyes lét nevében. A megújulás célja a több-emberi, a még személyesebb, a hatványozottabb szeretet. A Nédoncelle és mások által hangoztatott cél, a **szeretet filozófiája**, ami egybecseng a VI. Pál által hangoztatott céllal, a „szeretet civilizációjával”, azt fejezi ki, hogy nem annyira a logosz, a ráció,

¹¹ BUBER, M. *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1965. 38.

¹² LUKÁCS Gy., *A társadalmi lét ontológiájáról*, Budapest, 1973. II. I. Prolegomena, 7-43.

¹³ MÁRKUS-TORDAI, *Az egzisztencializmus*, Budapest, 1965. 143.

¹⁴ MOUNIER, E. *Le personalisme*, Paris, 1949. 39.

az értelem menti meg az embert, hanem a cselekvő szeretet. II. János Pál pápa – aki nemcsak szociológia-, hanem filozófia-tanár is volt Krakkóban – igen sokat merített e filozófiai irányzat tárházából, s ez is hatással volt társadalmi kiáltványaira.

Bár a filozófiai perszonalizmus nem ad teljes ontológiát, lételméletet, hiszen elsősorban a személyes léttel és nem az általános, objektív léttel foglalkozik, kihathat az ontológia fejlődésére is, hiszen a személyes viszonyok a **relációk** sajátos területét ölelik magukba (ld. az alany-alany viszonyt vagy interszubsztitívitás kategóriáját), így gazdagíthatják azt a **relacionalista ontológiát** is, amely a viszonyt a lét egyik alapvető megnyilvánulási formájának tekinti.¹⁵ Az ember párbeszédessé természetét egyúttal az erkölcsi mérlegelésben is új távlatokat nyithat.¹⁶

JACQUES MARITAIN PERSZONALISTA ÁLLAMELMÉLETE

A szociológiai (**politikai filozófiai**) értelemben vett perszonalizmus legkidolgozottabb formáját **Jacques Maritain** (1883-1973) rakta le az asztalra. A perszonalizmushoz barátja, Emmanuel Mounier révén jutott el. Saját munkásságát úgy jellemzi, hogy abban egyfajta perszonalizmus, sőt közösségi perszonalizmus jelenik meg. E tekintetben három művéről kell feltétlenül megemlékeznünk. **A Lelki primátusáról** (*La primauté du spirituel*, 1927), **Az igazi humanizmusról** (*Humanisme integral*), amely 1936-ban jelent meg és **Az ember és az állam** (*Man and the State*) c. művéről, amely 1951-ben, s mint az eredeti cím is jelzi, ezt angolul adta ki, mivel a Chicagó-i egyetemen tartott akkoriban előadássorozatot.

Az integrális, igazi, **teljes** jelző arra vonatkozik, hogy kora két nagy humanista rendszerével – a liberalizmussal és a kommunizmussal – szemben, amelyeket, mint **antropocentrikus humanizmusokat**, kevésnek és egyoldalúnak lát, azoknál is átfogóbb rendszert keres az ember megmentésére. NB, a fasizmus különböző formáit már nem is tekinti humanizmusoknak, hanem egyenesen antihumanista rendszereknek. Amikor „szemünk előtt haldokló, embertelen világról” beszél, nem is sejti, hogy a második világháború sötét távlatába tekint előre.

Az integrális jelző tehát már át is vezet a Maritain-i mű címének másik fogalmához, a **humanizmus** kérdéséhez. Harcba áll, nemcsak az elembertelenítő tendenciákkal, hanem a humanizmus, az ember-eszmény különböző válfajaival is. Jól ismert éles kapitalizmus-kritikája. A kapitalizmust mégsem csupán mint gazdasági rendszert bírálja. Olyan totális rendszernek látja, amely állandóan

¹⁵ CSELÉNYI, I., *Dialogical existence of man*, in Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A., Córdoba 1999, 952.

¹⁶ *Ibid.* 949.

elidegenítő és önmagát igazoló modellként jelentkezik. A szocializmust viszont úgy tekinti, mint ennek tagadását, mint a liberalizmus ideológiájának elfajulását és származékát, amelynek persze metafizikájával sem ért egyet.

Itt érdekes összefüggésre juthatunk Maritain nyomán. Bár mindkét eszmrendszer „humanizmusként” igyekszik eladni magát – gondoljunk csak arra, hogy a liberalizmusból nő ki valahol az **egzisztencializmus** is, és annak szószólója, Jean-Paul Sartre híres tétele: az egzisztencializmus-humanizmus, de ugyanúgy a **marxizmus** is kiteljesedett humanizmusról és totális emberről beszélt –, s mindkettő az embert állította középpontba, vagyis tényleg emberközpontú, antropocentrikus akart lenni, valójában vagy eltúlozza az egyes ember szabadságát, ahogy ez a liberalista irányzatokban történik, vagy épp megnyirbálja, ahogy ezt a reális szocializmus tette. Jogosnak tűnik tehát a Maritain-i kritika.

Maritain vezérfonala a kétirányú tagadás. Ez a **mindkét irányba történő tagadás** jól illeszkedik abba a folyamatba, amelyet a katolikus egyházban a Rerum Novarum című, 1891-ben megjelent enciklika indított el, s amelyben XIII. Leó egyaránt elítéli az említett két társadalmi rendszert. Erre rímelt vissza XI. Pius Quadragesimo Anno-ja 1931-ben, egyébként épp ez jelenthette a friss hatást a Maritain-i kritikához. A pápai szociális enciklikák mind a mai napig ezen a nyomon haladnak tovább, különösen erős ez a mindkét irányú kritika Szent II. János Pálnál, főleg a Centesimus Annus-ban, amely épp a Rerum Novarum százéves évfordulójára íródott.

Az antropocentrikus humanizmusok Maritain szemében az ember megrövidítését, az emberkép visszametszését jelentik, antropológiai csödhöz vezetnek. Itt lép elő a **perszonalista szempont**. Az ember mint személy (persona), mérhetetlenül több, mint gazdasági folyamatok szenvedő alanya. A lelki (a spirituel) primátusát az jelenti, hogy az anyagi elemmel szemben a szellemi értékeknek kell vezérelniük az embert. Ez egyúttal a személy és a személyes elsősége a személytelennel, a „dolgokkal” s azok uralmával szemben.

Hogy mennyire hitelesen perszonalista gondolatról van itt már szó, mutatja, hogy a jóbarát, **Mounier**, az Ésprit szerkesztője ugyanebben az évben (1936-ban) adta ki Kiáltvány a perszonalizmus szolgálatára c. művét, amely legalább ilyen éles kritikával fordult szembe a kapitalizmussal, és egyfajta perszonalista és közösségi forradalmat javasolt alternatívaként a szocialista megoldással szemben.

A perszonalizmus Maritain esetében egyértelműen **keresztény gondolat**, hiszen a személy transzcendenciáját az evangélium fedezte fel. Itt persze a keresztény felfogásnak elsősorban politikai érvényesítéséről van szó, valamiféle új keresztény társadalom megszületéséről. Meg kell azonban jegyeznünk, nem véletlen, hogy Maritain nem „teljes katolicizmus”-ról, hanem „teljes humanizmus”-ról beszél. Jól tudja, hogy a középkor „keresztény társadalma” nem térhet vissza. Ezért olyan **pluralista társadalmat** tart szem előtt, ahol az egyes áramlatok – az egyes huma-

nizmusok – kifuthatják magukat, de ezen belül szerepet szán a haladó szellemben megújuló katolikus gondolkodásnak, s egyáltalán, a keresztyéneknek is.

Épp ezért a teljes humanizmus **nem egyszerűen tagadás**. Nem tagadja azokat az értékeket, amelyeket egyik vagy másik rendszer föléli, hanem azokat integrálni akarja, az Egész részeivé akarja tenni. Ebben – felismerhetően – az a jólismert tomista alapelv vezérli, hogy *gratia non destruit naturam, sed supponit et elevat* (a kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem feltételezi és felemeli azt). Maritain ezzel a II. Vatikáni zsinat előfutára (még ha annak egyik-másik lépésével öregkorában nem is ért egyet), hiszen gyakorlatilag párbeszédet kezd a modern világgal, nem egyszerűen annak ellenfele akar lenni. Elismeri a tudományágak, a különböző civilizációk autonómiáját, akárcsak később a Gaudium et Spes.

Maritain tehát nem egyszerűen tagad. Nem egyszerűen harmadik, esetleg egyenesen közbülső utat keres a két szélső nézet között. Hanem – hegei szóval – megszüntetve-megőrizve múlja fölül a két végletet, s ugyanakkor **szintézisbe** is olvasztja értékeit. Kapitalizmus és szocializmus a politikai filozófia terminológiájában nem más, mint individualizmus és kollektívizmus. Mindkettőnek van igazolható értéke Maritain szemében. Az individualizmusnak az egyes ember értékeinek elfogadása, a kollektívizmusnak a közösség lét-többlete, csak ezek felfokozott mértékben jelentkeznek az egyikben, illetve a másikban. Maritain perszonalizmusa a kettő egygyé ötvöződése. Elfogadja mind a személy, mind a közösség kibontakozását, de nem egymás rovására, hanem mint pólusokat, amelyek egymást kiegészítik, s kölcsönösen visszahatnak egymásra. Ezért beszélhetünk úgy a Maritain-i teljes humanizmusról, mint **közösségi perszonalizmusról**, amely tehát mindkét szélső álláspont tagadása, mégsem harmadik út, hanem egyúttal a kettő szintézise is és abba a teljesebb egységbe való ölelése, amit Maritain szorgalmaz.

Ez az új út Maritain számára elválaszthatatlan a **keresztyén eszmeiségtől**. Jól tudja, hogy az emberi történelemben – az ókor kozmosz-központúságával szemben – a keresztyénység hozta az antropológiai fordulatot, fedezte fel az emberi személy méltóságát, s ugyanakkor – az Egyházban, mind testben – rányitotta az emberiség szemét a közösség távlatára. Úgy véli, ennek az eszmének kell most új gyümölcsöket hoznia, immár a modern kor talaján. „Bensőleg keresztyén ihletésű, új politikai alakulatok”, létrejöttét sürgeti, amelyek keresztyén eszközöket vetnek latba, mint amilyen az igazságosság, a demokrácia és a társadalmi szolidaritás.

Maritain egyik neves szakértője, **Roberto Papini** szerint a Teljes humanizmus közösségi perszonalizmusa ma is aktuális. Az eltelt bő félévszázad megmutatta az antropocentrikus humanizmusok válságát. A Maritain-i gondolat tehát messzemenőleg igazolódott. „A perszonalista és közösségi társadalom – olyan követelmény, amelyet minden korszakban újra kell fogalmazni annak jellegzetessége szerint. Az ilyen társadalom megnyílást feltételez a személy valamennyi dimenziója felé. Segít, hogy jobban lássuk a szekularizált társadalom korlátait, és segít visszahoz-

ni az 'utópiát', hogy az emberi társadalmak közbeléphetnek a személy sorsának alakítása érdekében”.

A Teljes humanizmus után tizenöt év telt el Az ember és az állam megszületéséig, amely sokak szerint Maritain legérettebb munkája. Maritain az állam-eszményt is újraértelmezi nézetei fényében, így egyfajta **perszonalista állameszményt** dolgoz ki. Mit is jelent ez? „Az állam – írja – nem valamiféle kollektív szuperember, csupán eszköz az ember szolgálatára”. Amint a dolgok és az ember mint személy viszonyában, úgy itt is, a személy és az állam küzdelmében a személynek ad elsőséget. Ezzel túllépi az államról szőtt abszolutista, totalitárius és kollektivisták elképzeléseket egyaránt. Az abszolutizmus, amely az államot már-már transzcendenssé tette az állampolgárokkal szemben, a totalitarizmust, amely az államot, mint totalitást, a társadalom fölé helyezte, a kollektivizmust, amely a közösséget tekintette magánvalónak, az egyes embert pedig csak a kollektíva alkatrészének. Maritain elvetette a szuverenitás elméletét is, amely bizonyos ponton túl a nemzetközi kapcsolatok gátjává válhat, de „befelé” is helytelen, mert az államot szintén az állampolgárok fölé helyezi.

Eszményét **insztrumentalista állameszménynek** is szokás tekinteni, mivel, mint láttuk, számára az állam csupán eszköz, nem pedig cél. Ezzel túllépi a pozitivisták elméleteket is, amelyek – Montesquieutól Schmittig – úgy vélik, az állam legfőbb feladata az, hogy fenntartsa önmagát. Nagy tévedés, mondja Maritain. Az állam feladata a személyi kiteljesedés szolgálata, más szóval, skolasztikus kategóriával, a **közjó** (a *bonum commune*) előrevitele. Mint írja, „a politikai test célja: megjavítani önmagában az emberi élet körülményeit, és gondoskodni a köz javáról, éspedig úgy, hogy minden személy – nemcsak egy kiváltságos osztály, hanem az egész néptömeg – valójában eljuthasson ahhoz a függetlenséghez, amely a civilizált élet jellemzője”.

A perszonalista állam más szóval az **emberi jogok érvényre-juttatását** jelenti. Jó tudnunk, Maritainnek jelentős szerepe volt az ENSZ Emberi Jogok Deklarációjának megfogalmazásában. Munkássága jelentős az emberi jogok elméleti megalapozása tekintetében is. Elégtelennek tartja a tisztán pragmatista-pozitivisták megközelítést, az emberi jogokat a természettörvényre vezeti vissza. Aquinói nyomán az értelmes emberi természetet tekinti a meghatározható erkölcsi és szociális normák forrásának, amelyet persze történelmileg és fokozatos önreflexióval ismerünk fel.

Mondanunk sem kell, a Maritain-i perszonalista állam nem azonos sem a polgári-liberalista, sem a szocialista, sem esetleg a katolikus állammal, hanem pluralista állam, amely helyet ad az „alulról jövő” kezdeményezéseknek, az állam feladata itt inkább az, hogy „a szabadságból született intézmények tevékenységét végző szupervízió alá vesse”. Hasonló módon képzel el az államok kapcsolatát is. Nem a szuverenitás-elv továbbtágítása alapján, hanem olyan világkormány (*World Government*) kialakításával, amely tiszteletben tartja az államok hatáskörét, mégis világméretű „politikai test” és egyfajta átfogó morális forradalom végbevételét segíti elő.

Úgy vélem, **mai hazai társadalmunkban**, amely az igazi demokrácia felé még csak az első, ugyancsak bizonytalan és tapogatózó lépéseket tette meg, Maritainnek nemcsak közösségi perszonalista állameszméjét és az általa megrajzolt új demokráciát is érdemes lenne közkinccsé tenni és hatóerővé változtatni.

Végezetül azonban még egy megjegyzést. Bár Az ember és az állam nem említi minden bekezdésében a keresztény jelzőt, egyértelmű számunkra, hogy továbbra is **keresztény perszonalizmust** fogalmaz meg. Ugyanakkor Maritain tisztában van azzal is, hogy Isten Országát végtelen távolság választja el az evilági civilizációktól, ami épp ezért örökös társadalomkritikaként is értelmezhető. De ez a kérdés már a Maritain-i mű – és egész életünk – nem filozófiai, hanem **teológiai dimenzióiba** vezet. Mint ahogy az általa vallott perszonalizmus is ahhoz a Legfőbb Léthez, Istenhez vezet el, aki minden emberi kibontakozás végső célja és értelme.

Maritain üzenete tehát világos: az ember kettős természete (egyed és közösség) kétfajta társadalmi elképzelés felé vezet el: az individualista és a kollektivistá társadalmi modellig, de mindkettő tévút, a **megoldás csakis a két oldal szintézise, a perszonalizmus lehet.**

A PERSZONALIZMUS TEOLÓGIAI GYÖKEREI

Mint az Maritain munkásságából is kitűnik, a társadalomelméleti perszonalizmusnak **teológiai gyökerei** is vannak, s az érdekesség az, hogy itt egyaránt szerepet játszottak a nyugati és a keleti egyház teológiai hagyományai. Tagadhatatlan, hogy a modern személy-fogalom végső soron a valamikori szentháromságtani vitákra vezethető vissza. Amit az ősegyház az isteni léten belüli személyi viszonyokról kidolgozott, az él tovább az emberre alkalmazott személy-problematikában. A személy, a hüposztáziszis az ősegyház felfogásában nem egyszerűen „egyed”, hanem a másik személy felé kinyíló én. Világosan látja ezt **Aquinói Szent Tamás** is: „a személy az isteni dolgokban viszonyt jelent”.¹⁷

Ennek nyomán a filozófiai perszonalizmus napjainkban sokaknál, így főleg ortodox teológusoknál, gondolkodóknál kiegészül **teológiai tartalmakkal** is. Többen úgy vélik, hogy az ember társakhoz-rendeltségében az ember Istenre-hangoltsága is benne van, sőt az emberek közti személyes viszonyok az isteni élet belső viszonyait, a **Szentháromság** személyei közötti személyes kapcsolatokat tükrözik vissza.

Vladimir Lossky rámutat, a Szentháromság-hit kifejezésében döntő pontot jelentett a személy-fogalom átalakulása.¹⁸ Mint láttuk, Boethiosznál a **személy** még az individuum megfelelője, a kereszténység pedig nem erről beszél, hiszen ennek

¹⁷ S.Th. I. q. 28, 4, o.

¹⁸ LOSSKY, V. *A l'image et ressemblance de Dieu*, Paris, 1967. 78.

alkalmazása a Szentháromság-hitben triteizmust jelentene. Az „egy természet három személyben” elve a patrisztikában azt jelentette, Isten egyetlen magánvaló, de ezt az isteni létet személyes kapcsolatok építik fel. A persona, proszópon, a hüposztázisz fogalma a személy nyitottságát foglalja magába, ami az isteni személyek egymásban-létében (*perichorészisz*-ében) fejeződik ki. A hittudós pápa, XVI. Benedek annak idején, még mint Ratzinger bíboros, ugyanezt a titkot úgy fejezte ki, hogy a lét két fő megnyilvánulási formája az egység és a viszonyokban való megjelenés.¹⁹

Az ortodox teológia a teológia perszonalizmust kiterjeszti a maga egyháztanára (az egyház: a közös emberi lét megélése több személyben) és **társadalomelméletére**. Mint Fjodorov írja, a Szentháromság „a mi társadalom-eszményünk”. Vagy mint G. Mantzaridis írja: „Az ortodoxia társadalmi eszményét alapjában véve a Szentháromság foglalja össze. A hármass-egy Isten a szeretet által egyesített társadalmat ábrázolja. A szeretet legfőbb jellemzője az, hogy senki sem zárul önmagára. A Szentháromság mindegyik személye a teljes Isten. Ezért e személyek szeretetközösségét mint egymásnak-átadást és kiteljesedést foghatjuk fel”²⁰

A teológia formanyelvén ez ugyanazt jelenti, mint ahová a filozófia és a társadalomfilozófia felségterületén eljutottunk: **a személyközpontúság megköveteli az individualizmus és a kollektivizmus túlhaladását**. A Szentháromság nem három individuum, de nem is arctalan kollektívum, hanem három tökéletesen kiteljesedett személy egymásban-léte, akik kölcsönösen kiteljesítik egymást és így alkotnak tökéletes szeretet-közösséget.

A PERSZONALIZMUS A MAI POLITIKAI MEZŐBEN

A perszonalizmust a 20. században a **katolikus egyház** is megáévvá tette, mint ahogy már utaltam is erre; ez végig követhető a pápák szociális enciklikáiban.

Bár a perszonalizmus az egyházak felfogásához kapcsolódik, mégsem a klerikalizmus-antiklerikalizmus kérdésköréhez tartozik, hanem individualizmus-kollektivizmus („jobb-” és „baloldal”) vitájához. Véleményem szerint jobb- és baloldal merev szembeállítására tévút, megoldás csakis a két oldal szintézise lehet, valahogy úgy, ahogy páros test-szerveink is csak együttesen és kölcsönhatásban tudják kifejteni életerejüket.

Persze, a gyakorlatban még nem létezik perszonalista párt, inkább csak *perszonalista gondolatmagvak* jelennek meg egyes pártok felfogásában:

- az ember, a személy elsősége a tőkével szemben (vö. II. János Pál!)

¹⁹ RATZINGER, J., *A keresztény hit*, Bécs 1986. 80.

²⁰ MANTZARIDISZ, G. *Soziologie des Christentums*, Basel, 1981. 122.

- a személyes kapcsolatok elsősége a gazdasági viszonyokkal szemben
- az ember szabadságjogainak következetes megvalósítása
- a család értékrendje az elszemélytelenedési tendenciákkal szemben (vö. gender-ideológia)
- a nemzeti összetartozás megélése a globalizációval szemben
- a másokért-élés az önzés hullámaival szemben
- a szolidaritás elve
- a szubszidiaritás elve
- a szociális gondoskodás kiterjesztése
- a szeretet civilizációja (vö. VI. Pál!)
- a pluralizmus megélése az élet minden területén
- igazi közösségek létrehozása alközösségek és merő érdekcsoportok helyett
- igazi világgközösség kialakításának elősegítése (vö. **Worldgovernment** Maritainnél).

Társadalmi síkon ez azt jelenti, a személyesség elvének kiteljesítése nem individualizmus, főként nem egoizmus, de nem is valamiféle ember-tömeg vagy a tömeg-ember kialakítása, hanem együttműködésre, együtt-cselekvésre épülő kiteljesedés, amely tekintettel van mindenki személyi jogaira, személyi értékeire, de amelyet mindenki a többiek javára teljesít ki. Ezeket a teológiai gondolatokat ma már a katolikus teológiai felfogás is sajátjának tekinti, épp ezért messzemenően alátámasztják mindazt, amit egyházunk újkeletű nyilatkozataiban olvashatunk.

KÉRDÉSEK ÉS IRÁNYOK A KORTÁRS EVANGÉLIKUS TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIÁBAN

BÉRES TAMÁS

1. AZ ÖNMAGÁBA BOTLÓ EMBER TÖRTÉNELME

Ha csak vázlatosan is tekintjük át a nyugati kultúra eszmetörténetét, a legfel-
tűnőbb jelenségek között találjuk az emberre vonatkozó érdeklődés periodikus
váltakozását. A jelenség magyarázata valószínűleg nem az, hogy valóban volná-
nak olyan korok, amelyben az ember legnagyobb, megoldásra váró kérdése nem
épp önmaga volna valamilyen formában, hanem inkább az az emberi vágy, hogy
megválasolja vagy meghaladja ezeket az önmagával kapcsolatos kérdéseket. Az
emberiség „gondtalanabb” korszakait rendszerint a kifelé fordulás gesztusának
relatív szabadsága jellemzi, míg az ebből származó problémák újra és újra az ön-
magával való szembesülésre készítetik. A filozófiatörténet nagy léptékével mérve
kultúránk ilyen szimbolikusan „gondtalanabb” korszakának tekinthetjük például
a milétosziak és eleaták arkhé- és igazságkeresését, a reneszánsz fellélegzést vagy
a felvilágosodás szellemi bátorságát, amelyre a kényszerű válaszok sem maradtak
el a szofisták ügyeskedései, a gyarmatosítók gazdasági érdekeinek antropológiai
kiszolgálása vagy a szabad társadalom csömörének vagy tragikus túlkapasának
visszássági formájában. Úgy tűnik, fajunknak időről-időre elengedhetetlenül
szüksége van a világ önmagához vagy önmagának a világhoz mérésére, vagy kü-
lönös, „kegyelmi korszakokban” mindkettőnek egy rajtuk kívül és felül állónak
elfogadott normához való hozzáigazítására. Odo Marquard, *homo classificans*-ra
vonatkozó,¹ szemléletes és ironikus jelzőjét felhasználva a gyűjtögető ember nemcsak
a számára idegen világban talált ismeretlen kacatokot húzza be a barlangjába a világ
„alkatrészeinek” osztályozása – vagy ha az épp nem aktuális, legalább az átmeneti
birtoklás – szándékával, hanem a világban összegyűjtött tapasztalatával együtt
önmaga tevékenységét, módszereit és lehetőségeit is tanácsosnak látszik újra és újra
úgy mérlegelni, mintha ezek is a külvilágból behurcolt, ismeretlen összefüggések
volnának. Az ebből nyert felismerésekkel válhat azután ismét készen arra, hogy
barlangját elhagyva, hozzáértőbb, féltőbb, megbecsülőbb és felelősségteljesebb

¹ Marquard, Odo: *Wegwerfgesellschaft und Bewahrungskultur*. In: *Macrocosmos in Microcosmo: Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns 1450 bis 1800*. Hrsg. v. Andreas Grote. 1994, 909-918. o.

módon gyűjtse tovább történelmi kacatait. Az eszmetörténet antropológiai korszakainak ismétlődése ezért folyamatosan utal arra a módszertani problémára is, hogy az elemző, értékelő és stratégiakészítő ember mennyiben válhat önmaga erre irányuló tevékenységének tárgyává. A milétosziak és dél-itáliai bölcselők számára még adott természetes naivitás, amellyel úgy érthették bele a *fűszisz* természetébe az ember jelenlétét is, hogy emellett nem volt szükségük sem párhuzamos antropológia, sem valamiféle hermeneutikai magyarázóelv kifejlesztésére, ismeretelméleti értelemben már régen archaikus vágyalomnak számít. Bacon és Descartes szellemének, az újkori tudományos pozitivizmus következményeinek vagy a jelenkori transzhumanizmus vívmányainak ismeretében jóval óvatosabban tudunk csak hozzáfogni annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy miféle antropológiai előfeltevések teljesülése esetén marad meg a lehetőség a világ következetes és felelős tudományos és tapasztalati megismerésére ill. alakítására.

2. A TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA KIHÍVÓI

Az ember környezetére való ráutaltsága az utóbbi évtizedek egyik meghatározó, de nem egyetlen kihívója lett a teológiai antropológiának. A teológia klasszikus pozíciói sok tekintetben változtak részben a tudományos szemléletek változása, részben a gyakorlati élet számára szükséges vallási ismeretek gyakorlatiasodása következtében. *Az első esetben* kiemelkedő jelentősége van a világ objektív és szubjektív részekre osztását elvető poszt- és antikarteziánus szemléletnek, amely az inter- és transzdiszciplinaritás eszméjében ölt sokszor testet. Jelentős ezen túl a kognitív tudomány hatása,² amely olyan, korábban jellemzően csak teológiai vagy periférikus tudományos eszközökkel megközelíthető kérdésekre talál választ, mint a lélek mibenléte és megnyilvánulásai, a személyiség alkotóelemei közt vagy az interakcionális emberi kapcsolatokban létrejövő spiritualitás. E vizsgálódások közben tovább élesednek olyan, egyelőre meg nem válaszolható kérdések, mint a pszichoszomatika megfordításának lehetősége. Míg viszonylag sokat tudunk már a lelki folyamatok testre gyakorolt hatásainak jelenségeiről, alig tudunk valamit arról, hogy a testi folyamatok vagy változások milyen leírható hatással vannak a lélekre. Újabb, az ismeretelmélet, lélektan és tudományos módszertanok határán képződő kérdés a spiritualitás mint az ismeretszerzés megbízható és magas rendű formája. *A másik esetként* azok a gyakorlati jelenségek jelentősek, amelyek a tudományos gondolkodást megkerülve jelennek meg a társadalom különféle kulturális rétegeiben, rejtett vallási vagy pszeudovallási tartalomként. William Schweiker, a

² Rager, Günter / von Brück, Michael: *Grundzüge einer modernen Anthropologie*. Vandenhoeck&Ruprecht, 2012

Chicago-i Egyetem etikusa az „overhumanization” és „hypertheosis” kifejezéssel írja le³ azoknak a jelenségeknek egy körét, amelyek során a társadalom tagjai elvesztik a kapcsolatot a reális étellel. Az első esetben a saját és közösségi élet megkönnyítését célzó, eredetileg emberközpontúnak szánt professzionális technikai megoldások, a másik esetben a formalizált és technicizált vallásos hitformák jelentik a talajvesztés veszélyét. A szerző e hatásokkal ellentétes irányú felfogását „teológiai humanizmus”-ként jelöli meg.

Számos antropológiai kérdést érint az ezzel kapcsolatos kérdések következő, *etikai jellegű* csoportja, amely a tudományos-technikai eredményeink és azok felhasználása közötti területen keletkezik. Figyelemre méltó, hogy számos tudományértelmezési erőfeszítés ellenére sincs még sok jele annak, hogy elvileg leválthatnánk az ember és természet szembenállását kifejező „tudás mint hatalom” paradigmát. Nem látszik, hogyan lehetnénk képesek a megismerési módszereinkbe integrálni a kutató morális felelősségét pl. a mesterséges intelligencia-kutatások terén. Az emberi munkaerő ezzel kapcsolatos jövőjének kérdése messze nem részeseül akkora tudományos figyelemben, mint a kutatás technikai vetületei. Figyelmet érdemelnek a társadalmi élet szervezésének technikái is. Órási szellemi és anyagi erők feszülnek a jól strukturált politikai intézmények felépítése és működtetése hátterében, de alig látjuk meg, hogy eközben elszokunk az adott szó megbízhatóságának tapasztalatától és a nyílt, személyes kapcsolatok üdítő tapasztalától. Eszmék, sikerek és vágyak, kulturális intézmények és társadalmi kapcsolatok mögött büszkén hirdetve húzódik meg az „ez nekem jár” igénye. Képesek vagyunk kis- és nagy célokért egyaránt küzdeni. Az önfeláldozást is ismerjük a nagy célok érdekében. De általában elvesztettük a világ egységességének élményét, amihez egyszerre kellene rendelkezünk az alulnézet és felülnézet perspektívájával, az aktív világalakító szándék megvalósítójának és passzív elszenvedőjének kettős élményével. Az „ember” a világban való létünk, megismerésünk vakfoltja lett.

3. A TEOLÓGIA VÁLASZA AZ ANTROPOLÓGIAI KIHÍVÁSOKRA

3.1. A HAGYOMÁNYOS RENDSZEREK

Különleges jelentőségű ebben az összefüggésben a vallási ill. teológiai antropológiák mondanivalója. A szakrális világképekben az embernek nem önmaga által kijelölt, stabil helye van, amelyhez kulturális, technikai, történeti és általános hermeneutikai értelemben is viszonyíthatók a világra vonatkozó ismeretek és azok gyakorlati

³ Schweiker, William: *Theological Ethics and Global Dynamics*. Blackwell, 2004

értéke. A szakralitás mint világszervező erő ma is megkapó integritással képes kifejezni a személyek, dolgok, célok és értékek helyét a létezés ontológiai rendjében. Nyilvánvaló hátránya is részben abban áll, hogy az ontológia, mint a lyotard-i nagy elbeszélések egyike, gyanúsán átfogó, sok tekintetben hitelét veszített modellté vált napjainkra. A nem ontológiai teológiák közül többet a kereszténység sztoicizmussal és neoplatonizmussal való találkozása előtti korból ismerünk, majd jellemzően az újkor elején a filozófia kötelező teológiai igénybevételét elutasító és a reneszánsz ad fontes elv jegyében a Szentíráshoz visszatérő protestáns teológia különféle típusaiban. Annak ellenére, hogy a huszadik századi nagy protestáns teológiák között is találunk ontológiai rendszereket (pl. Paul Tillichnél), az antropológia kérdésének előtérbe kerülésére elsősorban az episztemológiai utat követő Wolfhart Pannenberg gondolkodásában látunk jelentős példát.⁴ Pannenberg lényeges módszertani lépése, hogy különbséget tesz a dogmatikai és fundamentálteológiai antropológia között. Ez utóbbival nem csak a katolikus teológia számára teszi elemezhetőbbé rendszerét, hanem visszatér ahhoz az apologetikus módszerhez, amely a teológiai tárgyalást megelőzően már a kérdésre vonatkozó tudományterületek önálló eszköztárával igyekszik kimutatni a teológiai válaszlehetőségek többlet-jelentőségét. Egyik legkidolgozottabb példája erre az ember teljes kifejlődéséhez szükséges „elrejtettség” érzése, amely a szerző szerint lényegileg transzcendensnek tekinthető. Wilfried Härle, a német evangélikus dogmatika⁵ egyik jelenleg meghatározó alakja már szakít azzal a hagyományos teológiai felfogással, hogy az emberről mint a világ egy kitüntetett, stabil pontjáról beszéljen. Az emberre vonatkozó szubsztanciális meghatározások helyett a teremtés, teremtett világ összefüggésében helyezi el, és nem is szerepel nála külön antropológiai fejezet.

3.2. A KONSTRUKTÍV TEOLÓGIA

Korunk fentebb vázolt változásaira a rendszeres teológiát követő konstruktív teológia⁶ igyekszik válaszolni, főként az Észak-amerikai földrészen. Ez a felfogás egyrészt bizalmatlan az iránt, hogy az élet teljességével járó kérdések és válaszok beleférnek egy hagyományos, főleg filozófiai koncepciók segítségével felépített rendszerbe, azaz a korábban rendszeres teológia névvel illetett teológiai diszciplínába. Másrészt a számos, reálisan és sürgősen megoldandó elvi kihívásra adható gyors válaszle-

⁴ Pannenberg, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen, Vandenhoeck&Ruprecht, 1983

⁵ Härle, Wilfried: *Dogmatik*. Berlin, De Gruyter, 2007(3)

⁶ Jones, Serena / Lakeland, Paul (Ed.): *Constructive Theology: A Contemporary Approach to Classic Themes: A Project of The Workgroup On Constructive Christian Theology*. Augsburg Fortress Publishers, 2005

hetőséget remélik egy olyan újabb teológiai feldolgozás lehetőségétől, amelynek a kiindulópontjai és szükség szerint teljes konstrukciója a kérdés természetéhez igazítható. A vállalkozás mögött nem nehéz észrevenni a konzervatív és liberális teológiai álláspontok közötti viták egyik régi alapkérdését, amely a szakszerű és hatékony teológiai munka módszerére vonatkozik. Míg a konzervatívok a legjobb módszernek a világban keletkező kérdések Szentírásba (ill. meglevő teológiai rendszerbe) való beillesztését tartják, addig a liberális teológusok a források, módszerek és rendszerek offenzív használatának képviselői. A konstruktív teológia művelői nyilvánvalóan ez utóbbi csoport tagjai közül kerülnek ki általában. Ez azonban a rendszeres teológiai munka hagyományaira nézve nem reduktív vagy szelektív jellegű, hanem a meglevő összefüggések ismeretében „konstruktív” és operatív jellegű. A módszer a teológustól mint szakembertől nagyobb fokú probléma-érzékenységet, problémamegoldó képességet és személyes elkötelezettséget kíván.

A rendszeres és a konstruktív teológia módszere közti különbség képszerűen pl. két körrel fejezhető ki. Az első esetben a kör középpontjában a hagyományosan évszázadokon át keresett „igazság” szó áll, amelyet a kör kerületére írt rendszeres teológiai tématerületek (pl. Isten, teremtés, megváltás, szentségek, ember, stb.) segítségével keresünk. A másik esetben a kör középpontjába egy másik, aktuálisan problémás fogalmat választunk, és a körkerületre ugyanúgy felírjuk a hagyományos diszciplínákat. Előfordulhat, hogy a középpontba pl. az *ember* ill. az *antropológia* kerül, és ebben az esetben hiányként jelenik majd meg a kör kerületén. Ez a fajta episztemológiai bizonytalanság azonban előnyös is lehet: pl. a személyes elköteleződés szükséges formáit hívhatja elő.

4. AZ ANTROPOLÓGIA VÁLASZA A KERESZTÉNYSÉG MINT VALLÁS KIHÍVÁSÁRA: A KERESZTÉNYSÉG ANTROPOLÓGIÁJA

Egy tavalyi év végi tanulmányában részletesen mutatja be Joel Robbins, a Cambridge-i Egyetem Társadalomantropológia Intézetének tanára a mindössze 15 éves diszciplínás multa visszatekintő akadémiai tudományágot, amely eredetét és lényegét tekintve nem teológiai, hanem szociológiai-antropológiai jellegű. A vállalkozás egyházak és felekezetek határain felül emelkedve vizsgálja a kereszténység és kultúra találkozásánál keletkező problémákat, az egyházi intézmények életével és a kereszténység térben és időben való terjedésével kapcsolatos antropológiai kérdéseket.⁷

⁷ Robbins, Joel: *The Anthropology of Christianity: Unity, Diversity, New Directions*. In: *Current Anthropology*. Vol 55, No 510, (December 2014), 157-171.o.

5. AZ EVANGÉLIKUS (PROTESTÁNS) TEOLÓGIAI ANTROPOLÓGIA IRÁNYAI

A környezet állapotának kritikus változása az elmúlt évtizedek egyik legnagyobb hatású előidézőjévé vált a hagyományos teológiai antropológiák újragondolásának. A világ – Böhm Károly kedvelt kifejezésével: az ember világa – , a Teremtő mellett mindig is rá volt utalva a teremtett ember kegyeire. Klasszikus szépséggel fejeződik ki a bibliai teremtéstörténet istenképűség-felfogásának hagyománya a 9. századi neoplatonikus filozófus, J.S. Eriugena gondolataiban, aki a Természet felosztása című könyvében az embert mind a teremtett és teremtő, mind a teremtett és nem teremtő természet részeként mutatja be. A skót gondolkodó szerint az ember mind az isteni, mind a világi, ezen belül kifejezetten az állati minőségből is részesül, és így válik alkalmassá nemcsak a földi mikrokosmosz-létre, hanem a bűn térhódításának és leküzdésének reális közegévé is válni. Eriugena felfogásának ontoteológiai útja a misztikán át vezet a mai ökológiai szemléletű antropológiák felé, ami a teológiatörténet hermetikus útjaként nagyrészt elzárt maradt a teológiai gondolkodás kognitív formáitól. Az általa leírt gondolatok jelentőségét azonban minden típusú antropológia számára jelentőssé teszi a tény, hogy úgy tekint az emberre, mint aki *egyszerre feladat és adottság* önmaga számára. Az ember saját, létezésének és rendeltetésének feszültségében megvalósuló „jelenségének” értelmezése közben találhat rá az önmagát érintő helyes kérdésekre. Philip Hefner⁸ antropológiai kifejezését használva: az ember olyan *teremtett társteremtmény*, akinek „származása” és feladata egyrészt egyszerre jelenti *emberi méltóságát*, másrészt azonban épp e kettőség miatt nincs lehetősége *előbb* tisztába jönni saját emberségének lényegével, mint teremtője útmutatása szerint élni és cselekedni. Emberléte mélyebb összefüggéseire kizárólag aközben ébredhet rá, miközben teremtője akarata szerint részt vesz a föld művelésében és őrzésében, a teremtettségre rajta kívül álló, de vele együtt értett realitásának gondozásában és fenntartásában.

A Genézis teremtéstörténeteinek újraolvasása világossá tette, hogy a teremtett világ többi részletével folyamatosan kapcsolatban álló ember nem a teremtés koronája. A teremtés az ünnepnap felé tart, annak ünnepi csúcspontjában éri el célját, és az ember annyiban válik részesévé ennek, amennyiben észreveszi és elfogadja saját létének kapcsolatiságát. A teremtéstörténetben szereplő adam (*ember*) szóval együtt szerepel annak *termőföldet* jelentő nőnemű formája (adamah) is. E relációs lét végső szereplői azonban nem a teremtménytársak, hanem a Teremtő és a teremtményei. Ennek megfelelően a teológiai antropológiák a filozófiai mellett további, pl. a biológia, szociológia, pedagógia, stb. antropológiai perspektíváival is

⁸ Hefner, Philip: *The Human Factor: Evolution, Culture and Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1993

szoros kapcsolatba kerülnek, de nem ezek kiegészítését vagy meghaladását tekintik feladatnak. Elismerve és komolyan véve a tudományterületi antropológiák szempontjait, a Teremtővel való kapcsolatában érdeklődnek az ember iránt.

A kortárs evangélikus szerzők műveiben ma sokszor három olyan, Luther antropológiai gondolkodását jellemző vonás emelkedik ki, amely sajátos teológiai észrevételekkel egészíti ki az ember megismerésének lehetőségét. Ezek: a személyre jellemző kifelé irányultság, a válaszadás képessége és az emberi személyiség eszkatologikus volta. A *kifelé irányultság* azokban a tapasztalatokban ölt testet, amelyeket az ember úgy ír le, hogy személyiségének központja „Istenben nyugszik.” Ez a tapasztalat nem jelenti sem a személyiség integritásának elvesztését, sem az ebből fakadó cselekvés önállóságának feladását. Bibliai források közül a „többé már nem én, hanem Krisztus bennem” (Gal2,20) élménye írja le ezt legközvetlenebb módon. Bár teremtett voltánál fogva minden teremtmény magában hordozza a kifelé irányultság jeleit, az ember *választ tud adni* Isten megszólítására. Ennek adekvát módja a hit, amely nem egyszerűen az emberi természet, akarat, lélek vagy elme válasza, hanem Isten előbbiekben leírt aktív jelenlétének megnyilvánulása. Az Isten által kezdeményezett hit megváltoztatja az embert és mindig a saját szándékának megfelelő tettekre hívja tovább.

Az ember *végző állapotának* jelzői vagy határozói a lutheri teológia hagyományai szerint nem írhatók le azon kívül, hogy az ember végül teljesen és végérvényesen Istennél lesz.

Teocentrikus teológiai antropológiának nevezi *Eccentric Existence*⁹ című könyvét David Kelsey, aki szerint önmagában véve nincs is jelentése az elszigetelt kifejezésként értett antropológiának. Számára legfeljebb Isten emberhez való közeledésének és vele való cselekvésének kibontása közben nyerhet értelmet valami abból, amit így lehet nevezni. Nagyon hasonlóan ír Gerhard Sauter,¹⁰ amikor az emberről elmondható jelzők természetét gondolja végig. Számára az ember mint Isten munkájának eredménye: teremtmény. Mint akit Isten megszabadított: szabad. Mint aki Krisztus üdvösségében részesül: új teremtmény.

Ezek az újabb irányok természetesen teológiailag is indokolt, megalapozott, ugyanakkor a diszciplinaritás töredékességét elfogadó és az interdiszciplináris nyitottságra kész formái az antropológiai teológiáknak. Az azonban egyelőre még nem látszik, hogy a tudományágakkal való együttműködésben hogyan válhatnak az emberre vonatkozó koherens ismeretek állandó szereplőivé. Az erre a kérdésre adható válasz valószínűleg meghaladja az interdiszciplinaritás jelenlegi tudományos kereteit és a kutatók személyes beállítottságában juthatnak fontos szerephez.

⁹ Kelsey, David H., : *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*. Louisville KT: Westminster John Knox Press, 2009

¹⁰ Sauter, Gerhard: *Das verborgene Leben. Eine theologische Anthropologie*. Gütersloh, 2011

A KATOLIKUS EMBERKONCEPCIÓ JELLEMZŐI KARL RAHNER TEOLÓGIÁJÁBAN

S. SZABÓ PÉTER

Karl Rahner (1904 – 1984) a huszadik századi katolikus teológiai és filozófiai gondolkodás egyik legnagyobb hatású egyénisége. Jelentős szerepe a II. vatikáni zsinat dokumentumai tartalmának, teológiai arculatának megformálásában. Hatása a magyarországi katolikus teológiai gondolkodásra is igen számottevő.

KARL RAHNER TEOLÓGIÁJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

Ráközelítve Rahner teológiájára, annak **általános jegyeit** keresve, az első dolog, ami szembeötlik **a filozófia és a teológia sajátos összefonódása**. A katolikus teológia mindig is támaszkodott valamilyen filozófiai alapra – leginkább Aquinói Szent Tamás rendszerére –, ezt a hit előcsarnokának tekintette, de Rahnernél ez az összefonódás szervezettebb, tudatosabb, programszerűen is megfogalmazott. A hit alapjai című könyve bevezetőjében a II. vatikáni zsinat határozatát idézi: „Az egyházi tanulmányok új szabályozásánál elsősorban arra kell ügyelni, hogy a filozófiai és teológiai tárgyakat jobban egyeztessék.”¹ Ő maga a következőképpen fejt ki ezt az összefüggést: „Először az embernek, mint önmagára feltett egyetemes kérdésre kell reflektálnunk, tehát a szó legigazibb értelmében filozofálnunk kell. Ezt a kérdést úgy kell felfognunk...mint a keresztény felelet meghallásának feltételét. Másodszor a kinyilatkoztatás lehetőségének transzcendentális és történelmi feltételeit kell átgondolnunk...hogyan látni lehessen a közvetítő kapcsolatot kérdés és felelet, filozófia és teológia között. Végül harmadszor: úgy kell felfognunk a kereszténység alapjelentését, mint feleletet arra a kérdésre, amely maga az ember, tehát teológiát kell művelnünk. E három mozzanat kölcsönösen feltételezi egymást és ezért egységet – természetesen differenciált egységet alkot.”²

¹ K. Rahner: A hit alapjai. 19. p.

² K. Rahner: i. m. 27. p.

A filozófiai kérdés – teológiai válasz összefüggésén túl más indoka is van a fent jellemezett összefonódásnak. Rahner a teológia felől is törekszik a filozófiához: „Teológiám második szándéka a filozófiai lenne” – írja törekvéseit jellemezve. Ezzel nem a teológia rendszeressé tétele a szándéka. „A filozófiai teológia inkább azt jelenti, hogy Isten Lelke” még a kinyilatkoztatás előtt „kiárasztotta kegyelmét az emberre” – és ezért a filozófia „mindig is tartalmaz teológiai mozzanatot” – „a teológia nem lehet más... mint a kegyelmet nyert ember gyökeresen önmagához térő filozófiája.”³ Emellett van egy olyan funkciója is a „filozófiaiságnak”, hogy a „pozitív teológia” tanai mellett „mindig újonnan kell felfedezni a kereszténység tulajdonképpeni, egyszerű és élő magvát” mert „csak ez érteti meg és hitelesíti a teológiai tételek sokaságát.”

Sajátos jegye Rahner teológiája filozófiai törekvésének, hogy nem korlátozódik egy filozófiai irányzatra, hanem a **filozófiai pluralizmust** veszi alapul. „A filozófiai pluralizmus arra kényszeríti a teológust, hogy lemondjon a bölcselet szolgálatáról – saját maga gondolja át hitét. A mai teológia úgy van a filozófiával, mint a nagyvárosi ember a szomszédjaival: nagyon sok a szomszédja ahhoz, hogy egy igazi legyen. A hit ügye nem bízható egy filozófiai rendszerre; világosságát – mivel valamennyin túllép – csak sok filozófia szemléltetheti.”⁴

A rahneri teológia fent jellemzett sajátossága mellett igen erőteljes általános meghatározó jegye, hogy **antropológia**, pontosabban filozófiai (illetve az előzőekben kifejtettek szerint) teológiai antropológia, azaz emberkoncepció. A filozófiai antropológia lényegét és történetét Rahner teológiájáig Nyíri Tamás a következőképpen összegzi: „A filozófiai antropológia nemcsak az ember testére vagy lelkére, hanem az egész emberre reflektál: a személy történelmi, nyelvi, kulturális és társadalmi létére, valamint transzcendenciájára. M. Scheler érdeme, hogy az antropológiának sikerült kiszabadulnia a természettudomány halálos öleléséből, s az első világháború után kialakulhatott, a német idealizmusra adott különféle válaszokat (Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Nietzsche) a konkrét történelmi emberre alkalmazó filozófiai antropológia. A mai filozófiai reflexió a kultúrából és a történelemből (Dilthey, Rothacker), a biológiából (Plessner, Gehlen), az orvostudományból (Weizsäcker, Binswanger, Frankl), újabban pedig a szociológiából indul ki. Döntő jelentőségű a M. Heidegger „Sein und Zeit” (1927) c. művében kifejtett hermeneutikai szempont. Heidegger óta mind a protestáns (Bultmann), mind a katolikus (Rahner) teológiának nélkülözhetetlen segédtudománya a filozófiai antropológia.”⁵

A katolikus teológiának az antropológia felé fordulását a II. vatikáni zsinatnak a papképzéssel kapcsolatos határozata is tükrözi: „a filozófiai tárgyakat úgy kell

³ K. Rahner: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*, 1972/11. sz. 721. p.

⁴ Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. *Vigilia* 1972/11. sz. 723. p.

⁵ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 8. p.

tanítani, hogy a növendékeket elsősorban az ember, a világ és Isten megalapozott és összefüggő ismeretének megszerzésére vezesse.”⁶

Rahner külön tanulmányt szentel a teológia és antropológia viszonyának tisztázására, melyet a következő célkitűzéssel indít: „Ennek a rövid tanulmánynak az a célja, hogy megmutassa; a dogmatikai teológiának ma teológiai antropológiává kell lennie, és hogy ez az „emberközpontú” fordulat szükségszerű és termékeny. Az emberre vonatkozó kérdésnek és az erre adott feleletnek tehát nem szabad tartalom és kiterjedés szempontjából a többi teológiai kijelentéstől különböznie, hanem át kell hatnia az egész dogmatikai teológiát.”⁷

Az antropológiai fordulat szükségességét konkrét történelmi okokkal is indokolja: „Végül is azonban ki kell mondani; bármint áll is a dolog a történelmi adottságok körül, a mi korunk situációja megkívánja a transzcendentális – antropológiai kérdésfelvetést és módszert. Platón, Arisztotelész, Tamás mindig élő filozófusok maradnak, akiktől tanulnunk kell. Ez azonban nem változtat azon a tényen (még ha ezt az egyházban végzett bölcselet mindössze csak kb. 40 éve veszi is tudomásul), hogy a mai filozófiának és teológiának nem lehet és nem szabad az újkori bölcselet transzcendentális – antropológiai fordulatát (Descartes, Kant és a német idealizmus, valamint annak visszahatásai, a mai fenomenológia, egzisztencializmus és fundamentális ontológia) megelőző időbe visszatérnie.”⁸

A teológia tehát az antropológiával is sajátosan összefonódik Rahnernél. Ennek egyfajta „kommunikációelméleti” alapja is van, ami a következőképp jellemezhető: „ha a teológia Istenről való beszéd, s a beszéd mindig kommunikáció, akkor a teológia mivoltánál fogva feltételezi a figyelőt vagy hallgatót, annak ismeretét, akivel kommunikál.”⁹

Rahner teológiájának általános jellemzőit vizsgálva feltétlenül szólni kell – már szorosan az emberkoncepció lényegéhez közelítve is – annak **transzcendentális** jellegéről. Maga Rahner így jellemzi antropológiáját:

„Ezt az antropológiát természetesen transzcendentális jellegűnek értjük. A transzcendentális kérdésfeltevés azt jelenti, hogy az ismeret vagy cselekvés lehetőségének szükséges feltételeit magában az alanyban kutatjuk.”¹⁰ Miután ez a transzcendentális jelleg vagy módszer a tomista filozófiának a kantival való szintéziséből származik, az ismeretelméleti problematika igen jelentős helyet foglal el benne, kiinduló pontjának is számít. „A modern transzcendentális irányzatú filozófia kifejti, hogy a megismerés és a megismert között nincs olyan nagy szakadék, mint Kant gondolta. A saját megismerésére reflektáló ember ugyanis a

⁶ Idézi Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 88. p.

⁷ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg, 1972/1. sz. 38. p.

⁸ K. Rahner: i. m. 39. p.

⁹ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok 292. p.

¹⁰ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg 1972/1. sz. 38. p.

valóság megismerhetőségének kérdésére mindig igenlő választ ad. A létkérdés és annak igenlő megválaszolása minden emberi tevékenységben, amelyben az értelem szerepet játszik, szükségszerűen adott.²¹

Rahner szerint minden megismerésünkben két elem található. Konkrét valami megismerése és az az állítás, hogy ez a valami létezik. Az ember nem szűnik meg kérdezni, minden esetben a létkérdést veti fel. Minden kérdés azonban előzetes ismeretet tételez fel, mert a teljes ismeretlen után nem tudunk érdeklődni – fogalmazza meg Heidegger nyomán. A kérdés elemzéséből kitűnik, hogy az emberi ismeret egyrészt mindig is útban van a megismerés felé, másrészt a létre, a végtelenre történő előzetes, nem tematikus, transzcendens kinyúlás /Vorgriff/ révén minden egyedi megismerést megelőzően birtokolja a létet. Ez a létbirtoklás a legalapvetőbb ismeret, hiszen a tomista ismeretelmélet szerint a megismerés lényege szerint nem valami külsőre való rábukkanás, hanem elsősorban létazonosság, „cum intellectus et intelligibile in actu sunt idem” – a létet birtokló megismerő és a megismert lét azonossága a megismerés aktusában. A létre való kinyúlás /Vorgriff/ rahneri fogalmából viszont a megismerés történetisége is következik, mivel az előzetes létismerettel rendelkező ember csak a megismerés folyamatában, a világon át jut el előzetes transzcendens tudása konkrétá, tematikussá, kategóriálissá tételéhez.¹²

A transzcendencia azonban azáltal, hogy az embernek egy eleve meglévő, nem tematikus tudását jelzi, mely a végtelenre, az abszolútra irányul, azt is jelenti, hogy az ember létismerete, transzcendenciája nem más, mint az ember előzetes és alapvető Istenre irányultsága.¹³ A transzcendentális filozófia is vallja Tamás nézetét, mely szerint az ember minden ismeretében tud együttal Istenről is. Ha pedig a transzcendencia folytán az ember Istenre irányul, akkor nyilvánvaló Rahner következtetése; „ha az ember lényegén az Istenre irányuló feltétlen transzcendenciát értjük, úgy „emberközpontúság” és „Istenközpontúság” a teológiában egyáltalán nem ellenkezik, hanem szigorúan egy és ugyanaz (két különböző szempontból nézve). Egyik sem érthető a másik nélkül.”¹⁴

A rahneri antropológia transzcendens jellegét vizsgálva tehát megint a kiinduló gondolathoz, teológia és transzcendentális jellegű filozófiai antropológia összefonódásához jutottunk. Ez a kör nagyon jól jellemzi Rahner teológiáját: „bármelyik lényeges fogalmából elindulva beláthatóvá lesz gondolatainak egész kristályrácsa” – írja egy méltatója.¹⁵

¹¹ Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 38. p.

¹² V. ö.: Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. 536. p. és: A mai tomizmus vezető irányzata a transzcendentális módszer. Mérleg, 1969/1. sz. 65. p.

¹³ V. ö.: Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. 291-292. p.

¹⁴ K. Rahner: Teológia és antropológia. Mérleg 1972/1. sz. 38. p.

¹⁵ Lukács László: Az „anonim keresztények” felfedezése. Vigilia 1972/11. sz. 721. p.

A RAHNERI EMBERKONCEPCIÓ TOVÁBBI JEGYEI

A rahneri emberfelfogás bemutatása nem könnyű feladat, hisz az életmű jellege nem rendszerezett, nem található meg egyhelyütt ez, hanem különböző művekben. Rahner maga mondja munkásságáról, hogy „teológiai munkám zömében eleve nem rendszerezhető tanulmányok gyűjteménye.”¹⁶ Az ember Rahner értelmezésében többretű létező. „Egységében és egysége ellenére számos és nagyon különböző dimenzióban terjed ki: anyag és szellem, természet és személy, akció és passzió.” Az emberi lét lényeges vonása a tér és időbeliség, a biológiai alkat, az élet kezdete és vége: ezen a zárójelen belül a végsőség könyörtelen indexe alatt van minden. Az anyagi világ az emberben ébred öntudatra, az anyag magára találó alaptörékvése, önfelülmúlása révén véglegesen érvényesül a szellemenben. Az ember testi anyagi lény, többdimenziós egység, szellemi és történelmi személy s a legmélyén Istenre irányuló dinamika.¹⁷

Amint az már az eddig mondottakból is nyilvánvaló, Rahnernél az ember vizsgálata teológiai indíttatású. „Mint Szent Ágoston, Pascal, vagy Blondel, Rahner is az emberen keresztül, az ember szellemi struktúrája révén jut el az embert megszólító Istenhez.”¹⁸ A hit alapjai című mű első fejezete – „Az üzenet hallgatója” – azért veszi vizsgálat alá az embert, hogy megtudja, milyen előfeltételek szükségesek ahhoz, hogy egyáltalán meghallható legyen a kereszténység üzenete. Ezek az előfeltételek egyrészt eleve „megvannak az emberi egzisztencia végső alapjában”, másrészt maga a kereszténység üzenete teremti meg felhívásával ezeket az előfeltételeket. A teológiai igényből fakadó filozófiai antropológiai vizsgálódás az ember lényegére irányul, hisz Rahner kijelenti: „az előfeltételeken melyeket itt meg kell vizsgálnunk, az ember lényege értendő.”¹⁹ Ezek szerint nyilvánvaló, hogy az ember lényegét a keresztény hit befogadását lehetővé tevő előfeltételek alkotják.

Ezek után Rahner megfogalmazza, hogy mi az az első feltétel, amely lehetővé teszi az üzenet befogadását: „ha a kereszténység kinyilatkoztatott üzenetének előfeltételeit vizsgáljuk, akkor először azt kell kijelentenünk, hogy **az ember személy és szubjektum.**”²⁰ Ez alapvető fontosságú a kereszténység szempontjából, hisz enélkül az ember nem lehetne partnere Istennek. A kereszténység olyan kijelentései, mint: személyes viszony Istennel; az Isten és az ember közötti dialogikus üdvtörténet; az Isten előtti felelősség fogalma – továbbá a szóbeli kinyilatkoztatás elemei: Isten

¹⁶ K. Rahner: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*. 1972/11. sz. 721. p.)

¹⁷ V. ö. Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. *Vigilia*. 1972/11. sz. 723-725. p.

¹⁸ Viola Kálmán: K. Rahner. Szolgálat. 1969/1. sz. 39. p.)

¹⁹ K. Rahner: A hit alapjai. 41. p.

²⁰ K. Rahner: i. m. 42. p.

megszólította az embert; színe elé hívta; az ember beszélt Istennel az imádságban, stb. – mind azt feltételezik, hogy az ember személy és szubjektum.²¹

Ezt az is alátámasztja, hogy az ember személynek, szubjektumnak tapasztalja önmagát. Ez a tapasztalat főleg azáltal áll elő, hogy maga elé állítja önmagát, mint tőle egészen idegen valóság produktumát, elemzi, analizálja, majd ismét összerakja magát, teret ad a különböző részantropológiáknak. Azáltal viszont, hogy az ember kérdéssé teszi önmagát és megnyitja a kérdezés határtalan horizontját, már át is fogja önmagát. Ebből pedig kiderül, hogy több, mint a valóságát alkotó tények összessége. Egy véges rendszer nem tudja önmagát mint egészet maga elé állítani, nem kérdez rá önmagára, mint szubjektum.²²

Ezek után az érvek után Rahner felbontja alkotóelemeire az embert, mint személyt, pontosabban különböző lényeges jegyeit vizsgálja. Ezek az összetevők: az ember transzcendenciája; függő lény mivolta; szabadsága és felelőssége; történelmisége és társadalmisága; felfoghatatlan titokhoz utasított lény mivolta.²³ Ebből kitűnik, hogy itt a „személyes lényegen a konkrét emberi valóság sokféle, részben ellentmondó hangoltságának (egzisztenciál) az összhangját érti.”²⁴

Az elemzés további menetében Rahner eljut azokhoz a fogalmakhoz, melyekben megragadható emberértelmezésének lényege. Az eddigiekből megállapítja, hogy az ember személy volta egzisztenciájának levezethetetlen adottsága, a priori feltételként velejárója minden tapasztalatnak. Szubjektív voltunk transzcendens tapasztalat, hogy mit értünk pontosabban az ember szubjektum, személyi voltán, azt világossá teszi, ha azt mondjuk, hogy **az ember transzcendens lény**.²⁵ Miben ragadható ez meg? Rahner itt az emberi megismerés transzcendens struktúráját állítja középpontba, melynek lényege, hogy az ember „mindent kérdéssé tud tenni, legalábbis valamennyi egyedi kijelentést, mert már ezeket megelőzően nyitott, kivétel nélkül minden kérdésre. Azzal, hogy lehetségesnek tételezi fel a kérdezés pusztán véges horizontját, már túl is ment ezen a lehetőségen, máris végtelen horizontú lénynek bizonyult. Saját végességének gyökeres átélése által túlmegy végességén, és transzcendens lénynek, szellemnek tapasztalja magát. Oly horizontnak tapasztalja az emberi kérdezés végtelen horizontját, amely annál messzebbre tolódik ki, minél több kérdésre talált már választ az ember.”²⁶

Itt fogalmazza meg Rahner az ember transzcendenciáját jellemezve az emberi megismerő képesség jellegzetes rahneri kategóriáját, amely nem más, mint „a lét előzetes megsejtése”, a létre való „kinyúlás”, „hangoltság” (Vorgriff). A kiindulás

²¹ V. ö. K. Rahner: i. m. 42. p.

²² V. ö. K. Rahner: i. m. 45-46. p.

²³ V. ö. K. Rahner: i. m. 42. p.

²⁴ Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. Vigilia 1972/11. sz. 725. p.

²⁵ V. ö.: K. Rahner: A hit alapjai. 48. p.

²⁶ K. Rahner: A hit alapjai. 48. p.

tehát ismeretelméleti természetű (a már korábban mondtak alapján is), mely szerint „az ember transzcendens lény, mivel azon alapul minden ismerete és megismerő tevékenysége, hogy rásejt a létre általában, hogy nem tematikus módon, de elkerülhetetlenül tudomása van a valóság végtelenségéről.”²⁷ Ez az alapjaiban ismeretelméleti kiindulópont a továbbiakban ontológiai színezetet kap: „De mivel a megsejtés merőben kérdésként nem magyarázza meg magát, ezért magának a létnek a működésének kell felfognunk a megsejtést, amelyben az ember magára erre a létre nyílik meg.”²⁸ Magától értetődik – folytatja Rahner – „hogy az emberi transzcendencia transzcendentális tapasztalata nem egy bizonyos egyedi tárgyságról való tapasztalat, amelyet más tárgyak mellett tapasztalunk, hanem alapvető létállapot, amely megelőz és átjár minden tárgyi tapasztalatot. Újból és újból hangsúlyozni kell, hogy transzcendencián nem a transzcendencia tematikusan elképzelt fogalmát értjük itt, hanem a szubjektum a priori nyitottságát a létre általában”²⁹

Az emberértelmezésnek következő dimenziója úgy értelmeződik, mint szabadság és felelősség dialektikája, vagyis; „**az ember mint felelős és szabad lény.**”³⁰ A felelősség lényege itt elsősorban az Isten előtti felelősség. „Az embert nyitottá teszi transzcendenciája, ezáltal felelős is önmagáért, mégpedig nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is, és éppen abban tapasztalja felelősségét és szabadságát, hogy számot kell adnia magáról.”³¹ Miként az emberértelmezés egésze, a szabadság lényege is végül az önértelmezésben való választás szabadságára vonatkozik elsősorban. „A szabadság, ha helyesen fogjuk fel, nem az a képesség, hogy ezt tehetjük, vagy azt, hanem az a képesség, hogy döntünk önmagunkról és megvalósítsuk önmagunkat.”³² A szabadságnak ezt az értelmezését alátámasztja az üdvösség jelentésének teológiai és antropológiai megközelítése. Maga az üdvösség sem képzelhető el az emberi szabadság nélkül, és miután az üdvösség a szabadságon alapul, ez a tény a szabadság lényegét is meghatározza. „Annyiban beszélhetünk az ember üdvösségéről, és arról, hogy a személyes létkérdés voltaképpen az üdvösség kérdése, amennyiben felelős önmagáért és rá van bízva önmagára, amennyiben saját maga a tárgya voltaképpen...emberi létezésének egészét meghatározó személyes alaptettének. Ahol nem látják az üdvösség megértésének ezt az eredeti, az ember szubjektum voltával összefüggő és a szabadság lényegén alapuló kiindulási pontját, ott csak valamilyen furcsa, mitológiai színezetű esemény lehet az üdvösség.”³³

²⁷ K. Rahner: i. m. 49. p.

²⁸ K. Rahner: i. m. 50. p.

²⁹ K. Rahner: i. m. 51. p.

³⁰ K. Rahner: A hit alapjai. 52. p.

³¹ u. o.

³² K. Rahner: i. m. 56. p.

³³ K. Rahner: i. m. 55. p.

A transzcendencia és a szabadság lényegének – ami egyúttal az ember lényege is – elemzésénél lényeges tartalmi elem, hogy a transzcendencia és a szabadság a **történelemben** valósul meg. Az emberi megismerésnek azon túl, hogy transzcendentálisan rásejt a létre, magában a történelmi folyamatban kategorikusan, tárgyyszerűen is meg kell ismernie a megsejtett tartalmakat. Ez a történelmiség nemcsak a megismerésre érvényes, hanem az ember egész tevékenységére, önmegvalósítására is, sőt maga az üdvtörténet is a történelemben megy végbe. A történelmiség fogalma úgy ragadható meg, „az egy emberiségen belüli szabad és megismételhetetlen személyek tevékenységének a kölcsönhatása.”³⁴ Tehát a **történelmiség társadalmiság is**. „Maga a történelem is történelmi, és éppen a történelmileg, tehát már tudatosan megvalósuló ember önfelfogásának a része. Az embernek azáltal van eleve adott, szabadságára és tudatos gondolkodására bízott lényege, hogy átéli, elszenvedi és alakítja történelmét. A történelmiség az ember sajátos alapmeghatározása: ez helyezi az embert éppen mint szabad szubjektumot az időbe, és ez állítja a mindenkori világba, amelyet szabadon kell alakítania, és elszenvednie és mindkét esetben vállalnia is.”³⁵

Az embernek szabadsága mellett azt is tapasztalnia kell, hogy ugyanakkor **az ember függő lény**. „Szabadsága és szubjektum volta ellenére is tapasztalja az ember, hogy függő lény, hogy olyan hatalom rendelkezéseinek van alávetve, amelynek ő maga már nem parancsolhat...Az ember másra utalt lény, nem önmaga szuverén megalkotója, hanem létrehívott és függő lénynek tapasztalja magát, akinek léte a kimondhatatlan titok mélységén alapul.” Ezt a függőséget másutt is megfogalmazza, amikor a „kimondhatatlan titok” olyan dimenzióba állítja az embert, „Ahol velünk rendelkeznek, nem mi magunk vagyunk az intézkedők, ahol imádunk, nem uralkodunk...amelyben nem tudjuk magunktól megtalálni az utat...nem vagyunk kormányzói sorsunknak.”³⁶ A titok, mint Isten szinonimája többször is szerepel még a gondolatmenetben, a misztikus elemet többen Loyolai Ignác hatásának tartják.

Az eddig bemutatott gondolatmenetből talán érzékelhető, hogy az emberértelmezés folyamatos gazdagítása, kibontakoztatása egyre jobban előkészíti az értelmezés teológiai oldalának kibontakoztatását. Ez a folyamatosan érlelődő, az eddig mondottakkal (a lét végtelen horizontjának önfeltárulkozása; kegyelemből kapott lét; felelősséggel tartozás; üdvözülés; kimondhatatlan titok) folyamatosan előkészített teológiai következtetés **„az ember abszolút titok előtt”** dimenzióban fogalmazódik meg egyértelműen: „Ha az ember valóban szubjektum – vagyis felelős, szabad és transzcendens lény, aki önmagára bízott szubjektumként ugyanakkor meg is van fosztva önmagától, olyannyira, hogy nem rendelkezhet magával – akkor

³⁴ V. ö. Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe. Vigilia. 1972/11. sz. 723. p.

³⁵ K. Rahner: A hit alapjai. 57. p.

³⁶ K. Rahner: Tudományos világkép és vallás. Szolgálat, 1972/13. sz. 10. p.

lényegében már azt is kimondtuk, hogy **az ember Istenre irányított lény**, aki oly módon van az abszolút titokra irányítva, hogy ez a ráirányítottság lényé állandó alapjaként és tartalmaként magának a titoknak az ígérete.³⁷

Ilyen módon az ember lényegét vizsgáló filozófiai antropológiai jellegű vizsgálódás gondolatmenete elérkezett a teológiai válaszhoz. A kör tehát bezárult, a teológiai igényből fakadó filozófiai elemzés meghozta a teológiai eredményt, az ember lényege, hogy partnere Istennek, Istenre irányított lény, az antropológia teológiába torkollik.

Ezt az alapvető Istenre irányultságot két jellegzetes, az ember lényegét megvilágító rahneri fogalom teszi igazán plasztikusná, melyek az isteni kegyelem és az emberi természet viszonyát elemzik. Az első a „**potentia oboedientiális**” fogalma, mely az „engedelmesség képességét” foglalja magában. Ez a következőt jelenti: „Az ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti engedelmesség képességének – potentia oboedientiális-nak – nevezzük, ugyanis egész létre irányuló szellemi transzcendenciája következtében nyitott Isten önközlése iránt... ezt a képességet, amely másképp a természet feletti befogadására való képesség, azért nevezzük az „engedelmeskedés” képességének, mert valóságos lényegét tekintve meglétének akkor is volna értelme (mivel lehetővé teszi a szellemi-személyes létezését), ha Isten nem közölné önmagát; úgyhogy ez a közlés e képesség megléte esetén is szabad és ingyenes adomány – éppenséggel kegyelem marad, tehát e képesség semmiféle igényt nem támaszthat Isten iránt, hanem engedelmesen rendelkezésére áll Istennek és szabad tetszésének. Az emberi természet potentia oboedientiális Isten radikális önkimondása számára, amely Jézus Krisztusban válik valósággá (aktussá).”³⁸

Az embernek ez a lényegét jelentő képessége tehát az ember oldaláról meglévő befogadókészséget, nyitottságot jelenti Isten iránt. Ez az ember saját struktúrájában lévő képesség, már természetesen a teremtménység adta önállóságon belül. Az ember másik lényegi teológiai meghatározottsága a „**természetfeletti egzisztenciál**”, amint már a fogalom elnevezéséből is következik, az emberi lényeg Istentől függő sajátossága: „„A természetfeletti egzisztenciál” fogalmának tárgyilag a következő viszony szolgál alapul: az emberre már a megigazulás előtt is – amelyet a szentségi úton vagy anélkül kapott kegyelem idéz elő – mindig hat Isten általános üdvözítő akarata; az ember már eleve meg van váltva, és feltétlen kötelessége törekedni a természetfeletti célra. Ez a szituáció, amely az ember szabad cselekvését megelőző átfogó és elkerülhetetlen adottság, nem csupán Isten gondolataiban és szándékaiban létezik, hanem az ember reális meghatározottsága, amely jóllehet kegyelemszerűen társul az emberi természethez (ezért természetfeletti), mindazonáltal a létezés reális rendjében ténylegesen sosem hiányzik. Ezért egy ember ontológiailag és szubjektíve

³⁷ K. Rahner: A hit alapjai. 61. p.

³⁸ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kiegészítő. 580. p.

sohasem lehet közömbös természetfeletti rendeltetése iránt: akkor sem, ha a kegyelmet elutasította és ezért elveszett ember. De az embert ugyanakkor – azáltal, hogy az emberiséghez tartozik – tartósan, elkerülhetetlenül és reálisan meghatározza az emberiség Istennel szembeni engedetlensége is, amelyet a teológiai hagyomány eredendő bűnnek nevez. Ezért az eredeti bűnt is „egzisztenciálnak” nevezhetjük, amelyet természetesen magába foglal és amelyen felülkerekedik az Isten kegyelmén alapuló, erősebb természetfeletti egtisztenciál.³⁹

Ezzel a két jellemzővel, tehát egyrészt az ember oldaláról az isteni kinyilatkoztatásra irányuló befogadási képességgel, másrészt Isten felől az emberbe plántált, a bűnnél is erősebb kegyelem, üdvözítő akarat révén válik teljessé Rahner emberképe. Míg a filozófiai előfeltevés a megismerő ember végtelenre nyitottsága volt, ugyanez a mozzanat a teológiában mint az engedelmesség, illetve befogadás Istenre irányuló képessége fogalmazódik meg. A természetfeletti egzisztenciál fogalmának révén pedig interiorizálódik, bensővé válik és minden ember struktúrájába beépül a kegyelem.⁴⁰ Ezek az emberbe épített és az embert lényegileg meghatározó jellemzők a cirkáló rakéta irányító szerkezetéhez hasonlóan, mely azt holtbiztosan a célra kormányozza, az ember Istenre irányultságát, hozzá törekvését garantálják.

A rahneri emberkoncepció jellemzése kapcsán még egy sajátos, az eddigiekből következő, azokat tovább magyarázó, és épp ezért sok vitát kiváltó gondolati produktumot szükséges megemlíteni, az „anonim kereszténység” elméletét. Eszerint azáltal, hogy Isten üdvözítő akarata minden egyes emberre kiterjed, mely a bűnnél is erősebb egzisztenciál, további igen messzemenő következtetések erednek. Rahner így határozza meg az anonim kereszténység fogalmát: „Ez a kifejezés annak a II. vatikáni zsinat óta immár vitathatatlan tényállásnak a rövid megjelölése (amely mint minden ilyen kifejezés természetesen félreértéseknek is ki van téve), hogy egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat és ezért üdvösségét megtalálhatja, ha szociológiailag nem tartozik az egyházhoz – feltéve, hogy ez nem az ő bűne – ha nincs megkeresztelve, sőt ha úgy véli, hogy önmagát ateistának kell tartania.”⁴¹

Rahner joggal hivatkozhat arra, hogy ez a koncepció a II. vatikáni zsinat tanításával is egyezik, még akkor is, ha maga az anonim kereszténység kifejezés nem is szerepel a dokumentumok szövegében. A Gaudium et Spes kezdetű konstitúcióban ez áll: „Mivel Krisztus mindenkiért meghalt, és mivel az embernek valójában csak egy végső hivatása van, mégpedig az isteni, vallanunk kell: a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék.”⁴²

³⁹ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kishoztár 117. p.

⁴⁰ V. ö. Vidrányi Katalin: K. Rahner teológiája. Világosság. 1979/12. sz. Melléklet 11-12. p.

⁴¹ K. Rahner – H. Vorgrimler: Teológiai kishoztár. 31. p.

⁴² A II. Vatikáni zsinat tanítása. 458. p.

ÖSSZEGRZÉS

Karl Rahner már 32 éve nincs az élők közt. Itt elemzett műve, a Grundkurs des Glaubens (A hit alapjai) 1976-ban jelent meg, tehát negyven éve, magyar fordítása 1982-ben. Azok a gondolatai, amelyek megítélésem szerint korszakos jelentőségűek, és a II. vatikáni zsinat nagy horderejű tartalmai megalapozásában is számottevők, immár fél évszázaddal ezelőtt formálódtak. Tehát nem igazán kortárs szerző, viszont a filozófiatörténet tematikájába sorolása is némiképp korainak tűnik. Három egymással összefüggő tartalmi elem miatt tartom fontosnak életműve lényegének felvillantását.

Először is azért, mert azok a tartalmak, amelyek az ő gondolataiban formálódtak, lehetővé tették a katolikus emberkoncepció és vele az egyébként is szó szerint egyetemes jelentő katolicizmus szellemi arculatának valóban egyetemesség tételét. Annak a teológiai igazságnak, hogy Jézus Krisztus minden emberért meghalt a megfogalmazása, komolyan vétele és e tény konzekvenciáinak szisztematikusan végiggondolása jelentős mértékben az ő műveinek köszönhető. Persze kockázatos ilyet kijelenteni, hisz nyilván nem egy ember említhető itt, hanem sok más, a források, az elődök, a tanítók, a munkatársak sokasága, de ebben az egészben a rahneri életmű mégis nagy jelentőségű.

Másodszor, ezzel természetesen összefüggésben, a vallási tolerancia igazi, eddig nem tapasztalt karakterének megalapozása említhető. Igen fontos ez ma, hisz nap mint nap a vallási intolerancia megdöbbentő, szinte hihetetlen példáival szembesülünk. Mi is az igazi vallási tolerancia? Talán az „ha egy vallás a saját teológiájában kidolgozott megváltás és üdvözülés lehetőségét kiterjeszti más vallásúakra, sőt az ateistákra is.”⁴³ Pontosan ez a tolerancia-formálás figyelhető meg a Rahner féle „anonim kereszténység”, elméletben és ennek nyomán a Gaudium et Spes kezdetű zsinati konstitúcióban. Hogy tehát van katolikus módon értelmezett üdvösség a katolikus egyházon kívül is, hogy az egyházon kívül állókra nem a Szent Ágostontól eredő „massa damnata” (elkárhozottak tömege) kitétel a helyes, hanem az, hogy a Szent Lélek mindenkinek módot ad arra, hogy a húsvét titkában részesedjék. Valóban korszakos változásról van szó. Ezt a tényt, például az alábbi sajátos megfogalmazásban, a más világnézetű, ateista meggyőződésű tudósok is elismerték; „a hagyományos katolicizmus számára nem problémamentes, a nem hívő számára elfogadhatatlan, de ha annak fogjuk fel, ami lenni akar, akkor korunk egyik legbátrabb és legbecsületesebb teológiai kísérleteként tarthatjuk számon.”⁴⁴

⁴³ V. ö.: S. Szabó Péter: A filozófiai antropológia adalékai a vallási tolerancia fogalmához. Vallástudományi Szemle 2007/1. sz. 209. p.

⁴⁴ Vidrányi Katalin: Az „anonim kereszténység” elmélete. Világosság, 1977/8-9. sz. 547. p.

Harmadszor azt emelném ki, hogy a rahneri emberkoncepcióban az embert (minden embert) jellemző minőségek, közülük is leginkább az emberi megismerő képesség struktúrája, amely Istenre irányul, végül ontológiailag is Isten léte melletti érvvé, istenérvvé erősödik, mint transzcendentális-antropológiai argumentum, a transzcendentális neotomizmus istenérvvé. Ennek lényege, hogy „az emberi megismerő képesség minden határon túllépő, végtelen dinamikáját regisztrálva véli úgy, hogy ez a „végtelenre irányultság” a Végtelenre, azaz Istenre való törekvés érv arra, hogy ennek célja és tárgya, Isten létezik a valóság transzcendens rendjében.”⁴⁵

E három tartalmi elem kiemelése talán megfelelő argumentáció arra, hogy meggyőzően érzékeltesse a rahneri életmű nagy formátumú karakterét, tartalmának jelentőségét.

Ez tehát az a gondolati ív, amely bejárható a rahneri megfontolásoktól a zsinat nagy jelentőségű mondatáig. Ma már nehéz a kapcsolódási pontokat meghatározni, hisz nyilvánvaló, hogy teológusok, tudósok sokasága dolgozott, vitázott a zsinati skémák végső formába öntésén. De hogy valamiképp a rahneri életmű forrásnak számít itt, az nagyon valószínűnek látszik. Ezért állítható, hogy az életmű itt felvillantott tartalmi és a zsinati határozatok igen nagymértékben hozzájárultak a katolicizmus szellemi arculatának egyetemessé tételéhez. Az a mély teológiai belátás, hogy Jézus Krisztus minden emberért meghalt, tehát ebből nem marad ki senki, az így hozott megváltás mindenkire érvényes, ezelőtt soha nem mondatott ki ilyen egyértelműen, ezt a tartalmat így soha nem gondolták végig ezzel a következetességgel. És ezzel fogad be mindenkit a katolicizmus. Ezzel válik igazán egyetemessé, azzal, hogy a lehető legtágabban tárul. Így lesz a szó igazi értelmében világvallás, tényleg világméretre szabott jelentést, és egyben egyedülálló tartalmi hitelességet adva a világvallás vallástudományi fogalmának.

Felhasznált irodalom

- A II. vatikáni zsinat tanítása. Budapest, SZIT, 1975.
 Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet. Budapest, L'Harmattan – ZSKF, 2006.
 Lukács László: Az „anonim keresztények” felfedezése. *Vigilia* 1972/11. sz.
 Nyíri Tamás: Antropológiai vázlatok. Budapest, SZIT, 1972.
 Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Budapest, SZIT, 1977.
 Nyíri Tamás: K. Rahner emberképe *Vigilia*, 1972/11.szám
 S. Szabó Péter: A filozófiai antropológia adalékai a vallási tolerancia fogalmához. *Vallástudományi Szemle* 2007/1. sz. 209. p.
 Rahner, Karl: A hit alapjai. Budapest, SZIT, 1983.
 Rahner, Karl: Néhány bevezető mondat. *Vigilia*, 1972/11. Sz
 Rahner, Karl: Teológia és antropológia. *Mérleg*, 1972/1. sz.

⁴⁵ Horváth Pál: Vallásfilozófia és vallástörténet. Budapest, L'Harmattan – ZSKF, 2006. 76. p.

Rahner, Karl: Tudományos világkép és vallás. Szolgálat, 1972/13. sz.

Rahner, Karl – Vorgrimler, Herbert: Teológiai kieszótár. Budapest, SZIT, 1980.

Vidrányi Katalin: K. Rahner teológiája. Világosság, 1979/12. sz. Melléklet

Vidrányi Katalin: Az „anonim kereszténység” elmélete. Világosság, 1977/ 8-9. sz.

Viola Kálmán: K. Rahner. Szolgálat. 1969/1. sz.

19–20. SZÁZADI SZENTEMBEREK

BARNA GÁBOR

Az egyén egy közösségi hálóban tud létezni, amiben mindenkinek megvan a sajátos szerepe. Egy olyan szerepet szeretnék bemutatni a közelmúlt és a jelen vallási, társadalmi életéből, amit a néprajz a *szentember* fogalmával ír le.¹

A vallási életben lényegében két szerep van: a *papi* és a *laikus*. A laikus szerepek társadalmi megítélése alapvetően két tényezőtől függ: 1. a *teljesítménytől* (társadalmi megítélés), 2. a *szenzhez való viszonytól* (az egyén helye a társadalomban, a kapcsolathálóban elfoglalt hely). A szerepek történetileg változhatnak. Alakíthatják őket 1. maguk a szerepviseelő egyének, 2. a változó társadalmi igények, valamint 3. egyéb szabályozók. Egy szerepviseelő egyén, specialista egyéni adottságainál fogva is visszahathat a szerepre. Az intézmény fennmaradását a szerepviseelőknek a szereppel való azonosulása biztosíthatja.

A 19-20. század fordulója nagy változások hordozója volt. Ezek a társadalom minden rétegére hatást gyakoroltak. Mindez visszatükröződött a vallásos élet egyéni szerepviseelőinél.

A vallásos életben központi helyet töltöttek és töltenek be a Szenttel kapcsolatot tartó, a Szenttel „hivatalból” kapcsolatban álló személyek. Ők a klerikusok, a *papok*. A liturgia mellett a paraliturgiának is kialakulhattak a specialistái. A laikus oltárszolgák, templomszolgák egész sorával ők lehetnek a *szentemberek*. Mind a katolikus, mind a protestáns népnyelv leginkább azokat az egyéneket nevezi *szentembernek*, akik a közösség vallásos életében felmerülő sajátos igények kielégítésére bizonyos feladatokat, szerepeket, mechanizmusokat, szervezeti struktúrákat felvállalják, azokat működtetik, olykor önmaguk által generálva ezeket. A vallási élet kitermelte a templomon kívüli közösségi áhítatgyakorlatok vezetésére, irányítására a laikus szerepeket. Ők az énekesek, búcsúvezetők, funerátorok, énekszerzők, társulatalapítók és társulatszervezők.² Ezek az emberek nemcsak társadalmi igényeket elégítenek ki, hanem szolgálják embertársaikat.

¹ A társas identitás fogalommal tudom a korábban elhangzottakat saját előadásommal összefüggésbe hozni.

² Bálint 1942., Molnár 1998., Dankó 1987.

A szeptember-lét függ a szerepet felvállaló egyén mesterségbeli tudásától, képességeitől, személyiségétől is. Szerepkonfliktust okozhat a szerep és a személyiség viszonyának megváltozása. Maga a szerep mint viselkedésminta viszonylag állandó, teljesítése azonban az egyéntől függ. Bálint Sándor azt írja: „a klasszikus parasztkultúrában tehetségek elkallódásáról nemigen beszélhetünk, mert az alkotókészség a hagyomány és konvenció keretein belül is eleven erővel, gazdag változatossággal tud megnyilatkozni, és újításait a közösség szívesen ismeri el magáénak”.³ Jelentőségüket mindmáig nem látjuk kellően. A tanulmány néhány példával mutatja be a szentemberek egykori társadalmi helyzet és tevékenységét.

A szentemberek a hagyomány keretein belül „eleven erővel, gazdag változatossággal” képviselik és jelenítik meg a közösség vallási igényeit. Újításait a közösség általában „szívesen ismeri el magáénak”.⁴ Sajnos, a szentemberek vizsgálata az elmúlt évek kutatási eredményeiben háttérbe szorult. Jóllehet, jelentősek azok a publikációk, amelyek a szentemberek produkcióival: népénekekkel⁵, halotti búcsúztatókkal⁶, búcsús énekekkel⁷ és szerzőikkel (kántorokkal⁸, előénekesekkel, búcsúvezetőkkel⁹ stb.) foglalkoznak. Valószínűleg az egyéniségkutatástól való ódzkodás miatt is kevesen vizsgálták a paraszti/népi egyéniségeket, személyiségeket, pedig az a magyar folklorisztika számos területén kitüntetett helyet kapott. Úgy érzem, jelentőségüket mindmáig nem látjuk kellően. Alig ismerünk viszonylag jól egy-két alkotót, mint például a Bálint Sándor-i idézetben szereplő Orosz Istvánt¹⁰, az utóbb több kutatót is érdeklő jászárokszállási Varga Lajost¹¹, vagy a Szeged környéki Engi Tüdő Vincét¹².

Melyek a szentemberekre jellemző általános tulajdonságok és képességek? Az eddigi kutatásaim alapján a következőket mondhatom: 1. A hagyomány (különösen az ünnepi hagyomány) és a közösségi igények ismerete és képviselése, éltetése, fejlesztése, esetleges továbbadása. 2. Állandó tájékozódás, önképzés széleskörű érdeklődés alapján, amelynek középpontjában a vallás tanítása, az egyház története és az egyházi népénekanyag áll. 3. Jó kommunikációs képesség, amelyet a közéletben és a mesterségben szerzett tekintélye alátámaszt és támogat. 4. Jó

³ Bálint 1981. 54.

⁴ Bálint 1981. 54.

⁵ Borsai 1972., Dobszay 1972., Barna 1983., Barna 1984., Dobszay 1995., Paksa 2001.

⁶ Kríza 1983.; Bartha 1995.

⁷ Kónya 1999.

⁸ Barna 1998.; Borus 1998.; Kovács 1998.; Silling 1998.; Molnár 1998.; Palatinus 1998.; Törköly 1998.; Klamár 1998.; Bózsó 1998.; Nagy Abonyi 1998.; Tripolsky 1998.; Beszédes 1998.,

⁹ Bálint – Barna 1994. 248-260.; Varró 1998.; Józsa 1998.; Lele 1998.; Faragó 1998.

¹⁰ Bálint 1942.; Bálint 1981.

¹¹ Antalóczy 1986.; Lugossy 1998.

¹² Grynaeus 1972/1973., Sávai – Grynaeus 1994.

helyzetfelismerés, jó emberismeret. 5. Körültekintő és alapos, megfontolt tervezés. 6. Jó szervezőképesség és készség. 7. Költői véna. 8. Kiváló szónoki képesség. 9. Egyházhűség, mély vallásosság.

Tudják, vannak talentumaik és erre büszkék. Tudják, talentumaik nem elrejtésre, hanem a másik ember és Isten szolgálatára valók. Ez indokolta erős öntudatukat. Ám felismerték, amit Bálint Sándor úgy fogalmazott meg, hogy „*én a másikért adatott*”.¹³ A másik ember és a közösség szolgálatában találja meg önön lényegét.

Egyetlen példát nézzünk csupán:

ÖKRÖS JÓZSEF, KUNSZENTMÁRTON EGYIK 19. SZÁZADI SZENTEMBERE

Gazdag forrásanyag maradt utána, így jól lehet dokumentálni egész életét. Családjá történetét maga írta meg az 1850-es években a 17. századtól az 1800-as évek közepéig.¹⁴ Feltűnő ebben a családtörténetben, hogy kiemeli elődei vállalkozó szellemét. Édesapjánál fontosnak tartotta megemlíteni, hogy kiváló vőfély és társasági ember volt. Önmagát gondos, körültekintő és megbízható embernek mutatja be, aki nemcsak megözvegyült édesanyját gondozta, hanem megárvult testvéreit is kiházasította, mesterségében pedig jól működött.

Családtörténetét összekötötte Kunszentmárton török utáni, 18. század eleji újraterelítésének és általában a céhek, különösen pedig a helyi céhek történeti leírásával. Ezek identitástudatának valószínűleg két fontos pillérét jelentették, hiszen maga és felmenői a 17. századig takácsmesterek voltak, ám nem kunszentmártoniak. A fenti módon viszont társas/közösségi identitásának építését szolgálta.

Fontos kéziratos forrás egyházi énekeinek gyűjteménye, amelyet 1862-ben állított össze. Ennek darabjait részben maga írta, részben pedig az alkalomnak megfelelően gyűjtötte. Halottas énekei más kunszentmártoni előénekesek kéziratos füzeteiben őrződtek meg napjainkra. Szerzőségének biztos jelét a más énekszerzőnél is gyakorta felbukkanó akrosztichon¹⁵ alkalmazása adja. A versfőkben elrejtette az ÖKRÖS, ÖKRÖS JÓ(Z)SEF, ÖKRÖS JÓZSEF ÉNEKE stb. szavakat, s legtöbbször jelöli azt az ismert dallamot, amelyre a verse elénekelhető volt.¹⁶

¹³ Bálint Sándor levele Lang Ernőhöz 1966. február 22-én. Lang 1984. 158.

¹⁴ Józsa 1998. Helytakarékosság miatt nincs módunk itt közölni azt a forrásanyagot, amelyre támaszkodva Ökrös József énekeit, prózai szövegeit elemeztük. Ezek nagy része azonban elolvasható a következő publikációkban: Barna 1998., Barna 2001., Barna 2004., Józsa 1998.

¹⁵ Akrosztichon: a versfőkben megjeleníteni a szerző nevét. Népszerű költői fogás volt a népi énekszerzők gyakorlatában a múlt században, s századunk elején is. V.ö.: Bálint 1981., Barna 1983.

¹⁶ Barna 2001a., Barna 2001b. Itt megtalálhatók a példák is.

Ökrös Józsefnek a kunszentmártoni céhek megalakításának százados ünnepségére írott ünnepi köszöntő énekét a kunszentmártoni céhes iratok őrizték meg.¹⁷ Ökrös József tehát az iparos élet területén is elismert szervező volt, hiszen rábízták a százados ünnep megszervezését s az ünnepi beszéd elmondását.

A kunszentmártoni Élő Rózsafüzér és Éneklő Társulatnak egyik megalapítója lett 1851-ben, s 41 éven át első számú vezetője, jegyzőkönyvírója volt. A társulat megalakulásának történetét, valamint a működés intézményi kereteinek kialakítási történetét leírva, természetesen óhatatlanul önmagáról is vallott.¹⁸ Ezekből a közéleti Ökrös József mutatkozik be, akinek tervei, elképzelései vannak, amelyeket meg is tud valósítani, mert tekintélye van az egyházi és világi közigazgatás vezetői, valamint polgártársai előtt. Személyiségjegyei és egyéni képességei pedig alkalmassá teszik őt a nyilvános szereplésre. Pap nélküli összejöveteleken prédikált, agitált egy temetői keresztút megépítése és új magánáhitati formák bevezetése mellett. Valószínűleg plébánosa engedélyével prédikált is, fennmaradtak kézíratos beszédei. Kézíratos gyógyászati könyvét is ismerjük, ám nem tudjuk, hogy csak saját magát és családját gyógyította vagy gyógyító emberként is működött.

A szentemberek alakjában tehát megvoltak mindazok a funkciók, amelyek tevékenységüket a licenciátuséval összekötik vagy azonosítják: búcsúvezető, énekszerző, előénekes, a paraliturgia szervezője, társulatalapító, vallási ismeretek közvetítője.¹⁹ A 19-20. századi szentemberek már nem kereszteltek, nem esketettek és nem temetettek, hiszen a létszámában is megerősödött papság miatt arra szükség sem volt. A liturgia elsődleges szolgálói és közreműködői a pap mellett a kántorok voltak. A liturgiában való segédkezés és közreműködés elsősorban a mindenkori kántorok²⁰ feladata volt. A szentemberek – említett példaim is – főleg a paraliturgiát szolgálták ki, a templomon kívüli közösségi áhítatot. Szerepük fontos volt. Fenntartottak akár évszázados hagyományokat, de újakat is bevezethettek. Jelentős újításuk volt a szentolvasó új fajtájának, az Élő Rózsafüzérnek a hazai bevezetése, vagy a Lourdes-i kilencedek meghonosítása. Mindkét esetben külföldi és hazai minták alapján cselekedtek. Többen közülük szakrális kisépitmények felállítói, adományozói voltak (kereszttek, szobrok, kápolnák, keresztutak), ezáltal újabb szakrális teret alkotottak nemcsak a hivatalos liturgia, hanem még inkább a paraliturgia számára.

A szentemberek tevékenységükkel és egyházas kultúrájukkal azt a szakadékot hidalják át, ami a jozefinizmus kényelmes józanságában nevelkedett lelkipásztor és a vallás heroikus élményét hordozó nép között sokszor vált a 19. század folyamán

¹⁷ Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, a kunszentmártoni céh iratai, 1865.

¹⁸ Barna 1998.

¹⁹ Juhász 1921.

²⁰ Barna 1983., 1984., Dósa – Szabó 1936. 177-193., Bálint 1942. 30.

olyan feltűnővé, – utalhatunk Bálint Sándor megállapítására.²¹ „A XVIII. század katolikus újjászületésében ismét paphoz (jutó közösségekben) a licenciátusok hivatása tulajdonképpen véget ért volna, de régi szerepkörükből több mozzanatot, így a búcsúvezetést, templomi előimádkozást és éneklést, egyéb tennivalókat, egyszóval a helyi hagyományt továbbra is megtartják... E típus serénykedik a régivágású közösségek, jámbor társulatok vezetésében. Bizonyos az is, [...] hogy a kultuszban ők őrzik ... a parasztság jellemző kollektív megnyilatkozásait, orális gyakorlatát”.²²

A 19-20. század fordulójának szentemberei azonban nemcsak az orális kultúrával éltek, hanem egy fejlett írott kultúrával is. Kéziratban maradt, sőt, nyomtatásban is megjelentetett énekszövegeiket azonban nem tekintjük másnak, mint írásba foglalt, kinyomtatott szóbeli, orális közköltészetnek. Még a legtöbbet publikáló Orosz István, Varga Lajos, vagy a kunszentmártoni Ökrös József esetében is így van.

A szentemberek az átlagosnál magasabb egyházas műveltségű, öntudatos emberek lehettek, akik tudatosan felvállalt szerepkörükben a licenciátus hagyományok folytatói voltak. Azé a típusé, aki – Bálint Sándort idézve – „a közösség szószólója, az ünnepek szertartásmestere, aki biztosítja a hagyományos rendet, ismeri az íratlan tradíciókat, amelyeknek értelme talán már el is homályosult, mégis ragaszkodnak hozzájuk, mert valami magasabb szimbolikus jelentést éreznek bennük. Ez a személyiség meg tudja adni Istennek, ami Istené és az embernek, ami az emberé. Ismeri az évszázados kultikus gyakorlatot, az ünneplés etikettjét, vagy legalábbis annak beidegzett formáit és így képes arra, hogy a közösség egyes tagjaiért [...] Isten, ember előtt helytálljon. [...] Ügyel a közösségi kultusz teljességére, amelyet a pap műveltsége, társadalmi helyzetének különbözőése folytán már nem tölt be egészen.”²³ Bár elismeri plébánosa, papja tekintélyét, a maga területén nagyfokú önállóságot, mégpedig felelősségteljes önállóságot mutat. A maga eszközeivel végzi és segíti a hívek pasztorációját. Innovatív, az általa elért közegben új szertartásokat, közösségi alkalmakat vezet be.

Az átalakuló, mindjobban individualizálódó 19-20. századfordulói magyarországi társadalomban azonban már úgy tűnik, nincs óhatatlan szükség a szentemberekre. Ez már megmutatkozott az I. világháború utáni években is. Egy kunszentmártoni példa: addig a kunszentmártoniak máriaradnai búcsújárását az énekes emberek, s az Élő Rózsafüzér Társulat szervezte. Az 1920-as években azonban egy polgári iskolai tanár kezébe került a vonatos mátraverebély-szentkúti zarándoklat szervezése.

A lelkipásztorkodó papság pedig mindinkább felügyelte nemcsak a vallási társulatok életét, hanem a hívek mindennapi életét is. A plébánosok, káplánok aktív

²¹ Bálint 1942. 26.

²² Bálint 1942. 27.

²³ Bálint 1942. 15-16.

bekapcsolódása a társulati munkába értelmezhető úgy is, hogy a klerikus egyház kiterjesztette ellenőrzését a laikus vallásos társulatokra és vezetőikre, az énekes emberek működésére is. A 20. században megalakult újabb vallásos társulatok már mind erős papi irányítás alatt működtek.

A 19-20. század fordulójára erősödött meg Magyarországon egy új típusú vallásosság, amely egy erősen individualizálódott, az egzisztenciális kérdésektől erősen eltávolodott, s vasárnapi hangulattá alakított vallásosság volt. Ennek képviselői a tisztviselők, a birtokos réteg értelmiséggé vált tagjai, nagyobb vállalkozók voltak. Ekkor alakult ki az „úri hölgyek” vasárnap déli fél tizenkettes ún. „szagos misére” való járása, a parasztnéppel nem keveredtek. Az izzadságszagú vallásosság a maga gyalogos zarándoklataival, vezekléseivel, kereszttjárásaival és virrasztásaival visszaszorult. Bár a népi vallásosság megmaradt annak, ami volt, komplementer vallásosságnak, de mind szűkebb körben érvényesült. Még szentemberei is vannak, mai énekszerzők, előénekesek, búcsúvezetők. A racionálissá üresedett klerikus egyház, s a vasárnapi vallásosság azonban nem tudott mit kezdeni velük. Vallási túlhajtást, sőt, babonáságot látott bennük és működésükben.

A több szerzőnél meglévő, szinte általánosan alkalmazott szerkesztési mód éppen a nagyobb egyéni tudatosságot, fejlett öntudatot jelzi. Ez a tudatosság azonban nem kizárólagos. Ökrös József, Orosz István és társaik még úgy érezhették, hogy részei egy nagyobb közösségnek, amelyet ők szolgálnak, s amely használja az ő alkotásaikat. Amely igényli tevékenységüket, elismeri képességeiket és megbecsüli őket. Hiszen vásárolja nyomtatványaikat, énekszövegeiket, elfogadja szervezésüket. Hasznosak tudtak lenni tehát. Irányították, vezették koruk és közösségeik vallásos életét. Sajátos szerepet tölthettek be, s elfogadták a státuszukkal együtt járó viselkedési mintákat. Azokat újraalkották.²⁴ A vallás világos életvitelt, életmódot kínál mindegyiküknek.²⁵ Működésük lényegét a közösség szolgálata jelentette.

Irodalom

Antalóczy Lajos

1986 *Az Egri Nyomda Rt. története 1893-1949.* Eger.

Bálint Sándor

1942 *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest.

1981 Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. Orosz István válogatott énekei, in: Bálint Sándor: *A hagyomány szolgálatában.* Budapest, 53-67.

Bálint Sándor – Barna Gábor

1994 *Búcsújáró magyarok.* Budapest.

²⁴ Murray – Kluckhohn 1959. 41.

²⁵ Erikson 1959. 219.

Barna Gábor

- 1983 „Istent dicsőítő egyházi énekköny”. A Mezey kántorok énekeskönyvei és énekei. *Vigilia* 48. évf. 4, 5. szám, 264-267, 337-341.
- 1984 Katolikus egyházi népének, énekszerzők és a folklorizáció. A Mezey kántorok énekei a néphagyományban, in: Kiss Mária (szerk.) *Folklór és tradíció I.* Budapest, 123-133.
- 1998 *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata. The Living Rosary Confraternity in Kunszentmárton.* Devotio Hungarorum 5. Szeged.
- 2001a „Örvendez ég és föld...” Ökrös József achrosztikonos énekei, in: Barna Gábor (szerk.) „Nyisd meg, Uram, szent ajtódat...” *Köszöntő kötet Erdélyi zszuzsanna 80. születésnapjára.* Budapest, 113-154.
- 2001b „Örök valóságba mentem által...” A halál és a túlvilág Ökrös József halottaas énekeiben, in: Pócs Éva (szerk.) *Lélek, halál, túlvilág.* Budapest, 396-415.
- 2004 „Örvendtes olvasóddal Mária tisztelünk...” Ökrös József rózsafüzéres éneke, in: Andrásfalvy Bertalan-Domokos Mária-Nagy Ilona (szerk.) *Az Idő rostájában I. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* Budapest, 445-490.

Bartha Elek

- 1995 *Halotti búcsúztatók a dél-gömöri falvak folklórájában I-II.* Gömör néprajza XLVI. Debrecen.

Beszédes Valéria

- 1998 Egy szabadkai külvárosi kántor tevékenysége. *Létünk XXVIII.* 3-4. szám 274-285.

Borsai Ilona

- 1972 Népénekeink az élő szájhagyományban. *Vigilia* 37. évf. 317-318.

Borus Rózsa

- 1998 Kántorok és kántorversek Topolyán. *Létünk XXVIII.* 3-4. szám 177-186.

Bózsó Ildikó

- 1998 Martonosi kántorok. *Létünk XXVIII.* 3-4. szám 252-256.

Dankó Imre

- 1987 A funerátor. *Vallási néprajz* 3. Budapest, 325-340.

Dobszay 1972

- 1995 *A magyar népének I.* h.n.

Dósa József – Szabó Elek

- 1936 *Kunszentmárton története I.* Kunszentmárton.

Erikson, Eric Hombuirger

- 1959 Growth and Crises of the Healthy Personality, Kluckhohn, Clyde – Murray, Henry A. (eds) *Personality in Nature, Society, and Culture.* New York, 185-225.

Faragó Jánosné

- 1998 Búcsú és búcsúvezetők Jászárokszálláson, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 264-274.

Grynaeus Tamás

- 1972/193 Engi Tüdő Vince: a legenda és a valóság. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve,* 155-184.

Józsa László

- 1998 Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei.* Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 233-244.

Juhász Kálmán

- 1921 *A licenciatúsi intézmény Magyarországon.* Budapest.

Klamár Zoltán

- 1998 A tóthfalusi kántor – Bella János munkássága. *Létünk XXVIII.* 3-4. szám 240-251.

Kluckhohn, Clyde – Murray, Henry A. (eds)

1959 *Personality in Nature, Society, and Culture*. New York.

Kónya Sándor

1999 A csókai búcsújárók énekei. *Létünk XXXIX*. 1-2. szám 24-70.

Kovács Endre

1998 Doroszlói kántorok. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 211-218.

Kríza Ildikó

1983 *Felsőnyéki halottbúcsúztatók*. Budapest.

Lang Ernő

1984 *Ötvennégy levél, negyvenöt válasz. Fiftyfour Letters, Fortyfive Answers*. Adelaide.

ifj. Lele József

1998 Tápéi búcsúvezetők és szentemberek, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 245-263.

Lugossy Ilona

1998 Varga Lajos jázsági búcsúvezető, a Verses Szentírás alkotója (1855-1909), in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 51-67.

Molnár Ambrus

1998 Egy református „énekdiktáló” Nagydobronyban, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 117-124.

Nagy Abonyi

1998 Balassy Gyula, a zentai kántor. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 257-267.

Paksa Katalin

2001 Mária-énekek a magyar néphagyományban, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 218-231.

Palatinus Aranka

1998 A muzslyai kántorok. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 228-235.

Sávai János – Grynaeus Tamás

1994 *Tüdő Vince betegei*. Devotio Hungarorum 1. Szeged.

Silling István

1998 A kupuszinai kántorok. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 219-223.

Törköly István

1998 Nemcsak énekelt, tanított is. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 236-239.

Tripolsky Géza

1998 Kántorok torka. *Létünk XXVIII*. 3-4. szám 268-273.

Varró Ágnes

1998 Horváth György (1908-1991), Székesfehérvár búcsúvezetője, in: Barna Gábor (szerk.) *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei*. Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged-Budapest, 227-232.

FORRÁS

KRISTNI SAGA

A kereszténység története

FORDÍTOTTA ÉS A BEVEZETÉST ÍRTA:

VERESS DÁVID

BEVEZETÉS

Az európai térítések történetének talán egyik legkülönlegesebb fejezetét az Izlandon végbement események közt találjuk, amit a sziget földrajzi fekvésének és az országban fennálló sajátos viszonyoknak egyaránt betudhatunk.¹ Az észak-amerikai és eurázsiai kőzetlemezek találkozásán elterülő szigeten néhány nyugalmat kereső ír remete vett szállást először a 8. század legvégén, akiket pár évtized múltán a mai izlandiak felmenőinek első csoportja követett.² A *landnám*nak nevezett honfoglalás kezdetét a hagyomány 874 körülre tette, amely időpont helytállóságát immár régészeti leletek is alátámasztják.³ Ennek megindulásában a Norvégiában ez idő tájt kialakuló királyság intézménye, valamint a velejáró központosított és feudális berendezkedés fenyegetése játszotta feltehetőleg a legnagyobb szerepet, jóllehet a korábbi „viking kirajzások” következtében benépesített észak-atlanti szigetekről és más Skandináv országokból is többen útra keltek egy új és szabad ország reményében. Írországból, amint a kisebb atlanti szigeteken is, a kulturálisan igen nyitott skandinávok a helyi, évszázadok óta keresztény kelta lakossággal keveredtek, s e keveredésből származó vallásukat és világnézetüket továbbvitték magukkal Izland irányába. A honfoglalás korát (*landnámsöld*) az első európai népgyűlés, az Alþing

¹ E bevezetés a kereszténység izlandi felvételéről írott, jelenleg megjelenés alatt álló tanulmányunk rövidített változata, amely a saga megértését hivatott segíteni.

² Az *Íslendingabók* első fejezete így ír a találkozásról: „Keresztények éltek itt abban az időben, akiket a nordmannok [Norðmenn] Paparnak neveztek, s akik később elmentek innét, mert nem akartak együtt maradni a pogányokkal; ír könyveket, harangokat és botokat hagytak maguk után. Ezekből tudni lehet, hogy írek voltak.” A remetéről a *Landnámabók* (A honfoglalás könyve), a *Historia Norwegie* (Norvégia története) és Tiszteletreméltó Beda is említést tesz. Az ír származású Karoling szerzetes és földrajztudós, Dicuil, 825 körül írt *Liber de Mensura Orbis Terrae* (A földgolyó felméréséről) című műve szerint, harminc évvel a könyv megírása előtt telepedtek le először remetek Thulén (vagyis Izlandon) a nyári hónapokban. Forrásainkból nem derül ki, hogy mennyien lehettek.

³ Vésteinsson, O., „Patterns of settlement in Iceland: A study in prehistory.” In: *Saga-book* 25 (1998), 2-4.

(országos törvényhozó és bíraskodó gyűlés) 930-as felállítása zárta le, mikorra a sziget művelhető földterületeinek legnagyobb része birtokba került.

Az országban közös törvényen alapuló, király, végrehajtói hatalom és állandó hadsereg nélkül működő pogány népuralom (*þjóðveldið*) alakult ki a norvég szabadparaszti társadalom mintájára, amelyben központi szerepet töltöttek be a nemzetségek törzsfői és a papi-politikai funkciókat ellátó goðik.⁴ Az égtájaknak megfelelően négy részre osztott sziget minden negyedében három szabad ég alatt tartott helyi gyűlés (*þing*) állt fenn, élükön három-három goðival.⁵ E gyűlések alkalmával találkoztak és vitatták meg peres ügyeiket az izlandiak, melyekben két úton juthattak döntésre: vagy úgy, hogy a hosszú és nehézkes jogi előírások szigorú betartását követően valamely több fős bíróság jogosnak ítélte az adott jogsérelmet; vagy pedig választott döntőbíró által, aki egymaga próbált egyezséget köttetni a két fél között. Az enyhébb kihágásokat jóvátétel-fizetési kötelezettséggel büntették, a legtöbb esetben azonban száműzéshez folyamodtak, amelynek két fajtája volt: a teljes (*skóggangr*) és a részleges (*fförbaugr*). A teljes száműzés nem sokban tért el a halálbüntetéstől, hiszen ha valakit véglegesen kiközösítettek, úgy annak étel és szállás reménye nélkül kellett külföldre menekülnie, miközben bárki szabadon megölhette. A részleges száműzés jószágvesztéssel és hároméves elűzetéssel járt, az ideiglenes lakhatás és utazás joga azonban megillette az elítéltet.⁶ Végrehajtói hatalom hiányában a sértett félre – beleértve annak egész családját és támogatóit – hárult az ítéletek be- és végrehajtása. Fizetett tisztségek tekintetében mindössze egyet találunk az országban a püspökségek előtt: a törvénymondóét (*lögsögumaðr*), aki hároméves ciklusa alatt minden évben kikiáltotta törvények egyharmadát – a június utolsó két hetében tartott Öxará folyó menti Alþingon –, a Törvénykövön (*Lögberg*) állva.

A kereszténység izlandi felvételére (*kristnitaka*) páratlan módon, lényegében vérmentesen került sor egy 999-ben vagy – a bevett datálás szerint – 1000-ben

⁴ Az ország leghatalmasabbjai. Gyakran, de nem feltétlenül törzsfők, akik katonai, gazdasági, jogi és vallási kérdésekben megkerülhetetlen szerepet töltöttek be. A név a leginkább többes számban álló és semleges esetben használt goð, isten szóból ered. A goðikat (plur. goðar) nem választották, a cím leginkább öröklődött, ugyanakkor megosztható, áruba bocsátható, sőt ideiglenesen kölcsönadható is volt. A szabadparasztok mindegyikének kötelező volt valamely goði követőjének, gyűlésbelijének (*þingmaðr*) lennie, bár elméletileg maguk dönthettek arról, hogy ki alá kívántak tartozni. A goðik hatalma a meghatározatlan méretű *goðorðra* terjedt ki, amelynek erejét a követők száma és befolyása adta.

⁵ A legnépesebb északi negyedben később négy gyűlés helyet jelöltek ki, így az eredetileg 36 főben meghatározott goðik száma 39-re, majd egy 965-ös reform következtében 48-ra nőtt, amely az Alþingbeli törvénykezés egyenlőtlen képviselését volt hivatott megszüntetni. Az utolsó hat goði nem bírt saját *goðorð*-dal, csupán a jogszabályozó bírói testületben vett részt.

⁶ *Laws of early Iceland: Grágás, the Codex Regius of Grágás, with material from other manuscripts.* Ford. Andrew D. – Peter F. – Richard P. Winnipeg 1980, 7–8.

tartott országos gyűlésen hozott döntés következtében.⁷ A középkorban kialakult hagyomány szerint az új vallás békés elfogadása az ország sajtóságos vonásainak: a monarchia hiányának, a közmegegyezéses uralomnak és a viszályok döntőbíráskodás útján való megoldásának volt köszönhető.⁸ E történetírói hagyomány a 11. századot háborítatlan időszaknak tekintette, amelynek csúcspontján az 1097-es év állt: ekkor került bevezetésre az egyházi tized – elsőként az északi országok sorában. Számos korai forrásunk osztja a fenti nézetet, bár feltehetőleg az egyházszervezetet kialakító római irányzat védelme érdekében sok mindent homályban hagytak vagy számukra előnyösebb módon mutattak be. A *kristnitaka* az óészaki irodalom egyik kedvelt témája volt, s már az első ránk maradt izlandi történeti munka, a Tanult Ari Þorgilsson 1122–1133 között írt *Íslendingabókja* (*Az izlandiak könyve*) is középpontjába helyezte, amely leírást a későbbi szerzők és szerkesztők eltérő mértékben ugyan, de mind felhasználtak a maguk elbeszéléseihez. Ezek közül a legfontosabbak Oddr Snorrason bencés szerzetes *Óláfs saga Tryggvasonarja* (*Óláfr Tryggvason sagája*), Snorri Sturluson *Heimskringlájának* (*Földkerekség*) egyes részletei, a sagairodalom csúcsaként számon tartott *Njáls saga* (*A fölperzselt tanya története*), a kereszténység felvételének legbőbeszédűbb kútfeje, az *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* (*Óláfr Tryggvason legnagyobb sagája*) és a most közreadott *Kristni saga*. Forrásaink közül egyedül ez utóbbi műben képzik az elbeszélés vezérfonalát az Izlandra vezetett térítések, ilyenként pedig a Tiszteletreméltó Beda *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*ának (*Az angol nép egyháztörténete*) rokona, s azon ritka középkori műfajba tartozik, amelyet joggal lehet térítéstörténetnek nevezni.⁹

A kontinentális skandináv országokban a vallásváltás „felülről–lefelé”, királyi támogatással és igen gyakran tűzzel-vassal ment végbe. Az izlandi missziók ideológiai-teológiai háttere nagyjából megegyezett más északi térítésekével, s az országot jelentős részben közös nyelv és kultúra fűzte Norvégiához, az óhazához fűződő

⁷ Az általunk használt időszámítás szerint a kereszténységet törvénybevevő gyűlésnek 999 júniusában kellett összeülnie, amint arra Ólafia Einarsdóttir rámutatott. A Tanult Ari ugyanazon nyárra helyezi a *kristnitakát*, mint Óláfr Tryggvason norvég király elestét, amit pedig 1000. szeptember 9-re datál. A korban bevettnek számított az év kezdetét szeptember 1-jével kezdeni, s valószínűleg Ari is ezt a naptárt követte, így a király halála ennek megfelelően 1000-ben, míg a perdöntő Alþing 999-ben történt. Einarsdóttir, O., *Studier i kronologiske metode i tidlig islandsk historieskrivning*. (Bibliotheca Historica Lundensis 13) København 1964, 74–80; 107–126.

⁸ Jochens, J., „Late and Peaceful: Iceland’s conversion through arbitration in 1000.” In: *Speculum* 74 (1999), 652.

⁹ Grønlie, S., *Íslendingabók. Kristni Saga*. London 2006, vii–viii és további hivatkozások a lap alján. A *Kristni saga* változó megítéléséről és forrásairól ld. Duke, S., „Kristni saga and its sources: Some revaluations.” In: *Saga-Book* 25 (2001), 345–450 és Grønlie, S., „*Kristni saga* and medieval conversion history.” In: *Gripla* 15 (2005), 135–58.

kapcsolatuk azonban mindvégig felemás maradt. A térítő királyként fellépő Óláfr Tryggvason személyében egy országuk függetlenségét fenyegető idegen tényezőt és kérelhetetlen nagyhatalmat láttak, akinek támogatására a keresztények mégis számítottak. Egy esetleges norvég invázió rémképe történelmileg aligha lehetett megalapozott – bár valószínűleg valós veszélyként tekintettek rá –, hiszen a királyt saját országának belső zúgolódásai és közvetlen szomszédjai égetőbb problémákkal állították szembe, olyannyira, hogy néhány héttel a kereszténységet törvénybevevő Alþing után nyoma veszett a svoldi csatában. Akárhogy is legyen, a három ismert izlandi térítőútból kettő mögött Óláfr király állt.

A Tanult Ari az első két térítőt, – akik politikai indítékok nélkül érkeztek és talán keleti keresztény tanokat hirdettek, – meg sem említi.¹⁰ Az izlandi vikingből lett misszionárius és szász utazópüspök alkotta páros 981–986 között többeket megkeresztelt, majd jó néhány összetűzést követően száműzetésbe vonulva elhagyta az országot. A legkevesebb sikert elért második térítő, Stefnir Þorgilsson, egy kelta keresztény honfoglaló leszármazottja volt.¹¹ 996–997 közti erőszakos működésének következtében olyan törvény született az Alþingen, amely a törzsi társadalom alapjait rázta meg, ugyanis családtagokat kötelezett arra, hogy saját rokoniakat fogják perbe kereszténységük miatt. Stefnir száműzetése után Óláfr király egy féktelen természetű bajnokát, a fríz vagy szász Þangbrandr papot küldte Izlandra, akinek széleskörű tevékenységéről az ország számos helyneve tanúskodik. A kereszténység felvételében kulcsszerepet játszó törzsfők megtérítését a *Kristni sagát* is magában foglaló történetírói hagyomány majd' mind Þangbrandrnak tulajdonította.

A perdöntő országos gyűlés idejére a keresztények támogatói már számottevő csoportot alkottak, mindazonáltal egész biztosan kisebbségben voltak a pogányokkal szemben. Az elfogulatlan goðik és törzsfők figyelmét ellenben nem kerülték el az Európában történő változások, és belátták, hogy megmaradásuk érdekében együtt kell haladniuk a korral. Felismerték, hogy megállapodás hiányában a polgárháború elkerülhetetlen lesz a fennálló törvényi, politikai és hatalmi felépítmény romba dőlésével együtt; s miután világossá vált, hogy a törvény megbontása egyet jelent az ország biztos pusztulásával, egy választott döntőbíróért kértek fel az ügyben való határozathozatalra. A döntőbíró általi megállapodás nagy múltra visszatekintő

¹⁰ A lehetséges keleti vonatkozásokért ld. Gíslason, J. „Acceptance of christianity in Iceland in the year 1000 (999).” In: Ahlbäck, T. (Ed.), *Old Norse and Finnish religions and cultic place-names*. Åbo 1990, 232–233.

¹¹ A kelta felmenőjű emberek többsége rabszolgaként került ugyan Izlandra, de önálló telepések is akadtak közöttük, akik a honfoglalás első hullámától az évezredfordulóig megmaradtak keresztény hitükön. Ennek ellenére a *Landnámabók* több változata is úgy beszél az országról, mint ami *alheiðið*, vagyis teljesen pogány volt az időszakban. A kelta kereszténység Izland krisztianizációjában betöltött szerepének elhallgatása mögött ismételtelen a római irányzat egyedüliségét bizonyítani igyekvő törekvéseket sejtethetjük.

és jól működő intézmény volt ugyan a szigeten, a szóban forgó viszály azonban példátlan horderejűnek számított. Az egység megőrzése érdekében a döntőbíróként szolgáló törvénymondó, Þorgeirr Þorkelsson úgy határozott, hogy elejét veszi a belviszályoknak, és keresztény országgá teszi Izlandot. A kötelező, formális kereszttség mellett fenntartották a pogány áldozatok titkos bemutatásának lehetőségét mintegy harminc éven át, külön kitételben rögzítették az ennek részét képző lóhús fogyasztást (*hrossakjötsát*), és a népességszabályozás eszközeként szolgáló *barnaútburð*, a nem kívánt gyermekek kitétele is megengedett maradt.

E gyűléstől az első honi püspök, Ísleifr Gizurarson, 1056-os felszenteléséig tartó időszakban idegen utazópüspökök járták az országot, akik keresztvíz alá hajtották az izlandiakat és megismertették a legalapvetőbb hitbéli és egyházi követelményeket. Eközben a legtehetősebb goðik és törzsfők Európa káptalani iskoláiba, majd később egyetemekre küldték fiaikat tanulni.¹² Nagyrészt ezáltal vált lehetővé, hogy az írásbeliség Észak-európában Izlandon jelenhessen meg és terjedhessen el először. Ísleifr püspök hivatalba lépését követően megindult a sajtóságosan nemzeti karaktert öltő egyház-, állam- és iskolaszervezetek kiépülésének lassú folyamata. 1100 környékén a latin mellett megjelentek az első anyanyelvű írások, megalapult a skálholtli püspökség iskolája, a nagyobb birtokokon (pl. Oddi vagy Haukadalr) pedig papneveldek működtek. 1106-ban az északi országrész püspöki székhelyén, Hólarban is iskola nyílt. Az írástudók számának növekedésével fokozódott a könyvek és megőrzésre méltónak ítélt történetek, események írásba foglalása utáni igény, és egy 14. századig tartó kulturális felvirágzás vette kezdetét a szigeten.

A *Krsitni saga* mindössze egyetlen középkori kéziratgyűjteményben, az 1306–1310 között született *Hauksbók*ban (AM 371 4to) maradt fenn, itt is töredékesen. A Haukr Erlendson (megh. 1334) kézírásával készült szöveg közvetlenül a *Landnámabók*ot követi. Mivel a mű elejét és végét őrző pergamenekből könyvborító lett, Jón Erlendsson Villingaholtban, készült 17. század közepéről való másolatával (AM 105 fol.) pótolták helyüket. A mű kéziratát 1973 óta a reykjavíki Árni Magnússon Intézet őrzi. Nyomtatásban először 1688-ban jelent meg a saga Skálholtban, első latin nyelvű fordítása pedig 1773-ban készült el Koppenhágában (akkori nevén Hafniában). Fordításunk Guðni Jónsson 1953-as óizlandi nyelvű kiadását vette alapul.¹³ A lábjegyzetek elkészítésekor nagymértékben támaszkodtunk Siân Grønlie 2006-ban megjelent kitűnő fordítására, és csupán a legfontosabb tudnivalók közlésére szorítkoztunk.

A mű szerzőjét és keletkezési korát illetően teljes az egyet nem értés a kutatók körében. Leggyakrabban Sturla Þórðarsonnak (1214–1284) tulajdonították a történetet,

¹² A 12. század végén alapuló egyetemeknek – Párizs, Bologna, Orléans, Montpellier, Oxford, Cambridge – először az izlandiak, norvégok és dánok, majd a 13. sz. második felétől a svédek és finnek is hallgatói voltak.

¹³ Guðni, J., *Íslendinga sögur*, vol. 1, *Landssaga og Landnám*. Akureyri 1953.

a legutóbbi kiadások és tanulmányok azonban ismeretlen szerző műveként beszélnek róla. Jón Johannesson – általunk valószínűleg tartott, bár részeiben kritizált – meglátása szerint az 1250–1284 közé datált *Kristni saga* sosem alkotott különálló történetet. Eredendően az említett Sturla szerkeszthette egybe különböző forrásokból, hogy mintegy hidat képezzen a *Landnámabók* és az *Izlandiak sagái* (*Íslendingasögur*) között, s ezzel egy olyan összefüggő történetláncolatot hozott létre, amely a honfoglalástól egészen az összeállító koráig felölelte az izlandi történelmet.¹⁴

MEGJEGYZÉS A FORDÍTÁSRÓL, HELYESÍRÁSRÓL ÉS KIEJTÉSRŐL

A fordítás során megőriztük a szabályos óészaki írásjeleket és a nevek szokásos alanyesetragját, mindössze a versfordítások alkalmával tekintettünk el ez utóbbiak használatától. Egyes szavak, illetve kifejezések indokolt esetében [szögletes zárójelben] tüntettük fel az eredeti alakokat vagy azok magyar megfelelőjét, s az értelmezést segítő betoldások esetében szintén ezt a gyakorlatot követtük. A genealógiák és felsorolások nagy részét – az olvasás megkönnyítése végett – kurzívval szedett lábjegyzetekbe helyeztük. E szakaszok a korabeli olvasók számára a legkevésbé sem jelentettek érdektelen, száraz olvasmányt, hiszen a bennük szereplő emberek más történetekben is előfordulnak, a sagairodalom összefüggő szövetének részét képezik, akiknek viszonyrendszere segítette az események idő- és térbeli elhelyezését.

A „þ” (þorn) a rúnaábécéből került át a ma is használt izlandi betűkészletbe, amelyet *þursnak* (óriás) is neveztek és eredetileg mágikus, szerelmi örületet hozó rúna volt.¹⁵ A „þ” egy zöngétlen, dentális réshang, kiejtése akár a *th*-é az angol *thingben*. A „ð” (eð) egy zöngés, alveoláris vagy dentális réshang, mint a *th* az angol *breatheben*. Az óészaki „ǫ” és „ø” a 13. században egybeolvadt az „ö” magánhangzóban, kiejtése megfelel a magyar ö-nek. Az „æ” és „œ” közötti különbség szintén elveszett, s az előbbi maradt használatban, amelyet nagyjából az *áj* hanggal lehet visszaadni. Az ékezetek hosszúságot jelölnek, akár a magyarban, az óészaki „á” kiejtése *au*-hoz hasonló. Az „y” és „ý” rövid és hosszú *i*-ként olvasandó.

¹⁴ Ez a mű kezdeti hirtelen felütésre és a tárgyhoz kevésbé szorosan kötődő utolsó fejezetekre is magyarázatot adna. Johannesson, J., *Gerðir Landnámabókar*. Reykjavík 1941, 16–19; 69–72; 224–225.

¹⁵ Cleasby, R. – Vigfusson, G., *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford 1875, 729.

KRISTNI SAGA

A kereszténység története

1.

ÞORVALDR UTAZÁSAIRÓL ÉS FRIÐREKR PÜSPÖKRŐL

Most pedig, [annak története,] hogy a kereszténység miként jött Izlandra, Koðrán-fia Þorvaldrrel, az erős Atli unokaöccsével veszi kezdetét.¹⁶ Koðrán a vatnsdali Giljában lakott és kitűnő ember volt. A fia, Þorvaldr, eleinte külföldre járt fosztogatni, de szerzett zsákmányát – amire nem volt szüksége a saját költségei fedezésére –, a harcban fogságba esett emberek kiváltására fordította. Ilyetén dolgai miatt nagy hírnek örvendett, és sokan szerették. Messze bejárta a déli országokat is. Szászország déli részén összetalálkozott egy Friðrekr nevű püspökkel, akitől felvette a keresztséget az igaz hittel együtt, és vele maradt egy ideig. Később megkérte a püspököt, tartson vele Izlandra, hogy megkeresztelhesse ott apját, anyját és azon rokonait, akik hajlandók a tanácsát követni. A püspök erre a szavát adta.

Azon a nyáron érkezett Friðrekr püspök és Þorvaldr Izlandra, mikor a szigetet százhetven éve lakták.¹⁷ Azt beszélik, hogy mialatt az északi országrészt járták, Þorvaldr prédikált, mert a püspök még nem értette az északi nyelvet [*norrænt*]. Þorvaldr bátran hirdette Isten igéjét, de a legtöbben nem sokat ügyeltek a szavára. Keresztény Önundr, aki a reykjardali Þorgils Grenjaðarson fia volt, felvette a hitet, ahogy Zsákhátú Ormr fia, az Öreg Hlenni és Spak-Böðvar-fia Þorvarðr is a hjaltadalri Ássban; Valgerðr-fia Eyjólfur pedig megjelöltette magát a kereszttel [*lét primsignast*].¹⁸

¹⁶ Koðrán és Atli az Álba való Bárðr-fia Sas Eilifr fiai voltak. Bárðr apja Róka Ketill volt, az ő apja meg az Öreg Skíði.

¹⁷ A Landnámabók Sturlubókban és Hauksbókban megőrzött változata a honfoglalás időpontját 874-re teszi.

Ekkor Hold Þorkell volt a törvénymondó, az ország legnagyobb törzsfői pedig ezek voltak: Valgerðr-fia Eyjólfur és Víga-Glúmr északon, Asszonyorrú Arnórr, Spak-Böðvar-fia Þorvarðr, Starri és fivérei Guðdalirban, Vakarózó Þorkell Vatsdalban. Nyugaton Ari Másson, Knöttr-fia Ásgeirr, Szürke Eyjólfur, a Bölcs Gestr, Borsó Óláfr, Víga-Styrr; Snorri goði tizennyolc éves volt és átvette a helgafelli tanyát; és ott volt még Egill-fia Þorsteinn is. Délen Vörös Illugi, Hold Þorkell és Þoroddr goði, Fehér Gizurr, Elliða-Grím-fia Ásgrímur, Skeggi-fia Hjalti, hofnál Valgarðr, Úlf-fia Runólfr, valamint Örnólfr fiai Skógarban. Keleten Þórðr Freysgoði, Síðu-Hallr, Ásbjörn-fia Helgi, Víga-Bjarni és Geitir.

¹⁸ A latin *prima signatio* egy keresztséget megelőző vagy akár helyettesítő rítust takar. Ennek során a pap – ördögűzés gyanánt – rálehelte a „katekéta” arcára, majd ujjával a kereszti jelét rajzolta annak homlokára. Az ily módon megjelöltek szabadon érintkeztek a keresztényekkel.

2.

PORVALDR TÉRÍTÉSEIRŐL

A püspök és Þorvaldr tizenhárom emberrel együtt Giljában töltötte az első telet Koðránnál. Þorvald megkérte az apját, hogy keresztelkedjen meg, ő azonban nem kapkodta el a választ. Giljában állt egy szikla, aminél rokonaival áldoztak korábban, és azt állították, hogy a védőszellemük [*ármaðr*] él benne.¹⁹ Koðrán azt felelte végül, hogy mindaddig nem érintheti keresztvíz, amíg meg nem tudja, ki az erősebb: a püspök vagy a sziklában élő szellem. Ekkor a püspök a sziklához ment, s addig kántált felette, míg az ketté nem hasadt. Koðrán erre belátta, hogy a szellemnek kellett vesztenie, és egész háza népével megkeresztelkedett, a fiát, Ormr-t kivéve, aki nem akarta elfogadni a hitet.²⁰

A püspökök a Viðidalr-beli Lækjamótnál építették fel a házukat, és itt éltek a következő négy évben. Széltében-hosszában beutazták Izlandot az ígét hirdetve. Egyszer Vatnsdalrban voltak egy Giljában tartott őszi lakomán, ahol Vakarózó Þorkell és még sok más ember jelen volt. Egyszer csak feltűnt két berszerker, mindkettejüket Haukrnak [súlyom] hívták. Erőszakoskodtak az emberekkel, vijjogtak körülöttük, és tűzön jártak.²¹ Az emberek arra kérték a püspököt, hogy pusztítsa el őket [*fyrirkoma þeim*]. Ekkor a püspök megszentelte a tüzet, még mielőtt [újra] ráléphetek volna, azok meg súlyosan megégtek. Erre az emberek fogták magukat, megtámadták és megölték a két berszerkert, majd felvitték őket a szakadék feletti hegyre. Azóta is Haukr-szakadéknak nevezik azt a helyet. Ezt látva Vakarózó Þorkell megjelöltette magát a kereszttel, és sokan megkeresztelkedtek a jelenlévők közül.

Þorvaldrék nyugatra mentek innen, hogy ott is terjesszék a hitet. Az Alþing idején Hvammrba értek, Kancahomlokú Þórarinn otthonába, aki ekkor a gyűlésben volt, de felesége, Friðgerðr, és fia, Skeggi, otthon maradtak. Mialatt Þorvaldr

¹⁹ Az *ármaðr* szó elsődleges jelentése: intező vagy inas, a helynevek és népmesék alapján azonban a hegyekben, szikláknban vagy kövekben élő földszellemeket [*landvættir*] is illethették e névvel. A tündérhit Izlandon mindmáig igen meghatározó.

²⁰ *Ehelyett délre ment Borgarfjörðrbe és földet vett magának Hvanneyrnrnél. Þórvört, Özur és Bera leányát vette feleségül – annak a Berának, aki Egill Skalla-Grímsson leánya volt. Született egy lányuk, Yngvild, aki Illuga-fia Hermund felesége lett. Ormr később elvette Geirlaugot, a djúlpadali Steinmóðr leányát. Tőle egy Bera nevű lánya született, aki Þorsteinn-fia Skúlival házasodott össze.*

²¹ A berszerkerek rendkívüli erejű, óriás önkívületben küzdő északi harcosok voltak. Nevük jelentését Snorri és Tacitus *félmeztelen, csupasz mellűnek*, míg egy másik megközelítés *medvebundásnak* gondolja. Általában Óðinn istennel hozták őket összefüggésbe. Gyakori alakjai az *izlandiak sagáinak*, ahol a *királyságakkal szemben inkább szociopáták, mintsem rettentő harcosok képét mutatják*. A térítésről szóló történetekben a pogányság megtestesítőiként jelennek meg. A fenti epizódot feltehetőleg a 8. fejezetben olvasható jelenet ihlette, amelyben Þangbrandr küzd meg egy norvég berszerkerrel.

prédikált, Friðgerðr a templomban [*í hofinu*] áldozott, és mindenki hallotta mindkettejük szavát, a fiú meg csak nevetett az egészen. Þorvaldr a következő verset mondta ekkor:

Fórk með dóm enn dýra.
Drengr hlýddi mér engi.
Gátum háð at hreyti
hlautteins, goða sveini.
En við enga svinnu
aldin rýgr við skaldi,
þá kreppi goð gyðju,
gall of heiðnum stalla.

Elhoztam a drága hírt,
nem törődtek vélem.
Ócsárolt az istenek csatlósa,
a véres ággal fröcskölő.
És zagyván visongott
a vén boszorkány,
bár sújtaná az Isten
a pogány oltárnál.²²

Amennyire tudni lehet, senki sem tért meg szavukra a nyugati negyedben, de északon sokan felhagytak az áldozatokkal, és összetörték bálványaikat, mások meg megtagadták a templomadó fizetését.²³

3.

SPAK-BÖÐVAR-FIA ÞORVARÐR TEMPLOMÁRÓL

Spak-Böðvar-fia Þorvarðr építtetett egy templomot az ássi tanyájára, ami igen ellenére volt a pogányoknak.

Volt egy Klaufi nevű törzsfő, akinek az apja a Barðba való Þorvaldr Refsson volt. Ez olyan haragra gyúlt Þorvarðr ellen a templom miatt, hogy felkereste Arngeirrt, Þorvarðr testvérét, és meghagyta neki, hogy válasszon: vagy felégeti a templomot, vagy megöli a papot, akit a püspök küldött oda.

Arngeirr ezt felelte: „Egyetlen barátomnak se hagynám, hogy bántsa a papot, hiszen a bátyám könyörtelenül megtorolt már kisebb sérelmeket is. De azt hiszem, van egy jó ötletem arra, hogyan lehetne felgyújtani a templomot, bár nem akarom, hogy közöm legyen a dologhoz.”

Valamivel később Klaufi elment tizedmagával felgyújtani a templomot az egyik éjjelen. A templomkertbe lépve viszont úgy tűnt nekik, mintha az ablakokon tűz csapna ki, ezért elmentek onnét, mivel biztosra vették, hogy a templom egész belseje lángokban áll. Mikor fülébe jutott, hogy mégsem égett le a templom, visszatért egy másik éjjel Arngeirrel, hogy felgyújtsák. Betörték a templomba, és száraz nyírfával

²² Az áldozatok során a *hofok* környékét, az istenek szobrait és a gyülekezetet vérbemártott ágakkal hintették meg. A *goði* szó nőnemű alakja a *gyðja*, amely papnőt és istennőt egyaránt jelenthet.

²³ Olaf Olsen szerint a pogány templomadó gondolatát a későbbi egyházi tized mintájára alakították ki. Olsen, O., *Hørg, hov og kirke: historiske og arkaeologiske vikingetidsstudier*. København 1966, 43–8.

próbáltak meg tüzet csiholni. Sehogy sem akart lángra kapni a tűz, ezért lefeküdt a küszöb elé, és onnan próbálta meg fújva feléleszteni. Erre egy nyílvesző repült el a feje mellett, és mellé fúródott be a padlóba, majd egy másik is követte, ami átluggatta az ingét. Látva ezt, felugrott fektéből, és a harmadikat már nem várta meg. Ekkor hazament Arngeirr.

Tizenhat évvel azelőtt épült ez a templom, hogy a kereszténységet törvénybe vették Izlandon, és még akkor is állt, amikor Bótólfr volt a hóлари püspök, méghozzá úgy, hogy egyszer sem kellett javítani a tőzeget rajta.²⁴

4.

ÞORVALDRÉK ELUTAZNAK AZ ORSZÁGBÓL

Friðrekr püspök és Þorvaldr elmentek a gyűlésbe, és a püspök megkérte Þorvaldrt, hogy hirdesse a hitet a Törvénykőnél egybegyűlt embereknek, úgy, hogy mellette állna, de Þorvaldr beszélne. Az eyjafjörðri Svalbarðba való Heðinn, aki jó-születésű ember [*göfugr maðr*] volt, sok gonosz szóval felelt neki.²⁵ Majd meghagyták a költőknek, hogy rágalmazzák meg [*níða*] Þorvaldrt és a püspököt. Erre azok ezt költötték:

Hefr börn borit
byskup nú,
þeira `s allra
Þorvaldr faðir.

A püspök terhe volt
kilenc gyerek,
mindahánynak
Þorvald az apja.

Két embert ölt meg Þorvaldr e gyalázat miatt. A püspök megkérdezte, miért ölte meg őket.

„Amiért azt mondták, hogy kettőnknek kilenc gyereke van.”

„Hazudtak rólunk” – válaszolta a püspök –, „de akár félre is érthetted a sértésüket, hisz gyermekeidet a hátamon is hordhattam volna.”

Mikor Þorvaldrék a hegranesi gyűlésbe tartottak, a pogányok elébük mentek, és kövekkel kezdték dobálni őket, így nem tudtak tovább jutni. Ezután pogány törvények szerint száműzték őket.

A nyáron, az Alþing után a törzsfők egybegyűjtöttek egy sereget, és kétszáz emberrel kilovagoltak, hogy a püspökre gyűjtsák a házat. Mielőtt fellovagoltak volna

²⁴ A *Þorvalds þáttir vídförla* [Világlátott Þorvaldr története] és az izlandi évkönyvek szintén 984-re teszik a templom felépültét. Az eddig lezajlott régészeti feltárások alapján három templom állt itt a kora 11. és késő 13. században, korábbi épületnek azonban nem találtak nyomát. Bótólfr norvég ágostonrendi szerzetesből lett Hólar püspöke 1238–1246 között.

²⁵ *Heðinn apja Þorbjörn Skagason volt. Ragnheiðr volt a felesége, aki Valgerðr-fia Eyjólfur unokahúga és nevelt lánya volt.*

a lækjámóti tanyához, megálltak a lovaikat legeltetni. Mikor újra nyeregbeszálltak volna, madarak röpültek feléjük. A lovak erre megrémültek, és levették hátukról a lovasokat. Volt, akiknek keze-lába tört, voltak, akik saját fegyvereikkel sebesítették meg magukat, s olyanok is, akiknek lovai szaladtak el; ezzel aztán hazamentek.

A püspökek semmit sem tudtak e fegyveres gyülekezetről az eset utánig. Ekkor harmadik éve éltek Lækjámótban, és még egy évig maradtak ott, mielőtt külföldre távoztak volna. Norvégiába érve kikötöttek az egyik öbölben. Az Izlandról jött Heðinn szintén ennél az öbölnél szállt partra, ahonnan egyenesen az erdőbe ment fát vágni. Mikor ezt Þorvaldr megtudta, utánament az egyik szolgájával, és végeztek vele. Ahogy a püspök tudomására jutott a dolog, azt mondta, többé nem lehetnek társai egymásnak, mert Þorvaldr bosszúszomjas maradt. Ezzel a püspök délnek ment Szászországba, ott lehelte ki a lelkét, és valódi szent volt. Þorvaldr pedig eleinte kereskedő utakra járt.

5.

ÞANGBRANDRRÓL, A PAPRÓL

Haraldr Gormsson király uralkodásának napjaiban Albertus püspök Brimumból [Bréma] a jütlandi Árössba ment, és ott állíttatta fel a székét.²⁶ A káplánját Þangbrandrnak hívták, aki a brimumi Vilbaldus gróf fia volt. Mikor Þangbrandr egészen felnövekedett, Hugbertus, Kantaraborg [Canterbury] püspöke meghívta testvérét, Albertust, hogy látogassa meg.²⁷ A lakomán Hugbertus ajándékokkal halmozta el Albertust és társait.

Þangbrandrhoz ezzel fordult: „Lovagokhoz méltó erényekkel bírsz, hát adok neked egy pajzsot, melyre egy kereszt és a mi Urunk képe van festve; ez mutatja majd tudományodat.”

Valamivel később Þangbrandr összetalálkozott Óláfr Tryggvasonnal Vindlandban [Wendland]. Óláfr megkérdezte tőle:

„Ki az a megkínzott ember a keresztben, akit ti keresztények imádtok?”

„A mi Urunk, Jézus Krisztus” – válaszolta Þangbrandr.

²⁶ A Kékfogúként [*blátönn*] elhíresült Haraldr Gormsson (megh. 986/7) egész Dánia és Norvégia meghódításával és a dánok megtérítésével büszkélkedik a jellingi rúnakövön. Albertus püspök alatt feltehetőleg a brémai Adaldag érseket kell érteni, aki három püspöki széket állíttatott fel Jütlandon 948-ban (Schleswig, Ribe, Aarhus). Nem maradt fenn feljegyzés arról, hogy az ezek élére kinevezett püspökök valaha is elfoglalták volna széküket. E szakasz eredetét talán abban a hagyományban kell keresni, amely szerint az érsek a püspökségek felállításakor maga is meglátogatta Jütlandot. Az *Ólaf's saga Tryggvasonar en mesta* ugyanezt a jelenetet Brémába helyezi.

²⁷ Canterburyben nem volt Hugbertus érsek Hubert Walter előtt (1160 k.–1205).

Majd így a király: „Miért kínozták meg vagy miféle bűnt követett el?”

Pangbrandr ekkor részletesen elbeszélte Óláfr királynak a mi Urunk szenvedését és a kereszt csodáit. Ezeket hallván a király megvette volna a pajzsot, de Pangbrandr inkább nekiajándékozta. Erre a király a pajzs súlyát adta viszont finom ezüsből, és azt mondta: „Ha valaha is segítségre vagy támogatásra lenne szükséged, keress fel engem, és megfizetek a pajzsért.” Valamivel később Írországból, a Scilly-szigeteken Óláfr király felvette a keresztséget.²⁸

Pangbrandr vásárolt egy gyönyörű ír leányt az ezüstön, de mikor hazatért vele, az ifjú Ottó császár egy követe magának akarta volna a lányt, akit azonban Pangbrandr nem volt hajlandó odaadni.²⁹ Nagy harcos volt a követ, és párbajra hívta ki Pangbrandrt, de a győzelem Pangbrandré lett, és végzett kihívójával. Emiatt nem lehetett tovább maradása Dániában, és felkereste Óláfr Tryggvason királyt, aki nagy örömmel fogadta. Később pappá szentelték, és káplánként szolgálta a királyt a kíséretében.

6.

ÞORGILS-FIA STEFNIR TÉRÍTÉSEIRŐL

Óláfr király odahagyta Írországot, és keletnek ment Hólmgarðrba [Novgorod], onnét meg Norvégiába – amint azt a róla szóló saga is írja –, és az egész népnek hirdette a kereszténységet. Egy Mostr nevű szigeten építtette fel az első templomot. Elrendelte, hogy Pangbrandr énekelje a misét a szigeten, s házat és földet is adott neki. Ő azonban igen szertelen és bőkezű ember volt, és hamar felélte a vagyonát. Ezután szerzett magának egy hajót [*langskip*], és a pogányok között fosztogatott – a pénzt pedig az embereinek adta fizetségül.

Óláfr király Góí kezdetén érkezett Norvégiába.³⁰ Sok izlandi volt vele, az egyiket közülük Stefnirnek hívták.³¹ A király a Norvégiába érkezését követő első nyáron elküldte Stefnirt Izlandra, hogy hirdesse az Isten üzenetét. Mikor Izlandra ért, nem fogadták szívesen az emberek, saját rokonai meg a legkevésbé, mert mindenki pogány volt még ekkor az országban. Bátran ment ő északra és délre is, tanítván

²⁸ A Scilly-szigetek Cornwall partjainál fekszenek. Valószínűleg Oddr Snorrason vezette félre a szerzőt, aki azt írja: „Írországtól nem messze” található a szigetek.

²⁹ Az *Ólaf's saga Tryggvasonar en mestá*hoz hasonlóan a *Kristni saga* tévesen III. Ottó német-római császárnak (ur. 983–1002) tulajdonítja Dánia meghódítását és Kékfogú Haraldr megtérítését. A többi izlandi forrás vagy nem határozza meg, hogy melyik Ottóról van szó, vagy Vörös Ottóról, feltehetőleg II. Ottóról beszélnek, aki valóban vezetett egy hadjáratot a birodalmat megtámadó Haraldr ellen 974-ben.

³⁰ 995. február 10. A Góí egy 30 napos hónap volt a téli félévben, amely február közepétől március közepéig tartott.

³¹ *Stefni Þorgils fia volt, aki Eilífé, aki a Kjalarnesbe való Helgi bjólláé.*

az embereket az igaz hitre, de szavai senkit sem indítottak meg igazán. Látván, hogy így nem jut előre, hozzáfogott a szentélyek [*hof*] és oltárok [*hörgr*] pusztításához, és a bálványok [*skurðgoð*] ledöntéséhez. Erre a pogányok egybegyűjtöttek egy csapatot, és csak kevésen múlt, hogy Kjalarnesbe tudott menekülni Stefnir, ahol rokonainál maradt.

A hajóját – ami a Gufuárós partján állt – a téli áradások és viharos szelek tengerre vetették, amiről a pogányok ezt a verset költötték:

Nú hefr stafnval Stefnis, (straumr ferr of hol knerri), felliveðr af fjalli fjallrænt brotit allan. Heldr getum vér, at valdi, – vesa munu bönd í löndum – (geisar á með ísi), ásríki gný slíkum.	Stefnir sólyom-orrdíszét (ömlik a víz a hajó résein), a rögös hegyről lezúduló rémes idő ripityára törte. Miszertünk ily viharra – földünkhöz kell legyen kötve – (jeges örvény az ár) az Ászok erején túl semmi se képes. ³²
--	---

Egy kissé összetörtén vetült partra a hajó, és Stefnir megjavíttatta a tavasszal.

A nyáron törvénné tették a gyűlésen, hogy a keresztények rokonai – akik közelebb állnak hozzájuk, mint negyed, de távolabb, mint másod unokatestvérek – kötelesek pert indítani ellenük istenkáromlásukért. Azon a nyáron Stefnirt perbe fogták kereszténysége miatt. Saját rokonai indították a pert, mivel a kereszténységet nagy szégyennek tartották akkoriban az egész családra nézve. A Bölcs Ósvifr fiai, Þórólfr és Áskell, Vandráðr és Torráðr perelték be, de Óspakr nem akarta, hogy bármi köze legyen az üggyhöz.

Stefnir ezt mondta: „semmilyen bántalom sem fog érni engem, ha száműznek, de rátok hatalmas szerencsétlenség vár pár éven belül, amiért perbe fogtatok.”³³

Még a nyáron külföldre ment Stefnir, és Óláfr király örömmel fogadta viszont.

7.

ÞANGBRANDR TÉRÍTÉSEIRŐL

Amikor Óláfr királyhoz jutottak Þangbrandr békétlenkedésének hírei, magához hívatta a papot, felrótta neki a vádakát, és azt mondta: rablónak nincs helye a szolgálatában. Þangbrandr arra kérte a királyt, hogy adjon a kezébe valami nehéz feladatot.

„Eltörölheted a vétkeid azzal, ha elmész Izlandra és megkereszteled az országot” – mondta a király.

³² 995. Február 10. A Gói egy 30 napos hónap volt a téli félévben, amely február közepétől március közepéig tartott.

³³ Ósvifr fiai – talán Óspakr kivételével – száműzték Kjartan Ólafsson meggyilkolásáért.

„Ezt a veszélyt vállalnom kell” – felelte az.

A nyáron Izlandra utazott. Álftafjörð északi részén, Selvágárnál kötött ki, Melrakkanestől északra. Mikor az emberek rájöttek, hogy Þangbrandr és emberei keresztények, nem akartak szóba állni velük, de még a rév irányát sem mutatták meg nekik.

Ekkoriban Síðu-Hallr Ában lakott. Fljótsdalrben volt dolga, s mikor onnan hazatért, Þangbrandr felkereste, és elmondta neki, hogy Óláfr király hozzá küldte, ha a keleti fjordoknál kötnének ki, hogy tőle kérjenek útbaigazítást a révhez, és hogy más egyebben is legyen a segítségükre. Hallr Leiruvágrba vitette őket, Álftafjörð déli részére. Ott húzták partra a hajót, amit ma Þangbrandshrófnak neveznek. Hallr a tanyájához szállította rakományukat, és felállított egy sátrat, amiben megszállhattak. Ott énekelte Þangbrandr a misét. Szent Mihály napja előestéjének nonáján nekiláttak Þangbrandrék a lakoma előkészítésének.³⁴

Hallr, aki épp a sátorban volt ekkor, megkérdezte:

„Miért hagytátok most abba a munkát?”

„Holnap van Mihály arkangyal ünnepe” – felelte Þangbrandr.

„Miféle szerzet ő?” – kérdezte Hallr.

„Az ő feladata fogadni a keresztények lelkeit” – válaszolta Þangbrandr.

Ezután sokat beszélt Isten angyalainak dicsőségéről.

„Bizonny, hatalmas kell legyen az, akit ily angyalok szolgálnak” – mondta Hallr.

„Isten adománya, hogy ezt megértetted” – mondta Þangbrandr.

Az este Hallr így szólt a családjához: „Holnap ünnepet tartanak Þangbrandrék az istenüknek, és azt kívánom, hogy hasznatos legyen ebből, és ne dolgozzatok holnap, hanem nézzük meg, milyenek a keresztények szokásai.”

Reggel Þangbrandr megtartotta az ünnepet [*tíð*] a sátorban, Hallr pedig háztartásával együtt elment megnézni a szertartást. Hallották a harangok hangját, érezték a tömjén illatát, drága és lila ruhákba öltözött embereket láttak. Megkérdezte Hallr az övéit, hogy milyenek találták a keresztények rítusát, azok meg elismerően beszéltek felőle. A húsvét előtti szombaton keresztelték meg Hallrt egész háztartásával együtt az ottani folyóban, amit azóta Þváltának [Mosó-folyó] hívnak.

A nyáron Þangbrandr ellovagolt a gyűlésbe Hallrral. Amikor Skógahverfibe értek, a pogányok lefizettek egy Galdra-Heðinn nevű embert, hogy szakassza be a földet Þangbrandr alatt. Aznap, mikor Kirkjubærból lovagoltak el – Ásbjörn-fia Surts otthonából, aki Bolond Ketill unokája volt, és akinél mindenkit megkereszteltek –, Þangbrandr lova lezuhant egy szakadékba, ő viszont még idejében leugrott a hátáról, és sértetlenül állt meg a szakadék szélén.³⁵

³⁴ Szeptember 28. délután 3 óra.

³⁵ Bolond Ketill nagyapja, Laposorrú Ketill a Hebridákon vette fel a keresztiséget. A *Landnámabók* szerint a *paparnak* nevezett ír remeték korábban Kirkjubærben is éltek, ahol „pogányok nem lakhattak.”

Sokat megkeresztelt ezen az úton Þangbrandr: Fehér Gizurrt és Hallrt – aki ekkor három éves volt – Haukadalrban, és Skeggi-fia Hjaltit is. Ékesen hirdette Isten ígését Þangbrandr a gyűlésen, és sokan felvették a hitet a déli és északi negyedből. A gyűlés után továbbment a keleti úton Eyjafjörðr felé. Sokakat megkeresztelt Þangbrandslækurben az Øxarfjörðrben és a mývatni Þangbrandspollrban. Skjálfandafljótnál tovább azonban nem jutott az eyjafjörðriek hatalma miatt. Ezután a keleti fjordok felé fordult, ahol tanította a hitet, onnan meg nyugatnak ment tovább a déli úton.

8.

ÞANGBRANDR HÁBORÚSÁGA ÉS KÜLFÖLDI ÚTJA

Mikor Þangbrandr a hitet hirdette Izlandon a népnek, többen rágalomokkal kezdték illetni. Köztük Szerencsétlen Þorvaldr is, aki a grímsnesi Víkben élt.³⁶ Egy verset költött Þandbrandról, amit elszavalt Úlfrnak, a szkaldnak:³⁷

Yggr bjalfa mun Ulfi
Endils of boð senda,
mér 's við stála stýri
stugglaust, syni Ugga,
at gnýskúta Geitis
goðvarg fyrir argan,
þanns við rögn of rignir,
reki hann, en vér annan.

Þorvald üzen Úlfnak,
üvöltő farkasnak,
páncélos prémesnek,
portyázó társának:
csahol itt egy csikaszk,
csúfolja hitünket,
pusztítsd el, a többit
majd én elpusztítom.³⁸

Úlfr eztválaszolta:

Tekkat sunds þótt sendi
sannreynir boð tanna
hvarfs við hleypiskarfi
Hárbarðs véa fjarðar.
Esat, ráfáka rækir,
röng eru mál á gangi,
sék við meini miklu,
mínligt flugu at gína.

Nem csábít csalétek,
nem csuppan be számba,
kiváló költeményt
hiába is küldesz.
Habok hömpölyögnek,
horgod látom bennük,
tőkehalnak tekintsz
tán, hogy ráakadjam?

³⁶ Szerencsétlen Þorvaldr alkotta meg a *skjálfhenda* [reszketeg] szkaldikus versmértéket, mikor egy kőszirten hajótörést szenvedett. Feltehetőleg a ragadványneve is innen ered.

³⁷ Úlfr Uggason költötte a híres *Húsdrápát*, amely 12 strófában írja le az Óláfr Höskuldsson csarnokát egykor díszítő faragványokat.

³⁸ A 8. fejezetben található verseket Bernáth István fordításában közöljük, melyek eredetileg a *Njáls saga* magyarra ültetett változatában jelentek meg. *Kopasz Grím-fia Egill története – A fölperzselt tanya története*. Ford. Bernáth István. Bp. 1995.

Gyalázkodó verset költött még Þandbrandrról sok más mellett Vetrliði, a szkald. Mikor a nyugati Fljótshlíðba tértek – és a Reykjahólarba való Guðleifr Arason is vele volt –, megtudták, hogy Vetrliði, a szkald éppen tőzeget gyűjt a szolgálival. Elmentek hát Þangbrandék, és levágták ott, ahol volt. Ezt írták Guðleifrfről:

Ryðfjónar gekk reynir
randa suðr á landi
beðs í bænar smiðju
Baldrs sigtolum halda.
Siðreynir lét siðan
snjallr morðhamar gjalla
hauðrs í hattar steðja
hjaldrs Vetrliða skaldi.

Délről jött a délceg,
dühös fegyverekkel,
szúrt szép-szó-mondónak
kardjával mellébe.
Harcos hit kovácsa
kalapáccsal vert rá
a költő Vetrliði feje üllőjére.

Onnan nyugatra mentek Grímsnesbe, majd Hestlækurben rátaláltak Szerencsétlen Porvaldrara, és végeztek vele. Ezután visszafordultak onnét és Hallrral töltötték a második telet, de tavasszal Þangbrandr felszerelte a hajóját.

A nyáron a harcok miatt száműzték Þangbrandrt. Kihajózott, de a szél viszasodorta a borgarfjörðri Hítarába. Azt a helyet ma Þangbrandshrófnak hívják Skipahylrtól lefelé, és a cölöp, amihez a hajóját kötötte, még most is látható az egyik sziklán. Amikor ideértek, az országnegyedben élő férfiak [*heraðsmenn*] úgy határoztak, hogy megtagadnak tőlük mindenféle kereskedést. Þangbrandr Krossaholtba ment, ahol misét énekelt, és keresztet állított fel.

Volt egy Kolr nevű ember, aki Lækjarbugrban lakott. Annyi élme volt, hogy azt se tudta, mihez kezdjen vele. Þangbrandr elment hozzá és venni akart tőle, de az nem akart adni neki. Elvették hát az ételt, és hátrahagyták az árát.

Kolr lement Hítarnesbe, és panaszt tett az ott élő Skeggbjörnnél. Együtt elmentek Þangbrandrhoz, és megkérték, adja vissza, amit ellopott, és fizessen jóvátételt értük, de ezt Þandbrandr egyszerűen megtagadta. A Steinsholt alatti réten küzdöttek meg egymással, és ott lelte halálát Skeggbjörn nyolc másik emberrel. Skeggbjörn sírhalma a mezőn áll, de a többiekét Landraughsholtban temették el a rét mellett; a kőhalmok még mindig tisztán láthatók. Þangbrandrnek két embere esett el.

Amikor Fehér Gizurr fülébe jutott az eset, meghívta magához Þangbrandrt, hogy maradjon nála; az meg ott töltötte a harmadik telet. A télen kisodródott Þangbrandr hajója a tengerre Hítarától, erősen megrongálódott, és Kálfalækrtől délre ért partot. Steinunn, szkald-Refr anyja, ezt költötte erről:

Pórr brá Þvinnils dýri
 Þangbrands ór stað löngu,
 hristi blakk ok beysti
 barðs ok laust við jörðu.
 Muna skíð of sæ síðan
 sundfært Atals grundar,
 hregg þvít hart tók leggja,
 hánun kennt, í spánu.

Braut fyr bjöllu gæti,
 bönd ráku val Strandar,
 mögfellandi mellu
 mástalls vísund allan.
 Hlífðit Krístr, þás knefði
 knörr, malmfeta varrar,
 lítt hykk, at goð gætti
 Gylfa hreins at einu.

Papoknak hajóját
 pogány isten törte,
 sziklán verte széjjel
 Pór a kalapáccsal.
 Sirály-föld Bölényét
 sem óvni nem tudta,
 veszélyben vigyázni
 rá Krisztus sem tudott.

Szép harc hajódat
 Pór széthasította,
 szálfáit szétmarta,
 szirtekhez verette.
 Soha az a hajó
 sós vízen már nem jár,
 Pór ereje testét
 törte száz darabra.

Tavasszal Barðaströndbe ment nyugatra Þangbrandr, hogy felkeresse a Bölcs Gestrt. Egy norvég berszerker párbajra hívta ki őt ott, és Þangbrandr elfogadta a kihívást.

„Nem lesz bátorságod kiállni ellenem, ha megtudod, mire vagyok képes. A tűzön mezítláb járok, szablyámba páncél nélkül dőlök, mégsem sért meg egyik sem” – mondta a berszerker.

„Majd az Isten eldönti ezt” – felelte Þangbrandr.

Megáldotta a tüzet, és a kereszt jelével illette a szablyát. A berszerker lába összeégett, mikor a tűzön lépdelt, szablyája átszúrta, mikor beléje dőlt – így lelte halálát. Sok jó ember örült ennek, még ha pogányok voltak is. Gestr aztán néhány barátjával együtt megjelöltette magát a kereszttel.

Nyugatról elmenvé Þangbrandr megjavította a hajóját, amit Járnmeisnek [Vaskosár] nevezett. Délnek hajózott, át a fjordon Höfnbe, ahol kikötött az öbölben, és várta, hogy mikor mehet ki a tengerre. Járnmeishöfðinek hívják azóta is a földet Höfn és Belgsholt között. A nyáron elhajózott, hogy Óláfr királyhoz térhessen Brándheimbe [Trondheim].

9.

HJALTI SZÁMŰZETÉSÉRŐL ÉS KÜLFÖLDI ÚTJÁRÓL

Sok szó esett abban az évben a gyűlésen a hitről, amit Þandbrandr hirdetett. Voltak, akik igen káromolták az Istent, a megkeresztelkedettek viszont a pogány istenek

ellen keltek ki, és így nagy szakadások történtek. Ekkor Skeggi-fia Hjalti ezt a kis verset szavalta el a Törvénykőnél.

Vil ek eigi goð geyja,
grey þykki mér Freyja.

Istenkre csaholni ki gondolna,
de Freyja mintha szuka volna.

A vers miatt Rúnolfr goði, Jörundr goði fia, istenkáromlásért perbe fogta Hjaltit. Inkább erőszakos és hajthatatlan oldalát mutatta a per során, mint az igazságot, mert mindaddig nem tudta megtartani a törvényszéket, amíg az Öxará hídon össze nem hívta, és mindkét hídfőt fegyveresen meg nem védette. Nem volt, ki ismertesse az ügyet, míg Þorbjörn, a Guðdalirba való Þorkell fia, nem csatlakozott a bírósághoz, és össze nem foglalta azt. A bíróság istenkáromlásért részleges száműzésre ítélte Hjaltit.

A nyáron külföldre ment Hjalti a hajóval, amit otthon készített Þjorsárdalrban, és a nyugati Rangán hajózott le a tengerhez. Miközben a tenger felé tartottak, feltűnt egy ember, és a part mentén futott, kezében dárdával és pajzsral.

„Szalmacsutak van a szíved helyén” – mondta neki Hjalti.

Az Hjaltihoz vágta dárdáját, aki viszont pajzsához kapott, és abba fúródott bele a dárda. Erre kiugrottak Hjalti emberei a partra, lefogták és kérdezték, kicsoda volna. Azt mondta, Narfinak hívják, és Runólfr küldte el Hjalti fejéért, amivel kiválthatta volna magát a száműzés alól.

„Jobbat mondok neked” – így Hjalti, „gyere velem külföldre, én majd felmentetek.” Külföldre ment tehát Hjalti, és az ősszel Þrándheimtől északra hajózott, hogy találkozhasson Óláfr, királlyal. Az apósa, Fehér Gizurr szintén akkor ért oda Izlandról.

10.

GIZURR ÉS HJALTI MAGÁRA VESZI A TÉRÍTÉS FELADATÁT

Miután Óláfr király kereszténnyé tette Hálogalandot, az ősszel Niðaróssba [Trondheim] ment. Sok izlandi hajóparancsnok volt ott ekkor. Kjartan, Borsó Óláfr fia, Ásgeir-fia Kálfr és Bolli Þorleiksson bírta az egyik hajót. Halldórr, Erős Guðmundr fia szintén ott volt a hajójával, ahogy Kolbeinn, Þórðr Freysgoði fia, Svertingr, Runólfr goði fia, Hallfreðr Óttarsson és Nefjólfr-fia Þórarinn is. Mindegyikük pogány volt. A város előtt horgonyoztak le, ahonnan délnek akartak volna menni a part mentén, de nem kaptak szelet azelőtt, hogy a király megérkezett volna északról.

Egy szép napon lementek az emberek úszni a partra a városból, és látták a fedélzetről, hogy az egyik ember igencsak kitűnik a többi közül úzás tekintetében. Þorleikr-fia Bolli így szólt a rokonához, Kjartanhoz:

„Miért nem próbálsz ki magad az ellen a derék ember ellen?”

„Nem akarok kikelni ellene” – felelte Kjartan.

„Hát hova lett a versenykedved?” – kérdezte Bolli, és levetette a ruháit.

Kjartan erre felugrott, lehajította magáról a ruhákat, és odaszólt Bollinak, hogy maradjon veszteg. Beugrott a vízbe, odaúszott az emberhez, lenyomta a víz alá, és egy darabig lent tartotta. Miután feljöttek, Kjartan másodjára is lehúzta a vízbe. Harmadjára viszont ellenfele húzta le Kjartant, de olyan sokáig lent tartotta, hogy az majdnem megfulladt. Ezután kiúsztak a partra, és az ember megkérdezte Kartjantól, hogy tudja-e, kivel kelt birokra úszásban. Azt felelte, nem tudja. Erre az ember egy bíbor köpenyt adott neki, mondván, most már tudnia kell, hogy kivel állt ki. Ekkor értette meg Kjartan, hogy ez az ember Óláfr király volt, és illendően megköszönte az ajándékot. A pogányoknak nem tetszett, hogy Kjartan ajándékokat fogad el a királytól.

Szent Mihály napján sokan elmentek az izlandiak közül meghallgatni a misét és megnézni a keresztények szokásait. Amikor visszatértek, megbeszélték, ki mit gondolt róluk. Kjartan elismerően szólt a látottakról, de rajta kívül kevesen voltak még így. A király hamar tudomást szerzett erről, elküldetett Kjartanért, és megkérdezte, nem akarja-e felvenni a keresztiséget. Kjartan erre azt mondta, hogy módjában áll a királynak olyan ajánlatot tenni, amit nem tudna visszautasítani. Mit szeretne hát, kérdezte a király.

„Azt, hogy ne tiszteljenek kevésbé itt, mint amihez Izlandon hozzászóltam, mert meglehet, hogy többé nem térek vissza oda.”

Ebbe a király beleegyezését adta. Megkeresztelték Kjartant, és fehér ruhákban foglalt helyet a király asztalánál.³⁹ Épp ekkor jött meg Izlandról Þangbrandr, a pap; beszámolt az őt ért sérelmekről, és azt mondta: semmi esélye annak, hogy a kereszténység előbbre jusson ott. A királyt olyan méreg fogta el erre, hogy sokakat elfogatott és láncra veretett az izlandiak közül; egyeseket halállal, másokat csonkítással, megint másokat vagyonvesztéssel fenyegetett. Azt mondta, megfizet nekik azért a tiszteletlenségért, amivel atyáik a közeledését fogadták.

Hjalti és Gizurr mindenki nevében azt mondta, a király maga rendelkezett úgy, hogy ne legyen egyetlen olyan korábbi tett se, amit meg ne lehetne bocsátani, ha valaki hajlandó felvenni a keresztiséget. Gizurr rokonságban állt a királlyal: az anyja, Ólöf, Böðvarr hersir leánya volt, aki meg Víkinga-Kári fia; Óláfr király anyja, Ástriðr, pedig Böðvarr bátyjának, Eiríkrnek volt a lánya.⁴⁰

Gizurr bizton állította, hogy a kereszténység előrejutna Izlandon, ha az emberek bölcs szóra hallgathatnának. „Þangbrandr viszont féktelen volt ott is, akárcsak itt. Sokakat megölt, és ezt nehezen vették az emberek egy idegentől.”

³⁹ A keresztiség rítusát követően egy hétig fehér ruhákban jártak a megkeresztelkedettek, kifejezve ezzel újonnan szerzett tisztaságukat, s feltehetőleg e szokás magyarázza a Fehér Krisztus cognoment is.

⁴⁰ Tehát a dédapjuk volt közös.

„Mindenki békét fog lelteni, ha Hjaltival együtt megesküdtek, hogy a kereszténység előrejut Izlandon. De túszként magamnál tartom azokat, akik a legjobb születésűnek tűnnek előttem az izlandiak közül, mindaddig, míg ki nem derül, hogy mi lesz a dologból” – mondta Óláfr király. Majd túszként nevezte meg Kjartan Óláfssont, az Erős Guðmundr-fiát, Halldórrt, Þórðr Freysgoði fiát, Kolbeinnt, Brennu-Flosi testvérét és Runólfr goði fiát, Svertingrt.⁴¹

Amikor Svertingrt említették, valaki ezt mondta: „Nem érdemli meg Svertingr, hogy Hjalti eljárjon a nevében, mikor az apja ok nélkül fogta perbe őt.”

Erre Þangbrandr így felelt: „Gyakran megbizonyosodik, hogy Hjalti jobban bánik másokkal, mint azok övele; és viseld jól gondját, uram, Hjaltinak és Gizurrnek, mert nem ritkán jóval fizetnek a rosszért cserébe.”

Gizurrék beleegyeztek, hogy a király nevében fognak eljárni, miután minden jelenlévő izlandit szabadon engedtek és megkereszteltek. Óláfr király lett Hallfreðr keresztapja, mert az különben nem lett volna hajlandó megkeresztelkedni. A király ezért bajkeverő költőnek nevezte el, és egy kardot adott neki névadó ajándékkul.

Hjaltiek a királlyal maradtak a télen, és Gizurr a király ívócimborájaként a földesuraknál is közelebb ült hozzá az asztalnál. Az izlandi túsok szintén a királynál maradtak, tisztos bánásmódban.

11.

ARRÓL, HOGY MIKÉNT VETTÉK TÖRVÉNYBE A KERESZTÉNYSÉGET

A tavasszal Hjalti és Gizurr felszerelte a hajóját az izlandi úthoz. Többen megpróbálták eltéríteni Hjaltit e szándékától, de ő mit sem törődött velük. A nyáron Óláfr király elhagyta az országot, mert délre ment Vindlandba, és ekkor küldte el Eiríkr-fia Leifrt is Grönlandra a hitet terjeszteni. Leifr ekkor fedezte fel a jó Vínlandot. Néhány hajótörött emberre is rátalált a tengeren. Ezek miatt Szerencsés Leifrnek nevezték el.⁴²

Gizurr és Hjalti aznap érkezett meg Dyrhólmaóssba, hogy Brennu-Flosi Arnarstakksheiðren keresztül a gyűlésbe lovagolt. Az emberek, akik kieveztek a hajóhoz, elmondtak neki mindent Hjaltiek küldetéséről, és hogy bátyja, Kolbeinn túszul esett; a híreket Brennu-Flosi magával vitte a gyűlésbe.

Még aznap elérték a Vestmanna-szigeteket és Hörgaeynél kikötöttek. Partra vitték a poggyászukat és a fát, amit Óláfr király vágatott egy templom számára, amiről kikötötte, hogy ott kell felépülni, ahol a hajóhidat a partra vetik. Mielőtt

⁴¹ A négy tús az ország egészét szimbolizálja: mindnyájan más-más országnegyedből származtak.

⁴² Az észak-amerikai kontinenst Leifr Eiríksson és csapata fél évezreddel Kolumbusz Kristóf előtt fedezte fel. Erről a *Heimskringlában* (Földkeresség), az *Eiríks saga rauðában* (Vörös Erik sagája) és a *Grænlandinga sagában* (Grönlandiak sagája) olvashatunk.

felállították volna a templomot, sorsot vetettek, hogy az öböl melyik oldalán építsék fel, és a döntés északra esett. Korábban áldozatokat tartottak az ottani pogány oltároknál.

Két éjszakát töltöttek a szigeteken, mielőtt átkeltek volna a szárazföldre. Ezen a napon mentek az emberek a gyűlésbe. Egyetlen lovat sem találtak Rangától keletre, mivel minden házban Runólfr gyűlésbeljei éltek. Ásgautr-fia Skeggi Háfrban álló házáig gyalogoltak. Ő adott nekik lovakat, amikkel eljutottak a gyűlésbe, de a fia, Þorvaldr, aki Hjalti húgának, Koltorfának a férje volt, már korábban elment otthonról. Amikor Laugardalrba értek, meggyőzték Hjaltit, hogy maradjon hátra tizenegy másik emberrel, mivel részleges száműzetésben volt.

Gizurrék addig lovagoltak, míg Vellankatlához nem értek az Ölfusvatn közelében. Itt a gyűlésbe üzentek, hogy minden barátjuk és rokonuk lovagoljon eléjük. Aztán fülükbe jutott, hogy ellenségeik el akarják zárni a gyűlés mezejére vezető utat. Mielőtt ellovagoltak volna Vellankatlából, Hjalti is odaért embereivel, és rokonaik is eljöttek barátaikkal együtt, hogy találkozzanak velük. Az összegyűlt sereg együtt ment a gyűlésbe, onnan meg Ásgrímr Elliða-Grímsson sátrához, aki Gizurr nővérének volt a fia. Erre a pogányok fegyverestől összecsoóduáltak, és nagyon közel került a dolog ahhoz, hogy harc törjön ki, de voltak, akik meg akarták előzni a bajt, még ha nem is voltak keresztények.

Pormóðrnak hívták a papot, akit a király Hjaltinak és Gizurnak adott. Másnap misét énekelt a nyugati fjordokba való emberek sátrai fölött, a szikla peremén. Innen a Törvénykőhöz mentek. Heten miseruhát viseltek. Két kereszt volt náluk, amik most Skarð keleti részén állnak. Az egyik Óláfr király, a másik Skeggi-fia Hjalti magasságát mutatja.

Az egész gyűlés a Törvénykőnél volt. Hjalti az embereivel tömjént füstölt, aminek illatát éppoly erősen lehetett érezni ellenszélben, mint szélirányt. Ezután Hjalti és Gizurr kitűnően közölte ügyüket [*erendi sin*]. A nép csodálattal figyelte beszédüket és ékesszólásukat, szavaikkal pedig oly hatalmas félelem járt, hogy senki sem mert felszólalni elleneik közül. Ekkor viszont az történt, hogy egyik ember a másik után tanúkat nevezett meg, és mindkét oldal, a keresztényeké és pogányoké, a másiktól külön törvényt ismert el magára nézve.

Erre egy ember szaladt fel a sziklához, és azt mondta, Ölfusnál kitört egy vulkán, ami mindjárt ellepi Þóroddr goði házát.

„Nem is csoda, hogy az isteneket felbőszítette az ilyen beszéd” – mondták erre a pogányok.

„És mi bőszítette fel az isteneket akkor, amikor itt lángolt a láva, ahol most mi állunk?” – kérdezte Snorri goði.

Otthagyták mind a Törvénykövet. A keresztények megkérték Síðu-Hallrt, hogy mondja fel a törvényt, amit nekik kell követniük. Hallr félszáz ezüstöt fizetett Þorgeirr goðinak, az akkori törvénymondónak, hogy felmondja mindkét törvényt,

a keresztényt és pogányt, pedig ő még nem volt ekkor megkeresztelve. Mikor az emberek visszatértek a sátraikba, Þorgeirr lefeküdt, és egy köpenyt borított a fejére. Úgy feküdt ott másnap ugyanaddig, egy teljes napon és éjen át.

A pogányok népes gyűlést tartottak eközben, és úgy határoztak, hogy feláldoznak két-két embert minden negyedből, és az istenekhez fohászkodtak, hogy ne hagyják a kereszténységet elterjedni az országban.

Gizurrék is tartottak egy gyűlést a keresztényekkel, és azt mondták, ők is ugyanannyi embert kívánnak feláldozni [*mannblót*], mint a pogányok.

„A pogányok a leghitványabb embereket áldozzák fel, sziklákról és bércekről lökik le őket, mi azonban az emberek erényei szerint válasszunk magunk közül, és tekintsük ezt a mi Urunk Jézus Krisztus győzelmi áldozatának” – mondták.⁴³ „Ezért jobb életet kell éljünk, és óvakodnunk kell, hogy inkább távol tartsuk magunkat a bűntől, mint korábban. Gizurr és én pedig önként lennénk a mi negyedünk győzelmi áldozatai.”

A keleti negyedből a következők álltak elő: Hallr Síðából és Þorleifr, Þorarinn testvére, a Reyðarfjörðrtől északra eső Krossavíkból. Az ő anyjuk Ingileif volt. Þorleifrt Kóvér Ketill perelte be kereszténysége miatt Brodd-Helgi utasítására. Közben viszont olyan rosszra fordult az idő, hogy Ketill örült, mikor Þorleifr házáig elért az este, ahol jó fogadtatásban volt része. Emiatt ejtették a pert.

Északról az Öreg Hlenni és Spak-Böðvarr fia, Þorvarðr ajánlkozott győzelmi áldozatnak, a nyugati negyedből meg Gest Oddleifsson. Más önkéntes nem volt, ami nem tetszett Hjaltiéknek. Majd Koðrán-fia Ormr szólalt fel. Gilsbakkiban szállt meg éppen, mivel Hermundr Illugason elvette a lányát, Gunnhildrt:

„Ha Világlátott Þorvaldr, a bátyjám, egy országban élne velem, volna ki jelentkezzen. Így viszont magamat ajánlom, ha arra méltónak találtok.”

Elfogadták, és rögvest megkeresztelték.

Másnap Þorgeirr felkelt, és üzent a sátrakhoz, hogy mindenki jöjjön a Törvényköhöz. Amikor az emberek odaértek, azt mondta, semmi jót sem remélne attól, ha a nép nem egy törvény szerint élne, és arra kérte őket, hogy ne tegyenek így, hiszen abból csak harc és háborúság származna, ami az ország pusztulásához vezetne. Két királyról is beszélt, a dán Dagrról és a norvég Tryggviről.⁴⁴ Hosszú ideje háborúban álltak ezek egymással, mígnem országuk népe megfosztotta őket hatalmuktól, és békét kötöttek egymással az ő akaratuk ellenére. A dolog pedig

⁴³ Többek közt erre a szakaszra hivatkozva próbálták igazolni a halálbüntetések eredendően szakrális karakterét. A sziklákról való lelökés és a gyűléseken tartott emberáldozatok máshol is előkerülnek az óészaki irodalomban, ahogy az idős és függő viszonyban lévők feláldozására is található nyomok az éhínségek idején. Emberáldozatokra valószínűleg csak határhelyzetekben kerülhetett sor, s a gyakorlat nem számított széles körben elterjedtnek.

⁴⁴ A két király más elbeszélésben nem fordul elő, azonosításuk sikertelennek bizonyult.

olyan jól sikerült, hogy néhány éven belül ajándékokat kezdett küldeni egymásnak a két király, és barátságuk életük végéig kitartott.

„Nekem az tűnne a legjobbnak, ha nem engednék a legindulatosabbaknak, hanem közbenjáránk köztük, hogy mindkét fél kapjon valamit, de ugyanaz legyen mindnyájunk törvénye és vallása, mert be fog bizonyosodni: ha megbontjuk a törvényt, a békét bontjuk meg.”

Úgy végezte beszédét Þorgeirr, hogy mindkét fél beleegyezett: bármely törvényt is hirdesse ki, ahhoz fogják tartani magukat. Ő meg ezután kihirdette, hogy Izlandon mindenki keresztelkedjen meg, és egyetlen Istenben higgyen, de a régi törvények legyenek érvényesek a gyermekek kitételére és a lóhúsfogyasztásra vonatkozóan. Jogában áll az embereknek titokban áldozni, ha úgy kívánják, de részleges száműzetés sújtsa azt, aki ellen tanúkat állítanak. Néhány évvel később ezeket a pogány kitételeket is eltörölték. Az északi és déli negyedből mindenkit a laugardalri Reykjalaugban kereszteltek meg a gyűlésből hazafele menet, mert azok nem akartak hideg vízbe merítkezni. Rúnolfr keresztelésekor Hjalti ezt mondta:

„Most megtanítjuk az öreg goðit sőt nyalni.”⁴⁵

Az egész gyűlést megkeresztelték a nyáron, mikor az emberek hazalovagoltak. A legtöbb nyugatit Reykjalaugban, Dél-Reykjardalrban keresztelték meg. Snorri goði a legnagyobb sikert a nyugati fjordokban érte el.

12.

ÍSLEFR ÉS GIZURR PÜSPÖKÖKRŐL

Ezer esztendő telt el a mi Urunk Jézus Krisztus testet öltésétől a nyárig, mikor a kereszténység törvénné lett Izlandon. Ugyanezen a nyáron Óláfr király eltűnt a *Hosszú Kígyóról* [*Ormrinn Langi*], délen Svölðr [Svold] mellett, szeptember idusa előtt négy nappal.⁴⁶ Ekkor öt éve volt Norvégia királya. Eiríkr Hákonarson jarl uralkodott utána.

Koðrán-fia Þorvaldr és Stefnir Þorgilsson összeálltak Óláfr király eltűnése után. Együtt beutazták szélteben-hosszában a világot egészen Jeruzsálemig, onnan Miklagarðig [Konstantinápoly], majd a keleti Kænugarðig [Kijev] a Dnyeper mellett.

⁴⁵ A *prima signatiók* és keresztelések részeként a „katekéták” nyelvére sőt tettek – az isteni bölcsesség szimbólumaként.

⁴⁶ Szeptember 10. Korán felröppentek a hírek, miszerint Óláfr király túlélte a csatát, sőt Készületlen Ethelred angol király (ur. 978–1013 és 1014–1016) és Óláfr nővére, Astrid állítólag még ajándékokat is kaptak tőle. A későbbi hagyományok szerint Szíriában vagy Görögországban hunyt el a király szerzetesként. Óláfr király legendás hajója, a *Hosszú Kígyó*, a kor legnagyobb (nagyjából 45 méter hosszú) és legerősebb csatahajója volt a maga 34 evezőpárjával.

Porvaldr Oroszországban halt meg, Pallteskjától [Polack] nem messze. Egy hegyen, Keresztelő Szent János templomában temették el, és szentként beszélnek róla. A Világlátott Brandr ezt mondja:

Hefk þar komit, es Þorvaldi Koðránssyni Kristr hvíldar lér. Þar es hann grafinn í há fjalli upp í Drafn at Jóhanneskirkju.	Odaértem, hol Koðrán-fiát, Þorvaldot Krisztus nyugosztalja. Ott van eltemetve egy magas hegy tetején, fenn Drafnban, János templomában.
---	--

Stefnir ezután északra ment Dániába. Mikor Dániába ért, ez a strófa ötlött a szájára:

Munkat nefna, nær munk stefna: niðrbjúgt es nef á niðingi, - þann er Svein konung sveik ór landi ok Tryggva son á talar dró.	Nevét számra nem veszem, de érthetővé teszem: Görbe az orra a gaznak, ki Svein királyt földjéről kicsalta és Tryggvi-fiát becsapta.
---	--

Sigvaldi jarl magát vélte felfedezni a versben, ezért megölette Stefnirt.⁴⁷ Így mondta az Öreg Ari.⁴⁸

Fehér Gizurr Höfðiben lakott mielőtt megépítette skálaholti tanyáját, és odaköltöztette volna háztartását. Minden erejét a kereszténység megerősítésére fordította. Elküldte a fiát, Ísleifrt délre Szászországba, aki egy Herfrurða [Herford] nevű városban végezte az iskolát.⁴⁹ Mikor visszatért Izlandra, feleségül vette Þorvaldr-lánya Dallát. Gizurr, a haukadalri Merész Teitr és Þorvaldr voltak a fiaik.

Először idegen püspökök tanították a keresztény tanokat itt, mikor azonban a nép felismerte, hogy mily kitűnő klerikus Ísleifr, megkérték, hogy szenteltesse fel magát püspöknek külföldön, ő meg a kedvük szerint tett. Ötven éves volt, amikor

⁴⁷ Sigvaldi a wendlandi Jómsborg jarlja volt. Villásszakállú Sveinn és Óláfr Tryggvason elleni árulását a *Jómsvíkinga saga* beszéli el.

⁴⁸ A Tanult Ari fennmaradt írásaiban ezeknek nincs nyoma, de lehetséges, hogy az *Íslendingabók* első változatában szó esett Stefnir haláláról. Amennyiben a mondat a következő szakaszra vonatkozik, úgy az *Íslendingabók* 9–10. fejezetére kell utaljon, amelyben Ísleifr és Gizurr püspökökről olvashatunk.

⁴⁹ A 789 környékén alapított herfordi kolostor szoros kapcsolatban állt a corveyi apátsággal, ahonnan Ansgar, „észak apostola”, dániai és svéd térítő utakra indult.

püspökké szentelték, IX. Leó pápa idejében. Norvégiában töltötte az ezt követő telet, majd Izlandra ment, és huszonnégy éven át püspökként szolgált. Számos kitűnő embert oktatott és papot szentelt fel, akik közül kettő később püspök lett: Ögmundr-fia szent Jón és Kolr, a víkiek püspöke.

Ísleifr püspök Skálaholtban hunyt el a július nonája előtti harmadik napon, ami vasárnapra esett.⁵⁰ Ekkor huszonnégy éve volt püspök és nyolcvan év telt el Óláfr király eltűnése óta. A Tanult Ari, aki a legtöbbet mondta az itt lértakról, maga is ott volt tizenkét éves korában a temetésén.

Ísleifr püspök halálakor a nép megkérte a fiát, Gizurr, hogy legyen a püspökük. Külföldre hajózott ezért, és két évvel Ísleifr püspök halála után püspökké szentelték, Békés Óláfr norvég király uralkodásának napjaiban, amikor VII. Gergely volt a római pápa.⁵¹ Gizurr a felszentelése utáni telet Dániában töltötte, és a következő nyáron tért vissza Izlandra. Amikor egy éve Izlandon volt, Skeggi-fia Markús lett a törvénytmondó. Skapti mellett ő volt a legbölcsebb izlandi törvénytmondó.

Gizurr püspök olyan kedvelt volt a nép körében, hogy mindenki hajlandó volt a parancsát és előírásait követni.⁵² A püspök népszerűsége, Sæmundr atya meggyőző ereje – aki a legjobb pap volt Izlandon –, a törvénytmondó Markús és a többi törzsfő vezetése által törvénné tétel, hogy ki-ki számlálja össze és becsülje fel a maga birtokát, legyen az föld vagy ingóság, és tegyen esküt arról, hogy a becsülés helytálló, és fizessen tizedet utána. Nagy jele ez annak, mily engedelmes volt a nép ahhoz, aki végbevitte, hogy az egész földet és minden rajta lévő birtokot felmérjenek; és törvénné tették, hogy amíg az ország fennáll, ez maradjon is így.

13.

GIZURR PÜSPÖKSÉGÉRŐL

Gizurr püspök arról is rendelkezett, hogy az izlandi püspöki székhely Skálaholtban álljon; a püspökségre ruházta az ottani birtokot, és felékesítette ingósággal és ingatlannal egyaránt.

Amikor úgy találta, hogy a püspökség oly gazdag lett, mint szeretne volna, az egyházmegye több mint negyedét arra adta, hogy két püspökség legyen Izlandon egy helyett, amint az északiak kívánták. Miután összeszámláltatta az izlandi háztulajdonosokat, a számuk a keleti negyedben kerek 840, a déliben 1200, a

⁵⁰ 1080. július 5.

⁵¹ A *Hungrvaka* (Étvágygerjesztő) és *Jóns saga helga* (Szent Jón sagája) szerint Gizurr a felszentelést megelőzően Rómába ment VII. Gergelyhez, mivel Liemar hamburg-brémai érsek ki volt átkozva ekkor. Végül a magdeburgi Hartwig érsek szentelte püspökké Gizurr.

⁵² A püspököt egyes forrásaink szinte az „izlandi aranykor királyaként” festik meg. Ehhez kapcsolódóan ld. Vésteinsson, O., *The christianization of Iceland*. Oxford 2003, 63–67.

nyugatiban 1080, az északiban 1440 volt, és ebbe csak azok tartoztak bele, akik a *þing*adó fizetésére voltak kötelezve. Mikor huszonötödik éve volt püspök Gizurr, Márkus halála miatt Gunnar-fia Úlfheðinn lett a törvénytmondó, utána meg Hrafn-fia Bergþórr vette át a tisztséget. Az első nyáron, mikor ő mondta fel a törvényt, bejelentette, hogy a következő télen a törvényeket le kell írni Haflíði Mászon otthonában Bergþórr és más bölcsek vezetése alatt. És új rendelkezéseket kellett hozzanak a régiek helyébe minden esetben, ha úgy találták jobbnak, ezeket pedig a következő nyáron ki kellett hirdetni, és mindazt meg kellett tartani, amit nem ellenzett a többség. Ekkor írták le a gyilkossági eljárást sok más egyéb mellett a törvényekben, amiket felolvastak a következő nyáron a Bírói testületben [*lögrétta*], és mindenki tetszését elnyerték.

A püspököt negyvenéves korában szentelték fel, és huszonnégy éven át töltötte be a tisztséget, amikor Jón, Ögmundr és Þorgerðr fia, lett felszentelve püspöknek. Þorgerðr Síðu-Hallr-fiának, Egillnek volt a lánya. Jón ekkor ötvennégy éves volt, és az első püspök a hjaltadalri Hólarban.

Gizurr püspök olyan békéssé tette az országot, hogy semmilyen nagyobb összetűzés sem támadt a törzsfők között, és a fegyverviselet majdnem teljesen megszűnt. Ebben az időben a legtöbb magasrangú ember tanult és felszentelt pap volt, mégha törzsfők voltak is, mint Teitr-fia Hallr Haukadalrban és a Tanult Sæmundr, Magnús Þórðarson Reykjaholtban, Jörundr-fia Símon Bærban, Guðmundr Brandsson Hjarðarholtban, a Tanult Ari, Ingimundr Einarsson Hólarban, Þorsteinn-fia Ketill Mörðruvellirben és sokan mások, bár a nevük itt nem került lejegyzésre.⁵³

Gizurr püspök Þorlákrt, Runólfr Þorleiksson fiát tette meg püspöknek még a maga életében. Þorlákr ekkor harminckét éves volt. Gizurr püspök Skálaholtban hunyt el, püspökségének harminchatodik évében. Ez harminc éjjel Þorlákr püspök felszentelését követően történt, a hét harmadik napján, öt nappal június kalendája előtt.⁵⁴ Paszkál pápa ebben az évben hunyt el, amint Kirjalax [Alexius], a görögök királya, Baldvin [Baldwin], Jeruzsálem királya, Arnaldus [Arnulf], Jeruzsálem patriarchája és Philippús [Fülöp], a svédek királya. Izlandot kétszáznegyven éve lakták ekkor, ennek első felét pogányságban, másodikat kereszténységben, ezeregyszáz és tizennyolc évvel a mi Urunk Jézus Krisztus testet öltése után.

⁵³ Számos izlandi törzsfő felszentelt papként működött, amíg Eiríkr Ívarsson niðaróssi érsek 1190-ben be nem tiltotta a szokást.

⁵⁴ 1118. május 28.

14.

A TÖRZSFŐKRŐL

Gizurr püspök halálának évében súlyos éhínség tört ki Izlandon. Oly erős vihar támadt a csendes-harang [*dymbildagar*] napjaiban, hogy az ország északi felén több templomban nem lehetett megtartani az ünnepet.⁵⁵ Nagypénteken egy kereskedőhajó vetült partra az Eyjafjöll alatt, amit a szél felkapott, a levegőben felfordult, és fejjel lefelé zuhant a földre. Huszonhét evezőpad volt rajta. Húsvét első napján csak kevesen tudtak eljutni az ünnepre áldozni, és volt, aki odakint lelte halállát.

Egy másik vihar is lecsapott a Gizurr halálát követő nyáron, mikor az emberek a gyűlésbe tartottak. Ebben elpusztult a þingvelliri templom, amihez a fát még Haraldr Sigurðarson király vágatta ki.⁵⁶ Azon a nyáron harmincöt hajó jött ki ide, és közülük sok a partnak csapódott, néhányuk meg a tengeren tört össze az emberek alatt. Mindössze nyolc maradt meg, azokat is belevéve, amik már korábban itt voltak, és egy sem ért partot Mihály-napja előtt. Sok férfi volt köztük [a fedélzeteken], ezért súlyos éhínség tört ki itt.

Gizurr püspök halálakor a legnagyobb törzsfők voltak Izlandon: Hafliði Másson északon és Ásbjörn Arnórsson fiai Skagafjörðrben; Hallr-fia Þorgeirr és Ketill Þorsteinsson, a pap. Keleten Gizurr Einarsson, Þorgils-fia Sigmundur – aki ebben az évben lelte halálát egy római zarándoklaton. Délen Teitr-fia Hallr és Skúli Egilsson. Nyugaton Hrein-fia Styrmir, Egill-fia Halldórr, Oddr-fia Þorgils, Gils-fia Þórðr, Vatsfjörðrben meg Þórðr Þorvaldsson.

Egy évvel Gizurr püspök halálát követően gyilkolták meg Þorsteinn Hallvarðsson, aki kitűnő ember volt. A következő évben sokan mentek a gyűlésbe. Oly rengeteg élet veszett el abban az évben, hogy a Tanult Sæmundr atya azt mondta: legalább annyian hunytak el betegségben, mint ahányan megjelentek a gyűlésen.

A bíróságokon nagy tömeg gyűlt össze a nyáron. Ekkor sebesítette meg Oddr-fia Þorgils Hafliði Másson. Az ügyben nem volt bírói döntés. Þorgilst számúzték a sértés miatt, és kitaszítottként Izlandon maradt a télen. A fegyverviselés annyira visszaszorult ekkoriban, hogy összesen csak egy páncélsisak volt a gyűlésen, s majd minden háztulajdonos, aki Izlandon volt akkor, a gyűlésbe lovagolt.

Tavasszal, három évvel Gizurr püspök halálát követően hunyt el a hóлари Jón püspök május kalendája előtt kilenc nappal.⁵⁷ Ezen a nyáron Hafliði Másson 1440 férfival lovagolt a gyűlésbe, Oddr-fia Þorgils meg 840 emberrel. Arra az egyezségre

⁵⁵ *Dymbildagarnak* nevezték a húsvét előtti három napot. A név a Nagyhéten használatos fa harangnyelvre utal.

⁵⁶ III. Zordszavú vagy Keménykezű Haraldként is ismert norvég király (ur. 1047–1066), az utolsó Angliába vezetett viking hadjárat vezetőinek egyike, aki az 1066. szeptember 25-én tartott Stamford Bridge-i csatában vesztette életét.

⁵⁷ 1121. április 23.

jutottak, hogy Þorgils teljes kártérítést fizet Hafliðinek, aki egyedüli döntőbíró volt az ügyben. Hatvanszor száz hatröfös-*eyrir* értékű árut ítélt magának, amit aranyban, finomított ezüstben vagy megfelelő ingóságban kellett kifizetni.⁵⁸ Maga Hafliði kellett felbecsülje azokat, vagy azok, akiket erre ő maga jelölt ki.

A nyáron megválasztották a Möðruvellirbe való Ketill Þorsteinsson Jón püspök helyébe, aki még a nyáron külföldre utazott.⁵⁹ A Fázós Rögnvald jarl-t öt éjjel Mária ünnepének első napja után ölték meg, Óláfr Tryggvason király pedig a Mária ünnep második napja utáni napon harcolt a *Hosszú Kígyón*.⁶⁰

⁵⁸ Egy *eyrir* (plur. *aurar*) gyapjú háziszóttos eredetileg annyi szövetet jelentett, amennyi megfelelt egy *eyrir* ezüstnek. A szövetmérték a rőf (*öln*, plur. *almir*) volt, amely nagyjából egy felnőtt férfi alkarját jelentette, annak könyökétől az ujjhegyekig. A mérték idővel törvényben meghatározott egység (*lögeyrir*) lett: hat rőf hosszú, két rőf széles és meghatározott minőségű szövet adott ki egy *eyrir* szőttet. Mikor bőségében voltak az ezüstnek, de híjában a kényelemnek, egy hatröfös-*eyrir* ruhaanyagért egy *eyrir* ezüstöt kaphattak, később azonban ez az arány változott. Jochens, J., *Women in old Norse society*. Ithaca 1996, 149. Történetünk korában 8 hatröfös-*eyrir* adott ki egy *eyrir* ezüstöt, s a szokásban lévő tizenkettes alapú számrendszer miatt a száz valójában 120-at jelentett. Hafliði tehát rettenetes árat szabott ki kártérítésként az öt ért sérelemért: 7200 hatröfös-*eyrir*-nek megfelelő árut, ami 900 *eyrir* ezüstnek vagy 360 tehén árának felelt meg. A későbbi dán, norvég, svéd, izlandi „öre” váltópéNZ neve az *eyrir* szóból eredt.

⁵⁹ *Hafliði Másson első felesége Þuríð volt, Sturla-Þia Þórðr leánya, a fiúkat Þórðrnek hívták. Ó Solvört, Ásgrím Þórhallsson leányát vette nőül, a fiúkat Ívarrnak hívták. Később Hafliði Rannveiget vette el, a haukadalri Teitr lányát. Az ő lányukat Sigríðrnek hívták, akit Þórðr Vatsfjörðrben vett feleségül. A fiaik Þórðr és Páll voltak. Hafliði és Rannveig második lányát Valgerðrnek hívták; Ingimundr, a pap – Illugi és Oddný fia, aki Þorkell Gellison lánya volt –, vette feleségül. A fiúk Illugi volt, aki akkor fulladt meg, mikor meszet szállított a kötemplomhoz, amit Breiðabólstaðrban akart építeni Vestrhópban.*

⁶⁰ A jarlról az *Orkneyinga sagában* (*Orkneyiak sagája*) olvashatunk. 1127–1129 közt a szigetek társuralkodója volt, 1158/59-ben mártírhalált halt, majd nem sokkal később szentté avatták. Mária ünnepének első napja a Nagyboldogasszony ünnepe (augusztus 15.), a második a Keresztelő Szent Jánoséval együtt tartott születéséé (Szeptember 8.). Ez a mondat a 12. fejezetben megadott időpontnál egy nappal későbbre teszi Óláfr halálát, és valószínűleg tévedésből másolták a saga szövegéhez.

DISPUTA

HAMVAS BÉLA ÉS ALBERTUS MAGNUS A SZÉPRŐL

ADAMIK TAMÁS

Jelen előadásomban Hamvas Béla (1897–1968), Pseudo-Dionysius Areopagita (5. sz. vége – 6. sz. eleje) és Albertus Magnus (1193–1280) tanítását mutatom be a szépről. Hamvas Béla véleményét *Az Aphaia-templom* című tanulmányában fejti ki: *Sziget 2* (1936) 57–38. Albertus Magnus pedig a szépről alkotott elképzeléseit Pseudo-Dionysius Areopagita *De divinis nominibus* (Az isteni nevekről) című művéhez írt nagy kommentárjában juttatja kifejezésre, annak is a 4. fejezetében (a kommentár 1250 körül Kölnben keletkezett): Albertus Magnus: *Dionysius Az isteni nevekről*. Negyedik fejezet. Fordította Adamik Tamás. In: *Az égi és földi szépről*. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Közreadja Redl Károly. Gondolat, Budaapest 1988, 376–401.

Előadásom három részből áll. Az 1. részben ismertetem Hamvas Béla véleményt a szépről, a 2.-ban Dionysius Areopagitáét és Albertus Magnusét ugyanerről, a 3.-ban pedig végső konklúzióként összehasonlítom a szóban forgó szerzők véleményét.

I. Lackó Miklós ezt írja **Hamvas és Kerényi** Kapcsolatáról: „Hamvas eredetileg szorosan kapcsolódott Kerényihez és köréhez (1935–1939-ben még érdekes tanulmányokat írt a *Sziget* mindhárom számában.”¹ Lackó idézett megállapítását rögtön helyesbítenem kell. Hamvas csak a *Sziget* első és második számában publikált; két tanulmányt 1935-ben és hármát 1936-ban. A *Sziget* harmadik száma, amely 1939-ben jelent meg, Hamvastól nem közöl írást.

Jelen előadásomban először Hamvas *Az Aphaia-templom* című tanulmányát elemzem, amely a *Sziget* második számában látott napvilágot 1936-ban.² A tanulmányt Hamvas 5 részre tagolta. Az hogy éppen 5 részre oszlik tanulmánya, nem véletlen, hiszen Hamvas kedveli a számmissztikát: az 5 az egyesülés és a középpont, a harmónia és egyensúly száma.³

¹ Laczkó Miklós: „Kerényi-levelek.” In: *Mitológia és humanitás*. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára. Szerkesztette Szilágyi János György. Osiris Kiadó, Budapest 1999, 150.

² Hamvas Béla: „Az Aphaia-templom.” *Sziget 2* (1936) 57–68.

³ Jean Chevalier, Alain Cheerbrant: *Dictionnaire des symbols*. Paris (1982). Treizième réimpression 1992, 254: „Il est signe d'**union**, nombre *nuptial* disent les Pythagoriciens; nombre aussi du **centre**, de l'harmonie et de l'équilibre.”

Az 1. részben megállapítja: „A görög templom sohasem érthető egészen a hely nélkül.”⁴ Az Aphaia-templom is az épület számára választott helyen épült. Ott is történt valami, ahogyan Eleusisban Déméter megajándékozta az embert búzával. A mythos a hely geniusáról beszél. Azért épült éppen itt a templom, mert a hely szent, például Delphoi apollóni. Ezért „minden helynek van geniusa: a természet mindig utal a természetfölöttire.”⁵

A görög tájban négy elem van: az ég, a tenger, a szikla és a növény. Ebben a tájban minden tiszta. De van benne valami fájdalmas is. Mert a végső határon áll. A görög hely geniusa: a szellem. Csak itt érthető meg, mi a logosz: a dolgok lángja, a tárgyakból sugárzó értelem. Az egész görög táj káprázat: „Aigina fokán, fent, ahol az Aphaia-templom áll a fehér kőzetten, fölötte a kék ég, a hegyoldal benőve fával s lent távolban, mélyen a tenger, – ugyanaz a sugárzás, a szellemi-táj, azt lehet mondani: a végsőkig fokozva” (59).

„Egy mythos azt mondja, hogy: Aphaia szép fiatal nő volt, s szerelemtől üldözve itt talált menedéket. Megpihenhetett, a hatalom, amelynek rettenetességét artemisi lényre érezte, nem űzte tovább.”⁶ *A vidék erről a békéről beszél.*⁷ Szelid, simogató és mosolygó táj. Itt áll az Aphaia-templom, ahol távol vannak az istenek, mint üldöző hatalmak, de jelen vannak, mint *megnyugtató szellemek*, – szelíden simogatnak s arcuk nem villámlik, hanem *mosolyog*.⁸

A 2. részben Hamvas kiemeli: A művészetben mindig a titok nyilatkozik meg. A rejtély, bár feltárul, mégis elmondhatatlan. A hely is, a mythosz is elmondhatatlan. Belőle csak a benyomást lehet felfogni, amit az emberre tesz. A félelmetesség távolléte csak hangulat. Az épület a táj és a mythosz ugyanazt érezteti: *a kiengesztelődést*. De nem ez a titok.

„Amikor a szentélyt feltárták, a többi töredék között egy fejet is találtak. Csak az orr egy része törött le, és valami a homlokból. ... Arra is gondoltak, hogy talán sphynx-fej, vagy Aphaia feje. Mosolyog. Azt mondják: archaikus mosoly.”⁹ Ez a

⁴ Hamvas 1936, 57.

⁵ Hamvas 1936, 78–58.

⁶ Aphaia eredeti neve Britomartis, aki Zeus leánya volt Krétán, nimfa és vadász nő. Minós, Zeusz fia beleszeretett, üldözte, de Dikté-hegység egyik sziklájáról a tengerbe vetette magát. A halászok kimentették, és Artemis istennő rangra emelte. Aigina lakói szerint egy halász csónakján Britomartis Aiginára érkezett. A halász meg akarta erőszakolni, de az istennő eltűnt az erdőbe. Aiginán már nem Britomartisznak hívták, hanem Aphaianak, mert hirtelen láthatatlanná (*aphanés*) vált; vö. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Fordította Kerényi Grácia. Gondolat, Budapest 1977, 100.

⁷ Hamvas 1936, 59.

⁸ Hamvas 1936, 60.

⁹ Hamvas 1936, 60. Sajnos, Hamvas nem tünteti fel forrását, ezért nem tudjuk megítélni, hogy valóban szép-e ez a leányfej.

mosoly azt is elmondja, mi az archaikus mosoly: nem lehet eldönteni: gyönyörűség ezt elviselni, vagy már fájdalom; szelíd az, vagy félelmetes. Az Aphaia oromzatának szoborcsoportjában Pallas Athéné harcoló férfiak közepében áll: mind mosolyog, úgy mint a leányfej.¹⁰ Nem derű ez, annál áthatóbb, nincs benne vidámság, mégsem ijesztő: „A szépség mosolyog itt: a szépség mint rejtély, nyíltan, mégis titokzatosan, ez a szépség, amit az arc is kifejez és elmond, vagyis a kifejezhetetlent és elmondhatatlant.”¹¹

Csak aki e fejet megértette, az tudja, mi a szépség. Megérteni pedig – megérezni a szellemet – mondja Helvétius:¹² „szellemmel érzékelní.”¹³ Érzéki átélés ez is, de a szellem érzékisége. „Megérteni annyi, mint beszívni a szellembé, lenyelni a szellembé, szellemmel végigtapogatni és szellemmel látni.”¹⁴ Ez a legtöbb, amit még el lehet bírni. A szépség nem más, mint a borzasztó kezdete, amit még el lehet viselni. Van egy határ, amelyen túl az ember megszűnik. Ez az istenek világa, ennek a határa az, amit még lát, de már nem látja. Ez a szépség. Ezen a határon van a szépség. A művészet mindig titkot mond; azt a titkot, amit elrejt. „Ez a szépség mosolya, az Aphaia-mosoly.”¹⁵

A **3. részben azt feszegeti Hamvas**, hogy amit szépségnek mondanak „tulajdonságoknak az összessége, melyet a fiatal nőről választottak le. ... ha szép, eredetét mind ősképéről, a fiatal nőről vette.”¹⁶ Ha valami szép, az rokon a fiatal nővel, aki rokon a „túlnannal.” De a fiatal nőben nem a nő a szép. Nőnek lenni más, mint szépnek lenni. Mégis csak a nő a szép, mert „az a bizonyos csontolvasztó Aphaia-mosoly, az a fiatal nőn keresztül sugárzik az emberre. És pedig nem azért, mert ez nőiességének tulajdonsága, hanem azért, mert a nő tulajdonsága a túlnannak.”¹⁷

A fiatal nő kezdete a kibírhatatlannak: lényében megnyilatkozik a legtöbb, amit még el lehet bírni. A fiatal nő az ember érintkezése a rettenetessel. Ő maga éppoly rabja ennek a borzasztónak, mint az, aki őt csodálja. A szépség nem boldogság: a fiatal nők tudják ezt. Inkább kényszer, nincs benne semmi nyugalom. „Az ember védekezik ellene, de a túlnan győz s az ember foglya lesz, rabja, bolondja. ... A szépség a fiatal nőben a *présztér*; a forró lehelet, ami perzseli. Rettenetes hatalom ez, amely a nőt folyton úzi, ... Szépnek lenni annyi, mint annak határán állni, amit

¹⁰ Az Aphaia-templom timpanonját (orommezejét) lásd: William R. Biers: *The Archaeology of Greece: An Introduction*. Revised Edition. Cornell University Press, Ithaca and London (1980) 1987, 171–173. Ez a kiadvány a timpanon alakjainak maradványait közli, de a leányfejet nem.

¹¹ Hamvas 1936, 61.

¹² Claude Adrien Helvétius (1715–1771), francia filozófus.

¹³ Hamvas 1936, 61.

¹⁴ Hamvas 1936, 61.

¹⁵ Hamvas 1936, 62.

¹⁶ Hamvas 1936, 62.

¹⁷ Hamvas 1936, 63.

még az ember éppen el tud viselni – annyi, mint érintkezésbe lenni a túlnnall, ...érezni magában a borzasztó erőt, – annyi, mint közvetlenül az istenek világának a sugaraiból élni.¹⁸

„A szerelem csak az a nyelv, amire az ember lefordítja az istenek világának titkát, de a titok titok marad és annak is kell maradnia. A *fiatal nő csak jel*, aki a határon áll, és a földre bocsátja kibírhatatlan sugarait, s mialatt e fényben elég a világ, elég a fiatal nő is.”¹⁹

A **4. részt** azzal kezdi Hamvas, hogy egyesek szerint a szépség csábít: az a módszer, amivel a természet lépre csal. Schopenhauer a szépségben becsapást szimatol. „Egyesülésre csábít!”²⁰ A szépség rejtély, de amit rejt, meg lehet látni, ha nem is lehet meglátni soha. Amit az ember megtapasztal, az éppen annyi, amennyit még el lehet bírni. A nő közelebb áll a természethez. A természet pedig mindig utal a természetfölöttire. „A fiatal nő szépsége éppoly kapcsolat a túlnnall, mint az öreg nő kapcsolata az alvilággal és a démonokkal. ... A nő lényé mindig több, mint csupán a természet, és mindig ez a több az, ami lényét meghatározza: fiatalkorában szépsége, öregkorában démonizmusa.”²¹ A fiatal nő csábítása, játéka, az öreg nő házsártossága, alattomosága.

A fiatal nő tudja, hogy szép, és tudja, mit jelent, hogy szép. Nem békére, nyugalomra vágyik, hanem hatalmat, dicsőséget akar. Égni akar és égetni. Forró lehet akar lenni, és meg akarja olvasztani a világot. Győzni, pusztítani akar. Amikor szebb akar lenni, „mindig többet és többet akar a túlnnallból.”²²

Az **5. részben jön** fokozás. „A tájból nőtt a templom, a templomból a szobor, a szoborból a mosoly, a mosolyon át belátni a szoborba, a szobron át a templomba, a templomon át a tájba, a tájon át pedig meglátni a rettenetést, az embernél magasabb létet, a természetfölöttit.”²³ Most már érthető, hogy az aiginai hegyen miért fájdalmas a ragyogás, s miért van az, hogy nem tudni, a töredék fej mosolya szelíd vagy félelmetes. Azért, mert szelíd is, meg félelmetes is, csábít, miközben emészti az embert. Többet már az ember nem bír ki. Végső határon áll.

A templom oszlopai dór oszlopok, olyanok, mint az athéni Parthenonéi. Ami az athéni és az aiginai oszlopok közötti különbség, azt a korból és a kőből nem lehet megérteni. „Az Aphaia-templom oszlopai ugyanabból a mosolyból valók, amit a fej sugároz, ami ott látható az oromzaton Pallas Athéné arcán, a körülötte levő

¹⁸ Hamvas 1936, 64–65.

¹⁹ Hamvas 1936, 35.

²⁰ Hamvas 1936, 65.

²¹ Hamvas 1936, 66.

²² Hamvas 1936, 67.

²³ Hamvas 1936, 67.

harcosokén, az egész templomon és a tájban. Szörnyű és megragadó – simogató és megremegtet –, gyönyörű és fájdalmas. A túlhan itt, ezen a helyen megenyhül, anélkül, hogy feladná magából a borzasztót. Az istenek világának lángoló elemei kiengesztelve mosolyognak. Ebből a kiengesztelő mosolyból készült az egész templom: ez a titka, ez a kimondhatatlan mondanivalója.²⁴

II. **Albertus Magnus, eredetileg Albert von Bollstädt**, 1193-ban született a svábföldi Lauingenben, grófi családból. 1229-ben belépett a dominikánus rendbe, Párizsban magiszteri fokozatot szerzett, majd 1249-ben megszervezte a rendi főiskolát Kölnben. A Magnus, a „Nagy” nevet óriási műveltsége miatt kapta meg kortársaitól.²⁵ Az arisztotelészi tanokat az újplatonikus tanokkal ötvözte.²⁶ Párizsban Aquinói Szent Tamást is tanította. Esztétikai nézeteit **Pseudo-Dionysius Areopagita** *De divinis nominibus* (Az isteni nevekről) című művéhez írt nagyszabású kommentárjában fejtette ki.²⁷ Dionysius Areopagita görögül író ismeretlen szerző álneve, aki az 5. század végén vagy a 6. század elején élt, de annak a Dionysiusnak mondja magát, aki Szent Pál areopagoszi beszédének hatására megtért (ApCsel 17, 34). Ezért teszik a szakirodalomban a neve elé a *Pseudo* – ’hamis’ minősítést.²⁸ Albertus Magnus tárgyalásmódjában a skolasztikus módszer klasszikus szabályait követi, továbbá az újplatonikus-dionüszioszi fényesztétikát kombinálja az arisztotelészi formafogalommal.²⁹ Művének 4. fejezetében Isten szépségével foglalkozik. Először idéz egy részletet Dionysios szövegéből, azután kommentárokat fűz hozzá.³⁰

Az 1. részben ezt a szöveget idézi *Az isteni nevekről* című munkából:

*Ezt a jót úgy is dicsérik a szent teológusok, mint a szépet és mint a szépséget és mint a szeretetet és mint a szeretetreméltót, és még amilyen más megfelelő elnevezése csak van Isten széppé tevő és kedvesnek tartott szépségének. ... szépnek azt mondjuk, ami részesedik a szépségből, szépségnek pedig a minden szépet széppé tevő okban való részesedést.*³¹

²⁴ Hamvas 1936, 68.

²⁵ Vö. Ingrid Craemer-Ruegenberg: *Albertus Magnus*. Beck, München 1980, 28–37. Pierre Michaud-Quantin: *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*. Paris 1966, 7–12.

²⁶ Frederick Copleston, S. J.: *A History of Philosophy*. Doubleday, New York 1985, II, 296–297.

²⁷ A mű felépítését lásd Endre von Ivánka: *Der Aufbau der Schrift «De Divinis Nominibus» des Pseudo-Dionysios*. Scholastik 55 (1940) 386–399.

²⁸ Vö. Szörényi László: *Dénes, Areopagoszi Szent*. Világirodalmi Lexikon 2 (1972) 648–649.

²⁹ Francis Ruello: *Les „noms divins” et leurs „raisons” selon saint Albert le Grand commentateur du „de divinis nominibus”*. Paris 1963, 69–129.

³⁰ Albertus Magnus: *Dionysius Az istenei nevekről című művéről*. Fordította: Adamik Tamás. In: *Az égi és földi szépről*. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Közreadja Redl Károly. Gondolat, Budaepst 1988, 379.

³¹ Redl 1988, 377.

Az idézett részt többek között így kommentálja Albertus Magnus: „Amikről Dionysius tárgyalt értekezésében, azok valamennyien isteni kiáradások, azaz bizonyos ajándékok, melyek Istenből a teremtményekre áradnak, s általuk a teremtmények isteni hasonlóságok birtokába jutnak.”³² Az első kiáradás, amely az értelem felé irányul, az igaz megismerésére vonatkozik. Azután ez az igaz felragyog, és a jó fogalmában ragadjuk meg, s így végül vágyakozás ébred iránta. Az abszolút igaz megismerésének a fény kiáradása felel meg, az igaz megismerésének pedig, aszerint, hogy a jó fogalmát is magába foglalja, a szép kiáradása felel meg, a vágyakozás mozgásának pedig a szeretetreméltó kiáradása.

„A szép fogalma három dolgot foglal magában, tudniillik a szubsztanciális vagy a járulékos formának az anyag arányos és határolt részei fölötti ragyogását, ahogy a testet a színnek az arányos tagok fölötti tündöklése miatt mondjuk szépnek; s ez úgyszólván a faji különbség, amely a szép fogalmát teljessé teszi. A második az, hogy vágyat kelt önmaga iránt, s ez annyiban tulajdona, amennyiben jó és amennyiben cél; a harmadik, hogy mindent magába gyűjt.”³³

Dionüsziosz 2. szövegrésze így hangzik:

*A szuperszubsztanciális szépet azonban mégis szépnek mondjuk, az általa minden létezőnek sajátosságuk szerint adományozott szépség miatt. Ez a fény hasonlatosságára ragyogással bocsátja be mindenbe sugara forrásának széppé tevő adományait... minden önmagához hív, amiért is 'kallosznak' nevezzük.*³⁴

Albertus szerint ez a rész azt jelenti, hogy „minden szép közül a szuperszubsztanciális mondjuk szépségnek, tudniillik Istent,”³⁵ mert az általa létrejött minden dolognak ő adja a szépséget. Amiként a testi szépséghez szükséges, hogy meglegyen a tagok illő arányossága, és hogy a szín átragyogjon rajtuk, s hogy ezeken átragyogjon a forma világossága.³⁶ A szépség ugyanis mindenben vágyat ébreszt önmaga iránt. Amiért is a görögöknél a szépet kallosznak, azaz mintegy 'hívónak' mondják.³⁷

A jó fogalmához tartozik, hogy a vágy célja legyen, és azt önmaga felé mozgassa, ezért úgy határozza meg a Filozófus, hogy 'a jó az, amit mindenki kíván'.³⁸ Az erkölcsös pedig még hozzáad valamit a jóhoz, azt, hogy saját erejével és értékes voltával vonzza magához a vágyat. A szép pedig ezen is túlmenően hozzáad ehhez egy bizonyos sugárzást és világosságot az arányos részek fölött.

³² Redl 1988, 377 – 378.

³³ Redl 1988, 379.

³⁴ Redl 1988, 381.

³⁵ Redl 1988, 381.

³⁶ Redl 1988, 383.

³⁷ H. Pouillon: *La Beauté chez les scolastiques*. AHDLM 15 (1946) 263–329).

³⁸ Redl 1988, 384.

Dionüsziosz **3. szövege** így szól:

*Szép pedig, mint a legszebb és egyben szép fölötti, és mindig azonos módon létező és egyformán szép, és nem keletkező és nem pusztuló, és nem növekvő és nem csökkenő, és nemcsak valamely részében szép, hanem mindig létező szép, és minden szép forrása.*³⁹

A szép tehát az első szépben fogyatkozás nélkül megvan. Mindig azonos módon létezik, mert ugyanattól az egyszerű formától kapja szépségét. És egyformán szép, mert az a forma, amely a szépség oka, mindig ugyanazon módon létezik. És nem keletkező és nem pusztuló, mert nincs oka, amely által szép lenne, hanem önmagától szép, ezért elveszíthetetlen szépséget birtokol, mivel – ahogy Avicenna bizonyítja – mindaz, ami mástól kapja a létét, önmagában véve lehetséges, és önmagától hajlamos a nemlétre. Nem növekvő és nem csökkenő, mivel nincs ok, amely a szépségét növelné. És nemcsak valamely részében szép, ami a dolog részeit illeti. És nemcsak egyszer szép, máskor pedig nem, ami a mérő idő részeit illeti. Isten tehát összes okozatához viszonyítva szép minden egyes faj szerint.⁴⁰

Dionüsziosz **4. szövege a következő:**

*Ugyanis az összes szép egyszerű és természetfölötti részében minden szépség és minden szép ok szerint egyformán előre létezett. Ebből a szépből következik minden létező számára, hogy mindegyik sajátos fogalma szerint szép; és a szép miatt áll fenn minden egyetértése és barátsága és egyesülése, és a szép egyesít mindent.*⁴¹

Isten tökéletes szépségét három módra vezeti vissza, „vagyis arra, hogy az *ön-maga szerint szép*, azaz lényege szerint, és ebből következik, hogy szépsége csupán egyetlen formától származik, s hogy nincs oka szépségének sem a lét tekintetében, sem a növekedés tekintetében. A második az, hogy a szépségben *önmagával egyenlő*, és ebből következik, hogy ugyanazon a módon saját formája a szépség oka, és hogy nemcsak egyik részében szép a másik nélkül, vagy az idő bizonyos részében igen, a másikban pedig nem. A harmadik az, hogy túlaradó mértékben önmagában *előre birtokolja a szépséget*, mely forrás-oka, minta és ható oka minden szépségnek, és ebből következik – mivel nem más dologtól kapja, hanem előre birtokolja önmagában –, hogy minden dolog vonatkozásában egyaránt szép, akár ugyanabban a fajban, akár különböző fajokban.”⁴²

³⁹ Redl 1988, 384.

⁴⁰ Redl 1988, 385–386.

⁴¹ Redl 1988, 388.

⁴² Redl 1988, 388.

Dionüszosz 5. szövege ezt mondja:

*Emiatt azonos is a jóval a szép, mivel a szépet és a jót valamennyi ok szerint minden kívánja, és nincs olyan létező, amely ne részesedne a szépből és a jóból.*⁴³

Albertus először megjegyzi: Eddig „Tárgyalt a szépről önmagában. Itt a jóval való azonossága szerint tárgyal róla.”⁴⁴ Majd így folytatja:

„Azt mondtuk, hogy minden a szépben van, mint ható-okban, cél-okban és minta-okban, *emiatt azonos is a jóval a szép, mivel a szépet és a jót valamennyi ok szerint minden kívánja*, azaz általános ok szerint, ugyanis minden okozat kívánja elérni az első általános ok jóságát és szépségét. – *Vagy valamennyi ok szerint*, azaz az okozás bármely módja szerint és bármely ok hozza is létre az okozottat, s mivel csak akkor vágyakozik valami valamire, ha az valamiképpen hasonló hozzá, ahogy Boethius tanítja,⁴⁵ és minden annyiban hasonló a jóhoz és széphez, amennyiben részesedik belőlük, ezért ebből következik, hogy *nincs olyan valóságosan létező* – tudniillik olyan, ami teljes léttel rendelkezik –, *ami ne részesedne a szépből és a jóból.*”⁴⁶

III. **Összegezeként** érdemes összehasonlítani Hamvas Béla és Dionysius Areopagita, illetve Albertus Magnus tanítását a szépről, már csak azért is, mert eddigi tudásom szerint Hamvas Béla ismerte Dionysius Areopagitával szóban forgó írását. Ezt írja ugyanis: „Epiphoteízisz, gondoltam. Görög szó. Dionüsziosz Areopagitának Isten neveiről írott könyvében találtam, és annyit jelent: gyermeki viszony Isten iránt, aki az ember szívében megpihent, és jóságosan az emberre mosolyog.”⁴⁷ De Albertus Magnust eddig még nem találtam meg nála. Az *Anthologia humana*ban például nem közöl részletet, sem Dionysius Areopagita, sem Albertus Magnustól.⁴⁸ Első és legfontosabb hasonlóság, hogy mindhárom szerző a szépet, a szépséget Istennel hozza kapcsolatba, isteni tulajdonságként értelmezi. A második hasonlóság, hogy mindhárman azt állítják, hogy a szépség magához vonz, magához hív: minden magába gyűjt. A harmadik hasonlóság az, hogy mindketten említik a fényt, mint a szép egyik alkotóelemét⁴⁹ Ami a különbségeket illeti, három

⁴³ Redl 1988, 391.

⁴⁴ Redl 1988, 391.

⁴⁵ Vö. Boethius: *De hebdomadis*. In: *Patrologia Latina*, 64, 1314B.

⁴⁶ Redl 1988, 391.

⁴⁷ Hamvas Béla: *A babérligetkönyv*. Esszék (1932–1945). Első kiadás. Budapest 1993, 118.

⁴⁸ *Anthologia humana*. Ötezer év bölcsessége. Összeállította és bevezette Hamvas Béla. Hatodik kiadás. Átdolgozta és sajtó alá rendezte Kemény Katalin. Média Kiadó, Budapest 2008, 172–177.

⁴⁹ Vö. Edouard Henri Wéber: *L'interprétation par Albert le Grand de la Theologie mystique de Denys Ps-Aréopagite*. In: Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980 herausgegeben

különbség szembeötlő a két filozófus között: Hamvas Béla a fiatal lányról vonja le a szépséget, s azt a túlvilággal, Istennel hozza kapcsolatba. Albertus Magnus pedig Isten szépségéből indul ki, és onnan kiindulva jut el az emberhez: Isten szépségéből részesül minden teremtmény, emanáció, kisugárzás formájában. A második különbség: Hamvasnál a túlvilág vagy Isten közelsége gyönyörűséggel és borzalommal jár együtt. Albertus nem említ effélét. A harmadik különbség írásaik műformájában van: Hamvas Béla az esszé műfajában fejt ki gondolatait, talán ez lehet az oka, hogy nem adja meg azt forrást, amelyből az Aphaia-temlomra vonatkozó ismereteit vette. Ez mindenképpen kifogásolható, mert így kutatásának legfőbb tárgya, a szép leányfej ellenőrizhetetlen. Albertus Magnus a skolasztikus módszer szerint dialektikus formában tárgyalja témáját, amelynek a struktúrája a következő: 1. a tétellel kapcsolatos bevezetés; 2. ellenérvek a tétellel szemben; 3. megoldás; 4. az ellenérvek cáfolata.⁵⁰

von Gergert Meyer OP und Albert Zimmermann. Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1980, 409–439.

⁵⁰ Vö. Redl 1988, 377–378; a skolasztikus érvelés struktúrájáról lásd: Kurt Flash: *Introduction à la philosophie médiévale*. Éditions Universitaires de Fribourg Suisse 1992, 143–147.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

ISAAC NEWTON

ANTITRINITÁRIUS KRISZTOLÓGIÁJA

KORAI EGYHÁZTÖRTÉNETI

SZEMLÉLETÉNEK TÜKRÉBEN

ERDEI ILDIKÓ

Isaac Newton, a világhírű angol tudós kora valódi polihisztor volt, aki nem csak a fizika, a matematika és az asztronómia, hanem a földrajz, a történelem, kémia (alkímia) és a teológia területén is otthonosan mozgott. Bár Newton a Royal Society prominens tagjaként egész életében köztiszteltnek örvendett tudományos felfedezéseiért, mégis a tudományos viták és támadások következtében többször akart végleg hátrat fordítani a tudományos életnek. Ezzel párhuzamosan viszont egyre többet foglalkozott a Szentírással, egyháztörténettel, teológiai kérdésekkel és vallástörténettel, mégpedig szellemi hagyatékának bizonyossága szerint éppen azzal az igényességgel, ahogyan azt kísérleteinek elvégzésekor tette.

Ennek következtében teológiai kéziratok több ezer oldal tesznek ki, melyek jóval meghaladják tudományos munkásságának terjedelmét. Bár élete során ezen irataiból egy sem jelent meg, ennek ellenére diákjai és kollégái körében is számon tartották őt úgy is, mint figyelemre méltó teológus, John Locke pedig egyenesen azt állította, hogy a teológiában és a Szentírás ismeretében kevesen hasonlíthatják magukat a nagy tudóshoz.¹ Életrajzírói szerint Newton meg volt győződve arról, hogy teológiai gondolatai sokkal fontosabbak és áttörőbbek, mint amit a tudomány világában valaha is alkotott, de ennek beigazolódását, nemcsak hogy ő nem érthette meg, de a mai napig sem történt meg. Ahhoz, hogy megfelelően értékeljük Newton teológiáját, még hatalmas mennyiségű munka vár a tudós társadalomra, hiszen e kéziratok nagy része még soha nem volt publikálva, és feldolgozásuk is csak néhány évtizede kezdődött meg.

Newton élete nagy részében buzgó vallásos életet élt, puritán háttéréből adódóan naponta olvasta a Bibliát, és cambirdge-i korszakában minden vasárnap ott ült a Great St Mary Church istentiszteletein. Igaz a későbbi londoni tartózkodása idején már egyre inkább távol tartotta magát a nyilvános istentiszteletektől, aminek oka a közben kialakult teológiai meggyőződése volt. Mindez sok félreértésre adott okot, és Newton gyűlölte, hogy sokan hitetlennek tartották,² hiszen ennek éppen az el-

¹ Vavilov, Sz. I. *Isaac Newton*, Bp. 1943, 234.

² Snobelen, Stephen D. „Isaac Newton, heretic: the strategies of a Nicodemite.” In: *British Journal for the History of Science* 32. 1999, 381–419.

lenkezője volt igaz. Hozzá kell azonban tennünk, hogy teológiai vizsgálódásai egyre inkább arra a meggyőződésre juttatták, hogy a keresztény ortodoxia olyan alappillérei, mint a szentháromságtan, nem igazak. Ennek hangoztatása persze komolyan veszélyeztethette volna karrierjét, ezért effajta meggyőződését csupán asztalfiókja számára írta. Ez alól egy kivétel volt, mikor 1713-ban fő művének a *Principiának* újbóli kiadását kiegészítette a híres és sokat vitatott *General Scholiummal*, amely természettudományi művének filozófiai-teológiai magyarázatát adta. Megjelenés után a kor szakértői, beleértve barátokat és ellenségeket is, hamar azonosították az írás teológiai elemeinek antitrinitárius voltát,³ aminek dacára Newton a *General Scholium* 1726-os kiadását újabb hasonló elemekkel egészítette ki. Ettől függetlenül ebben a műben nem fogalmaz olyan egyértelműen a szentháromságtanról, mint amilyen határozottan saját magán jegyzeteiben ír róla.

Mivel teológiai iratainak feldolgozása és kiadása sem történt meg azonnal, halála után még jó darabig igyekeztek a hozzá közel állók ortodox hitét bizonygatni. A tudós halála után barátja, John Craig levelet írt John Conduittnek, a newtoni szellemi hagyaték örökösének, amelyben bátorítja őt a teológiai írások kiadására, annak reményében, hogy még „ha Newton látásai néha különböznek is az általánosan elfogadottól, de így végre megláthatná a világ, hogy Newton épp olyan jó keresztény volt, mint amilyen jó matematikus, vagy filozófus.”⁴ David Brewster, Newton egyik legismertebb életrajzírója még 1816-ban is azt bizonygatta, hogy Newton ortodox szentháromsághívő volt, mindamellett is, hogy sokan ariánusnak titulálták.⁵ Igaz, ezt az állítását annak fényében tartotta fenn, hogy a trinitástannak sokféle modellje létezik, és ezek egyikét, de nem a legáltalánosabbat fogadta el Newton.⁶ Egy későbbi életrajzíró, L.T. More viszont erősen kritizálta Brewstert, hogy az szándékosan nem publikált néhány olyan lényeges kéziratot Newtontól, amely egyértelműen igazolná az ő szentháromság ellenességét.⁷ Az ő olvasta szerint Newton ariánus volt, és az általa közölt kéziratokban találhatunk is erre bőven bizonyítékot, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül Richard S. Westfall azon észrevételeit sem, hogy Newton ariánus szimpatizáns jegyzetei kutatásainak korai szakaszában keletkeztek, melyeket későbbi kéziratok felülírnak.⁸ Az 1670-es évek után Newton kutatásai új eredményt hoztak. Ebben az intenzív időszakban legkevesebb harminc olyan kéziratot készített, amely az egyházatyákról és a korai egyháztörténetről

³ Snobelen 1999, 406.

⁴ Brewster, D. *Memoirs of the Life, Writings, and Discoveries of Sir Isaac Newton*, 1-2. kötet, Edinburgh 1855 II, 316.

⁵ Brewster 1855, II, 339.

⁶ Brewster 1855, II, 340.

⁷ More, Trenchard L. *Isaac Newton: A Biography 1642-1727* New York 1934, 631.

⁸ Westfall, Richard S. *Never at Rest*, Cambridge 1980, 316.

szóltak.⁹ Ezekben, szemben előző állításaival,¹⁰ elítéli azokat az ariánus hajlamú gondolkodókat, akik például tagadják a Fiú örökkévaló származását.¹¹

Ugyanakkor manapság a kutatókat már nem az a kérdés foglalkoztatja, hogy Newton szentháromsághívó, vagy azt tagadó volt-e, hanem inkább az, hogy milyen tényezők hatására következett be nála a fordulat. Egyesek szerint szociniánus hatásra, mások szerint a judaista monoteizmus miatt, megint mások szerint természetfilozófiájának fényében jutott unortodox gondolatokra. Egykomponensű válasz bizonyára nem is létezik, de jelen tanulmányomban a tudós egyháztörténeti látószögének fényében vizsgálom a szentháromságtannal szembeni ellenállását.

ANTITRINITÁRIUS HATÁSOK

Isaac Newton igen sok kéziratot munkájában foglalkozik a szentháromság problémájával, és azon belül is a Nikaiai Hitvallás azon cikkelyével, amely kimondta a Fiú egylényegűségét az Atyával (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*). De ebben az időben ezzel a feltevésével nem volt egyedül, sőt, tulajdonképpen beilleszkedett a felvilágosodás kori teológiai útkerésbe. A Szentírás előtérbe kerülésével a bibliai szövegek fényében amúgy is várható volt a szentháromságtan felülvizsgálata és bírálata.¹² Newton is így jutott el arra, hogy a keresztény hittételeket újraértelmezje, és magát az egyháztörténetet is új szemléletben olvassa, melyben nem ő volt az első.

Barátja és levelezőtársa, John Locke az *Adversaria theologica* '94.c jegyzőkönyvében sokak szerint szociniánus nézetet vallott a Krisztus és a Szentlélek istenségével kapcsolatban. Locke itt Krisztus embersége mellett teszi le a voksot a *Christus non merus homo vs Christus merus homo* c. fejezetben. A kor legnagyobb angol filozófusa a *The Reasonableness of Christianity* 160 oldalán egyszer sem nevezi Jézust Istennek, csupán Isten Fiának, illetve Emberfiának, s teszi mindezt úgy, hogy ezzel együtt számára a megváltás jelentősége nem csökken. Ugyanez a szemlélet látható Newtonnál is, aki a *12 Hitcikkely Istenről és Krisztusról* írt hitvallásában szintén az Atyát nevezi az egyedüli Istennek, míg az ember Jézus Krisztus az egyedüli közbenjáró, a Megváltó, a Bárány, az Úr és Király.¹³

⁹ Kéziratforrás: Yahuda (Az izraeli nemzeti könyvtár archívumában található newtoni kéziratgyűjtemény neve) 2.1, 2.2, 2.5, 5.2, 5.3, 11, 12, 13.1, 14, 15, 18, 19, és 29.

¹⁰ Yahuda, 14, fol. 25, idézi Westfall 1980, 316.

¹¹ Név szerint említi Athenagoraszt, akiről elítélőleg beszél, mivel az a Szent Lelek az Atya emanációjának nevezte, mégpedig nem egy szükségszerű és örökkévaló, hanem egy önkéntes és időben keletkezett emanációjának. Frank Manuel, *The Religion of Isaac Newton*, Oxford 1974, 71-72.

¹² Chadwick, O. *A reformáció*, Bp. 1998, 189.

¹³ Keynes MS 8, King's College, Cambridge

A teológiai megfontolásokon túl, ugyanakkor a kortárs történészek alternatív megoldásai voltak rá igazán nagy hatással. Christopher Sand (1644-1680) miután köngsbergi és oxfordi tanulmányai után az oxfordi levéltárban bizonyítékokat tárt fel az egyháztörténete antitrintiárius oldala mellett, megjelentette ariánus szemléletű monumentális munkáját, a *Nucleus historiae ecclesiasticae*,¹⁴ amely olyan alapos volt, hogy még ellenfeleiből is tiszteletet váltott ki.¹⁵ Newton könyvtárának bizonyága szerint a tudós maga is szárfűlesre olvasta a könyvet, az összehasonlító tanulmányok alapján pedig megállapítható, hogy Newton saját egyháztörténeti jegyzeteit erőteljesen hozzáigazította Sand 1669-es munkájához.¹⁶ Az új megközelítésű egyháztörténeti felfogás ekkoriban dívott bizonyos szociniánus értelmiségi körökben. Sand maga is beépítette saját munkájába az egy évvel korábban íródott Andrzej Wiszowaty *Narratio compendiosa*ját,¹⁷ de előttük már 1685-ben hasonló gondolatokat fogalmazott meg Stanislaw Lubieniecki *Historia Reformationis Polonicae* című munkájában.¹⁸ Ezek az új egyháztörténeti munkák tulajdonképpen a reformáció folytatásának fényében íródtak. Megközelítésük szerint vissza kell mennünk a kezdetekhez, az apostoli korhoz, ahol a kereszténység eredeti apostoli doktrínái megszülettek, és az egyházat meg kell tisztítani a későbbi századok dogmatikus újításaitól, de mindez valójában csak egy újabb reformációval lehetséges. Wiszowaty hozzájárult a standard protestáns történetírás antitrinitárius motívumainak felvázolásához. Ilyen volt a metafizika és a filozófia elvetése az egyházban, valamint a szent üldözött maradék gondolata, akik mindenkor kisebbségként képviselik az egyedüli igazságot.¹⁹ Ezek a gondolatok mind megtalálhatóak Newtonnál is, amely annál is inkább feltűnő, mivel a hasonló gondolatok korán sem mondhatóak általánosnak a 17-18. században,²⁰ bár voltak jeles képviselői a teológusok körében is.

Ilyen volt Joseph Mede, a nagy cambridge-i történész, akinek exegetikai munkája radikális fordulatot hozott az angol protestánsok körében a Jelenések könyve standard, anti-katolikus nézete mellett. Ő és követői a nikaiai zsinattól kezdték számolni azt az 1260 évnvi hitehagyást,²¹ amiről a Jelenések könyve ír.²² Newton

¹⁴ *Nucleus historiae ecclesiasticae: cui praefixus est tractatus de Veteribus Scriptoribus Ecclesiasticis.* Amsterdam 1669.

¹⁵ Szczucki, Lech "Socinian historiography in the late 17th century (Benedykt Wiszowaty and his 'Medulla historiae ecclesiasticae')", in: F. Forester Church and Timothy George (szerk.) Leiden 1979, 285 – 300, 293.

¹⁶ Snobelen 2005, 265.

¹⁷ Nyomtatásban a *Nucleus*ban jelenik meg először.

¹⁸ Szczucki 1979, 285-300.

¹⁹ Szczucki 1979, 294-295.

²⁰ Snobelen 2005, 267.

²¹ Jel 11:2-3, 12: 6. A Biblia hol 1260 napról, hol 1260 évről beszél, de a hagyományos bibliai magyarázatok szerint egy nap egy évnek felel meg az apokaliptikus irodalomban.

²² Snobelen, 2005, 268.

radikális gondolata az egyház hitehagyásáról is egy elődjének a munkájára rímmel, akinek pamfletje a szentháromság-ellenes teológia és az apokaliptika keveréke. Igaz Englishmen Paul Bestnek az életébe került, hogy *Mysteries discovered*²³ című traktátusában a Jelenések könyvében megjövendölt nagy hitehagyással azonosítja a Latin egyház szentháromságtanát.²⁴ Newton viszont ötven évvel később szintén leírja ugyanezt a gondolatot, sőt mindez a Jelenések könyvéről írt magyarázatainak egyik központi témája lett.²⁵ Newton is a János által megjövendölt 1260 éves hitehagyást – más protestáns magyarázókkal együtt – a római latin egyház virágkorszakával azonosítja, az igaz egyház helyreállítását viszont nem a reformációnak tulajdonítja, hanem a távoli jövőre helyezi.

NEWTON ELLENVETÉSEI A TRINITÁSTANNAL KAPCSOLATBAN

A tudós leghatározottabban a trinitástannal kapcsolatos szövegekritikájának igazáról volt meggyőződve, melyet bizonyít, hogy „*Two notable corruptions*” című irata már nyomdai előkészületek előtt állt, hogy Hollandiában névtelenül megjelenjék, és Newton csak a legutolsó pillanatban visszakozott.²⁶ Az eredetileg egy barátjának írt levelében főként az 1Jn 5:7 és az 1Tim 3:16 versének trinitástant igazoló sorait veti a szöveg latin fordításának bírálata alá.

Ezen kívül Newton komoly filológiai vizsgálatokba kezd a trinitástannal kapcsolatban felmerülő új kifejezések kapcsán.²⁷ Górcső alá veszi a nikaiai krédó kulcskifejezését a *homouszioszt* (egylényegű), valamint az ahhoz kötődő *usziát* és *substanciát*. A *homousziosz* kifejezéssel kapcsolatban, már azt is bűnnek tartja, hogy Biblián kívüli kifejezésekkel akarunk hitbeli igazságokat megfogalmazni, de azt is sérelmezi, hogy Nikaiában mindenki másképp értelmezte annak jelentését, a többség éppen *homoiuszioszként* (hasonló lényegüként). Azt is megállapítja, hogy a keleti és a nyugati szóhasználat különböző volt az *uszia*, a *substantia* és

²³ Habár Best traktátusa elégetésre lett ítélve, mégis Newton idején a Trinity College-ban két példány is létezett belőle, amihez Newton könnyen hozzáférhetett.

²⁴ Best, Paul, *Mysteries discovery. Or a mercurial picture pointing out the way from Babylon to the Holy City, for the good of all such as during that night of general error and apostasy, 2Thes. 2.3. Revel. 3.10. have been so long misled with Romes hobgoblins*, London 1647, 5:10-13.

²⁵ Westfall, R. S. “The career of Isaac Newton: a scientific life in the seventeenth century”, in: *American Scholar* 50. 1981, 341–353, 351.

²⁶ Végül megjelent Hollandiában, de csak jóval Newton halála után 1754-ben. Azóta már többször kiadásra került.

²⁷ Ezzel kapcsolatos véleményét legtömörebben a *Twenty-Three Queries about the Word Ὁμοούσιος* című kéziratában fogalmazza meg. Az eredeti kézirat jelenleg a cambridgei King’s College birtokában van (forrás: Keynes Ms. 11).

a *hüposztaszisz* tekintetében is.²⁸ Newton végső következtetése, hogy a nehezen definiálható kifejezések miatt, maguk a Nikaiában ülésző püspökök sem tudták pontosan, hogy mit jelent a kifejezés, tehát egyáltalán nem felelősségük teljes tudatában döntöttek. *Twenty-Three Queries about the Word Ὁμοούσιος* című kéziratának hatodik feltevésében ezt mondja: „Vajon nem értett egyet a zsinat abban, hogy mikor a kifejezést Isten fiára alkalmazták, akkor ez nem jelenthet többet, mint hogy Krisztus az Atya képmásának kifejeződése, és vajon sok püspök, mivel a zsinat engedélyezte a szónak ezen magyarázatát, aláírásában nem adta-e hozzá a *τὸν ὁμοίουσιος*- (hasonló lényegű) - t óvatosságból?”

Hogy miként értették a püspökök az ‘egylényegű’ kifejezést, azt ma nehéz megállapítani, ha viszont egybevetjük a fennmaradt történelmi beszámolókkal, akkor Newton érvelése érthető. Úgy tűnik, hogy maga Konstantin is inkább úgy látta jónak, hogy ne határozzák meg túl pontosan a kifejezést.²⁹ Ez viszont okot adott arra, hogy mindenki a saját szája íze szerint értelmezze, ami a békesség fenntartása érdekében először talán jó ötletnek tűnt. Így például Kaiszareiai Euszebiosz, aki talán kissé feszélyezve érezte magát amiatt, hogy aláírta a hitvallást, leginkább azért, mert – mint mondja – „a béke szándéka lebeg célként szemünk előtt,³⁰ kissé ariánus módon értette a hitvallást. Levelében részletesen igyekszik elmagyarázni a vezetése alatt álló híveknek, hogy mit kell érteni az ‘egylényegű’ szó alatt, nehogy valaki olyat gyanítson róla, amivel általában helyettesíthető.³¹ Mint mondja: „Az, hogy egylényegű az Atyával, nem jelent mást, mint hogy az Isten Fia semmiféle hasonlóságot nem mutat a született teremtményekkel, hanem egyedül csak az őt szülő Atyához hasonlít minden tekintetben...”³² Azzal, hogy a történetíró az Atyához való hasonlóságként értelmezi az ‘egylényegű’ szót, bizonyítékot szolgáltat Newton számára, és bár azt nem állíthatjuk, hogy mindenki hasonlóan gondolkodott, és ez volt a zsinat határozott álláspontja, de nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a különböző értelmezések közül ez maradt fenn legdokumentáltabban és Newton is ezekkel a forrásokkal dolgozott. Azzal, hogy Euszebiosz végül az Atyához való hasonlóságnak fordítja az egylényegű szót, voltaképpen azt állítja, hogy a nikaiai

²⁸ Newton úgy véli, hogy a görögök – szemben a fent említett latin értelmezéssel, miszerint ők egy szubsztanciáról, azaz *hüposztaszisz*ról beszéltek – inkább a három *hüposztaszisz* nyelvezetét használták. Véleménye szerint a görög *homousziosz* szó *unius substantiae*-vel való latin fordítása is félrevezető. Tény, hogy a *homousziosz*t latinra nem *consubstantialis*nak (szó szerint: *hasonló lényegű*nek) fordították le, hanem *unius substantia*enek, azaz *egylényegű*nek, annak ellenére, hogy Tertullianus gnosztikus-ellenes írásaiban előzőleg többnyire *consubstantialis*nak vagy *consubstantivus*nak fordította a szót, jóllehet már nála is előfordult az *unius substantiae*. (*Adversus Hermogenen* 44, *Adversus Valentinianos* 12, 18, 37.)

²⁹ Stead, C. *Filozófia a keresztény ókorban*. Budapest 2002, 186.

³⁰ Szókratész *Egyháztörténete*. (ÓI 9) Budapest 1984, 59.

³¹ Szókratész 1984, 484.

³² Szókratész 1984, 60.

zsinaton jelenlévő püspökök valójában a *hasonlólényegű* értelmében használták az *egylényegűt*. Szókratész, aki tisztlettel beszél egyházkrónikás elődjéről, sehol nem aposztrofálja negatívan Euszebiosz véleményét, és arról sem tud, hogy ezen értelmezés ellen komolyan tiltakozott volna bárki is. „Maga Athanasziosz is sokáig megelégedett azzal, hogy a Fiú és az Atya egy lényegből való, illetve, hogy a lényegét tekintve hasonló (*homoiosz kat' ouszian*). Mindez erősíti azt a véleményt, hogy Euszebiosz értelmezése nem egy olyan magánvélemény volt, amivel – ahogy a mainstream egyháztörténet értelmezi – csak magát akarta mentesíteni, hanem egy olyan kompromisszumos megoldás, amely a császár eredeti szándéka is volt, mindez viszont Newton nézőpontját erősítette.

NEWTON KRISZTOLÓGIAI MODELLJE

A tudós következő ellenvetése az Atya és Fiú közötti kapcsolat sajátos felfogásában rejlett. Ő az Atya és Fiú közötti egységet erkölcsi értelemben értette,³³ nem pedig metafizikai, ontológiai értelemben, a lényegben való egységként.³⁴ A szociniánusokhoz hasonlóan úgy gondolta, hogy az Atya és Fiú egymás között nem a lényegben, hanem a hatalomban osztozik, és a Szentháromság koncepcióját politeizmusnak tartotta,³⁵ amire csak úgy utalt, mint a „nyugatnak erre a különös vallására” és a „három egyenlő isten kultuszára”.³⁶ Ahogy Newton írja: „ha nem hisszük, hogy Isten egy, ez oda vezet, hogy több istent fogunk imádni amely, ahogy ezek után rámutatok, ellentétes az üdvösség útjával. Így, ha Isten nem egy volna, akkor nem tudnánk őt teljes szívünkkel, lelkünkkel és erőnkkel szeretni...”³⁷ A tudós szerint a Fiú a hatalom tekintetében egy az Atyával, mivel az Atya, haláláért és engedelmességéért megosztotta vele hatalmát és uralmát, és Jézus csakis ebben az értelemben méltó az imádatra. A tudós végső következtetése szerint a bibliai igazságot nem az ariánusok és a nem is a Nikaia- pártiak képviselték, hanem azok a keleti püspökök, akik a monarchikus egységben megvalósuló subordinációt (alárendelés) tartották: „A homousziánusok az Atyát és a Fiút a metafizikai egység értelmében tették egy istenné, a szubsztancia egységének értelmében, a görög

³³ Az *Of the Church* című kézirat forrása: Fondation Martin Bodmer, Geneva, Switzerland, Ms, 5B f. 7^r

³⁴ A szociniánus rakóvi katekizmus ugyanígy gondolkodott. Rees, *The Racovian Catechism*, 154.

³⁵ Newton, *Drafts on the history of the Church*, Yehuda, MS 15.5, f. 154r, National Library of Israel, Jerusalem, Israel, online publikálás: 2006. március. *The Racovian Catechism*, (ford.) Thomas Rees. London 1818, 35-36.

³⁶ Kéziratforrás: Yahuda MS 1.4 fol.50 and 11, fol.7.

³⁷ Uo.

egyházak ellenálltak mindenfajta metafizikai értelemben vett istenségnek és a substantia egységének, ahogy azt Areiosz és a homousziánusok tették, és (helyette) monarchikus egység értelmében tették egy istenné az Atyát és a fiút, a hatalom egységének értelmében. A Fiú mindent az Atyától kap. Ő akaratának végrehajtója, aki trónjára ülve Istenének nevezi Őt, és Jézus ily módon egy isten az Atyával, mint ahogy egy király és az alkirálya egyként királyok.”³⁸

Végeredményben Newton egyfajta dinamikus monarchianizmust fogalmaz meg krisztológiájában, amely szoros összefüggésben áll egyháztörténeti szemléletével. A nikaiai zsinat előtti monarchianizmus megfogalmazása, melynek célja az erős monoteizmus megtartása mellett, Isten egységének a megtartása volt, elég ősi volt ahhoz, hogy Newton számára elfogadható legyen. Megfontolása szerint az egyház utoljára az apostolok korában bírta az igaz krisztusi hitet, és az évszázadok során folyamatosan romlott, nem csak erkölcsi, hanem teológiai értelemben is, ebben pedig a negyedik századi eseményeket különösen is rombolónak tartotta.

Ha viszont Newton leginkább egyháztörténeti kutatásai alapján tért erre a nézetre, akkor azt is látnunk kell, hogy nem helyénvaló őt a később általa is kritizált ariánusokkal, a szociniánusokkal vagy az unitáriusokkal kapcsolatba hozni,³⁹ mivel számos írásában a nikaiai krédó euszebioszi értelmezése mellett tette le a voksot, ebben az értelemben pedig egyfajta homoiusziánusnak (hasonló lényegűt vallók) tekinthető.⁴⁰

NEWTON EGYHÁZTÖRTÉNETI SZEMÉLETE

Bármelyik ellenérvet vizsgáljuk, legyen szó filológiai vagy filozófiai ellenvetésekről, Newton folyamatosan és láthatóan sajátos korai egyháztörténeti olvasatában elemezi a folyamatokat. Szellemi hagyatékából kiderül, hogy a tudós rengeteget írt korai egyháztörténetről,⁴¹ melyek kapcsán éveken át gyűjtötte adatait, hogy a történelmet gyakorlatilag újra írja egyfajta ariánus olvasatban, megtisztítva az egyháztörténetet az „Athanasziosz párt rosszindulatú elferdítéseitől”. A tudós megállapítja, hogy a szentháromságtan megfogalmazása kapcsán kialakult

³⁸ Kéziratforrás: Yahuda MS 15,7, fol. 154r

³⁹ More az anti-trinitáriusoknak csupán három kategóriáját ismerte, és emiatt nevezte Newtont ariánusnak. More 1934, 630, n. 41.

⁴⁰ Pfizenmaier, Thomas „Was Isaac Newton an Arian?“, in: *Journal of the History of Ideas* 58. 1997, 57-80, 79.

⁴¹ Pl. *Fragmentary notes on church history, Paradoxical questions concerning the morals & actions of Athanasius & his followers, Draft chapters of a treatise on the origin of Religion and its corruption, Fragment on the history of apostasy, Notes on early church history and the moral superiority of the 'barbarians' to the romans ...*

egylényegű-hasonló lényegű vitája metafizikai kérdés, nem része az evangéliumi üzenetnek, és mivel soha nem volt része, továbbra sem kellene, hogy része legyen. Szerinte az egyház akkor halad a legjobb úton, ha doktrínáinak megfogalmazásakor egyedül a Szentírás kinyilatkoztatását, és nem a filozófiát használja.⁴² A korai egyháztörténettel foglalkozó írásaiban kifejtette, hogy az ideális őskeresztény állapotok után a 4. századtól kezdve egy nagy hitehagyás történt az egyházban, azáltal, hogy a görög filozófiával és metafizikával rontották meg az egyházat félpogány keresztények. Szerinte ennek illusztris példája az ariánus vita, és a nikai döntés. Newtonnak ugyanazok az adatok álltak rendelkezésére, mint ma bármelyik patrisztikus korról foglalkozó kutatónak, de ugyanazokkal az adatokkal, melyekkel ma sokan az ortodoxia diadalát igazolják, ő a történések egy ariánus-párti olvasatát adja, anélkül hogy bármely adatot módosítana vagy meghamisítana. Egyháztörténete személyes egyházkritikájának fényében íródott, kiemelve, hogy a szent és osztatlan doktrínája Athanasziosz áldatlan munkájának a következménye, sőt a trinitástant védő elferdített latin fordításokat is Athanasziosz művének tulajdonítja. Athanasziosz alakja *Paradoxal quastion*-jében, maga a megtestesült gonosz, aki hazudik, gyilkol és paráználkodik, majd zendülés útján erőszakosan ragadja meg a hatalmat Alexandriában.⁴³ Feltevését, hogy Areiosz Isten ítéletét illusztráló rettenetes halála csupán Athanasziosz kitalációja, Szókratész, Szozómenosz, és Rufinusz egyháztörténetéből is kiolvassa.⁴⁴

Szerinte a szentháromságtan kialakulásának oka egyértelműen valamiféle egyházpolitikai célkitűzés, és e dogma nem a Szentírásból fakad. Számára a Szentháromság kérdése nem is annyira dogmatikai kérdés, hanem már önmagában attól sem hiteles, hogy az általa korruptnak tekintett korai egyház produktuma. Igyekszik ellentmondásokat találni a folyamatok mögött, ezzel is feltárva a zsinatok szerinte visszás döntéseit. Ezt úgy teszi, hogy kiiktatja az egyetemes zsinat fogalmát, és helyette, minden kisebb és nagyobb zsinatot egymás utáni sorrendbe állítva úgy látja, hogy ezek a szinódusok egymásnak ellentmondtak, és azzal, hogy egyik gyűlés felülvizsgálta a másik döntését, saját magát közösisítette ki az egyházból. Az egyes zsinatok tekintélyével kapcsolatban olyan kérdéseket vet fel, amely bármely objektív történésznek dilemmát jelenthetnek, például, hogy mit jelent az egyetemes zsinat fogalma. A 4. századi ariánusok a kisebb helyi zsinatokat is annak tartották, ha azt a császár hívta össze, mások viszont ezt ahhoz a feltételhez kötötték, hogy minden fontos egyházmegye képviseltesse magát püspökkel. Newton szerint egy határozott koncepció mentén rendezték el utólag az egyetemes zsinatokat, úgy, hogy az Athanasziosz érdekeit képviselje, és úgy gondolja, hogy a 325-ös nikaiai

⁴² Pfizenmaier 1997, 61.

⁴³ Brewster 1855, II, 342f.

⁴⁴ A Keynes MS. 10. számú kéziratban Newton idéz az egyházkronikásoktól: Socr. I.1 c. 26, 27, 33, 37, 38; Sozom. I.2, c. 27, 28, 29; Rufin. I.1. c. 11.

zsinatnál jóval tekintélyesebb volt a 335-ös türoszi, majd jeruzsálemi zsinat, ahol viszont Athanaszioszt elítélték, Areioszt viszont visszafogadták a közösségbe. Azt is megállapítja, hogy az ellentmondásos események közepette a római püspök következetesen arra használta a káoszt, hogy saját malmára hajtja a vizet, és egység címszó alatt, megragadja a hatalmat. Így alapozódott meg a pápaság Newton szerint kárhozatos intézménye. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy a tudós látása bármilyen radikálisnak tűnik, az a véleménye, hogy a zsinatok nem dogmatikai megfontolásból, hanem püspöki taktikákból eredtek, több kortárs tudós szerint is bizonyított.⁴⁵

KÉSŐBBI VISSZHANGOK

Láthatjuk tehát, hogy a felvilágosodás korai szakaszában egyes reform keresztények újraírták a korai keresztény egyház történelmét egy ariánus szemszögből. Abból kiindulva, hogy a történelmet mindig a győztesek írják, úgy gondolták, hogy a bevett egyházkrónika kiszolgálja a győztes ortodoxok érdekeit, holott az igazság mindig az elnyomottaknál van. Newton és társai felvetése pedig, ha nem is hangosan, de ma is visszhangzik a patrisztikus tudósok körében.

Adolf von Harnack (1851-1931) a 19. sz. utolsó nagy liberális dogmatörténész is hasonló véleményekből indult ki, miközben az egyházon belüli hellenizációs folyamat történetét igyekezett feltárni. Ő is úgy látta, hogy a tiszta evangéliumot megrontotta a görög bölcsélet, fojtogatja az egyházi törvényeskedés, így az eleven üzenet változhatatlan dogmává kövesedik. Walter Bauer (1877-1960) 1934-ben írt egyháztörténeti munkája az *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity* is azt állítja, hogy az „ortodox” valamint a „heresis” kifejezéseket olyan kategóriákként kellene kezelni, melyek a változó szociológiai és politikai periódusokban elhangzott jelzők, és nem teológiai igazságok. A korai keresztény egyház egysége nem a dogmák szintjén valósult meg, hanem az egy Úrral való kapcsolatok szintjén. Szerinte a kereszténység azon formái, melyeket a későbbi generációk heretikusnak tartottak, tulajdonképpen korábbiak, és sokkal hatásosabbak voltak, mint az „ortodox” nézetek. A római katolikus egyház elnyomta ezeket a gondolatokat, és heretikusnak nevezte őket, miközben hivatalossá tette a magáét. Eszerint az ortodox csak egy kényszerítő tekintély által bevezetett helyes vélemény,⁴⁶ a herezist pedig gyakran az intoleráns egyházi és állami hatóságok áldozatának tartják. Ezt a képet erősíti, de egyben árnyalja is Henry Chadwick *The Circle and the Ellipse*

⁴⁵ Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* Edinburgh, 1988, 254-55.

⁴⁶ Az ortodox szó szerint helyes véleményt jelent.

(A kör és ellipszis, 1959) című esszéje, melyben szembeállítja a patrisztikus ortodoxia felfogást, amelyet csak Róma tartott mérvadónak, és a rivális felfogást, amely felismerte, hogy a Jeruzsálemben történt alapvető esemény révén minden keresztény kapcsolatban van egymással. Így míg Bauer fókusza csak Róma volt, Chadwick két pólusról beszélt, Jeruzsálemről és Rómáról, ezért használta az Ellipszist. A továbbiakban Kelly,⁴⁷ Hanson⁴⁸ és George Prestige⁴⁹ is úgy látja saját egyháztörténeti olvasatukban, hogy a későbbi korok egyháztanítóival szemben, a Nikaiában részt vevő püspökök valóban nem voltak tisztában az egylényegűség pontos fogalmával, ami súlyos kérdéseket vet fel. Nézeteiknek természetesen több a kritikusa, és az ortodox oldalon álló teológusok szerint a mai tudomány komoly kétségekkel tekint e tézisekre, melyek csupán liberálisabb körökben népszerűek.⁵⁰

Newton és társai felvetése tehát arról, hogy a korai egyháztörténetet újra kell írni, nem egy minden alapot nélkülöző szélsőséges vélemény volt, hanem olyan nézőpont, ami egészen napjainkig újra és újra felvetődik a témával foglalkozók körében. Newton számára ebből a látószögéből egyenesen következett a szentháromságtan cáfolata is, mégpedig éppen történetkritikai megfontolásokból. A tudós életrajzíróinak beszámolóí alapján tudjuk, hogy Newton jóval komolyabban vette hitét, mint a legtöbbben, ezért a liberálisok közé sorolni őt alternatív nézetei miatt teljességgel helytelen, felfogása inkább annak újabb példája, hogy egyházkrónikát sem lehet objektíven művelni, az immár végképp megmarad a szubjektivitás kategóriájában.

⁴⁷ J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, rev. ed. (San Francisco, 1978), 234-35.

⁴⁸ Hanson 1988, 162.

⁴⁹ George L. Prestige, *God in Patristic Thought*, London, 1952, ch. 10.

⁵⁰ Alister E. McGrath: *Bevezetés a keresztény teológiába*, Bp. 1995. 144.

GERMANUS GYULA ÉS KARINTHY FRIGYES TEREFERÉLÉSE AZ ISZLÁMRÓL, ARAB NYELVRŐL, EGYEBEKRŐL

UDVARVÖLGYI ZSOLT

Germanus Gyula (1884–1979) orientalista, író, nyelvész, irodalomtörténész, egyetemi tanár munkásságának értékelése mind a mai napig megosztja a közvéleményt és a hozzáértő közösséget.¹ Germanus nevét itthon méltatlanul kevéssé ismerik, életéről tudományos igényű biográfia még nem látott napvilágot.² Az orientalista hagyatékát az érdi Magyar Földrajzi Múzeum őrzi és gondozza.³ A terjedelmes, 37 dobozban őrzött iratanyagból érdemes bevezetésként feleleveníteni a „*dr. Germanus Gyula életrajzi adatai*” c. önéletrajzot, amely Budapesten 1979. július 20-án kelt (Germanus halála előtt pár hónappal!), és remek – bár kissé elnagyolt – összefoglalása eme páratlan életműnek. Mivel a Germanus-hagyatékban talált kézirat ezen változatát – tudunkkal – mindezidáig nem publikálták, talán nem érdektelen változtatás nélküli közreadása:⁴

„Született Budapesten 1884-ben. Egyetemi tanulmányait a budapesti, konsztantinápolyi, bécsi és lipcsei egyetemeken végezte és 1907-ben a budapesti Pázmány Péter Tudományegyetem Bölcsészeti Karán summa cum laude doctor

¹ Simon Róbert: „Európai zarándokok Mekkában.” In: *Vallástudományi Szemle* 1 (2009), 9–26. Udvarvölgyi Zsolt: „Germanus Gyula tudományos munkásságáról.” In: *Vallástudományi Szemle* 3 (2010), 167–173.

Dr. Kubassek János: „Germanus Gyula-kiállítás Érden – Az iszlám világ tudós kutatója.” In: *Élet és tudomány* 2009. október http://www.eletestudomany.hu/content/aktualis_20091002_germanus_gyula_kiallitas_Erden_az...

Letöltés ideje: 2010. június 8.

Kiss Dávid Sándor: Germanus Gyula. In: <http://www.terebess.hu/keletkultinfo/germanusgyula.html>

Letöltés ideje: 2012. május 17.

² Ezúton is szeretném megköszönni a Nemzeti Kulturális Alap Szépirodalom és Ismeretterjesztés Kollégiuma életrajzi monográfia elkészítésére „Ex oriente lux. Germanus Gyula keletkutató élete és munkássága” címmel beadott pályázatomra megítélt alkotói támogatását.

³ Ezúton is szeretném megköszönni a Magyar Földrajzi Múzeum munkatársainak, Puskás Katalinnak, Lendvai Timár Editnek és Dr. Kubassek János igazgató úrnak a több hónapos segítségét és rendkívül készséges, empatikus és baráti hozzáállását.

⁴ Magyar Földrajzi Múzeum-Érd, Germanus Gyula hagyaték, 4. doboz

philosophiae-vá avatták a török nyelv és irodalom (Vámbéry Ármin), az arab nyelv és irodalom (Goldziher Ignác) és ókori világtörténelem (Kuzsinszky Bálint) tárgyaiból. Tudományos munkássága elismeréséül az idők folyamán az Eötvös Lóránd Tudományegyetem az arany, a gyémánt és a vas-doktori diplomákkal tüntette ki. 1908-ban pályadíjat nyert, majd Londonba utazott és 1911-ig a British Museum Keleti osztályában folytatott tudományos kutatómunkát. 1912-ben az akkori M. Kir. Keleti Kereskedelmi Akadémiára a török és arab nyelv és iszlámtörténelem tanárává nevezték ki, mely állást 1921-ig töltötte be, mialatt többször tett tanulmányutat a Balkánon és Törökországban. Ugyanez idő alatt a budapesti református teológiai akadémián, mint magántanár az arab nyelv és összehasonlító vallástudomány előadója volt. 1918 decemberében feleségül vette Hajnóczy Rózsát, aki 1944-ben elhunyt. 1921-ben kinevezték az akkor létesített Közgazdaságtudományi Kar dr. Teleki Pál elnöklete alatt álló Keleti Intézete rendes tanárává. 1926-ban John Galsworthy ajánlatára az akkor létesült Magyar Pen Club főtítkárává választották.

1929-ben a Rabindranath Tagore elnöklete alatt álló santiniketáni (Bengál) egyetem meghívta, hogy az iszlámológiai tanszéket megszervezze és betöltse. Ezt a tanszéket a hyderabadi Nizám ul-Mulk fejedelem alapította és ezért dr. Germanus Gyula a Nizám ul-Mulk professzor cím viselésére jogosult. Az első világháború alatt (1915–18-ig) a török Vörös Félhold megbízottjaként részt vett a Dardanellák védelmében, fogadta VI. Mehmed Resád szultán és a Medsidije rendjellel tüntette ki. Indiában folytatott tudományos munkáinak eredményeként a kalkuttai és a daccai egyetemek vizsgabizottságai tagjává nevezték ki. Ezt a tiszteletet 1936-ig töltötte be.

1935-ben az egyiptomi ezeréves Azhar mecsetiskola tanítványaként előkészítette magát a mekkai zarándoklatra, amelyről 1936-ban magyarul megjelent kétkötetes „Allah Akbar” című könyve, majd 1938-ban ennek Berlinben német és „Sulle orme di Maometto” címen olasz fordítása. 1939-ben ismét Egyiptomba utazott, majd átment Arábiába, hogy Mekkában és Medinában kutatások elvégzése után karavánnal áthatoljon a Ghureirai sivatagon Riádhba, amely utat előtte európai kutató még nem tette meg. Dr. Teleki Pál halála után 1941-ben a Kar őt bízta meg a Keleti Intézet igazgatásával és 1945-ben a Közgazdaságtudományi Kar nyilvános rendes tanárává lépett elő. Ezt a munkakört 1948-ig töltötte be, amikor az Eötvös Lóránd egyetem (sic!) Bölcsészeti Karán az arab nyelv és mohamedán művelődéstörténelem tanszékvezető nyilvános rendes tanárává nevezték ki. 1948-ban feleségül vette Kajári Katót, aki az óta is munkatársa. 1952-ben az olasz Accademia del Mediterraneo (Róma) olasz nyelvű tudományos munkái elismeréséül rendes tagjává választotta és 1973-ban az Accademia évfoduló-ünnepé alkalmából az érdeméremmel tüntette ki, majd alelnökének választotta meg. Egyben a római Accademia Leonardo da Vinci is rendes tagjává választotta.

1955-ben a kairói és az alexandriai tudományegyetem meghívta, hogy az arab irodalomról tartson előadásokat, majd a damaszkuszi egyetem is meghívta. Eme előadások eredményeként 1956-ban a kairói arab nyelvű Tudományos Akadémia levelező tagjává választotta. 1957-ben az Arab Írók Szövetsége tiszteletbeli tagjává választotta és ünneplésére egyhetes úgynevezett „Germanus-hetet”, előadás-sorozatot tartott, amelyen ő is felszólalt. 1958-ban az indiai kormány meghívta, hogy a mohamedán művelődés köréből nyolc egyetemén (Bombay, Agra, Aligarh, Lucknow, Calcutta, Santiniketán, Hyderabad, Delhi) angol nyelvű előadás-sorozatot tartson. A Magyar Tudományos Akadémia a tudományok doktora címmel tüntette ki és az Orientalisztikai Bizottság tagjává választotta. 1958-tól 1966-ig, mint országgyűlési képviselő élénken részt vett a Parlament munkájában. 1961-ben a marokkói kormány meghívására Rabatban és Fezben nagyszámú egyetemi hallgatóság előtt arab nyelvű előadásokat tartott az arab irodalomról. Tudományos munkái elismeréséül 1967-ben a baghdadi Tudományos Akadémia is levelező tagjává választotta és az iraki kormány meghívta, hogy feleségével együtt Bagdad alapításának évezredes ünnepélyén részt vegyen. Ebben a minőségben az Eötvös Lóránd Tudományegyetemet képviselte és átadta az egyetem arab nyelvű üdvözlő dísziratát. Évente a téli hónapokat Kairóban és Damaszkuszban töltötte, tudományos kutatások és előadások céljából. 1964-ben az újonnan létesített kairói egyetemen arab nyelvű előadásorozatot tartott az arab irodalom köréből. Ugyancsak 1964-ben, 80 éves korában a kormány nyugállományba helyezte és elismerése jeléül két ízben a Munka érdemrend arany fokozatával és végül a Munka Vörös Zászló Érdemrendjével tüntette ki. 1965 tavaszán a szaudi arab kormány meghívására felesége kíséretében ismét Arábiába utazott és Mekkában elvégezte a Kába körüli szertartásokat, azután arab nyelven tudományos előadásokat tartott. 1966 decemberében a damaszkuszi tudományos akadémia is levelező tagjává választotta.

Mindeme évek alatt szorosán vett tudományos munkái mellett számos előadást tartott a budapesti Rádióban, magyar, német, angol, török és arab nyelven, a bécsi Rundfunk-ban német nyelven, a kairói és damaszkuszi televízióban arab nyelven. Keleti útjainak történetét: „Kelet Varázsa” (Magvető Kiadó) c. munkájában, unikumértékű fényképekkel örökítette meg.

1973-ban a londoni Institute for Cultural Research és a delhi Indian Institute of Islamic Studies rendes tagjává választotta. 1979-ben a nápolyi „Accademia Internazionale di Pontzen” díszoklevél kíséretében a „Palma d'oro” arany jelvényrel tüntette ki, tudományos munkássága elismeréseként. Tudományos munkái magyar, német, francia, olasz, angol, török, arab és hindosztáni nyelven jelentek meg. 1979-ben jelenik meg „Az arab irodalom” (Gondolat Kiadó) harmadik bővített kiadása.”

Talán nem annyira ismert tény, hogy – a kenyerét újságíróként is kereső – Karinthy Frigyes interjút készített Germanussal „Látogatás doktor Germanus Abdul Karim Gyulánál” c. a Pesti Naplóban.⁵ A professzor hosszú élete során számtalan interjút adott bel- és külföldi lapoknak, egyéb médiumoknak, mindvégig szívesen állt a sajtó rendelkezésére, jó kapcsolatokat ápolt vezető újságírókkal szerte a nagyvilágban. Az érdekes, kissé fecsegő stílusú, negédes, adomázgató Karinthy-Germanus beszélgetést teljes terjedelmében közöljük:

„– Köszönöm. Milyen kedves nálad és máris otthonosan érzem magam – tudod, hogy itt laktunk valamikor és elemibe idejártam, szembe a Rigó uccába? Hát azt tudod-e, hogy Jókai is ebben a Külső-Stáció uccában lakott? Stáció uccának, azt hiszem, azért hívták, mert gőzvasút járt errefelé, abban az időben.

– Az lehet. Fantasztikus város volt ez, mi bennszülöttek tudjuk. Mindig volt benne valami kalandos és valami romantikus. Egyáltalán nem véletlen, hogy annyi különleges pályafutás indult el innen, a szélrózsa minden irányába, szerte a nagyvilágba. Mit gondolsz, hogy lett belőlem orientalista? Rendes, polgári pesti gyerek voltam, az akkori kicsit németes kultúrában éltem, a »Magyar Szalón«, az »Új Idők« és »Kakas Márton«-on kívül járt nekünk a »Fliegende Blätter« és a »Gartenlaube« is. Ebben az utóbbiban láttam egyszer, a sok érzelgős, puha regényillusztráció közt – emlékszel rájuk? – egy képet: beduin karavánt ábrázolt a sivatagban. Feltűnt a fények és árnyak határozott, kemény eloszlása s a kifejező szakállas arcok: mindig újra visszalapoztam rá, legyőzhetetlen vágy fogott el, hogy ezt a vidéket és ezt a népet megismerjem.

– Ismerem ezt az érzést. »Vostalgianak« kellene nevezni, mint a nostalgia, a honvagy ellentétét. Azért az se véletlen, hogy téged inkább a »Gartenlaube«, engem meg a »Fliegende Blätter« inspirált.

– Igen, de engem talán végzetesebben. Tizenhétéves koromban kezdtem el arabul tanulni. Aztán törökül és perzsául.

– Tudom. És hogy belső és külső kalandozásaidat, az ázsiai utakat most megírtad, két kötetben, »Allah Akbar« címen, mint egykor Vámbéry a maga világraszóló történetét. Roppant kíváncsi vagyok rá. Vámbéry kedvenc olvasmányom volt diákkoromban.

– Nekem is. De lehet, hogy amit magamról írok, még jobban fogja érdekelni a mindkettőnkben szunnyadó örök diákot. Ő is sokat barangolt, arab földön, Kis-Ázsiában, vendége volt a nomádoknak, élte a zarándokok életét...

– Szakálla is volt.

– Ami a szakállat illeti, parancsolj...

⁵ Pesti Napló, 1936. november 22. 35. old. Az újság gondosan eltett példányát a Germanus-hagyatékban leltem meg. 26. doboz

– Óriási! Ez te vagy? Nem ismertem volna rád. Milyen komoly, derült a tekinteted...és a zárt, szigorú ajkak...és ez a kámzsa...Az ember azt hinné, valami ázsiai imám...

– Közel járna, aki hinné. Három év óta mohamedán vagyok.

– Micsoda? Ez csakugyan több mint amit Vámbéry vállalt, Ázsia – szerelmében... Tudtommal az ilyesmi nehezen megy.

– Emiatt kellett zárándokolnom elsősorban Mekkába, előírásosan. Nem könnyű vállalkozás, valóban. A mohamedánok gyanakvóak és féltékenyek. Több Ázsia-kutatót megöltek már, akik így próbáltak közelférközni az Iszlám lelkéhez. Legutóbb egy dán és egy francia zsidót. Nekem sikerült, hála régi arab tudásomnak. Kilenccsáz-harmincnégyben avattak fel az azhar-mecsetben. Most hadzsi vagyok, s aki tudja, mit jelent ez, nyugodtan papnak nézhet, mert a mi vallásunkban Allah minden hithű szolgája egyben papja és tudósa a mindenkire vonatkozó törvénynek. A mohamedánokat nem papi hierarchia, hanem a hívők akarata és törvénytisztellete köti össze. Egyébként mohamedán nevem Abdul Karim, ami annyit jelent: »a kegyes Isten szolgája«.

– Milyen szép, virágos nyelv.

– Mit tudtok ti erről a nyelvről! Most, harmincöt évi studium után is tele van számomra meglepetéssel, ha a Koránt, vagy az Ezeregyéjt olvasom. Itt nemcsak arról van szó, mint a kínaiiban, hogy más hangsúllyal kiejtve, mást jelent a szó. Egész mondatok kapnak más, sokszor ellentétes jelentőséget, ha egyetlen interpunkciót megváltoztatsz. Nézd ezt a vers-sort, itt, ebben a gyönyörű költeményben. (És sebesen lapozni kezd, visszafelé, egy kötetet és lelkesen, skandálva szaval, különös dalt, sok lágy torok-hanggal.) Tudod, mit jelent? Dicséri Harun Al Rasid nagyságát. Most, ha ezt az egyetlen pontot, itt a közepén, elhagyom, az egész versszak gúnyos perszifláz-szá változik, gánccs és szemrehányás és kicsinylés. Ez az oka, hogy az Ezeregyéjben ugyanazt a szöveget, ártatlan szűzek gyönyörködtetésére felolvashatod, de, ha akarod, sikamlós, buja, mámoros gőz árad a sorokból. Egy betűn, egy ponton múlik.

– Hihetetlen. Mint a homouision és homoiusion százados vitája egy »i« körül. És mindegyik ázsiai nyelvben így van ez?

– Nem mindegyikben. A bengáli nyelv, amelyen Rabindranath Tagore írta híres verseit, s amelyet negyvenötmillió ember beszél, világos és szabatos és egyértelmű. De az általános műveltséghez Bengáliában is hozzátartozik az arab nyelvkultúra, mint nálunk a latin és görög. Különböznél jól ismerem Rabindranath Tagorét, sokat vitatkoztunk vele, inkább erkölcsi, mint vallási kérdésekről.

– És faji kérdésekről, persze?

– Ugyan, ezt az európai hóbortot, mely annyit hivatkozik keleti származására, éppen Ázsiában ismerik a legkevésbé. Ott nagyon jól tudják, hogy az »árja« szó például, ami szanszkritül földművest jelent, nyelvészeti fogalom, semmi köze fajtákhoz. Nagyon jól mondja Eliot Smith, hogy árja fajtáról beszélni olyan, mintha

magas és szőke, vagy alacsony és fekete szótárról beszélénk. Az ő számukra, akik sokkal mélyebben és valóságosabban lelki, szellemi lénynek látják az embert, mindig nagyobb jelentősége volt a kultúrának, mint az európai értelemben vett civilizációnak. Jól tudják, hogy minden ettől függ, s mindent ez determinál. Az építészet fejlődését például éppen úgy a fahiányból származó téglakultusból vezetik le, mint a téglakönyvtárakból megszületett hagyománytiszteletet, vagy akár az egész egyiptomi világot, aminek eredete a halottak kultusza volt. Vagy mi más a tizenkettes számrendszer, mint az arab, hatosbeosztású víziórák emléke?

– No és...mit szól a feleséged öméltósága ahhoz, hogy mohamedán lettél? Nem tart tőle...izé...tudniillik nálatok, ha jól tudom, a többnejűség..

– Hiába, a humorista kiütözik belőled...Csak arra figyelmeztetek, hogy ez is ázsiai eredetre vall... Az arab irodalomtörténetnek van egy nevezetes alakja, Abu Nyuvász, akire engem sokszor emlékeztetsz. Karikatúrákat írt, kifigurázta a szent és tisztelt „kasszidákat”, melyekben az elhagyott szerelmes ott kesereg a romok közt, a holdvilágban, miután kedvesét elvitte a karaván.

– Épp olyan nyugtalan ember lehetett, mint mi ketten. S éppen annyi bajba, veszélybe sodorta nyilván a kíváncsiság.”

HÍREK

AZ EMBER MINT SZEMÉLY ÉS KÖZÖSSÉG

A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság 2015. évi konferenciája

CSELÉNYI ISTVÁN GÁBOR

A Társaság első évtizedének tevékenységéről már hírt adtunk a Szemle hasábjain az elmúlt évben. Most újabb konferenciát rendeztünk Aquinói „mennyei születésnapján”, március 7-én. Több tekintetben is újíítani, - nyitni akartunk. Bennünket mindenki zárt katolikus társaságnak könyvel el. A II. Vatikáni zsinat szellemében azonban nyitni kívántunk a többi felekezetre, sőt a többi vallás felé is. Eddig főleg a Pázmány Péter Katolikus Egyetem volt a bázisunk. Most más egyetemek előadói is jelen voltak. Nyitottunk a filozófia mellett a társtudományok (pszichológia, néprajz, lelkipásztorkodástan) felé is. Neves előadókat hívtunk meg (Adamik Tamás, Andrásfalvy Bertalan, S. Szabó Péter, Barna Gábor, Pál Ferenc), mert szeretttük volna, ha nemcsak néhány szakember „prelegál” vagy folytat vitát zárt körben, hanem széleskörű publikum előtt zajlanak az események. Ezt célozta az is, hogy nem valamelyik megközelíthetetlen helyszínen rendezzük meg a konferenciát, hanem ma igen divatos, központi helyen. Ennek felelt meg a Jezsuita Rend vezette Párbeszéd Háza, ami még inkább aláhúzza, hogy dialógust kezdeményezünk a kortárs szellemi irányzatokkal. Igaz, hogy ez a helyszín csak részben jelentett megoldást, mert olyan sok előadó jelentkezett, hogy a program nem fért bele egy napba, másnap a Közszolgálati Egyetemen folytak az előadások. Hogy ennyire felduzzadt a program, abban annak is szerepe volt, hogy az előadásokat nem korlátoztuk nagyrára vagy húsz percre, hanem félórások voltak, és vitára is jutott idő. Célunk volt még, hogy nyissunk a fiatalok, egyetemi hallgatók felé is, ez az elképzelés azonban, sajnos, kevésbé valósult meg.

Ha belegondolunk, a konferencia tulajdonképpeni témája az emberkép, az antropológia volt. A filozófiai-teológiai antropológia fontos részét S. Szabó Péter foglalta össze (*A katolikus emberkoncepció Karl Rahner teológiájában*). Vázolja a tomista alapú filozófia transzcendentális irányvételének lényegét. Bemutatja, hogy a „Vorgriff”, a létre való előzetes kinyúlás, a nem tematikus tudás tematikussá válásával jellemezhető emberi megismerés struktúrája hogyan növekszik végül Isten léte melletti bizonyítékká, istenérvvé. Béres Tamás (*Az emberről szóló tanítás a kortárs evangélikus teológiában*) képekkel, grafikákkal is gazdagon feldíszített előadásából egy számunkra ismeretlen területet: az evangélikus teológia ember-

képét hozta közel. Az ember-eszmény fontos megjelenítői lehetnek számunkra a kiemelkedő emberek, akár szentek példái. Ebből a nézőpontból adott ízelítőt Barna Gábor (*19-20. századi szent emberek*), ahol azonban, mint kiderült, „szent emberek” alatt nem kanonizált szenteket kell értenünk, hanem (a katolikus és protestáns népnyelv szerint is) *szentember*nek nevezi azokat az embereket, akik a közösség vallásos életében bizonyos hangsúlyos szerepeket vállalnak: énekesek, búcsúvezetők, funérátorok, énekszerzők, társulatalapítók és –szervezők, és akik ma, sajnos, kiveszőfélben vannak. A konferencián megtudtuk Glässer Norbert előadásából (*Rebbék és cádíkok a budapesti orthodox zsidó zszurnalisztikában: 1925-1944*) hogy e „szent ember” fogalomnak szinte pontos mása izraelita kontextusban a cádík, az igaz ember. Ez az előadás egyúttal a zszurnalisztikai vonal újabb példája.

Korábbi konferenciáinkon központi szereplő volt *maga Szent Tamás*. Neve most is fel-felbukkant, de kevesen vállalták, hogy *csak* róla szóljanak. De volt erre most is példa. Kis-Jakab Dóra (*A tamási kevert kormányzat és a dominikánus kormányzat párhuzamai* c. előadásban) Aquinói és kora kormányzási elképzeléseit foglalta össze. A mottóul választott jelmondat („Még az ő hatalma is mérsékelve legyen, hogy ne forduljon át könnyen zsarnokságba”) akár korunkban, a totalitarizmus(ok) korában is aktuális lehetne.

Az évek során szinte mindig hangoztattuk: Aquinóit nem egyszerűen idézni, ismételtetni kell, hanem úgy kell tekintenünk, mint az adott korrallal való párbeszéd kiemelkedő alakját. Magára a párbeszédre adott példát a konferencián Adamik Tamás, aki egy képzeletbeli dialógusba, sőt trialógusba avatott be bennünket (*Hamvas Béla és Albertus Magnus a szépségről*), hiszen valójában nemcsak két, hanem három szerző felfogását mutatta be: Hamvas Béla (1897–1968), Pseudo-Dionysius Areopagita (5. sz. vége – 6. sz. eleje) és Albertus Magnus (1193–1280) tanítását vetette egybe a szépségről.

A konferencia címként megjelölt témája (egyén és közösség dilemmája) sok-féleképp jelent meg. Henri Boulad, a híres kopt teológus (sajnos) csak virtuálisan volt jelen, de múlt nyári előadásának videófelvetele (*Az emberről, mint személyről*) jól alapozta meg a konferencia hangulatát. Jómagam is igyekeztem az alaphangot megütni (*Aquinóitól a perszonalizmusig* címmel). Kimutattam, hogy már Arisztotelésznél megvolt az ember „kettős természetének” definíciója (*animal rationale, animal sociale*), amit aztán Szent Tamás is örökölt. Erősítette ezt a Szentírás és a patrisztika szemlélete is. A legújabb korban ebből a háttérből nő ki a *perszonalizmus* rendszere, amelynek kialakult mind filozófiai megjelenési formája (gondoljunk itt főleg Jacques Maritainre), mind teológiai megfogalmazása, mind az ortodox, mind a katolikus egyházban. A *katolikus egyház tanítását a perszonalizmusról* Fekete József fejtette ki: XIII. Leótól Szent II. János Pál pápáig egyre nyilvánvalóbb lett az egyházban a személyközpontúság, amely a két véglet: az individualizmus és a kollektívizmus túlhaladását feltételezi. A katolikus egyház társadalmi ta-

nításának korábbi szakaszát vizsgálta Nagyillés Anikó, mégpedig egy speciális területen (*Társadalmi kérdések a gyermek-pasztorációban*). Az egyház felismerte, hogy nem tekintheti a híveket homogén tömegnek, ezért megkezdődött a 19-20. században a nagy számban létrejött egyesületek, társulatok differenciálódása, és a publicisztikában, sőt a gyermekpublicisztikában (vö. Szív-újság) is lecsapódott a társadalmi problémák felé való odafordulás hatása.

Kormos József egyén és közösség kettősségét a *pedagógiatudomány* szemszögéből értékelte (*Az ember személyes és társadalmi létének pedagógiai vonatkozásai Aquinói Szt. Tamásnál és Edith Steinnél*). Hangsúlyozta: e két jegy a pedagógia szempontjából is kiemelt jelentőségű, mivel a nevelés, a tanítás valójában a konstruktív életvezetésre készít fel. A konstruktív életvezetés az egyénre, a személyiségre és a közösségre, a társadalomra nézve is hasznos, az egyéni boldogságot és a közösség boldogulását (közjót) elősegítő életmódot jelent. Ezért nevezhető a nevelés, a tanítás elsődlegesen perszonalizációnak és szocializációnak. A két oldalnak ezt az egységét Andrásfalvy Bertalan a folklór fényében elemezte (*Szeretet, közösség az egyetemes és a magyar naphagyományban*), felfogása szerint a szeretetben találjuk meg az egyén, ugyanakkor a közösségi lét kiteljesedésének lehetőségét. Ugyanerről vallott – immár a pasztorálpszichológia módszerével – Pál Ferenc is (*Egységben önmagunkkal és a világgal*): azonosságunkat végső soron csak a másokkal való azonosuláson keresztül találhatjuk meg.

A két (látszólag ellentmondó) oldal közül volt, aki az egyediséget, volt, aki a közösségi jelleget emelte ki. Az előbbire volt példa Hoppál Bulcsú előadása (*A közölhetetlenség a XXI. században*). Közismert Szentviktori Hugó személy-meghatározása, aki az *incommunicabilis*-t, a közölhetetlenséget hangsúlyozta. Hoppál rámutat, hogy a legújabb korban felerősödik ez a hang, a mai ember az elszemélytelenedési tendenciákkal szemben a maga egyedi voltát, megismételhetetlenségét emeli ki. Épp ezért szinte már igazolásra szorul a közösségi oldal eleme. Erre tett kísérletet András Ferenc (*Egyén, közösség és istenképeség*). Tudni azt, hogy ki vagyok – hangsúlyozta – annak ismeretét feltételezi, hogy tudom, a közösségben hol állok. Az önazonosság és a felelősségvállalás ily módon egymástól elválaszthatatlan fogalmakká válnak. Előadásában a szubjektum határait túllépni igyekvő embert, mint közösségi lényt, mint az elköteleződések illetve felelősségvállalások lehetséges alanyát vizsgálta.

A XXXII. OTDK HITTUDOMÁNYI, VALLÁSTUDOMÁNYI ÉS MŰVELŐDÉSTÖRTÉNETI TAGOZATAINAK BEMUTATÁSA

MIKLÓS ESZTER – RÁCZ ENIKŐ MÍRA – SARNYAI CSABA MÁTÉ

1

A XXXII. Országos Tudományos Diákköri Konferencia Társadalomtudományi Szekciójának idén a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Kara adott otthont. A Vallástudomány tagozat magyar nyelvű előadásait március 31-én hallgathatták meg az érdeklődők. Komoly felkészülés és igényes munka jellemezte a bemutatókat, amelyekre szinte minden hallgató vetítéssel is készült, ami segítette a sokszor bonyolultabb tárgykörök megértését. Időben és térben is rendkívül változatos és érdekes témákat választottak a verseny résztvevői.

Elsőként Orosz Zsoltot hallgathattuk meg, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem teológia-lelkész szakos diákját, aki Bertók Béla püspöki és egyházszervezői munkásságával foglalkozott. A határon túli, magyar kisebbségi református egyház szervezésének és építésének története rajzolódott ki Bertók életének tárgyaláskor. Mivel nincs jelentősebb átfogó tanulmány a püspökről és munkásságáról, nyugodtan mondható, hogy a korabeli monográfiákat, tanulmányokat, levéltári forrásokat felhasználó dolgozat hiánypótlónak számít.

Ezután Zakariás Annamária mutatkozott be, a Babes-Bolyai Tudományegyetem didaktikus teológia szakos hallgatója. Előadása *A liturgikus zene közösségformáló és tanúságtévő ereje az Emmanuel közösségben* címet viselte. Az Emmánuel közösség által megzenésített mise-ordinárium három változatát vizsgálta közelebbről, főként arra koncentrálna, hogy mennyire képes a liturgikus zene a mai embert megszólítani, s bekapcsolni az istendicséretbe. Az előadó szerint lehetséges mind az idősebbeket, mind a fiatalabbakat megszólító liturgikus zene alkotása.

Imriné Erdei Ildikó, a KRE BTK vallástudomány szakos hallgatója Isaac Newton antitrinitárius krisztológiájával ismertetett meg minket. Newton *Huszonhárom feltevés a Όμοούσιος szóról* című művét elemezte, hogy kiderüljön, miért és hogyan támadta a Szentháromság tanát a szerző. Sokat megtudhattunk Newton teológiai látásmódjáról, melyet az egyházkritika és a pápasággal való szembenállás jellemezett. A tudósnak több ezer oldalnyi egyháztörténettel kapcsolatos kézírata létezik, melynek nagy részét még nem publikálták, s a választott értekezés is ebből

az ismeretlen gyűjteményből származik. A témaválasztás emiatt ideális, az előadasmód pedig professzionális volt, amivel Ildikó el is nyerte a második helyezést.

D. Nagy Balázs, a KRE BTK szabadbölcseészet szakos hallgatója azzal a meglehetősen aktuális kérdéssel foglalkozott, hogy a 2011-12-es egyházügyi törvények milyen hatással voltak a Magyar Püünkösdi Egyházra. Bemutatta magukat a törvényeket s a Magyar Püünkösdi Egyház által elvégzett strukturális változtatásokat, melyek több kisebb, dogmatikailag a püünkösdihez közel álló közösség beolvasztását célozták, hogy azok a törvények hatására ne veszítsék el egyházi jogállásukat. Az előadó nyomon követte a csatlakozás menetét, s tárgyalta az azóta lezajlott kapcsolati változásokat. Mivel a téma újdonságából fakadóan még alig kutatott, az előadás szintén fontos tanulmányt eredményezett, melyhez a készítő az írott források mellett a kulcsszereplőkkel készített interjúkat is felhasználta az írás során.

A Károli vallástudomány szakos hallgatója, Kövi Franciska az azték emberáldozatot választotta előadása tárgyául, melyre különdíjat kapott. Gyarmati kori források mellett jelenkori tudományos munkák fordításával és elemzésével igyekezett bemutatni ezt az egzotikus világot s az aztékok rítusait. A mitológia, halál- és lélekképzetek is a vizsgálat tárgyát képezték. Előadasmódja könnyed és érthető, a gondolatmenet jól követhető volt.

A felszabadítás teológiájáról, közelebbről Oscar Romero teológiai gondolkodasmódjáról s a felszabadítás teológiájához való viszonyulásáról beszélt Welzenbach Luca szabadbölcseészet szakos károlis diák. Romero ugyan nem vallotta magát felszabadítási teológusnak, de fennmaradt írásai alapján az előadó jelentős hasonlóságokra mutatott rá Oscar Romero és Gustavo Gutiérrez gondolataiban, aki a felszabadítás teológiájának atyja volt. A közérthető előadasmód és a jó témaválasztás harmadik helyet eredményezett.

Ismét egy károlis hallgató, a vallástudomány szakos Ádám Shirley következett, aki a modern vallási jelenségeket vizsgálta, egész pontosan a magyarországi Kelta Wicca Hagymányörző Egyházat. Az egyház tagjainak elmondása alapján kísérletet tett az egyház történetének rekonstruálására. Újdonság, hogy e témához interjúkat is készített és elemzett Shirley, továbbá terepkutatási tapasztalatait is felhasználta a laikusok számára többnyire ismeretlen egyház bemutatásához.

Veress Dávid, aki szintén vallástudomány szakos hallgató a Károlin, Izland kereszténnyé tételével foglalkozott. A döntés történelmi előzményein kívül az izlandi térítéseket s a kereszténység vérmentes felvételének körülményeit is tárgyalta. A kereszténység felvételének egyik legfontosabb izlandi forrását, az öizlandi nyelvű *Kristnisagát* az előadó magyarrá fordította, ami növeli a dolgozat értékét. Veress Dávid elnyerte az első helyezést, és megkapta a szekció prezentációs különdíját is, mely döntéssel mélyen egyet tudok érteni, nem csupán az előadás hiánypótló jellege miatt, hanem a rendkívül magas szintű előadói készség s a bemutató érthetősége és gördülékenysége miatt is.

Chris Kalaitzidis előadása az inka lélekképzetekről szólt. Bár a dolgozatot ketten írták (Rácz Míra az első felét, mely az inka vallást, annak elemeit, rítusainak bemutatását célozta), a prezentációt Chris tartotta meg, mivel a lényegi rész a pályamunka általa írott második felében található. Mindkét szerző károlis hallgatóként vett részt. Az előadó spanyol nyelvű, gyarmatosítás kori forrásokat használt fel, s azok alapján próbálta az inkák területenként eltérő lélekképzeteit bemutatni, helyenként nyelvtudományi fejtegetésekkel.

Czentnár Simon, aki teológus-lelkész szakos a Károli Hittudományi Karán, *Az Opus Dei Kálvin és Barth keresztsgtanában* címmel készített pályamunkát. Kálvin és Barth fő művei mentén mutatta be a református keresztsgtant, kiemelten azokat a kritikákat, melyekkel Barth illetve Kálvint. A keresztsg sákramentumának értelmét és jelentését kereste a versenyző, továbbá Isten művének megjelenését a teremtésben, az Egyházban és az ember életében. Műve különdíjat kapott.

A Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola Teológia szakos hallgatója, Somodi Imre az Eckhardt Tolle és Thomas Keating spirituális tanításában fellelhető párhuzamokkal ismertette meg a hallgatóságot. Úgy vélte, hogy a mind népszerűbbé váló, önmagát egyik felekezethez sem soroló Eckhardt Tolle tanításaira teológiailag reflektálni kell, hiszen a spirituális tanító gyakran hivatkozik Jézusra vagy a Szentírásra. A tanítások keresztény teológiai relevanciáját kutatta, s hogy a keresztények használhatják-e Tolle útmutatásait. Továbbá összevetette Thomas Keating keresztény szerzetes tanítását Tolle spiritualitásával, s ennek során párhuzamokat fedezett fel.

Karl Rahner és Hans Urs von Balthasar kibékítésének lehetőségei a teológiai antropológia játékterében címmel készített tanulmányt Szarvasné Vancsura Margit, aki szintén a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola teológia szakán tanul. Mivel a két teológus gondolkodása meglehetősen eltérő, az előadó egy közös gondolatukat választotta témájául: az ember mibenlétének kérdését. Szerinte mindketten arról az emberről írtak, aki képes felemelkedni Istenhez, s meghallja Isten üzenetét. Vancsura Margit pályaműve harmadik helyet szerzett.

A Szegedi Tudományegyetemen történelem szakos diákja, Sebők János Ravasz László három utolsó püspöki évének (1945-1948 közti) munkásságára fókuszált. Bemutatta a dunamelléki református püspök pályafutását, majd a református egyházat ért támadásokat a háború utáni időszakban. Ravasz lemondását is részletesen tárgyalta, hiszen ez döntő jelentőségű volt a Magyarországi Református Egyház számára.

A terem utolsó előadása Rácz Enikő Míráé volt, s ez a balinéz táncok vallási vonatkozásaira fókuszált. Előadásában megpróbált átfogó képet adni a balinéz hitvilágról és művészetekről, kiemelten tárgyalva a wayang bábszínházat, a szakrális táncokat és a gamelán zenét. A sziget összetett vallási képzeteinek megjelenését és hatását vizsgálta a táncformákban, külön kitérve a rituális elemekre s a kommunikációs csatornákon közvetített szakralitás megjelenési formáira, melyeket

a Lovász Irén által kidolgozott rendszerbe illesztett. Egy rövid, két perces videó segítségével mutatott be két jellegzetes és vallási elemekben bővelkedő táncfajtat, hogy a hallgatóság képet alkothasson ezekről az egzotikus szakrális táncokról.

Somogyi Nóra, aki szintén a Károlin végezte a vallástudomány szakot, nem tudta megtartani *Szentháromság- és Szentírás-értelmezés* című munkájának bemutatását, így a teremben összesen tizennégy bemutatót láthattak az érdeklődők.

Rácz Enikő Míra

2

A Hittudományi tagozat dolgozatai – és így előadásai is – meglehetősen hullámzó színvonalúak voltak. Az elhangzottakat nemegyszer inkább a személyes hitvallás jellemezte, mintsem a tudományos szemléletmód. Több prezentáció a bibliai textus szigorúan szó szerinti értelmezésére építette koncepcióját, ezzel zárójelbe téve a szentírási hermeneutika sokirányú történeti és ma is releváns megközelítéseit. Ennek okán és figyelembe véve a terjedelmi korlátokat is, csak a helyezést elért szerzők dolgozatait, illetve az azokra épülő előadásokat emeljük ki a következőkben.

A szekció első helyezettje a KRE HTK hallgatója, Péntek Dániel lett (témavezetője Zsengeller József). A dolgozat témája a prófétizmus, a kultusz és az uralkodói udvar kapcsolata volt Izraelben és Máriaiban. Az összehasonlító elemzés forrásai Ámósz és Amacjá párbeszéde (Ám 7,10-17), illetve a prófétaságra utaló mári szövegek. A szerző az összevetés alapján megállapítja, hogy a két kultúra ebből a szempontból több párhuzamos vonást mutat egymással. Megjegyzi ugyanakkor, hogy nem valószínű, hogy az izraeli prófétaság eredetét Máriaiban kellene keresni. A jelzett források azt sem támasztják alá, hogy mindaz, ami a prófétai orákulumok kultuszbeli helyéről az ámósz szakaszból kiolvasható, általános érvényű lenne a fogság előtti izraeli prófétaságra. Megállapítható ugyanakkor, hogy az ókori Közel-Keleten a prófétaság elsődleges kontextusa a szentély. Az előadás rámutatott arra, hogy a papságnak adminisztratív és kultikus funkciója is van a prófétai üzenet közvetítése során. Péntek Dániel végül kiemelte: a prófécia elsődleges címzettje az uralkodói udvar.

A második helyet a kolozsvári protestáns teológia hallgatója, Kató Szabolcs nyerte el (témavezetője Balogh Csaba), aki a jelentésében és műfajában egyaránt gyakorta vitatott Jótám meséjének (Bír 9,8-15) exegézisét végezte el. R. Bartelmus szerint a történet parabola, K. Schöpflin szerint metaforikus narratíva, W. C. van Wyk, S. Tatu és W. G. Lambert szerint az ókori közel-keleti irodalomban sokszor megjelenő *synkrisis*, a kutatók egy jelentős része (K. Budde, W. Nowack, E. H. Maly, J. Ebach–U. Rütterswörden, R. Müller) pedig úgy véli, hogy tanító mese. Ugyancsak

vitatott kérdés, hogy a történet egy konkrét történelmi helyzetre vonatkozóan fogalmazódik-e meg, azaz Abimelek királysága ellen, vagy pedig egy általános, örökérvényű tanítást ad a királyság intézményéről, negatív színben tüntetve fel azt. A dolgozat ezekre a kérdésekre keresi a választ a filológia, formakritika és hagyománykritika módszereit alkalmazva.

Damásdi Dénes (Debreceni Református Hittudományi Egyetem, témavezetője Kókai-Nagy Viktor) harmadik helyezett dolgozata Máté evangéliumában elemzi a Mózes-tipológiát. Az alap a Mózes-Jézus párhuzam. Alapfeltételezése, hogy Máté bizonyos helyeken Jézust úgy ábrázolta, mint egy új Mózeset. Ezt általában nem expliciten, hanem rejtetten, szavakban, képekben vagy idézetekben tette. A jelzett kapcsolat ma már többnyire csak a korabeli források mélyebb kutatásával fedezhető fel. A Biblia és más kortárs források alapján a szerző azt vizsgálta, hogy miként tekintettek Mózesre az első századi emberek. A zsidó vallásosság egyik központi alakjaként benne egyesült a próféta, a király, a pap és a törvényadó szerepe. Mózes nemcsak tisztelték, de olyan prófétának látták, aki aktívan jelen van az életükben. Damásdi Dénes ezt szem előtt tartva kiemelte Máté evangéliumából azokat a történeteket, ahol kitapinthatónak tűnik a Jézus-Mózes kapcsolat. Ilyennek látta a születéstörténet bizonyos mozzanatait, a hegyi beszédet vagy a menybemenetelt. A fentiek felvázolása után az előadás végén a Mózes-tipológia jelentőségét elemezte. Úgy vélte, hogy ez a tipológia magától Jézustól ered, az első keresztények is felismerték, és így a Máté-evangéliumban is kifejezésre jut. A keresztény közösség számára a Jézus-Mózes kapcsolat az egyik kulcsa a zsidó hagyományhoz való kapcsolódásnak. Ugyanakkor ezen keresztül nemcsak a zsidó-, hanem a pogánykeresztény tagok is egy közös múlthoz kapcsolódhattak Krisztuson keresztül.

Sarnyai Csaba

3

A Művelődéstörténet és -elmélet, illetve Tudomány- és Technikatörténet tagozatának előadásait március 31-én tartották a KRE Bölcsészettudományi Karán. A tagozati ülésen Csorba László egyetemi docens látta el az elnöki feladatokat. A zsűri további tagjai Bubnó Hedvig és Hegedűs Judit egyetemi docensek voltak. A tagozat nyolc előadásából itt csak a vallástudományi érdekűeket ismertetjük röviden.

Odler Zsolt az Eszterházy Károly Főiskola kulturálisörökség-szakos másodéves diákjaként *A püspöki szék becsülete kontra egy épített örökség elvesztése (Életmód-minták a 18. században, avagy a felsőtárkányi Fuorcontrasti kastély)* címmel tartott előadást. A dolgozat érdekességét és egyben nehézségét is az adta, hogy a szóban forgó örökség, a felsőtárkányi Fuorcontrasti kastély már nem létezik. A lerombolás

okait s az annak háttérében álló társadalmilag és egyháziilag szimbolikus lépéseket az előadó a kastély életében döntő szerepet játszó két püspök életútja és egyházi szerepe mentén igyekezett bemutatni.

Horváth Tamás Illés előadásának témája: *Szent László és Szent Zsigmond kultusza Luxemburgi Zsigmond uralkodói reprezentációjában* nagy részben szintén a vallástudományhoz tartozik. Illés a KRE vallástudományi mesterképzésén vesz részt, így pályamunkájában is leginkább e terület kérdéseivel, módszereivel dolgozik. Arra keresi a választ, hogy Luxemburgi Zsigmond hogyan használta fel uralkodói reprezentációjában a két szent király kultuszát, s e kultuszok hogyan jelentek meg a 15. század művészeti alkotásain. Előadásának, dolgozatának értelmezése erős történelmi háttértudást igényel, amelyet Illés előadása első részében igyekezett átadni, s a későbbiekben épített is rá. Képekkel, idézetekkel és részletes elemzésekkel tette érthetőbbé és még érdekesebbé a témáját, amelyet szemmel láthatóan hosszú ideje kutat, elsősorban primér szövegeket és kortárs írásos forrásokat felhasználva. Pályamunkájával és előadásával a második helyezést érte el.

Miklós Eszter a KRE harmadéves szabadbölcset alapszakos hallgatója. Kutatásának fő vonalát a spanyol inkvizíció boszorkánysághoz való hozzáállása, a boszorkányhisztéria és a vele kapcsolatos perek baszkföldi sajátosságai, beszüntetésük okai adják. Dolgozatát interdiszciplináris megközelítésben írta, összehasonlította az elit démonológiáját és a népi hitet, foglalkozott a boszorkányok létezésébe vetett hit szociálpszichológiai magyarázataival, a feljelentések háttérében álló motivációk társadalmi, pszichológiai aspektusaival területi megnyilvánulásai mentén. A perek és vallások menetét, a kiszabott büntetést az inkvizíció általános működésének jogi megalapozottsága felől közelítette meg. Előadásában az idő szűkössége miatt csak a kutatásai fókuszában álló baszk boszorkányüldözést, a pszichológiai nézőpontot, valamint Alonso de Salazar Frías munkásságát és azon eseményeket tudta bemutatni, amelyek hozzájárultak a baszkföldi boszorkányüldözés beszüntetéséhez és a máglyahalál betiltásához Spanyolország területén. Pályamunkájával az első helyezést érte el.

Miklós Eszter

BESZÁMOLÓ A VALLÁS ÉS MŰVÉSZET KONFERENCIÁRÓL

2015. május 8-9., Károli Gáspár Református Egyetem,
Bölcsészettudományi Kar, Budapest

BOLDOG DALMA

A *Vallás és művészet* konferencia 2015. május 8-9-én került megrendezésre Budapesten a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karán, a Magyar Művészeti Akadémia és a Magyar Alkotóművészeti Nonprofit Kft. társszervezésében. A szervezők témafelvetése szerint a *szent*, a *szakrális* és a *transzcendens* fogalma egyre gyakrabban fordul elő a legkülönbébb kontextusokban a napjainkban történő kulturális fordulatok során, ezért volt indokolt a tudományos konferencia szervezése. A konferencián tíz szekcióban összesen hatvannégy előadás hangzott el. A rendezvény főszervezője a KRE BTK 2012-ben alapított Művészettudományi és Szabadbölcészeti Intézete volt, amely a művészettörténet, színháztudomány, vallástudomány, szabadbölcészet, művészet- és médiapedagógia területén fogja össze az egyetem kutatási és oktatási munkáját.

MŰVÉSZETI ÉS VALLÁSI JELENSÉGEK ÉRTELMEZÉSE A LEGKÜLÖNFÉLÉBB KONTEXTUSOKBAN

A megnyitón a szervezőintézmény részéről Dr. Sepsi Enikő, a KRE BTK dékánja, a Művészettudományi és Szabadbölcészeti Intézet alapítója és vezetője mondott köszöntőt. Beszédében kiemelte, hogy a *Vallás és művészet* konferencia az intézetben elkezdett tudományos tanácskozások (*A vallásfogalmak sokfélesége* és *A spirituális közvetítő* című konferenciák, illetve az OTKA támogatásával működő interdiszciplináris Misztika-kutatócsoport *Reflections on the Immediate Experience of God in the European Tradition* című nemzetközi konferenciája) sorozatának egyik fontos állomása. Pozitívan értékelte, hogy a kétnapos rendezvény interdiszciplinárisan, valamint a tér-idő horizontot tekintve is gazdag tartalmat ölel át, hiszen a szervezők által megadott hívószavakat az előadók sokféleképpen interpretálták és adaptálták saját kutatási területeiken. Külön megtiszteltetésként értékelte, hogy az intézmény oktatói mellett olyan szakmai kiválóságok is képviseltették magu-

kat a tudományos tanácskozáson, mint Prof. Dr. Hárdi István, a pszichológiai tudományok kandidátusa, Dr. habil. M. Tóth Géza, Balázs Béla-díjas rendező, a Színház- és Filmművészeti Egyetem rektora és Dr. Kulin Ferenc, József Attila-díjas irodalomtörténész. Továbbá bizodalját fejezte ki azzal kapcsolatosan, hogy a konferencia két napja során olyan tudományosan értékes előadások hangzanak el, amelyek egy későbbi tanulmánykötet alapját képezhetik. A társszervező Magyar Művészeti Akadémia elnöke, Prof. emeritus Fekete György, Kossuth-díjas és Munkácsy Mihály-díjas belsőépítész beszédében köszöntötte a konferencia szervezőit és résztvevőit, üdvözölve a kezdeményezést és a konferencia gazdag anyagát. Kitért a magyar művészet Európában elfoglalt helyzetére, és hangsúlyozta, hogy az elhangzó, a vallásos művészet kérdéseivel foglalkozó előadások egy nemzeti kulturális leltár alkotóelemei lehetnek, amelyre a magyar művészet nemzetközi alulreprezentáltsága miatt nagy szükség van.

A Művészettudományi és Szabaddolcsészeti Intézet részéről Dr. Sepsi Enikő *A 'szent' dramaturgiája Valère Novarina színházában* című előadásában azt vizsgálta, hogyan kapcsolódik össze Novarina életművében a vallás a szent és a profán fogalmaival, megjelenéseivel. Színháztudományi, művészetelméleti és művésztörténeti, vizuális reprezentáció, archeo-akusztika és szakralitás témakörökben az intézet mindhárom tanszéke (Művészet- és Médiapedagógiai Tanszék, Szabaddolcsészet Tanszék, Színháztudományi Tanszék) képviseltette magát a konferencián. A KRE oktatói mellett más intézmények, egyetemek kutatói, valamint a társszervezők képviselői is előadtak a rendezvényen. Dr. Kucsera Tamás Gergely, az MMA főtitkára *Művészet, s emberen túl...* címmel tartott előadást a korunkban tapasztalható létezőkélelési töredezettségről, az immanens felértékelődéséről, arról a folyamatról, amelyben a szenzáció, az élmény, a személyiség/személyesség fogalmak központivá válnak, miközben a transzcendens háttérbe szorul. A MANK részéről Dr. Hóvári János személyes élményeit is megosztva ismertette Antonio Barluzzi, a Szentföld építésének életművét és jelentőségét.

A konferencia mindkét napján három helyszínen folytak az előadások. A pénteki napot a pszichológiai témájú *Kép és gyógyítás* szekció nyitotta Dr. Vass Zoltán és Prof. Dr. Hárdi István elnöklésével, ahol többek között olyan témákat érintett a tudományos értekezés, mint a spirituális lelki jóllét, az út archetípusa a képi kifejezés-pszichológiában és az intiutív-projektív hit kialakulása. A szekciót prof. Dr. Hárdi István plenáris előadása zárta *A kísértés képi kifejezése (a Szt. Antal-ábrázolás tükrében)* címmel, amelyen lehetőség nyílt a professzor több száz darabból álló gyűjteményének tucatnyi elemén keresztül megismerni a Szent Antal-ábrázolások művészettörténeti és pszichológiai dimenzióit. A *Kép és gyógyítás* szekcióval egyidejűleg folyt a disputa Dr. Hóvári János, majd később Dr. Frazer-Imregyh Monika vezetésével a *Szent és profán tér* szekcióban, ahol többek

között a szakralizált esztétikáról, virtuális temetőkről és a tájépitészet transzcendens dimenzióiról esett szó. A *Kép és tárgy* szekcióban Dr. Faludy Judit és Dr. Németh István szekcióelnöksége alatt késő középkori művészetről és liturgiáról, a Theotokos politikai teológiájáról, Nádler István szinkretizmusáról és a ráckevei szerb ortodox egyházművészetről hallhattunk előadásokat. Péntek délután a *Rítus és performansz* (elnök: Dr. habil. Domokos Johanna), a *Fotó és mozgóképek* (elnök: Dr. Demeter Márton) és a *Szöveg* (elnök: Dr. Kulin Ferenc) szekciók következtek. Ezekben többek között az alábbi témaköröket tárgyalták: Ezékiel próféta és Valère Novarina színháza, az igazság keresése Visky András *Tanítványok* című drámájában, Romeo Castellucci transzcendentalizmusa, teológia és film párbeszéde, Isten csendje Bergman *Úrvacsora* című filmjében, a fényképek dokumentatív ereje és erőtlensége, modernitás és szekularizáció R. M. Rilkenél, a popkoncert mint szakrális performansz, Bródy Sándor Rembrandt-szövegei. A pénteki napot a Semper Reformanda Vocal Ensemble kórus előadása zárta.

A szombati napot a *Hang és zene* (elnök: Dr. habil. M. Tóth Géza) a *Gondolat és esztétikum* (elnök: Dr. Visky András) valamint a *Kép és tárgy* (elnök: Dr. Béres István) szekciók nyitották, továbbá a népes előadói létszám miatt folytatódott az előző nap megnyílt *Szöveg* szekció is Dr. Papp Ágnes Klára és Miklósné Dr. Tóth Sára elnökletével. A zenei témakörben olyan felszólalások követték egymást, mint Dr. habil. M. Tóth Géza *Opera és istentisztelet. Gondolatok Johann Sebastian Bach Máté-passiójának színpadra állításáról* című multimédiás prezentációja vagy Dr. Lovász Irén *Barlangtól a kupoláig: Szakrális terek akusztikai hatásairól, a legújabb archaeoakusztikai eredményektől a kortárs előadóművészetig* című tudományos előadása. A tagozat előadói elemezték a szent, ill. szakrális zene, a liturgikus hangszerek, a keresztény könnyűzene és a buddhista zene aspektusait is. *Gondolat és esztétikum* hívószavak mentén többek között az alábbi témakörökben szólaltak fel előadók: a szent fogalmának értelmezései, a művészetek szerepe az újplatonikus filozófiában, a művészet, a vallás és a filozófia az újkori ember kultúrájában, magyar esztétikai gondolkodás, kontempláció és szépség. A *Kép és tárgy* blokk előadásai a sasvári kegyszoborról, a panteista tájélményről, a különféle vallási kultúrákban megjelenő mikrográfiáról mint képalkotói technikáról, valamint a Kálváriáról mint vallásgyakorlatról és mint művészeti alkotásról szóltak. A *Szöveg* szekcióban a korábban megkezdett témakörökben folytatódtak az előadások, így szó esett például Sárközy György vallásos költészetéről, a nyugati kultúra talajvesztéséről, a kreativitásvesztésről, T. S. Eliot nászmetaforájáról vagy a kortárs magyar haikuköltészetben megjelenő keresztény jelekről.

A konferenciát Dr. Sepsi Enikő záró szavait követően Dr. Tari János két filmje zárta: a *Gyógyító hangok*, Lovász Irén Szent István Bazilikában rögzített koncertfilmje, valamint az Erdélyi Zsuzsanna néprajzkutatóról készült portréfilm *Majd az idő kipörgeti* címmel.

A konferencia célja – túl a *szent*, a *szakrális* és a *transzcendens* fogalmak újragondolásán – az volt, hogy teret adjon új kutatási eredményeket bemutató előadásoknak, amelyek egyfelől a különböző művészeti ágakhoz (irodalom, zene, képzőművészet, film, színház, népművészet), másfelől a különböző vallások és kultúrák tanulmányozásához kapcsolódó metanyelven íródnak. Az interdiszciplináris konferencia előadói a szakralitás mindennapi megjelenéseivel és művészetekbe ágyazódásával, illetve a szent, a szakrális és a szekuláris, a rítus és a performansz, a liturgia és a színház viszonyával, a vallás művészeti megjelenésével, a szakrális kommunikáció különféle művészeti ágakban való megnyilatkozásával, az ikonográfia, a képaktus, a beszédaktus és a szakralitás kapcsolatával foglalkoztak. A szervezők nagy hangsúlyt fektettek a tehetséggondozásra is, így a konferencia keretein belül bemutatkozási lehetőséget biztosítottak a különféle tudományterületekről érkező doktorandusz-hallgatók számára is.

RECENZIÓK

Adamik Tamás:
Latin irodalom a kora középkorban
(6–8. század). *A keresztény Európa születése*

KALLIGRAM, POZSONY, 2014, 600 OLD.

Latin irodalom Itáliában

A kötetet *A középkori latin irodalom alapkérdései* című 1. fejezet vezeti be. Ezután következik a *Latin irodalom Itáliában* című első rész (19–145), amely a következő itáliai szerzőket tárgyalja: Magnus Felix Ennodius, Anicius Manlius Boethius, Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, Iordanes és Nagy Szent Gergely.

Hézagpótló. Milyen gyakran mondjuk rá egy-egy könyvre, amikor esetleg túl azon, hogy csakugyan jó könyv, semmiféle hézagot nem tölt ki. Adamik Tamás könyve azonban valóban az, mégpedig kettős értelemben. Van tudniillik egyfelől az általános műveltségben egy hézag: Ami Augustus és Dante között történt, az nem tartozik bele az általános műveltségbe, a „kánonba”, azt nem szégyen nem ismerni. Pedig ezen belül a 6–8. század, melyet Adamik könyve felölel, különösen jelentős kor. Itt rakják le a középkori kultúra alapjait olyan személyek, mint Boethius, Cassiodorus, Isidorus, akik még elvben kapcsolatban vannak az ókori kultúrával, de már a középkor számára összegzik, rendszerezik, ami a középkor számára műveltségi anyag, sőt a *trivium – quadrivium* keretében a műveltségi anyag elsajátításának rendjét is évszázadokra meghatározzák. Ebben a korban élnek a népvándorlás korának olyan történetírói, mint Iordanes vagy Tours-i Gergely. Az ő latin nyelvük egy másfajta változást mutat, azt, amelyik a nyelvben megy végbe, s amit Gombocz Zoltán úgy fejezett ki, hogy „a nyelv a romlásokon keresztül fejlődik”. Ez az a kor, amikor az emberek rájönnek, hogy már nem értenek latinul, mikor már a latin leánynyelvek kialakulása folyik. Adamik könyve egyrészt műveltségünk hézagait igyekszik kitölteni, mely erre az izgalmas, változásokban bővelkedő korra vonatkozólag kissé hiányos.

Tudja ezt tenni – másfelől – azért, mert ennek a kornak kultúrájáról, történetírásáról és teológiájáról, költészetéről és levéltudományáról egyaránt képet ad. A szövegeket többnyire a maga fordításában (a költeményeket verses formában) közli, kisebb részben tanítványai fordításában (Adamik, a tanár, itt sem tagadja meg magát!), hozzájuk adott bevezetéseiből kerek irodalomtörténetet kap az olvasó, a bőséges bibliográfia pedig a további tájékozódást segíti. Ilyen könyv magyarul még nem jelent meg, és ez a másik hézag, amelyet Adamik Tamás kitölt.

Ritoók Zsigmond

Latin irodalom Észak-Afrikában

Az irodalomtörténet egésze hézagpótló műnek számít, ez nem kérdés, de különösen is fontos a mű második fejezetének tárgya, az észak-afrikai irodalom. A nyugatrómai birodalom felbomlása után Itália mellett itt őrződött meg legerőteljesebben a klasszikus műveltség, ugyanakkor a mai olvasó számára az öt közül talán ez a térség a legkevésbé ismert. A tárgyalt időszak jórészt a Vandál Királyság korszaka, mely 429-től 534-ig terjedt.

A vandálok Hispániából érkezve előbb Hippót, majd a fővárost, Karthágót hódították meg, de hajóhadat is szerveztek, amivel igyekeztek a Nyugat-Mediterráneum egész térségét ellenőrzésük alatt tartani. Első királyuk, Geiserich alatt Rómát is kifosztották. Ariánusok voltak, mint a frankok kivételével minden germán nép a korban, a katolikus keresztényeket gyakran üldözték.

Az észak-afrikai irodalom gyöngyszemei különböző forrásokban maradtak fenn, egyebek között egy 534-ben összeállított gyűjteményben, az *Anthologia Latinában*, amit a 16-17. század fordulóján fedeztek fel, és a párizsi Bibliothèque Nationale-ban őriznek. Magyarul korábban a korszakkal foglalkozó költői antológiákban vagy elszórtan, egyéb tematikájú gyűjteményes kötetekben, illetőleg említés szintjén irodalomtörténeti munkákban olvashattunk ezekről a szerzőkről.

Adamik Tamás irodalomtörténeti művének az észak-afrikai latin irodalmat tárgyaló fejezetéből öt szerző életrajzát és szemelvényekkel bőségesen illusztrált munkásságát ismerhetjük meg. A szemelvények Horváth István Károly, Kurucz Ferenc, Rónay Pál, Tótfalusi István, valamint Adamik Tamás saját fordításai.

A bemutatott szerzők mindannyian a Vandál Királyság időszakában éltek és alkottak egy kifinomult római kultúrájú térségben. A szakirodalom az eszmeiségében és kifejezésmódjában egyaránt tökéletességre törekvő, különösen is a tárgyalt időszakot közvetlenül megelőző afrikai irodalmat a *tumor afrorum*, afrikai fellengzősség (Adamik, 150) elnevezéssel illette. Egyebek mellett erre a művelt büszkeségre is utal Martianus Capella (5. sz.) *De nuptiis Philologiae et Mercurii* című művében, ahol Philologia megistenülésének gondolatával és leírásával a filológusi munkát a filozófia rangjára emeli, tehát igencsak kiemelkedőnek tekinti. Ezt a korábbi mesteri hagyományt igyekeztek ápolni a vandál kor írói is, különösen Karthágóban, ami jelentős iskolaváros volt. Érdeemes idézni azt a pár sort, amit Adamik Tamás maga is idéz Apuleiustól (*Virágoskert*), hiszen nem akármilyen háttere volt a virágzó irodalomnak:

„De mi lehet nagyobb és biztosabb dicsőség, mint Carthagót magasztalni, ahol az egész város csupa művelt fő, akik között a gyermekek elsajátítják, a fiatalok ápolják, az öregek meg tanítják a tudományok minden ágát? Carthago a mi tartományunk tiszteletre méltó tanítója, Carthago Africa égi Múzsája, Carthago a tanult emberek igaz ihletője.” (Adamik, 152)

Néhány szó a szerzőkről részletesebben

Blossius Aemilius Dracontius (5. sz. második fele) *vir clarissimus*, vagyis szenátori rangú család szülötte, aki jogtudósként tevékenykedett Karthágóban. Legismertebb műve a *Satisfactio (Satisfactio Dracontii ad Gunthamundum Guandalorum dum esset in vinculis)*, amely azért született, mert Dracontius előtte Zénón császár (474-491) dicsőítette a vandál uralkodó helyett, és mivel a császár az ariánusokkal szemben a katolikusokat támogatta, a költőnek – dicsérő szavai miatt – börtönben kellett sínylődni. Ott írta a *Satisfactiót*, és csak az utód király, Thrasamund (496-523) alatt szabadult. Az indokot szolgáltató verse, sőt az is, amit hálája jeléül Thrasamundnak írt, elvesztek. További művei közül említést érdemel a három könyvből álló *De laudibus Dei*, illetve a *Romulea* néven összegyűjtött költemények, melyben többek között tanítómesterét, Felicianus grammatikust dicséri, akit Orpheushoz hasonlít.

Luxorius (5. sz. második, 6. sz. első fele) híres epigrammaköltő, akinek az *Anthologia Latinában* 89 epigrammája maradt fenn. A műfajból is következik, hogy Luxorius szembemegy a dagályossággal, epigrammáit a szókimondás, játékosság jellemzi. Ez utóbbit jól példázza, ahogyan egyik költeményében saját verseskötetét szólítja meg, amely írója házát elhagyva, épp készül szerencsét próbálni a nagyvilágban. Ebben Horatiust követi. (Adamik, 167.) Ugyancsak a nagy elődök, Horatius, Martialis nyomdokain haladva lett ő az ezerarcú szerelem megéneklője is, aki férfit és nőt egyaránt kipellengérez. Különösen is az idő vagy időződő hölgyeket, ráncaikat meg feltehetőleg a korukhoz nem illő magatartásukat: „*Most, hogy már a halál tapossa sarkad, / ó, szűz, most gyötör oly buján a vágyad?*” (*A házasodó aggszűzhöz*. Adamik, 169.) Kritikus volt sorstársaival, a keresztényekkel szemben is: „*Torkod hajt, papom, oly sietősen? Merre igyekszel? / S szíved a zsolnárt nem – csak a bort szereti? / Templom pulpitusát ne az ócska lebujba keressed, / s szóljon itóka helyett körmenetekről a szád.*” (*Egy diakónushoz, aki a kocsmároshoz siet ebédre*. Adamik, 171.) Luxorius Hilderich vandál király (523-530) palotáját is megénekelte: „*Hilderich úr pompás palotája ragyog csupa fényben: / míves, értékes, szellemes és csodaszép.*” (Adamik, 173) Egy vandál nemes, Fridamal palotájának – mozaikjainak, freskóinak – és szokásainak leírásával pedig bizonyítékát adta annak, hogy az uralkodókon kívül a tehetős arisztokrácia is a római divatot követte.

Dracontius és Luxorius a két Fulgentius követi a szerzők sorában. Egyikük a tengerparti kisváros, Ruspe püspöke, másikuk a mitográfus. Fontos megjegyezni, hogy Adamik Tamás az irodalmárok és filológusok erre irányuló vitájában egyértelműen megkülönbözteti a két személyt. Ő azokhoz csatlakozik, akik bár kettejük rokonságára és kapcsolatára voksolnak, stilisztikai szempontokra hivatkozva különbséget tesznek a két személy között. A szerzők műveinek tartalmában mutat-

kozó különbség ugyanis még magyarázható lenne a különböző életszakaszokban született művek eltérő témaválasztásával.

Fulgentius, Ruspe püspöke (467?–533) elsősorban teológiai tárgyú munkáiról ismeretes, életrajzi adatairól egy ruspei szerzetes, Ferrandus közöl adatokat. Élete jól példázza a korszak bizonytalan, kiszolgáltatott és gyakran kiszámíthatatlan légkörét. Ősi szenátori családból származott, katolikus kereszténysége miatt már nagyapját is száműzte Geiserich (389?–477) vandál király. Az uralkodó halála után a család ugyan visszakaphatta birtokait, és Fulgentiusból görögül is jól tudó grammatikus lett, majd vezető tisztséget töltött be, ám Thrasamund idején sok katolikussal együtt őt is száműzték Szardínia szigetére. Meglepő fordulatként Thrasamund hazahívta a száműzetésből, de csak azért, hogy lefolytasson vele egy vitát a katolikus tanításról, majd a vita lezárása után visszaküldte. Csak utóda, Hilderich alatt szabadult.

Tekintve, hogy Fulgentius életműve elsődlegesen a hitviták során megfogalmazott álláspontjából formálódott, álljon itt a helyes keresztény magatartásról alkotott véleménye: „*Aki nem erősíti az Űr dicsőségét, az kiüresíti, és aki nem cáfolja az istengyalázást, az tetézi.*” (Adamik, 179kk.)

A másik Fulgentiustól, a mitográfustól (5. sz. vége–6. sz. közepe) sokat megtudhatunk a korszak nehézségeiről. Ír a háborús helyzetről, amely elől vidéki birtokára menekült, ahol tehetetlenül szemlélte, ahogyan a katonák letarolták a földeket (Adamik, 191), ám szerencsére a Múzsáktól így is ihletet kapott a versírásra. Megnevezéséhez hűen egyik fő műve a *Mythologiae*, amelyben az allegória és etimologizálás eszközt használva ír az istenekről és más mitologikus alakokról. Értekezik az idolatriáról, annak eredetéről (Adamik, 194–195), de kifejti például a férfi–nő kapcsolatot is, keresztény viszonyulással, erkölcsfilozófiaként megfogalmazva. Allegorizáló módszerét a középkori szerzetesi iskolák is alkalmazták, ez erősítette Fulgentius recepcióját a középkor későbbi korszakaiban.

A fejezet utolsó szerzője Flavius Cresconius Corippus (500?–570?) eposzköltő, aki túlélte a Vandál Királyság bukását, így olyan eseményeket is megörökített, amelyek a kelet-római birodalmi kormányzáshoz köthetők. Négy könyvből álló panegirikust írt II. Iustinus dicséretére, melyben tudósít Iustinianus (527–565) temetéséről, majd az új császár, II. Iustinus (565–578) megkoronázásáról, illetve egy, az udvarba érkező avar küldöttség látogatásáról. A negyedik könyv egyik legszebb részlete a Hagia Sophia leírása. Eposzt is írt Ióannész hadvezér (*magister militum*) mór törzsek elleni 546–548-as hadjáratáról és annak győztes kimeneteléről, *Iohannis* címmel. (Adamik, 210.) Corippus az epikus hagyományban természetesen a nagy klasszikusok példáját követte, de rendre kölcsönzött keresztény költőelődei, például Prudentius vagy Sedulius szókészletéből is, és maga is hatással volt az őt követő költő generációkra, többek között Venantius Fortunatusra. (Adamik, 213, 218.)

A fentiekből és Adamik Tamás munkájából részleteiben is kitűnik, hogy a 6–8.

századi Észak-Afrika írói klasszikus ismeretekkel bíró, de már keresztény, művelt rómaiak voltak. Jobbára grammatikusként vagy rétorként működtek, írásaikban a nagy klasszikus és keresztény elődök köréből választott szerzőket követték. Luxorius például Martialist, Dracontius főként Ovidiust, Corippus többek között Vergiliust.

Műveikből az is kiviláglik, hogy milyen grammatikai vagy esztétikai elveket követték. Személyes helyzetük bizonyára nem lehetett egyszerű a vandál hódítás adta történelmi szituációban. Az átmeneti korok világa egyébként is problematikusabb, akár történelmi, akár művészeti vagy kulturális értelemben. Mégsem a visszavonulást választották, hanem részt vettek a Vandál Királyság életében, így Múzsájuk sem hagyta el őket, hiszen megbízóiktól, az uralkodóktól támogatást kaptak, főleg, ha őket dicsérték. Ihletet merítettek a legszélsőségesebb tapasztalatokból is, mint például Fulgentius a letarolt vidék látványából. Konkrét történelmi eseményeket is megörökítettek. Előfordult, hogy a nagy elődök szavait azért vették kölcsön, hogy burkoltan írjanak koruk állapotáról. Corippus például Vergilius szavaival ír a mórok elleni polgárháborús pusztításokról (Adamik, 213). Hagiógráfiai ismereteink is gyarapodnak általuk (177).

Ezek tudatában még inkább figyelemre méltó sokszor kritikus hangvételük, költészetük gyakran satirikus íze, sőt, a játékosság jelenléte (166–168). Mindez mutatja műveltségüket és tehetségüket. Recepciójuk a középkorban igen erőteljes volt.

A könyvet olvasva irodalmi, kulturális, történelmi, egyháztörténeti, sőt még hagiográfiai ismereteink is gyarapodhatnak. A mű megjelenése az egész középkorász társadalom számára nagy jelentőséggel bír, a nagyközönség pedig a sokak számára teljességgel ismeretlen korai középkor jó stílusban közreadott, színes irodalmi válogatását kaphatja most kézbe.

Bubnó Hedvig

Latin irodalom Galliában

Adamik Tamás hiánypótló, monumentális irodalomtörténetének harmadik fejezete a galliai középkori irodalmat mutatja be hét kiemelt szerző portréján keresztül. Talán nem véletlen, hogy épp ennyi életművet vizsgál, hiszen a fejezet egyik főszereplőjének, Tours-i Szent Gergelynek *De cursibus ecclesiasticis* című alkotásában is kompozíciós erejűvé válik a hetes szám: a papi zsolozsma hét napszaka, a világ hét földi és az ég hét isteni csodája szimbolikus értelmet nyer. Gallia hét irodalmi „csodája” is megérdemli a figyelmet: közülük Venantius Fortunatus és Szent Gergely csillaga ragyog a legfényesebben. Venantius Fortunatus életműve ókor és középkor határtartományába esik, épp ezért az irodalomtörténet-írás is kettős identitással ruházza fel: ő az utolsó ókori költő, illetve az első középkori.

Balogh Ármin pl. a keresztény érzés és az antik formakultúra feszültségében látta kirajzolódni Fortunatus jelentőségét. Talán ez a különös határhelyzet tette őt vonzóvá Janus Pannonius számára is, ahogy azt Ritoókné Szalay Ágnes oly meggyőzően mutatta ki. A Guarino-dicsénekhez valószínűleg Venantius Fortunatus Gogóhoz, Sigibertus nevelőjéhez írt magasztaló költeménye szolgált vázlatul. Ezek után felesleges bizonygatni, milyen antik kvalitásokkal rendelkezett a szerző. Fortunatus „középkoriságát” a Dante-olvasók is jól ismerhetik: az ördögök, mint köztudott, a pokolban a híres (több szövegvariánsban is létező) *Vexilla regis*-himnuszot parodizálják. A Szent Kereszt kultuszának jelenléte hívta fel Babits figyelmét a Fortunatus-versekben rejló „misztikus érzékiségre”, mely egy olyan költői alkotásmódot feltételez, ami az érzékszervek maximális bevonását jelenti a költő képalkotásba. A *De cruce Domini* című disztichonos költeménye jól példázza azt a másik alkotás-módszertani tendenciát is, melyet Fortunatus verseiben akár csak a jól kiválasztott szemelvények alapján is megfigyelhetünk: a köznapi jelentésre misztikus jelentéstöbbletet rétegez, méghozzá úgy, hogy a bemutatott jelenségben felmutassa akár annak ellentétét is. A test szenvedéseit tanúsító keresztfa váratlanul termékeny gyümölcsfává változik, mely illatával halottakat támaszt fel, és lombozatával árnyékot biztosít.

Tours-i Szent Gergely *Korunk története* című munkáját Adamik Tamás nem pusztán az irodalomtörténész szemszögéből látja, de e fejezeten átsüt az a személyes, intim viszony is, mely mű és fordítója között önkéntelenül is kialakul. A szerzőt nemcsak a mű történeti értéke érdekli, hanem hangsúlyosan figyel a szerző nyelvfelfogására és a művek retorikai szerkesztésmódjára is. Adamik Tamás portréinak alapvető karaktere talán így ragadható meg: a kontextualizálás után a műelemző, értelmező részekben részint a nyelvállapot jellegére, szociolingvisztikai vonatkozásaira figyel, kiemelten foglalkoztatja a művek kompozíciója, szerkezeti aránytana, az intertextualitás és az allúziótechnika, valamint a művek karakterét uraló trópusok, illetve retorikai alakzatok szerepe.

Ez utóbbi kapcsolati, hálózati megközelítés remekül érvényesül a Virgilius Maro nevű szerzőről készült portréban. Végig olyan érzés keríti az olvasót a hatalmába, mintha egy kitalált, fiktív szerzővel lenne dolgunk, egy középkori Tsúszó Sándorral vagy Lázáry René Sándorral. A grammatikust az 5. és a 9. század közti időszak több pontján is elhelyezhetőnek vélték, egyesek szerint Galliában, mások szerint Írországbán, s megint mások szerint Hispániában tevékenykedett. Virgilius művét egyesek komoly nyelvészeti fejtegetésnek, mások paródiának tekintik. Maga a szerző pedig olyan grammatikusok munkáit idézi, akiket senki sem ismer, s akiket az ókori hagyomány nem tart nyilván. Álvitákat gerjeszt, soha nem hallott idézeteket alkalmaz. Saját (nem időmértékes) versei pedig olyanok, mintha valamilyen vulgáris nyelvű rigmusokat kíséreltek meg volna latin nyelvre átültetni. Adamik szellemesen reflektál a felfokozott fikció jelenlétére, s a *sermocinatio* (beszélgetés)

túlhajtott gesztusaira a figyelem fenntartásának eszközeként tekint. Kapcsolatot teremt Ennodius (akinek erotikus és gúnyos epigrammái szintén hathattak Janus Pannonius költészetének középkorias szexuálszimbolikájára) egy ötrészes epigrammaciklusa és Virgilius személye között. A „Maro” – „moro” szójátékon alapuló *a nomine* típusú gúnyolódásban tetőző kisciklus szerzője már a szent név bitorlását is szentségtörésnek érzi. Ennodius szellemes költeményeinek nyoma később is meglátszik: egy korai humanista, Pietro Odo például Aeneas Silvius Piccolomineus nevével játszadozva aktiválja újra a Vergilius-névjátékot. Ennodius költeménye mindenesetre fogódzót nyújt az akár létező, akár kitalált életmű elhelyezéséhez, melyről Kisdi Klára írt kitűnő monográfiát.

Avitus költői gondolkodásában nagy szerepet játszik az az új írói szerepértelmezés, mely még Iuvencusra megy vissza, miszerint a műalkotás „nem világi mércével” is megítélhető. Az egyetlen (dogmatikus) igazság megjelenítésénél ugyanis szerinte nincs előbbre való: „biztonságosabb, ha inkább a verzláb sántikál, mint az igazság” – írja eposza prózai előszavában. Pomerius (kivált *De vita contemplativa* című alkotása) haszonnal forgatható a régi magyar irodalom kedvelői számára is, hiszen a kísértés anatómiáját (az öt érzékszerven keresztül) és természetrajzát olyan élénkséggel tárja elénk, mint jóval később Bornemisza Péter. Caesarius egyes szólamai is mintha visszacsengenének a virágének-vitákban: hosszan érvel amellett, hogy az olvasni tudók kötelessége, hogy az analfabéták számára felolvassák a hit igazságait, hogy a parasztokat rávegyék a szent szövegek megtanulására, miközben a „pogány szerelmes verseket kívülről fűjják!”

Figyelemreméltó, hogy szinte valamennyi szerző (az egyetlen Fortunatust leszámítva) küzd a latin nyelvvel, és e küzdelemnek hangot is ad: és többen is a korlátozott nyelvi kód és a kidolgozott nyelvi kód közti feszültség feloldására tesznek kísérletet. A szokványos mentegetőzéseken messze túlmutató tendenciát Adamik Tamás folytonos szorgalommal dokumentálja, s ezáltal a könyv e fejezete különösen fontos nyelvészeti olvasattal is bír. Irodalmi szempontból a legkidolgozatlanabbnak a Fredegarius-krónika nyelvezete tűnik, a többi mű – válassza bár a beszélt nyelvi nyelvváltozatot, vagy szólaljon meg egy magasabb nyelvi regiszterben – kiaknázza a retorika, a költészet, az irodalmi szerkesztés értékképző lehetőségeit.

Adamik Tamás könyve hiánypótló, nélkülözhetetlen kézikönyv: egyszerre érzékenyen megírt irodalomtörténet, és egy határozott értékítéletet megtestesítő antológia.

Csehy Zoltán

Latin irodalom Hispániában

Adamik Tamás rendkívül izgalmas történeti periódus: a VI-VIII. századi Nyugat latin nyelvű irodalmának vizsgálatát tette könyve IV. fejezetének tárgyává, csakúgy, mint Pierre Riché híres, *Az oktatás és kultúra a barbár Nyugaton a VI-VIII. században* c. írása. Recenzióink e részében elsősorban történeti megközelítésből olvassuk az említett fejezetet.

Maga a szerző hívja fel a figyelmet a könyv előszavában, hogy magyarul ezidáig nem olvasható olyan mű, amely a kora középkor teljes latin nyelvű irodalmát tárgyalta volna, és ezzel nagy hiány pótlására vállalkozott Adamik Tamás. Olyan könyvet írt, amely korábbi egyetemi kurzusok, órák tapasztalatából táplálkozva, a felsőoktatásban megkerülhetetlen mű lesz a korszak oktatása során. A kötet nemcsak a latin szakos, hanem a történész hallgatók számára is fontossággal bír majd. A hosszabb latin nyelvű idézetek pedig lehetővé teszik, hogy a kora középkori stúdiumok során az Európa egyes régióiban keletkezett latin nyelvű írásokból vett részletekkel fordítási gyakorlatok keretében mélyítsék el a hallgatók a VI-VIII. századi latin nyelvre vonatkozó ismereteiket.

A kötet címében megadott időkeret az Ibériai-félsziget története szempontjából meghatározó volt. A VI. század vége és a VII. század első fele minden értelemben a vizigót állam virágkorát jelentette. Ez az az időszak, amikor a politikai, területi és vallási egység megteremtésének következményeként az egyik legjelentősebb barbár állammá alakult át, ebben a periódusban bontakozott ki az úgynevezett izidori reneszánsz, amely többek között, Fontain szavaival élve, „intellektuális reneszánszt, morális feltöltődést, vallási újjáéledést” jelentett. A VIII. századra egyetlen politikai hatalom maradt Hispániában, a vizigót állam, amely a század elején, 711-ben az egyesült arab-berber támadás következtében összeroppant és megsemmisült, átadva helyét új politikai entitások kiformálódásának.

Bár az Ibériai-félsziget a VI-VII. század közötti időszakban Nyugat kiemelkedő jelentőségű szellemi központja lett, ennek ellenére ebből az időszakból kevesebb forrás maradt fenn, mint a korábbi évszázadokból, mivel eleve jóval kevesebb intellektuális alkotás született, azaz forrásszegény időszakról beszélhetünk. A könyv Hispania esetében négy szerző, Brágai Márton, Sevillai Izidor, Toledói Eugenius és Toledói Iulianus életének és munkásságának bemutatására vállalkozik. Minden bemutatott szerző után az alapvető nemzetközi és a hazai szakirodalmat tartalmazó bibliográfiai egység orientálja és segíti a témában elmélyülni szándékozó olvasót.

Brágai Márton munkássága a VI. századi Hispania északi területéhez, a szvév királysághoz köthető. A *De correctione rusticorum* címet viselő munkája Ágoston és Arles-i Caesarius műveit egyaránt felhasználta, mégis ez az egyik legönállóbb alkotása, amely Észak-Hispánia egyháztörténete szempontjából is igen értékes mű. Martinus prédikációját – mert műfajilag ennek tekinthetjük – az astorgai

püspök kérésére fogalmazta meg, aki azt várta tőle, hogy a parasztok okítására foglalja össze a bálványimádó kultuszok történetét. Márton elnéző türelemmel viszonyult az okításra szorulókhöz, sokkal inkább hatni akart rájuk, semmint kemény szavakkal ostorozni és esetleg végérvényesen elveszíteni a hallgatóságot a kereszténység számára. Minden átvétel ellenére, a régészeti leletek tanúsága szerint, azoknak a római isteneknek a kultuszát szerepeltette írásában, amelyek népszerűek voltak Gallaeciában, vagyis valóban a helyi gyakorlatot tükrözte. Az antik istenektől úgy igyekezett eltávolítani a híveket, hogy nem istenekként, hanem esendő, bűnös emberekként ábrázolta őket, akiknek semmilyen hatalmuk sincs a gyarló emberek élete fölött.

Sevillai Izidor mint a VII. századi Ibériai-félsziget, illetve az egész kora középkor egyik meghatározó intellektuális személyisége megkerülhetetlen a korszakra vonatkozó összefoglaló munkákban. Adamik Tamás is Isidorus főművével, az *Etimológiákkal* kezdi a róla szóló részt. Számos idézet szerepel az *Etimológiákból*, többek között a szaktudományokról, az etimológiáról, a dialektika és a retorika különbözőségéről, az orvosságról és a gyógyszerekről értekező részekből vett idézeteket olvashatunk.

Sevillai Izidornak a *Historia Gothorum, wandalorum et suevorum* (A gótok, vandálok és szvévek története) címet viselő munkájából a mű bevezetőjéből, a *Hispania dicséretéből* kapunk ízelítőt. Magam is bizonyosan a *Laus Spaniae*-ből választottam részletet, mert meglátásom szerint ez a bevezető ad Isidorus művének érdekes ízt, még akkor is, ha Vergilius, Pacatus és Claudianus erős hatása nem hagyható figyelmen kívül. A *Lausban* megfogalmazott leírás a bevezető címével ellentétben sokkal inkább a birodalommal egyenrangú gót állam és nép, semmint Hispania megjelenítésére és dicsőítésére helyezi a hangsúlyt – eszerint a gótok nemcsak egyenrangú, de a terület egyetlen valódi uraként Rómával szemben sem maradnak alul. A gót történet mint a mű központi egysége hetven, a vandálokat érintő rész tizennégy, a szvévekre vonatkozó egység pedig nyolc fejezetet tartalmaz. Elgondolkodtató, hogy vajon miért a vandál történet került részletesebb kifejtésre, amikor a szvévekkal sokkal szorosabb kapcsolatban álltak a vizigótok, hiszen Hispania északnyugati területein fizikai kontaktus létezett a két állam között. Valószínűleg a források hiányában kell keresnünk a magyarázatot: Brágai Márton megjelenéséig a szvég királyság történetére vonatkozóan ugyanis alig maradtak fenn források. Nyilván ez a hiány hatott Izidorra is, aki elsősorban Hydatiusra támaszkodhatott; de ugyanakkor furcsának tűnik, hogy Martinus, a szvévek térítője, említésre sem került a szvég történetben. Ennek okát abban látom, hogy Hydatius csak 467-ig vitte el az események fonalát, a későbbi korszakra más szerző, Iohannes Biclarensis krónikája szolgáltatta a forrást, amely mélyen hallgat Martinus személyéről, mivel Iohannes csak az általa személyesen ismert egyháziakat nevezte meg.

Két toledói érsek, Eugenius és Julianus szintén helyet kapott a kötetben. Toledónak a politikával történő szoros összefonódása, királyi székhellyé emelése az itt székelő érsek jogkörének megerősödéséhez vezetett, aki a VII. század második felétől kezdve prímásként állt a vizigót egyházi hierarchia élén. A VI-VII. századi zsinati tevékenységben is központi szerepet töltött be Toledo, és a hispániai jogalkotás az egyetemes egyházfegyelem egyes területeit hosszú távon meghatározta. Azonban térjünk vissza az említett két érsek személyéhez és a munkásságához. Toledói Eugenius személyéről kevés információval rendelkezünk, de annyit bizonyosan tudunk, hogy költő volt. Csak részben maradtak fenn versei, ezért az ő szerepe kevésbé meghatározó a VII. századi hispániai műveltségben, bár a toledói liturgia formálásában fontos szerepet játszott. Toledói Julianus munkássága azonban megkerülhetetlen. A *Continuatio Hispana* szerint Toledói Julianus zsidó származású érseke volt a városnak, aki II. Eugenius toledói érsek tanítványa volt. Eugenius idején kezdett formálódni az úgynevezett toledói iskola, amely a XI. században a híres Toledói fordítóiskolaként vált ismertté. Julianus teológiailag kiválóan képzett egyházi személy volt, de jártasságra tett szert a költészetben, a liturgiában és a grammatikában is. Műveinek egy jelentős része elveszett, de fennmaradt nagy hatású történeti munkája, a *Historia Wambae regis* (Wamba király története). Két vizigót uralkodóval is, Wambával és Erwiggel, szoros kapcsolatokat ápolt, történeti munkájában az udvar szempontjait igyekezett érvényesíteni. Wamba gót arisztokrata volt, aki választás útján és felkenés révén, elődje halálát követően, 672. szeptember 19-én került trónra. A mű központi elemét Paulus és Ranosindus galliai felkelésének elbeszélése alkotja a Wamba hatalomra kerülését követő időszakban. A szerző célja itt egzsersmind a *rex* és a *tyrannus* közötti, már Izidor által is megfogalmazott különbség bemutatása.

Összességében elmondható, hogy Adamik Tamás könyve hiánypótló munka, nagy formátumú vállalkozás, amely ugyanakkor érdekesen, kiváló stílusban mutatja be az egyes szerzőket és műveket, így bizonyosan vonzó olvasmány lesz nemcsak az egyetemi hallgatók, hanem a szélesebb közönség számára is.

Horváth Emőke

Latin irodalom Angliában és Írorszáiban

Két okból is nagyon örültem annak, hogy Adamik professzor úr megkért: mondjak néhány bemutatató szót most megjelent könyvéről. Egyfelől ugyanis olyan korról foglalkozik az új kötet, amely nincs benne a köztudatban, sőt, az ókori római irodalommal foglalkozó kutató horizontján is alig-alig látszik, másfelől szabadon választhattam az Angliával és Írországgal foglalkozó részt, ami engem különösen

is érdekel. A római birodalomnak ez a szöglete ugyanis egyike volt a legkésőbb és legnehezebben meghódított területeknek, amelyeknek teljes bekebelezése ráadásul sohasem történt meg. Becses forrás maradt ránk az invázió első száz évéről: a legnagyobb római történetírók egyike, Tacitus az apósának, Agricolának életrajzában foglalja össze, hogyan, milyen nehézségek között kezdődött el a hódítás. Caesar volt az első, aki átkelt, s a ma Kentnek nevezett területen igyekezett megvetni lábát. Ez a hódítás azonban – érzésem szerint – a rómaiak legérthetlenebb vállalkozása volt, hiszen Britanniában nem volt semmi, ami vonzhatta volna őket a hódítás tényén kívül. Hiszen a szigeteken nem terem olajbogyó, nem nő s így be sem érik a szőlő, nincs meleg vizes fürdő, illetve csak egy, Bathban, Jane Austen kedves városában, ahol persze azt is a rómaiak építették. Ráadásul a lakói is oly vadak voltak, hogy a legbiztosabb módszert kellett a távoltartásukra választani: falat építettek ellenük, hogy megakadályozzák betöréseiket. Nagyon valószínű, hogy Caesar is csak azt a választ adhatta volna arra a kérdésre, hogy miért akarja meghódítani Britanniát, mint az egyik híres hegymászó, George Mallory, akitől amikor megkérdezték, miért akarja megmászni az előtte tornyosuló, addig le nem győzött többezer méteres hegycsúcsot, a Mount Everestet, csak ennyit felelt: „mert ott van”. S nemcsak a vállalkozás érthetlensége, de a későbbi kegyetlen események is arról győzhették meg a rómaiakat, hogy különleges teherterhelés a brit hódítás. Kr.u. 60-ban az egyik föllázadt törzs hatalmas vérontást vitt végbe a római kolóniák lakosai közt, aminek hatására Nero már azt fontolgatta, hogy a rómaiak végképp faképnél hagyják a szigetet. Aztán maradtak, és kultúrájuk, ha nagy nehézségek árán is, lassan áthatotta a sziget kultúráját, aminek emlékeit a most is folyó intenzív régészeti föltárások megerősítik. Bár ez a virágzás századokon át tartott, a római birodalom megroppanása, széttöredezése új helyzetet teremtett. Ami a régi római világból az erózió után megmaradt, az éppen a kereszténységnek volt köszönhető. A kötet Angliáról és Írországról szóló fejezete egyben annak is bizonyítéka, hogy a kereszténység hogyan próbált meg a kultúra hordozója és átmentője lenni, amikor a régi provinciális struktúrák összeomlottak. Az a néhány szerző, akit a könyvnek mintegy ötödében Adamik professzor tárgyal, mind a kereszténység őrzői, szerzetesek, akik egyszerre táplálkoznak a latinság nyelvi és a kereszténység irodalmi, teológiai hagyományából. Környezetük általában a kolostor, s már az emléke sem él azoknak a nagyszerű irodalmi közegeknek, amelyek az aranykori vagy ezüstkori Róma nagy alkotóit körülvevették. Ezek a szerzetesek, akik sokszor hittérítőként érkeznek Britanniába és Írországba, egyenesen az *írás hősei*, hiszen az a szellemi közeg, amelyben élni akarnak, talán sok száz mérföldre esik tőlük. Mindezt jól mutatja, hogy az angliai vagy írországi kulturális élet és művelődés bemutatására mindössze egy-egy oldal jut, aminek nyilvánvalóan nem a szerző figyelmetlensége, hanem a tárgy szűkössége, szinte teljes hiánya az oka. Hogy mennyire zavaros és zűrös idők voltak ezek, jól kitérünk abból, amit a

krónikák ezekről a századokról elmesélnek. Kiskirályok, mérhetetlen falánkságú és rendkívül kegyetlen uralkodók váltják egymást, akik csak vérrel és fegyverrel képesek ideig-óráig megszilárdítani hatalmukat. Régen kedves olvasmányom volt Mezey Lászlónak az Olcsó Könyvtár sorozatában megjelent kis kötete, amely a krónikákból, történeti beszámolókból válogatva mutatta be a középkori Európa születésének rendkívül zaklatott történetét. Az olykor talán túlzó beszámolókból egymást követik a gyilkosságok, rablások, fegyveres rajtaütések, ármányok. Szinte elképzelni is nehéz, hogyan volt képes ebből az iszonyatos káoszról aztán Európa egyáltalán kiemelkedni. A kötetbe fölvevett szerzők tehát rendkívül mostoha viszonyok közt igyekeztek megállni a helyüket, hogy a latin kultúra és a kereszténység őrzői legyenek. Nem véletlen, hogy a sok fenyegetés közepette a bölcs Gildas éppen *Lorica*, vagyis *Mellvért* címmel írt egy hosszú költeményt, amelyben a Szentháromság védelmét kéri. Néhány sora (amelyet a könyv oly sok más szövegéhez hasonlóan maga a szerző fordított) oly jól mutatja, milyen is volt ennek a kornak az irodalma, hogy érdemesnek tartom idézni.

[...] Támogassál, kérlek, engem, ki vagyok
nagy tengernek hullámi közt s meghalok.
Ne sodorjon el ma engem a halál,
sem hiúság, mely szívemben kalapál! [...]
Légy hát hajás fejem üdvös sisakja,
mely koponyám s üdvösségem takarja.
Agyamnak, szemeimnek s homlokomnak,
szájamnak, ajkamnak, halántékomnak, [...]

Majd a testrészek és belső szervek felsorolása után, miközben nem felejtkeznek el férfiaságát s annak részeit sem felsorolni, hogy semmit se hagyjon ki, így kerekíti le versét:

Védelmezd a húgyhólyagom, pocakom,
ízületeim s számtalan kapocsom,
szőrzetemet, s testem olyan részeit,
amelyeknek elmellőztem neveit.

Ez a néhány versszak persze arra a kérdésre is választ ad, amelyet a bemutató elején föltettünk, hogy miért is mentek a rómaiak Britanniába. Teljesen egyértelmű, hogy az összetéveszthetetlen angol humorért.

Takács László

Baán Izsák, ford.:

Evagriosz Pontikosz a gondolatokról

L'HARMATTAN KIADÓ, LECTIO DIVINA SZOROZAT 5.,

BUDAPEST, ISBN 963 9683 54 X, 152 o.

Euagrios Pontikos: Eulogioshoz

L'HARMATTAN KIADÓ, LECTIO DIVINA SZOROZAT 13.,

BUDAPEST, ISBN 978-963-236-430-8, 82 o.

Pontoszi Evagriosz sajátos személyiség a korai egyháztörténetben. Görög szerzetes volt, aki több művet is hagyott maga után a szerzetességről, szerzetesi eszményekről. Egyesek szerint jelentős részben az ő nevéhez fűződik, hogy az akkori kultúra megismerte a keleti szerzetesség gyökereit, így – Cassianus, Rufinus, Nagy Szent Athanasziosz mellett – ő is hozzájárulhatott ahhoz, hogy az V.-VI. századra Nyugaton is elfogadottá vált a szerzetesség életformája.

Evagriosz Pontosz vidékén, a mai Törökország területén született. Születési dátumát a 340-es évekre, gyakran 345-re vagy 346-ra teszik. Már fiatal korában ismeretségben volt a kappadókiai atyákkal (közelebbről Szent Baszileossal, Nazianzoszi Szent Gergellyel), majd ellátogatott Konstantinápolyba és Jeruzsálembe. A 380-as években kereste fel az egyiptomi sivatagi atyákat. Egyiptomban Idősebb – vagy Egyiptomi – Szent Makariosz (†391) alatt ismerte meg az erényes életet, Makariosz viszont fiatalon magától a remeték atyjától, Szent Antaltól (†356) sajátította el a „számkivetett” életeszmény alapjait.

Evagriosz nem élt hosszú életet, 50-es évei közepén, 399-ben hunyt el. Személyes tanítványa volt Palladiosz, gondolatai pedig Nyugatra Cassianus segítségével jutottak el. Keleten viszont önállóan hatott, és mint Puskely Mária kiemeli, a bizánci egyházon kívül a szír, az arab keresztény, de még az örmény és a grúz lelkiségi irodalomra is hatással volt. Művei belekerültek a Migne-féle *Patrologia Graecába* is, 9 tételben (40. kötet, 1219–1286. hasábk). Egyes tudósok felvetették annak a lehetőségét, hogy Evagriosznak köze volt az *Apophthegmata Patrum* (magyarul *A szent öregek könyve*) összeállításához is. Amennyiben ez igaznak bizonyul, úgy Evagriosz az egyik legjelentősebb egyházi íróvá válna.

Evagrioszt nem avatták szentté, nem szokták egyházatyanak nevezni, de még a sivatagi atyák között sem foglal helyet. Inkább összekötő kapocs volt ő a sivatagi atyák és az egyházatyák között. Sokat tett azért, hogy a korábbi, világiasabb egyház mellett létrejöhessen egy szentek egyháza is.

Evagriosznak ezideig két kötete jelent meg a L'Harmattan Kiadónál és egyúttal a Bakonybéli Szent Maurícius Monostor kiadásában. Az első, terjedelmesebb kötet

2006-ban került a nyilvánosság elé Xeravits Géza szerkesztésében. Az egyházi irodalomban jártasak előtt bizonyosan ismert szerző a kötetben felvázolja Evagriosz életét, majd filozófiájáról, teológiájáról ejt néhány szót. Ezek után következik a tulajdonképpeni forrásközlő rész: négy evagrioszi munka, *A nyolc gonosz szellemről, A gondolatokról, A buzdítás egy szűzhöz és A közösségekben és a gyülekezetekben élő szerzetesekhez*. A nyolc gonosz szellem alatt Evagriosz a falánkságot, a paráznaságot, a pénzsóvárságot, a haragot, a szomorúságot, a szorongást, a dicsőségvágyat és a gőgöt nevezi meg – önkéntelenül a hét főbűn jut az olvasó eszébe.

Míg *A gondolatokról* írt értekezés egyetlen témakört elemez részletesen, addig a szűzhöz írt buzdítás és a szerzetesi tanácsok rövid, szentenciaszerű mondások felsorolásai, melyek talán *Salamon példabeszédei*hez hasonlíthatóak:

„A paráznaság szelleme a kicsapongók testében, a tisztaság szelleme pedig a megtartóztatók lelkében lakozik;” „Ne maradjon meg kebleden a skorpió, sem szívedben a gonosz gondolat;” „Az öregek ősz haja szelídség, életük pedig az igazság ismerete.”

Az egyenként nemigen hosszú, maximum 30–40 oldalas kis írások jó tagoltsága, bekezdésszámozása növeli az áttekinthetőséget. A művet Hörcsik Edit pszichológiai megközelítésű elemzése és egy szakirodalmi tájékoztató egészíti ki.

A második Evagriosz-kötet 2012-ben jelent meg a L'Harmattan kiadásában, összeállítója Bara Péter. A művet – melynek érdekessége, hogy számos forrásban Ankürai Szent Nilus (†430?) neve alatt maradt fenn – itt is egy rövid életrajz és általános áttekintés vezeti be. Ezután következik Evagriosznak egy Eulogiosz nevű – vélhetően szerzetes – személyhez írt tanítása 32 kis fejezetben. Ezek a szerzetesi élet nagy kérdéseit járják körül. Szót ejtenek többek közt az önkéntes száműzetésről, az örömről, a lelki szárazságról, az irigységről, a paráznaságról, az alázatosságról, a „démoni” önelégültségről, a kézi munkáról és a tiszta imádságról. E mű 1-2 oldalas tanításai nem a szentencia-irodalmat, hanem inkább Szent Benedek *Reguláját* idézik.

Megítélésem szerint Evagriosz fontos személyisége mind a korai egyháztörténelemnek, mind az egyházi irodalomnak. A nyugati egyházban talán már a kereszténység évszázadaiban sem fordítottak elégséges figyelmet műveinek tanulmányozására, még kevésbé a felvilágosodás materialista hagyományait követő időkben. Írásai mégsem fekhettek örökké elfeledve. Már magának a patrisztika korának megértéséhez is szükséges Evagriosz „feltámadása,” amit a nemzetközi, különösen angol szakirodalom nagyfokú érdeklődése is jelez, de napjainkra is érvényes tanításai, bölcsessége indokoltá teszik gondolkodásának valódi reneszánszát.

Kocsis Domonkos

Létrás Szent János: *Mennyekbe vezető létra*

NYÍREGYHÁZA: GÖRÖGKATOLIKUS SZEMLE FÜZETEK V. SZÁM,
2014, 285 o.

Tekints a szentatyák ragyogó példájára, kikben az igazi tökéletesség és jámborság tündöklött és meggyőződöl róla, mily kicsiny, sőt, úgyszólván semmi, amit mi cselekszünk. Jaj, micsoda a mi életünk, ha azokéval összevetjük!

(Kempis Tamás: *Krisztus követése* 1, 18, 1-2)

Létrás – vagy Lépcsős – Szent János (Ióannész Klimakosz) neve kevésbé lehet ismerős a magyar olvasók számára. Ugyan már a Kalocsán megjelent 1867-es Vogel-féle *Szentek élete* I. kötetében szerepel, de az ilyen típusú magyar nyelvű könyvek egyébként nem szoktak megemlékezni róla. Ennek oka az, hogy keleti származású szerző volt, itt is működött, így – bár jóval az 1054-es nagy egyházszakadás előtt élt – tipikus orthodox szentként szokás elkönyvelni. Az pedig köztudott, hogy az orthodox szentek köréből a katolikus irányultságú *Szentek élete*-típusú könyvek nemigen szoktak válogatni. Életéről újabban Puskely Mária szól röviden a *Keresztény szerzetesség: Történelmi kalauz* című művének első kötetében.

Hogy mikor élt Létrás Szent János, vita tárgya. Egyesek a VI. század második felére, mások a VII. század első felére teszik működését és halálát is (†595, 606 vagy 649). Nem szokták sivatagi atyának tekinteni, mert nem Egyiptomban élt, és nem a sivatagi atyák nagy századában, a III.-IV. században működött. Egyházatyának sem szokták nevezni, bár az utolsó keleti egyházatyá, Damaszkuszi Szent János (†754?) előtt élt. Az egyház jeles alakjai közül valószínűleg kortársa volt a nagy görög teológus, Hitvalló Szent Maximosz (†662), a szerzetes Szent Barszanuphiosz és tanítványa, „Próféta” János (†~640); és a Palesztinában működő Szent Dorotheosz (†~660). A nyugati atyák közül – az időrendet szem előtt tartva – talán Nagy Szent Gergely pápa (†604); a Britanniában térítő Canterbury Szent Ágoston (†604), az ír misszionárius Szent Kolumbán (†615), az enciklopédista Sevillai Szent Izidor (†636) és esetleg a szomorú véget ért I. Márton pápa (†655) élhetett vele többé-kevésbé párhuzamosan.

Származása sem egyértelmű: görög vagy szír ember volt-e, nem lehet tudni. Valószínűleg szerzetesi és remetei életmódban is töltött el éveket, élete vége felé pedig egy Sínai-félszigeti kolostor apátjaként működött. Mintegy 70-75 éves korában érhetette a halál. „Hivatalos” életrajzát halála után Dániel nevű tanítványa készítette el. Ünnepe március 30-án üli a keleti egyház.

Fő műve a *Mennyekbe vezető létra* (gör. *Κλίμαξ*, lat. *Scala Paradisi*), melyet olykor a *Paradicsom létrájának* is neveznek. Az írás a Migne-féle *Patrologia Graeca* 88. kötetének 631–1166. oldalán szerepel. Az 1974-es *Bizánci irodalom kis tükre* már

közreadott ugyan egy néhány oldalas válogatást a műből Horváth Judit fordításában, de teljes fordítása csak 2014-ben, Nyíregyházán, a *Görögkatolikus Szemle Füzetek* V. számában jelent meg magyarul. Fordítóját nem tüntették fel, csak azt, hogy Árkossy Miklós fordítását dolgozták át.

A 30 fejezetből álló mű a lelki-aszkétikus élet 30 fokozatát mutatja be. Rövid előszó és Létrás Szent János bevezető levele nyitja a könyvet, és rövid buzdítás, illetve gazdag – 700 tételes – jegyzetapparátus zárja. Sajnos, tartalomjegyzéket nem tartalmaz a körülbelül 280 oldalas mű, ezt egy ismeretlen – talán bizánci? – Kelemen nevű személy kánonkölteménye helyettesíti. Ugyancsak fájlaható, hogy a kötet nem tartalmazza – bár megemlíti – a Dániel szerzetes által írt egykorú életrajzot, viszont beiktatja Klimakosz másik művét, *A pástornak* elnevezésű kis írást, mely a másokat lelki úton vezető keresztény embereknek, apátoknak készült.

A kötet törzsanyaga, a 30 fejezet – úgyszólván 30 létrafok – a keresztény szerzetes számára jelentős témakörök megfontolásából áll. Ezek között szerepel „a világ ólomsúlyú gondjai”-nak felcserélése a kezdetben nehéznek látszó elvonult étellel; a halálra való emlékezés; a harag, a rágalmazás, a hazugság, a kevélység vétkeinek eltávolítása a lélekből; a hallgatás, az engedelmesség, a bűnbánat, szegénység, tisztaság erényeinek elültetése ugyanide. A művön végighúzó gondolat – mely az előbbieket láncba kapcsolja – a szenvedélyek elleni küzdelem az önmegtartóztatás fegyverével. Létrás Szent János e harc koronájaként a földi mennyország elérését jelöli meg, ami a 29. létrafokon elhelyezkedő szenvedélytelenség: *Mert az én elgondolásom szerint a szenvedélymentesség nem más, mint az elme belső mennyországa*. Efelett – 30. létrafokként – már csak a mindent egyesítő szent erényhármasság: a hit, remény, és szeretet helyezkedik el.

A fejezetekbe esetenként kisebb-nagyobb kitérők ékelődnek be, példákkal a korabeli szerzetesi, remetei életre, mintegy gyakorlatban is felvonultatva az erények sorát. E kitérők – bár nem ez a céljuk – olykor igen szigorú tükröt tartanak a hétköznapi keresztény elé. Rámutatnak, hogy a szerzetesi, remetei életet nemcsak az erényes életnek a világinál fokozottabb követése, hanem a bűnök elleni mindhalálig tartó szüntelen küzdelem jellemezte. Olykor azonban a keresztény ember számára e ma már nehezen vagy talán alig-alig megvalósítható célok felett az erények legkisebb hibáktól, fogyatkozásoktól való irgalmatlan megtisztításának szerzetesi gyakorlatára is adnak példát. Sőt, a kitérők még ennél is tovább mennek: az olvasó számára a legdöbbenetesebbek azok a példák, melyek szerint egyes tiszta, már-már angyali életű szerzeteseket pusztán azért tesznek ki előljáróik – folyamatosan – embertelenül kegyetlen testi-lelki próbáknak, kínzásoknak, hogy mások ezáltal tanulják az türelem erényét. Hol áll a mai ember ezektől a szédítő magasságú etikai mércéktől, ezektől a valóban emberfölötti emberektől?

A *Létra* tanításai sokban hasonlítanak az egyiptomi sivatagi atyák mondásaiból összegyűjtött *Apophthegmata patrum* (magyarul *A szent öregek könyve*) bölcses-

ségeire. Mivel pedig az írás jól ismert volt mind a bizánci, mind a későbbi orosz szerzetességben, megkockáztatható, hogy a 15. századi Kempis Tamás közismert művéhez hasonlóan egyfajta keleti keresztény *Krisztus-követésének* lehet nevezni.

A fejezetek átlagosan néhány oldalasak, de akad közöttük 30 oldalas is. A fordítás magyaros, bár néhol megítélésem szerint talán egy-egy kissé igénytelenebb kifejezést alkalmaz. Idegen fogalmak nem nagyon fordulnak elő, a lelki értelmű kifejezéseket pedig végjegyzet magyarázza. A jegyzetek olykor más szent atyáktól (Phótikéi Diadokhosz, *Apophthegmata patrum*, Evagriosz Pontikosz, Nagy Szent Baszileosz, Palladiosz) való néhány mondatos forrásrészleteket is közölnek összehasonlításként egy-egy témakörhöz, illetve az utolsó végjegyzetben Klimakosz vitatott beszédét. Megemlítendő, hogy a fejezetek bekezdésenként számozva vannak, így könnyű utalni egy-egy mondasra. Zárásként erre hozok fel egy példát, amely egyben egy pillantást is nyújt e keresztény etikai sziklacsúcsokra:

Saját szememmel láttam, hogy három szerzetest egyszerre gyaláztak, és az egyik megsértődött és felháborodott, de hallgatott; a másik örült ugyan annak, ami ebből hasznára válik, de aggódott az őt ócsárló személyért; a harmadik pedig embertársa kárát elképzelve forró könnyeket hullatott. Meglátszott, ki cselekszik félelemből, ki jutalomért, ki pedig szeretetből. (8, 29)

Kocsis Domonkos

A VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE CÍMŰ FOLYÓIRAT JELLEGÉRŐL ÉS CÉLJAIRÓL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A Vallástudományi Szemle szerkesztősége

A FOLYÓIRAT MEGVÁSÁROLHATÓ

Budapest

Püski Kiadó Kft. Könyvesház

1013 Bp. Krisztina krt. 26.

OSIRIS Könyvesház Kft.

1053 Bp. Veres Pálné u. 4–6.

Írók Boltja

1061 Bp. Andrásy út 45.

Ráday Könyvesház Kft.

1092 Bp. Ráday u. 27.

Szent István Társulat Könyvesboltja

1053 Bp. Kossuth Lajos u. 1.

Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar
Könyv- és Jegyzetbolt

1088 Bp. Múzeum krt. 6–8.

Zsigmond Király Főiskola Jegyzetbolt

1039 Bp. Kelta u. 2.

L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Debrecen

Sziget Könyvesbolt

4010 Debrecen, Egyetem tér 1.

Pécs

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar

Student Sevice Iskolaszövetkezet Könyvesbolt

7624 Pécs, Ifjúság út 6.

