
VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE

XI. ÉVFOLYAM 3-4. SZÁM

2015

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM

VALLÁSTUDOMÁNYI SZEMLE
VALLÁSTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT
MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER
Tizenegyedik évfolyam, 2015/3–4. szám

A folyóirat megjelenését támogatja a Nemzeti Kulturális Alap.



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 őrünk 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

S. SZABÓ PÉTER: Utószó az évhez, előszó a számhoz	5
TANULMÁNYOK	
BERTHA ZOLTÁN: „Psalmus Transsylvanicus” Vallási, biblikus képzetformák az újabb erdélyi magyar lírában	11
KOVÁCS KRISZTINA: A <i>Tenebrae</i> meridiánja Paul Celan költészetében	21
CZEGLÉDI SÁNDOR: Önismeret és szeretet	35
TÓTH ANNA JUDIT: Neoplatonikus szinkretizmus	46
SARNYAI CSABA MÁTÉ: A vallás és vallástudomány fogalmának fő vonásai Kovács Ödön és Goldziher Ignác értelmezésében	56
KÖVI ZSUZSANNA, GREZSA FERENC, KÁSA DOROTTYA, MIRNICS ZSUZSANNA, RÓZSA SÁNDOR, VARGHA ANDRÁS, JOÓS TAMÁS, VASS ZOLTÁN: A vallásosság és a lelki jóllét alakulása általános- és középiskolásoknál	62
FORRÁS	
VASSÁNYI MIKLÓS: Evagrius Pontikos: Az imádságról	77
DISPUTA	
ADAMIK TAMÁS: MÁRTON HOVÁNYI: Prophetic Counterparts in The Brothers Karamazov	93
TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI	
S. SZABÓ PÉTER: Beszélgetés Sepsi Enikővel, a Károli Gáspár Református Egyetem Művészettudományi és Szabaddolcsészeti Intézetének alapításáról, tevékenységéről	109
PERES IMRE: Emlékezés Bolyki Jánosra	114
HÍREK	133
RECENZÍÓK	157

UTÓSZÓ AZ ÉVHEZ, ELŐSZÓ A SZÁMHOZ

S. SZABÓ PÉTER

A folyóiratszám, amit most közreadunk, a Vallástudományi Szemle XI. évfolyamának záró száma. Ez az év, a 2015., alapvető fordulatot hozott a folyóirat életében. Úgy is mondhatnám; az év új honfoglalás jegyében zajlott. A Károli Gáspár Református Egyetem és azon belül is a Bölcsészettudományi Kar befogadta a folyóiratot, mely alapítása óta már másodízben keresett és talált új intézményi háttérrel működéséhez.

Ez sokrétű, bonyolult folyamatot jelentett. Először is legalizálni kellett az alapítói és kiadói jogok átkerülését az egyetemre, a Nemzeti Média- és Hírközlési Hatóság határozathozatalával. Meg kellett újítani a szerkesztőség és a szerkesztő bizottság összetételét. Mindeközben természetesen folyamatosan gondozni kellett, valamint újra és újra beadni az elengedhetetlen pályázatokat, hogy így is biztosítsuk a folyamatos megjelenés anyagi feltételeit. Ezután az új külső arculat (címlap) megtervezése, majd a belső megjelenés stílusbeli sajátosságainak kialakítása következett. Mára ezek is megtörténtek, a folyóirat elnyerte új arculatát, így, megújulva jelenhet meg olvasóink előtt. Az idei első két szám után a mostani összevont (3-4.) számban olyan célt jelöltünk meg, hogy szeretnénk bemutatni olvasóinknak azt a most már „hazai környezetet”, a „károlit”, ahova a folyóirat érkezett, vagy legalábbis – mert a teljes bemutatás e keretek közt lehetetlen – felvillantani valamit abból a rendkívül színes, sokoldalú, ugyanakkor igen elmélyült kutatói, oktatói műhelymunkából, amely az intézmény tevékenységét jellemzi.

Forrás rovatunkban Vassányi Miklós fordítását közöljük, mely Evagrius Pontikosnak Az imádságról szóló művét tárja elénk, történeti bevezetővel. Ez már önmagában is alkalmas a fenti jellemzők illusztrálására. Disputa rovatunkban Adamik Tamás Hoványi Márton angol nyelvű könyvét elemzi, némileg vitatkozva vele, a rovat alapvető jellegének megfelelően. Dosztojevszkij: Karamazov testvérek című műve áll az írás középpontjában, és ennek révén hallatlanul érdekes, a próféta és az orosz nép, illetve orosz irodalom kapcsolatát taglaló gondolatsorok bemutatására kerül sor, mintegy folytatva, kiegészítve és új megvilágításba helyezve az előző számunkban szereplő, a próféta természetét taglaló, károlis hallgató, Péntek Dániel által írt tanulmány gondolatait. De az elemzés irodalomelméleti közelítései révén rokonságban áll a Tanulmányok rovat hasonló természetű írásaival

is, közös jellemzőjük, hogy igen elmélyült esztétikai vizsgálódásaik valamilyen módon vallási területeket, kérdésselvetéseket is befognak. A magas művészi színvonalú, költői műveket elemző tanulmányok elismerésre méltó sajátossága, hogy az így megformált próza is sok esetben megmarad a művészi emelkedettségnek azon a szintjén, ami az elemzett költeményeket jellemzi. Maga a vallástudomány sem lehet közömbös, a művészetekben, a költészetben megjelenő vallási útkeresés iránt, valahogy rá kell nyitnia optikáját ezekre a tartalmakra is.

A Tudományunk története és műhelyei rovatban a KRE BTK viszonylag új szellemi műhelyének, a Művészettudományi és Szabaddölcészeti Intézetnek létrejöttéről, működésének jellemzőiről ad képet Sepsi Enikő, az Intézet létrehozója és igazgatója, a BTK dékánja a vele készült beszélgetés keretében. Ez a bemutatás azért is érdekes, mert a számban közölt tanulmányokból több is itt született, ennek az Intézetnek szellemi műhelyében, tehát mintegy illusztrálják is a műhely leírásának tartalmait és egyben létjogosultságát is igazolják. Tágabb környezetet teremtő műhely tehát ez, amelyben most a vallástudományi kutatás és oktatás is folyik, de e tágabb környezet szélső területeit is áthatják a vallási vonatkozások száalai. Nem is fért bele valamennyi hozzánk küldött tanulmány ebbe a számba – terjedelmi korlátok miatt – jut belőlük a következő, 2016/1. számba is.

A rovatban szereplő másik írással a folyóirat régi adósságát törleszti. Bolyki János professzor úr a Vallástudományi Szemle alapítói, formálói közé tartozik. Ő gondolta ki a Tudományunk története és műhelyei rovatot, vezette is egy darabig. Ezen kívül különböző egyéb szinteken is gyarapítója volt a vallástudomány műhelyeinek. Több éven át elnöke volt a MAB Hit- és Vallástudományi Bizottságának, és én, mint a bizottság tagja tanúja lehettem, hogy bölcs döntéseivel olyan bizottsági döntések létrejöttét segítette, amelyek rendre zöld utat nyitottak a vallástudomány terén átgondoltan építkezni szándékozó kezdeményezéseknek. Oktatni is ment oda, ahova hívták. Főállású egyetemi munkája mellett eljött a folyóiratot abban az időben gondozó főiskolára is, tanítani a vallástudományt tanulmányozó hallgatókat. Folyóiratunk számainak bemutatóin Etyeken termett boraival is segítette a szerzők és olvasók közötti jó hangulat, kapcsolat kialakulását. Kedvelt témája volt, amelyet a nekem adott könyve címében is tükröz; Jézus asztalközösségei. A keresztyén, keresztyén vallás hullámhosszán dolgozó, gondolkodó emberben önkéntelenül is felötlik a gondolat, a remény, hogy ezek egyikében már talán ő is helyet kapott. Most, amikor a folyóiratnak a KRE-re kerülése után megemlékezünk róla Peres Imre írásával – akit szintén Bolyki János hozott a folyóirat környezetébe –, és így alakjának emléke megjelenik a folyóirat lapjain, saját rovatában, mi néhányan, akik kezdettől dolgozunk a folyóirat szerkesztésében, valóban úgy érezzük, hogy valami helyrezerült. Az az egyébként nyilvánvaló racionális belátás, hogy a folyóirat jó helyre került, most másféleképp, igen jóleső emocionális tartalmakkal is kiegészül.

Hírek rovatunk írásai közül az első most sajnos nem örömteli eseményről, ellenkezőleg; szomorú katasztrófáról számol be, pusztításról. Úgy éreztük, hogy folyóiratunk, mely elsődleges feladatának tekinti a vallások értékeinek bemutatását, azok pusztítása mellett sem mehet el szó nélkül. Az UNESCO által a világörökség részének nyilvánított több ezer éves műemlék templomok elpusztítása pótolhatatlan veszteség. Recenziók rovatunk egyik írása, mely új Biblia kiadásról számol be, ebben a helyzetben akár vigasztalásként is felfogható.

TANULMÁNYOK

„PSALMUS TRANSYLVANICUS”

Vallási, biblikus képzetformák az újabb erdélyi magyar lírában

BERTHA ZOLTÁN

Szorongatott kisebbségi léthelyzetben a különmemű vallási és esztétikai tapasztalat interferenciáiban lejátszódó jelentésképződés az egzisztenciális önértelmezés sajátos hitélményi és poétikai dimenzióit mozgósítja. Az erdélyi magyar líra eredendő értéksajátosságait is így bizonyosfajta kétirányú hangsúlytöbblet jellemzi: a vallásos beszédmód elemi-mélyszerkezeti metaforizmusának, lényegszerű költőiségének, illetve a poétikus megszólalás metafizikai jelentéssugallatainak az együttes felgazdagodása. E folyamatot pedig általánosan az a hermeneutikai belátás és lényegtapasztalat formálja, amely szerint maga a szó is sorsesemény, a kijelentés egyszerre profán és szent történet, amelyben a kimondás és a kimondhatatlan, a megértett és a megérthetetlen, az élet-kérdés és az Isten-kérdés egymástól elválaszthatatlanná lesz. Ugyanakkor az egymásra következő szemlélet- és stílustörténeti fejlemények kontextusában a hasonló tematikus és motivikus képzetformák is újabbnál újabb jelentésárnyalatokkal bővíthetnek, a konfesszionális műfaji alakzatoktól a posztmodern szövegjáték különféle változataiig – Kányádi Sándortól és Lászlóffy Aladártól Kovács András Ferencig és Orbán János Dénesig, az „Új magyar Mária-siralmakat” író Magyarai Lajostól és Lászlóffy Csabától Farkas Árpádig vagy Visky Andrásig, vagy Gál Éva Emesétől Egyed Emeséig és tovább, voltaképpen minden erdélyi költőnél.¹

A vallási és hitélményi vonatkozások értelem- és esztétikumképző irányjai kezdettől középponti szerepet tölthettek tehát be az erdélyi lírában, azon belül elsősorban a transzszilvánista ihletettségű és jellegű költészettípusokhoz tartozó művek jelentésvilágában. A személyes hit- és Isten-kérdés az egzisztenciális krízisként megtapasztalt történelmi, nemzeti, közösségi létproblematikával elválaszthatatlanul fonódott össze; az archaikus népi kultúrával szervesen összeépülő

¹ Ld. ehhez az újabb áttekintések közül: POMOGÁTS Béla: „A kereszténység és az erdélyi magyar költészet”. In: uő: *Tükör és minta – Irodalmi stratégiák az ezredfordulón*, Zalaegerszeg, Pannon Tükör Könyvek, 2004. 325-338.; SZAKOLCZAY Lajos: „Valaki jár a fák hegyén – A szakrális a kortárs magyar művészetben”. In: uő: *Határtalan*, Lakitelek, Antológia, 2011. 144-161.; Uő: „A Biblia a határon túli magyar költészetben”. In: uő: *Sorsszerűség, álmok, etika*, Bp., Holnap, 2012. 48-59.

keresztény hitvilág (a végzetes elrendeltetés-érzettől és a mitikus-biblikus szenvedésitkától a passióvállaló öntanúsításon és a reménytelített megváltásváradalmon át a krisztológiai-üdv történeti sorsazonosításig vagy a megváltás szükségképpeniségének a kétségbeesett-áhitatos igazolásáig terjedő számtalan változatában) a lelki identitásteremtés és -megtartás egyik alapfeltételének bizonyult. Így másfelől az együttes hit-, lét- és identitásküzdelem sokszínű szakrális attribútumokkal töltekezhetett.²

A megszólító megszólalás és a megérintett elrejtettség titkában az ember egyéni és közössé tett nyilvánvaló felelőssége, az egzisztenciálisan felfogott megigazulás létérdekeltsége is szétbonthatatlanra egységesül; „a szó (beszéd) feladata abban teljesebb, hogy a saját magával való visszaélés gyökeréig hatoljon, s magát az embert tegye igazgá”; hiszen „egyedül a szó az, ami a teljességgel elrejtettet jelenvalóvá teszi” (ahogy Gerhard Ebeling fogalmazza).³ Másfelől pedig az erdélyiség-mítoszban egyébként is megmutatkozó mítoszteremtő szemléletstruktúra a mitikus létértelmezés egyetemes formáit is elevenen revelálja. Azt, hogy „a mítosz olyan történet, melyet az embernek önmagáról és a világról való tájékozódása végett beszélnek el amolyan magasabb rendű igazságként”; s hogy a mítoszok „az emlékezés alakzatai”, s „a kulturális emlékezésben van valami szent” – ahogy Jan Assmann állítja.⁴ „Aki egy mítoszban (...) elmerül, nemcsak a mások isteneit és hőseit látja, hanem a maga vallásos érzéseit is lélegezteti. A történet elfelejtődik, de a pátosz megmarad, s most már a magunk mélyei s a magunk csillagai közé vet be: vallássá élni a világot” – amiként Németh László jelentette ki.⁵ „A vallásos ember olyan emberlétre vállalkozik, amelynek emberfeletti, transzcendens példaképe van. (...) Igazi emberré csak az válik, aki azonosul a mítoszok tanításával, tehát az, aki az isteneket utánozza” – ahogyan pedig Mircea Eliade fogalmazza.⁶ És a „fikciónak és az újraírásnak, a *müthosznak* és a *mimészisnek* ez az összekapcsolódása”, a költői beszédforma inherens (és „nem-theisztikusan” felfogott) funkciója: „kinyilatkoztatási dimenziója” (Paul Ricoeur)⁷ érvényesül így itt is.

A szorosabb költészettörténeti perspektívából nézve pedig az is megállapítható,

² Igazolódik ebben az esetben is, hogy a „szokatlanul tartós fennmaradás (...) esetei – a szamaritanusoktól a baszkokig – egytől-egyig ugyanazt a képet mutatják: az etnikai identitás egy sajátos vallási beállítottsággal fonódik össze”. Jan ASSMANN: *A kulturális emlékezés*, Bp., Atlantisz, 2004. 158.

³ Gerhard EBELING: *Isten és szó* (Hermeneutikai Füzetek 7.), Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 54-55.

⁴ Jan ASSMANN: i. m. 53., 77.

⁵ NÉMETH László: „A Mítosz emlőin”. In: uő: *Életmű szilánkokban*, Bp., Magvető és Szépirodalmi, 1989. I. 556.

⁶ Mircea ELIADE: *A szent és a profán*, Bp., Európa, 1987. 92-93.

⁷ Paul RICOEUR: *Bibliai hermeneutika* (Hermeneutikai Füzetek 6.), Bp., Hermeneutikai Kutatóközpont, 1995. 37.

hogy a különféle transzcendencia- és Isten-képzeteket formáló költői beszédmód kimeríthetetlenül gazdag változatosságában Erdélyben is rendre kimutathatók a klasszikus esztéta modernség, a tárgyias-rationális másodmodern paradigma, a későmodernség, az avantgarde, az újnépesség, s napjainkban a posztmodern episztémé (azon belül az úgynevezett „transzközép” irányzat) korszakjellemző szemlélet- és ízlésalakító tendenciái, s a vallásos-metafizikai önértelmezés műfajmeghatározó szöveghagyományaihoz való viszonyulás ezektől befolyásolt jellegzetes transz- és intertextuális eljárásmodozatai – variációi, áthallásai, rájátszásai. S a biblikus remitologizáció, a vallomásos imádság, a liturgikus fohász, a zsolttáros lamentáció, a panaszdal, a könyörgés és a többi hangnemi-stiláris alakzatainak sajátosságait és folytonosan átértékelődő poétikai horizontját pedig még a specifikus erdélyiség élénk historikus, vallási-néprajzi, történelmi-folklorisztikus (katolikus, protestáns, unitárius) tradicionalitása és szakralitása is árnyalatosan bővíti. Ebben az összefüggésben is igen tanulságos lehet tehát egy-egy körülhatárolható gondolati vagy motívumcsoport lírai metamorfózisa és szerepváltozása.

A transzszilván éthosz – a pusztulás közepette a maga bensőségességében is mitikussá lényegülő kitarítás és helytállás – egyik alapjelképe, a harmincas évekbeli Jékely Zoltán-versben (*A marosszentimrei templomban*) sorstoposszá kristályosodó marosszentimrei református templom („Fejünkre por hull, régi vakolat, / így énekeljük a drága Siont”; „Tízen vagyunk: ez a gyülekezet, / a tizenegyedik maga a pap, / de énekelünk mi százak helyett”; „tizenegyedikünk az árva pap, / tizenkettedikünk maga az Úr. / Így énekelünk mi, pár megmaradt / – azt bünteti, akit szeret az Úr –, / s velünk dalolnak a padló alatt, / kiket kiírtott az idő gazul”) Kányádinál is feltűnik, s a borongós-letargikus irodalmi-kulturális felidézés korjelző szerepű „elkülönböződései” az omlás, a pusztulás folyamatainak mintegy a bevezetőjéről tudósítanak: „ledőlt a cinterem fala / kövei földbe vástak / védtelen áll a dombon / maholnap egyesegyedül / istené lesz a templom / csupán egy ajkon szól már / paptalan marosszentimrén / haldoklik szenci molnár” (*Egy csokor orgona mellé*). És a (Sütő Andrásnak ajánlott) Jékely-variációjában (2002-ben) Ferenczes István is elborong a marosszentimrei templom sorsán, az istenhiány döbbenetével: „Az ajtón mázsás lakat, gályarab bilincs. / Tízen, kilencen, nyolcan sem vagyunk, / gyülekezet, szolga, pap – senki sincs... / Legnagyobb hiányzó maga az Úr (...) Fejünkre pók hull, égi vakolat. / Az orgonában szüette futam. / Nem énekel az sem, mi megmaradt. / Hát kit szeretsz itt és kit büntetsz, Uram?”

Dsida Jenő *Nagycsütörtök* című ugyancsak emblematisz versének szorongatás-élménye, sorsviselés-hangulata és biblikus-átképzeléses motívumrendszere (a székelykocsárdi állomáson való végtelen várakozás és a Getsemáné-kerti gyötrellem egybekapcsolása) szintén számos újabb parafrázis alapjaként szolgál. Páll Lajosnál (*Parafrázis*) olvashatjuk például: „nem döbönt meg jobban Dsida sem Kocsárdon, / mert valójában elaludt az Isten”. Molnos Lajos költeménye, az *Egy*

Dsida-versre – variáció ugyanerre a témára – a fokozódó sorsromlás stációjaként pedig úgy totalizálja a magányt, az egyedül-hagyottságot (a „tompá borzalmat”) és a passiót, hogy itt már a szenvedés megfogható (és így még némi biztonságot nyújtó) színhelye is tovaúszik a semmibe: „a kocsárdi állomás elutazott / az Isten véle utazott” (másik verzióban: „Jézuskrisztus elutazott”). Kányádi Sándor (*Nagycsütörtökön* című kilencvenes évekbeli versében) ugyanezt az atmoszférát a lamentáció és az ironia különös keveredésével érzékelteti, profanizáló hétköznapisággal, konkrét társadalometikai–szociálpszichológiai diagnózissal és szelíden szarkasztikus kritikával bővíti az erkölcsi erózió és értékfelfordulás, a közösség- és hagyománynélkülivé korhadás, a szolidaritáshiány, az önző-atomizáló elidegenedés jelenségeinek kivetítését. A posztkoloniális dezillúzió mint életérzés sugallja a paradox töréshelyzetet abban a tekintetben, hogy a visszanyert szabadság csalóka létállapotában közönyösségbe, érdektelenségbe hullanak mindazok az értékek, amelyek a diktatúra alatt, a totális hatalmi kiszolgáltatottság idején a feltétlen ragaszkodás övezte minőségekként nemrégben még éppenséggel az önmegtartás és az identitásmegőrzés lehetőségeit jelenthették – tiltott mivoltukban is. A dehumanizáló eszménytelenedés következményeképpen „nagycsütörtökön már kora délután odébbállnak / a vacsorát már ki-ki a maga nem föltétlenül / családi körében költi el nagycsütörtökön / már kora délután meglép aki csak teheti / nincs idegünk már a közös szorongáshoz / a közös de a külön-különi megszegés-nítéshez (...) no szia majd húsvét után / locsolkodni ugyan már kinek van ebben a mai / rohanó világban / divatjamúlt a folklór / a föltámadást hétfőtől kezdve mindenki már / csak magának reméli” (mint ahogy a megváltásmű kegyelmi misztériuma már Hervay Gizellánál is kiesett az átlényegülésre képtelen profán időrendből: „mindig pénteken ért véget a hét, / mindig pénteken, / és utána hétfő lett / megint”). – A posztmodern nyelvjáték kereteiben azután még inkább előtérbe kerülnek a travesztiák, a beszédmód-paródiák új modelljei, köztük a sokértelmű groteszk-ironikus persziflázok. Szöcs Géza verse, *Az albatrosz átszáll Kocsárdon* így hangzik: „Egykoron én is szálltam át Kocsárdon, / Kocsárdon én is szálltam át. // Albatrosz voltam, súlyos csomagjaimmal. / Kocsárdon én is szálltam egykor át. // Disznóbőr kofferjeimben fehér szárnyak lapultak / s egy óriási, sós viharkabát.”⁸ S a karikírozó eltorzítások, a banalizáló-komikus nyelvi gesztusok, gegek, a szellemes(kedő) defiguráció összehatása annyira virulenssé válik, hogy így nemcsak a „megszentelt” szövegtradíció, illetve a „megszentelő” értelmezéshagyomány, hanem már a jelen idő sivár kisszerűsége is az ellenpontoszó ironia céltáblájává válik:

⁸ Erre is áll, hogy „az utazás motívuma egyaránt lehet az átmenetiségnek, a tünékeny megfoghatatlannak a kifejezője is. A ’történes’ pedig állandó lebegtetésben jelentkezik: egyidejűleg a már-történt, a most-történik és a fog-történni.” BLÉNESI Éva: *Szöcs Géza*, Pozsony, Kalligram, 2000. 70. – Ld. még VINCZE Ferenc: „Volt csatlakozás”. In: uő: *Hagyományok terhe*, Miskolc, Felsőmagyarország, 2009. 52-61.

a fenségest lerángató, a megrendítőt deheroizáló, a mítoszt bagatellizáló eljárás ön maga pozícióját sem kímélheti. Orbán János Dénestől idézhetjük: „Kocsárdon át az út bizonytalan, / esélyem van, hogy nagycsütörtököt / mond a Trabant, s míg jó a szerelő, / koszos motelben lehet rostokolnom. / Napokig késhet nem várt érkezésem, / s a füledt hallban nem néz senki rám, / s szorongás fog el, szörnyű félelem, / ha kimerül rádiómban az elem” (*Verecke híres útján, át Kocsárdon*). Vagy Fekete Vincétől: „Nem volt csalatkozás. Késést / jelentettek be, és a hullatag / setétben üldögéltem a / razboieni-i váróteremben (...) Körülnéztem. / Röhögni lett volna jó, / ordítani (...) Ott aludtak körülöttem: / P. aludt, J. aludt, / J. aludt, M. aludt, // butykos aludt, mind / aludtak. // Kövér galuskák gurguláztak / le-föl torkomon” (*Csütörtök*).

A látszólag egymást kizáró érzetminőségek autentikus összefonódása egyébként már Szilágyi Domokos kiáltás-típusú neoavantgarde, neoexpresszionista jellegű (sokban a korabeli beat-költészettel is rokon) hangütéseiben is megfigyelhető. A hetvenes évek egzisztenciális válsághelyzetében a magáramaradott ember kozmikus elidegenedése, a vitális fenyegetettség rémülete és a pokoli, Isten-hiányban szenvedő történelmiség üdvbizonytalansága fejeződik ki ezekben a drámai sikolyokban. „Megvert az Isten / étellel (...) Föld alatt dől el, / nem másutt, / föld felett, füstben – / nincs már út (...) Mindegy. Hisz nem én / választék” – panasolja kényszer és értékvesztés abszurditását a költő (röviddel öngyilkossága előtt is), a Nagy László-i „Adjon az Isten”-nel szótagszámnyi pontossággal megegyező ritmusban, dallammenetben. „Káromlom az összes isteneket / – ennyi az enyém – rabbá-szabadultan” – hirdeti másutt, szintén Nagy László megrendítő képzet-sűrítését – a „káromkodásból katedrális” – idézve. Ez a fajta drámai asszociáció egyébként másoknál is előkerül. *Dráma és legenda* című esszéjében így határozza meg a lélek viharzásainak mibenlétét Németh László: „istenkáromlás az istentiszteletben, ez a dráma ingere Prométheusz és Szophoklész óta. S ez még inkább Shakespeare-nél.” A gondolati motívum további Németh-művekben – esszéiben és drámában – is felbukkan: „istenfélelem és istenkáromlás egy dal két szólama” (*Szophoklész*); „Ki tudja itt, hogy mikor káromkodik, mikor imádkozik” (fakad ki az *Eklézsia-megkövetés* tragikus hőse, Misztótfalusi Kis Miklós). De klasszikus versében így vall Illyés Gyula is – *Bartók* zenéjéről: „káromlással imádkozó, / oltárdöntéssel áldozó, / sebezve gyógyulást hozó, / jó meghallóit eleve / egy jobb világba emelő zene”. Nagy Gáspár ugyancsak ezt mondja szülőfalujáról: „káromkodó és imádságos szavak voltak az első ’nyelvemlékeim.’” S a székelyföldi Ferencz Imre szintén így fogalmaz *Csángók* című versében: „Uram a nyelvünk szétporlad szétesik / és még káromkodni sem fogunk tudni / a Te dicsőségedért!” A bihari (nagyvárad) Pataki István pedig így mereng fájdalmasan: „bennünk káromlás vagy Ige / megyünk csak megyünk előre / mint kikre sehol sem várnak / csak tátongó veremk kiürült házak” (*úgy kellene*); „valami nincs rendjén velünk / átok és áldás

elvegyül” (*valami nincs*). És valóban, olykor „hóbb és igazabb imák” az „átkozó szavak” is, mint „az álszentek langyos könyörgései” – ahogyan *Istenkáromlás* című védőiratának zárlatában már Babits Mihály leszögezte.

A *Valaki jár a fák hegyén* című Kányádi Sándor-remekműben (a költő „egyberostált” versgyűjteményének reprezentatív címadó darabjában) a pretextuális utalások ugyancsak különlegesen összetetté rétegződnek a pszicho-kozmikus jelentéstávlatot nyitó asszociációk látszólag egyszerű-mesei szövegszervező alakzataiban: „valaki jár a fák hegyén / ki gyújtja s oltja csillagod / csak az nem fél kit a remény / már végképp magára hagyott // én félek még reménykedem / ez a megtartó irgalom / a gondviselő félelem / kísért eddigi utamon // valaki jár a fák hegyén / vajon amikor zuhanok / meggyújt-e akkor még az én / tüzemnél egy új csillagot // vagy engem is egyetlenegy / sötétlő maggá összenyom / s nem villantja föl lelkemet / egy megszülető csillagon // valaki jár a fák hegyén / mondják úr minden porszemen / mondják hogy maga a remény / mondják maga a félelem”. A Reményik-reminiszcenciákat („A fenyves olyan kísérteties” – *Néha félek...*; „Fenn Isten jár a csúcson”; „Fenn az Úr lépked hallgatag” – *A kis templom a nagy dómban*) is hordozó „valaki” – hegeli értelemben is az abszolút transzcendencia kategoriális szubjektumszerűségét jelezve (tehát nem „valami”, hanem „valaki” az, ami a fák fölött érzékelhető; Adynál is: „Itt egy nagy Valaki kormányoz” /*Egy avas kérdés!*) – a meghitten elégikus létösszegzésben és mindenségkompozícióban szükségszerűen határozatlan névmásként – eleve helyettesítő nyelvi jelként – jelöli azt, ami alapvetően jelölhetetlen. A névtelen név így autentikus adekvációval helyezkedik a jelölt elvi jelölhetetlenségének vagy (derridai értelemben véve is) utolérhetetlen jelölésének disszeminatív pozíciójába. A gyermekies naivitást és a kísérteties misztikumot, a mítoszi tisztaságot és a titokérintő sejtelmet összeolvasztó hangulatsűrűségben a földi táj és saját természetének közegéből fölfelé tekintő ember a transzcendencia megragadhatatlan jelenvalóságával találkozik – s így a létattribútumokká lényegülő fundamentális lélek-meghatározottságok is ehhez a világban benne lévő, de azt felül is múló feltétlen személyességhez kapcsolódnak. A „fák hegye”: emez egyidejű belül- és kívül-lét (transzcendencia és immanencia) lebegő határvonala. S hogy „valaki jár” ott: ez az alanyi magánvalóságában és rendelkező mindenhatóságában kifürkészhetetlen szellemlény – „ki gyújtja s oltja csillagod”, s ki „úr minden porszemen” – mintegy egyesíti azt a feszült kettősséget, amellyel az individuum a számára-való – az örökéletet, a lélekfolytonosságot illető – ismeretlen döntéshez viszonyul; e „valaki”: „mondják hogy maga a remény / mondják maga a félelem”. (Érdekes lehet itt egy Petőfi-intertextus figyelembe vétele is: „Mondják, hogy mindenikünk bír egy csillaggal, / S az, akié lehull az égről, meghal. / És így fogy az ember, így fogy a csillag; / Mindegyre omolnak” – *Felhők*-ciklus XXV. darabja.) Az egymást feltételező kétféle érzelmi tartalom – a félelem (isten- és halálfélelem, eszkatologikus bizonytalanság) és a remény (amelyre közvetten éppen a „gond-

viselő félelem”, e „megtartó irgalom” utal) – így spiritualizált világmodellé tágul, a paradox minőségek – a konfesszionális intimitás és a reveláló fogalmi egyszerűség révén – borzongató pszicho-metafizikai létezőképletté emelkednek. S ezekbe az asszociációs távlatokba – érzésnemek, humanitás és divinitás, egyéni és eternális létszintek oszcillációi közé – illeszkednek az invenciózus konnotációk: a szakrális vagy kozmikus toposzok („gyűjt”, „megszülető csillag” stb.) belső árnyalatai, vagy az, hogy miközben a „remény” a látszólagos antonimájával (a „félelem”-mel) kerül váratlan (de archaikus-intenzív) jelentésszefüggésbe, azonközben implikált biblikus szinonimáit („hit”, „szeretet”) is új fénytörésbe állítja. A „gondviseléshez” – a gondot ,teherként cipelő’, ,elhordozó’, illetve ,átvállaló’, ,a másikat attól mentesítő’ jelentésben – is meghökkentően a „félelem” társul – „a gondviselő félelem / kísért eddigi utamon” –, amelynek enigmatikus többértelműsége – emberé vagy Istené-e ez a félelem? – a rejtett alanyok mély összetartozását sugározza. Hiszen mindkét fogalom érinti mindkettőt, s együtt asszociálják a „szeretet” ideáját is – a „gondviselő szeretet” beleérezhető, virtuális szókapcsolata által.⁹

Transzhistorikus és transzkulturális nyelvi peregrinációinak, enciklopédikus szellemi időutazásainak hozadékai közé szorosan tartozik Lászlóffy Aladár versvilágában is az óda vagy a zsoltár poétikai hagyománya.¹⁰ A jelentésszóró szövegjátékossággal sugallatosan termékeny feszültségbe kerül a pátosz nélküli, szemlélődő és meditatív gondolatiság, s a katartikus távlatvégtelenítés spirituális hangulatisága. A tudatlírai hangnem bölcséleti dimenzióit a lélektitkok mélységeihez férköző, enyhén romantizáló tónusfajták megtisztított elokvenciája tágítja. A józanul töprengő elme működését az érzelmi szenzibilitás kifinomultságával ötvözi a költő – a tudást a rejtéllyel, a látást a hittel, a talányt a léttel. Egyik ilyen paradigmaticus nagy verse *A genfi katedrálisban*. Benne magyarság és európaiság, szülőföld és nagyvilág szervesen kötődik és egységesül. Olyan költemény, amely Cs. Gyimesi Éva szerint is mintha az összetartozás mélységeit és magasságait érzékeltető

⁹ Így a vers – mely címében az Olajfák hegyére is emlékeztethet – „a transzcendens létélményt egyetemessé emelő poémaként a virrasztó költői magatartás rilkeien éber, radnótisan rebbenékeny és Hölderlin-szerűen plasztikus kifejeződése”; a „szakrális tartalmakat dimenzionálisan elmélyítő, a remény és félelem megszokott relációját átértékelő, a fogalmi szembenállás helyébe a fölcserélhetőséget tételező mű ezért is lehet a költő legszemélyesebben kozmikus és legkozmosziban személyes darabjainak egyike”. KÖDÖBÖCZ Gábor: *Hagyomány és újítás Kányádi Sándor költészetében* (Csokonai Könyvtár – Bibliotheca Studiorum Litterarium 26.), Debrecen, Kossuth Egyetemi, 2002. 189-190. – Ld. még PÉCSI Györgyi: „»Nem volt ahová mennem« – Az elrejtőzködött Isten Kányádi Sándor költészetében”. In: MÁRKUS Béla (Szerk.): *Tanulmányok Kányádi Sándorról*, Debrecen, Kossuth Egyetemi, 2004. 382-404.; Úó: *Kányádi Sándor*, Pozsony, Kalligram, 2003.

¹⁰ Vö. SZÉLES Klára: *Lelkünkre így ül ez a kor – Szubjektív nemzedéktörténet Lászlóffy Aladárral (1956–2004)*, Kolozsvár, Polis, 2005; Úó: „Mit látsz egy íróasztalon?” – *Lászlóffy Aladár világa*, Bp., Napkút, 2007.

gyönyörű „oltár” lenne: „szakrális tér, amelyben a pihenésre és szeretetre szoruló ember megpihen”.¹¹ Az orgonahang egyetemes és oszthatatlan, nyelvi korlátokon túli lélekzengés, az imádságos áhítat, a delejező végtelen felé kitérő, nyelv- és léthatárokon túli magasság; létezés és emlékezés, időiség és időtlenség azonosulásának szent pillanatsora: „A Kálvin templomában orgonálnak, / ez minden nyelvre lefordítható (...) ím erre visz az út a végtelenbe, / amarról jön az egyszerű delej, / és mint a két kéz találkozik szembe / az, ami minden lelket fölemel. // Ma orgonálnak Kálvin templomában, / ahova sírni jár a menekült, / egy padba fészkel vallása honában, / hol annyi, annyi lelki őse ült // és emlékezik, nem csupán a múltra, / hisz emlék az is, ami messze van”. Egzisztencia és közösségi, kulturális, vallási memória: helyet, időt túlszárnyaló, lélekmegettartó energiák felszabadító működésének együttes biztosítója: „Ó, minden hegy és minden tópart oltár, / ahol a lélek kicsit megpihen / és hangtalanul megzendül a zsoltár / és benne Gyergyó s Debrecen üzen. // Az orgona szól Kálvin templomában, / ó-zengésében elfullad a szó. / Kis átkelés a nyugalom honába / e noébárka, cifra kőhajó.” A templomi zene benyomását keltő, az orgonazúgás folyamatosságát jelző mondatisméltések különös stílári erővel adnak emfázist annak, ami a szavak szemantikai szintjén is megfogalmazódik: „van a lélek földrajzán egy tájék, / ahol a szó, a ház, az Úr közel”. Az ilyen hit spirituális gyökérszék, kiindulópont vagy forrás; egyszersmind szellemi tető. Adysan: „Minden Gondolatnak alján”: ontológiai fundamentumként szolgál – és minden szellemi tevékenység izgató-nyugtató elhívásaként. Oda tartunk, ahonnan jövünk: „ahonnan minden folyó messzefutna, / ahova minden gondolat rohan”. A világban megragadható hely nem csak kívül van, s a lélek nem pusztán és elszigetelten belül; az zeng a templomban, ami megfoghatatlan – és az rejtezik az időmúlás, a szüntelen holnap infinitásában, ami tünékeny érzéki jelenvalóként, jelen-pillanatként mégis jelzi önmagát: „Mint orgonaszó Kálvin templomában, / ott zeng e hely, ahol a lelked él; / ez a tiéd a holnapból a mában, / mint szenvedésből élő szenvedély.”

Kovács András Ferenc stílusimitációs, szerepjátszó, maszköltő polylogusaiban a vallásos beszédmód hagyományformái és a keresztény kultúrkör újraíró képzettartományai is a szövegálmány rögzítettségéhez és megsokszorozódásához rendelődnek.¹² Az újraköltött beszédalakzat látszólagos lírai énjével nem azonosít-

¹¹ „A *genfi katedrálisban* annak az ölelésnek a tágasságával és egyszersmind melegségével fogadnak magukba térben és időben távolinak tetsző, de a lélekben egymástól elszakíthatatlan értékeket és embereket, amelyben nagyon jó megpihenni. Az olvasó úgy élheti át az összetartozás misztériumát, ahogy talán csak a Lélek jelenlétében összeforró kis gyülekezetek.” CS. GYÍMESI Éva: *Kritikai mozaik*, Kolozsvár, Polis, 1999. 236.

¹² Vö. KULCSÁR SZABÓ Ernő: „Poesis memoriae – A lírai mnemotechnika és a kulturális emlékezet „újraírása” Kovács András Ferenc verseiben”. In: uő: *Az új kritika dilemmái – Az irodalomértés helyzete az ezredvégen*, Bp., Balassi, 1994. 164-195.

ható – depersonifikált vagy multiplikált –, vagyis lokalizálhatatlan szubjektivitás a parodisztikus-travesztiás viszonyuláslehetőség távolságába helyezkedik, miközben – a palinódikus jelentéselbizonytalanítás paradox következetessége folytán – megengedi a fiktív-imitált szövegegyüttes eredetinek vélhető közlésintenciójának a korlátozott érvényesülését is. A palimpszeszt, a parafrázis, a pastiche (karneváli-manierista) összetettségében így sem a rájátszó ironia, sem a rekonstrukciós (hipotetikus-visszavetítő) jelentésteremtés nem abszolutizálódik. A beszédpozíciónak ez a behatárolhatatlan ambiguitása létesíti a felidézett sorsbeszéd katartikusságának és nyelvhez kötött relativitásának a polivalenciáját, alteritás és posztmodernitás hermeneutikai egyidejűségét és keverhetőségét, hibriditását is, egyúttal kizárva a múlt- vagy jelenbeli episztémé egyneműsíthetőségét. Úgy is mondhatjuk, hogy a költő a posztmodern intertextualitás virtuóz stílusjátékaihoz és sziporkázó modális összetettségéhez hozzákeveri (ekképpen igazolva Wolfgang Iser megállapítását is arról, hogy miközben a szövegjáték felfedezéssé válik, „maga is megváltozik”, „maga sem marad érintetlen mindattól, amit játékba hozott”¹³), tehát a stílusimitációs nyelvjáték inherens jelentésségéhez hozzádúsítja a biblikus-szakraális nyelviség ódon hangzatait is. „Isten se tudja: megvagyunk-e még (...) Ki lesz, ki rajtunk majd fölismeri / Egy ismeretlen mester kézvonását?” (*Erdélyi töredék*) – hangzanak a közkeletű bölcsességet a gnoszeológiai szkepszissel, a pusztulás eshetőségét annak ténylegességével összevillantó szentenciák, a nyelvszerűség humánontológiai primátusának és megmenteni képes hatalmának a feltétlenségét is tematizálva: „Csönd törmelékéből végy ki, Zsoltár” (*Psalmus Transsylvanicus*). Ezért kerülhet itt is – ebben a Dsida *Psalmus Hungaricus*-át is referenciális játékba hozó jellegadó költeményben – a 90. zsoltár átírásában az Úr helyébe maga a nyelvi-irodalmi képződmény: „Tebenned bízunk eleinkből fogyva, / Zsoltár, téged tartottunk hajlékunknak”. Megfigyelhető egyébként, hogy a korai Kányádinál a természeti szépség lép ugyanerre a szintaktikai helyre – „Ó, szép tavaszom /.../ Tebenned bízom” – *Könyörgés tavasszal*; a kései Hervaynál a lélekközelség, a szolidaritás léleklemege – *Egymásban bízunk eleitől fogva* (egyszersmind vegyülve a folytonos pusztításérzettel, pusztulástudattal: „jönnek a buldózerek / magunkban bízom s nem vagyunk” / *gyalogzsoltár XIII/*); Páskándi Gézánál a létátmentő tiszta gyermekiség („Gyermekre bízom / eleitől fogva / Mint vak, mögötte / megyek zokogva / ’Átviszed a bácsit / a túlsó oldalra / A túlsó oldalra / viszed át a bácsit” – *Tűfoka – Szó nyomán* 53); Lászlóffy Aladárnál pedig a személyiségsokszorozó kultúrmindenség („magamban bízom és tebenned / bízunk és mibennünk bíznak eleitől / fogva” – *Óda az álomhoz*). Mindez éppoly paradigmaticus jelentőségű lehet, mint József Attila híres sora az önelvű személyiség középpontba állításáról a *Kész a leltárban*: „Magamban bízom eleitől fogva”, illetve a fiatal erdélyi Lovétei Lázár László

¹³ Wolfgang ISER: *A fiktív és az imaginárius*, Bp., Osiris, 2001. 19–20., 356.

szubverzív végpontra fordított, fanyar dezillúzióról árulkodó, frivol kijelentése: „Nem bíztam én sem másban, sem magamban” (*Magánzsoltár*). A tagadóforma grammatikájával és szemantikumával – abszolút logikai negativitásával – ellentétes, annak ellenében ható (így különös költői feszültséget képező antipódusa) a támasztalanságnak ez a szinte életvidám, hetyke, könnyed deklarációja, szemben az előzőek állító mondatainak latens keserűségével vagy kétségbeesettségével. – Mindez pedig az egész mai magyar költészetben – benne természetesen az erdélyi illetőségűnek tekinthető poézis köreiből is – folytonosan történő hagyomány és hagyományátírás élő és termékeny összjátékáról tanúskodik.

A TENEBRAE MERIDIÁNJA PAUL CELAN KÖLTÉSZETÉBEN

KOVÁCS KRISZTINA

A II. világháború történései alapjaiban megkérdőjelezik az irodalmat, így a háború utáni költészetnek is újra kell gondolnia magát: objektivitás, önreflexivitás jelzi ezt az új, megváltozott viszonyt. Meginog az ember és Isten közötti bizalmas kapcsolat, ami mind az irodalmi művekben, mind az irodalomról szóló elmélekedésben kifejeződik.

Yves Bonnefoy, nemzetközi hírű francia költő, műfordító és irodalomtudós, a *jelenlét*¹ francia költészetének jeles alakja *A valószínűtlen (L'Improbable)* című kötetében a háború utáni költő nemzedék képviselőjeként kijelenti, hogy „Mi többiek az Istenek után jövünk”.² A költészet helyét a *hic et nunc*-ban határozza meg egy valóságos jelenlét megteremtésével, amely egyedül a végességben gyökerezik és így a vallásos gondolat hiányában jön létre. Mindazonáltal nem tagadja meg az európai keresztény hagyományt, hanem annak mentén kelti életre az új költészetet: az emberi lét véges mivoltja épp az isteni teremtésből fakad és csupán akkor nyer értelmet, ha a földi életben képes felfedezni a végtelennek legalább egy szikráját.

A bukovinai születésű, „német nyelven verselő, zsidó költő”,³ Paul Antschel (1920-1970), írói álnevéen Paul Celan lírájáról szintén elmondható, hogy csak akkor térhet vissza az irodalmi hagyományhoz, ha szembenéz mindazzal, ami megtörtént. Személyes sorsa csak tovább fokozza ennek szükségességét. A *Der Meridian* című beszédben deklarálja, hogy napjaink művészetében a továbblépés csupán egy radikális „Megkérdő-jelezés”⁴ (*radikale In-Frage-Stellung*)⁵ válhat lehetővé.

¹ *A jelenlét* francia költészete olyan költők művészetét foglalja magába, akik a XX. század 20-as éveiben születtek, köztük Yves Bonnefoy, André du Bouchet és Jacques Dupin. E költők egy új irodalmi irányzatot hoztak létre az 50-es évektől kezdve a szürrealizmus és a *poésie engagée* kimerülése után. Jean-Michel Maulpoix méltán nevezi ezt az időszakot a kortárs francia költészet kezdetének, az új korszak első költőgenerációjának tevékenységét pedig az *habiter* (lakni) ige infinitívuszával illeti.

² SEPSI (szerk.): i. m. 6.

³ Celan így nevezte magát Marthe Robert-nek és Jean-Paul Sartres-nak írt leveleiben. BONNEFOY: i. m. 17.

⁴ CELAN (1993): 30.

⁵ CELAN (2002): 68.

A jelen írás arra vállalkozik, hogy Celan egyik ismert verse, a *Tenebrae* példáján keresztül világítsa meg azt az embert próbáló helyzetet, amelyben az egyén úgy dönt, hogy a biblikus Isten törődését nélkülözve küzd meg a történetek terhével, miközben Istent egy különös párbeszédre hívja.

A *Tenebrae* egy sokak által értelmezett és fordított vers, melyet magyar nyelven elsősorban Lator László, Schein Gábor és Marno János fordításában ismer az olvasóközönség, ám az utóbbi évtizedben további fordítások születtek s akad köztük olyan is, melyet a fordító saját értelmező tanulmánya fog közre.⁶ Celan-nak nemcsak verseiről, de az életművét tárgyaló kritikai munkákról is elmondható, hogy egyre könnyebben érhető el magyar nyelven.

A jelen írásmű nem azt a célt tűzte ki, hogy az eddigi, szép számban fellelhető *Tenebrae*-értelmezésekhez képest valami meglepőt, áttörő jelentőségűt próbáljon felmutatni, miközben a már létező kritikai szövegeken fogást keres. Sokkal inkább arra vállalkozik, hogy a versből kirajzolódó szövegszerű nyomvonalakat bejárja, miközben vallás- és irodalomtörténeti kapcsolódásokat térképez fel, valamint Celan saját költészetelméleti megnyilvánulásaival fűzi össze a vers egyes mozzanatait a pontosság és a hitelesség szándékával.

A vers szövegszerű vizsgálatának lezárásaként Celan költészetének tágabb horizontjára térünk és egy igaz költőbarát, Yves Bonnefoy gondolataival próbáljuk tovább közelíteni a celani lírát az olvasóhoz.⁷ 2007-ben jelentek meg a *Kép és jelenlét*, majd 2014-ben *Másik otthon. Yves Bonnefoy az ezredfordulón* című kötetekben válogatott írásai magyar nyelven. Mindkét fordításkötetben szerepel egy-egy olyan esszé, amelyet Bonnefoy Celan sorsvállalásának és költészetének szentelt. E szövegek személyes hangvételűek, mindamelllett filológiai igényességgel születtek, intenzív figyelemről tesznek tanúbizonyságot. Mindezek alapján méltán remélhetjük, hogy hozzájárulnak Celan hermetikus költészetének értőbb olvasásához.

A vers latin nyelvű címe, *Tenebrae* utal a nagyheti hajnali zsolozsmára, az *officium tenebrarum*-ra, amely a *triduum sacrum*-hoz kapcsolódik, Jézus Krisztus kínszenvedésének, kereszthalálának és föltámadásának három szent napjához. Ez valójában a *paschale mysterium*, azaz a húsvéti titok teljességének az ünneplése. A három szent nap során nem csak az adott nap eseményének titkában részesülünk, hanem a teljes húsvéti liturgiát éljük át. Nagycsütörtökön Jézus áldozatvállalása értünk a bűneink bocsánatára implikálja az áldozat tényleges beteljesülését, ami nagypénteken következik be.⁸ Ily módon a *Tenebrae* szemantikai horizontja is kiterjeszthető

⁶ VAJDA: i. m. 78–95.

⁷ Yves Bonnefoy költő, műfordító és irodalomtudós 2014. szeptemberben vette át Pécsset a Janus Pannonius Költészeti Nagydíjat. Az elmúlt években Sepsi Enikő szerkesztésében megjelent fordításkötetek révén egyre ismertebb hazánkban.

⁸ BARS: i. m. 20.

mindhárom szent nap teljes liturgiájára. A vershez kapcsolódó kommentárjában Barbara Wiedemann is bővíti a cím holdudvarát azzal, hogy a *Tenebrae* nemcsak a virrasztó zsolozsmákra, matutinumokra emlékezteti az olvasót, hanem arra a sötétségre is vonatkozik, mely Jézus keresztre feszítésekor keletkezett: „*Tenebrae factae sunt, dum crucifixissent Jesum Judaei.*”⁹

Ugyanezt a címet viseli egy rézkarc is, amelyet Celan képzőművész felesége, Gisèle Celan-Lestrange készített 1957-ben, a vers keletkezésének évében: *Ténèbres-Tenebrae*.¹⁰ Állítólag maga Celan javasolta ezt a címet a műalkotás elnevezésére.

Gisèle Lestrange-nak több szerepe van a *Tenebrae* című vers megszületésében, mint amire gondolnánk. Az ő személyén keresztül érintkezhetett a bukovinai zsidó kulturális és vallási hagyományok közt nevelkedett Paul Celan a katolikus liturgiával. Gisèle ugyanis egy francia katolikus arisztokrata család sarja volt, gyermekként szigorú vallásos neveletésben részesült. Otto Pöggeler Celan-ról szóló személyes visszaemlékezéseiből kiderül, hogy a költőnek ténylegesen része volt felesége révén az *officium tenebrarum* átélésében. Más versekkel ellentétben azonban a házastársak közötti *Correspondance*¹¹ nem tesz említést a *Tenebrae* című versről.

Az első sor fordított szórendű szerkesztése felhívja a figyelmet a *nah* (közel) dominanciájára mind a verssor, mind a teljes szöveg tekintetében. Az első verssor (*Nah sind wir, Herr*) inverzív módon ismétlődik meg a vers végén (*Wir sind nah*): így kezdődik és végződik a vers. A közel a kezdet és a vég, egy önmagába visszatérő kört alkot a vers peremén, mintegy körbe zárja, körül keríti a verssorokat, illetve folytonosságot, vég nélküliséget fejez ki.

A következő sorban a *greifbar* (megfogható) a *nah* szemantikai megismétlődésének, egyúttal logikai következményének feleltethető meg: az fogható meg, ami már eléggé közel került. Mindazonáltal, ami megfogható, az a véletlen számára kiszolgáltatott, sebezhető: az Úr kezében vagyunk. A következő sor újabb lépés a közelítési folyamatban: *gegriffen schon*, azaz bekövetkezett egy közvetlen közelség, amiről kiderül, hogy összeegyeztethetetlen az étellel és az emberi mivolttal, egy görcsös egymásba karmolás: az Úr érintése tette ezt.

A *greifbar* és a *gegriffen* egy morfológiai variáción alapuló ismétlés, paronomázia, vagy *figura etymologica*, amelynek tagjai eredendően összetartoznak, ám szétválasztja őket Celan a vers tagolásával és a központoszással. A közelítés folyamatának két eltérő minőségű állapotát fejezik ki, ugyanakkor létezésük kölcsönösen függ egymástól. Mind morfológiai, mind jelentéstani szempontból elmondható, hogy a második és harmadik sor tényleges cezuráján kívül e két versem egyszerre kapcsolódik össze és különül el egymástól, egyszerre folytatólagos és lezárt.

⁹ WIEDEMANN: i. m. 649.

¹⁰ Uo.

¹¹ CELAN – LESTRANGE: i. m. 2001.

De ki érint meg kit? A vers kontextusa e kérdésre adott válasz kettős értelmét veti fel: az Úr érinthet és érintett meg minket, de mi is érintkezhetünk és érintkeztünk egymással. Az *ineinander verkrallt* kifejezés túllép a *gegriffen* határán: egymásba marva, az érintés határhelyzetén is túljutottunk. A kettős értelmezés lehetősége fennmarad a következő verssorok ismeretében, de a feltételes mód használata (*als wär*) árnyaltabbá teszi az emberi test identifikációját Isten testével. Mindezek alapján a mi testünk, mint egyének teste külön-külön és az Úr teste egy pillanatnyi konjunktívuszban egy testté lesz: Isten kizárólag abban az esetben értené meg az emberi lét vonzatait, ha ő maga is megtapasztalná. E gondolatot a vers megformálása is érzékelteti: a *der Leib* (a test) és a *dein Leib* (a te tested) egy újabb ismétlésen alapuló költői alakzat, amelyben a két nyelvi elem két hang híján szinte azonos.

A vers első két szakasza felveti egy intertextuális, azaz szövegek közötti összefonódás lehetőségét Friedrich Hölderlin *Patmos* című költeményével, amely a következőképpen kezdődik:

„Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott / Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch. / Im Finstern wohnen / Die Adler, und furchtlos gehn / Die Söhne der Alpen über den Abgrund weg / Auf leichtgebauten Brücken.”¹² [Közeli s megfoghatatlan az Isten. / De ahol veszély fenyeget, / fölmagaslik a menedék is. / Sötétségben fészkelnek a sasok, / s félelmet nem ismerve járnak / a szakadék fölött az Alpok fiai / az ingatag fahídon.¹³]

A *Finstern a Tenebrae* német nyelvű megfelelője, míg a *fassen a greifbar*-hoz kapcsolódik szemantikai szempontból: jelentése megragad, felfog valamit. A *Rettende* (megmentő) azonosítható a mindenható Úrral, aki képes veszély esetén megszabadítani a gonosztól. Hölderlin ellentétpárokra építi himnusza kezdetét: Isten közel van, de mégis távolinak érezzük, hiszen nehéz megérintenünk. A veszély fenyeget, de az ellentéte megmenthet. Celan versében a közel és távol ellentéte egészen más módon jut kifejezésre. A mi és az Úr dialógusa egy olyan közelséget mutat be, ami egyre közvetlenebb s végül húsba vág. Ezzel párhuzamosan az olvasó viszont egyre távolabb kerül a verstől, egyre inkább elveszíti az orientációs, s így az értelmezési képességét is. Celan maga is érzékelteti az olvasóval, hogy versei célzottan válnak megközelíthetlenné:

„Ich stehe auf einer anderen Raum-und Zeitebene, als mein Leser; er kann mich nur «entfernt» verstehen, er kann mich nicht in den Griff bekommen, immer greift

¹² HÖLDERLIN: i. m. 149.

¹³ Fordította Kálnoky László.

RÓNAY (szerk.): i. m. 122.

er nur die Gitterstäbe zwischen uns.¹⁴ [Egy egészen más tér- és idősíkon vagyok, mint az olvasóm. Csak «távolról» érthet meg engem, nem tud elérni, mindig csak a köztünk levő rácsokat fogja.]

Ez egy tudatosan a távolban tartott, *Fremde Nähe* (idegen közelség), amely költészete princípiumaként is működik. Tanja Sternbergnek írt levelében 1962. január elsején a következő említést teszi: „Je suis loin, bien sûr, je suis toujours près... de mon méridien.”¹⁵ (Távol vagyok, s nyilván mindig közel... a meridiánomhoz.) E sorok rámutatnak arra, hogy Celan saját maga is a távolság és a közelség ellentmondásos kettősségével jellemzi saját költészetét és poétikáját. A *Fremde Nähe* címet szánta annak az antológiának, amelyet versfordításaiból állított volna össze, de ez a terv végül nem valósult meg. Mivel versfordításait épp úgy költői életműve részének tekintette, mint saját verseit, így a *Fremde Nähe* egész költészetét fémjelzi, amelynek egy költői bizonyítéka a *Tenebrae* című vers.

A *Tenebrae* kulcsfontosságú szerepet tölt be a versben mind verscímként, mind visszatérő intertextuális elemként. A vers belső egységét hozza létre azáltal, hogy egyes motívumokat szemantikailag összeköt egymással. Pedig a közelség és az érintés a verscím elsődleges jelentésével, a sötéttséggel paradoxont eredményez: logikailag összeegyeztethetetlenek. A sötétben ugyanis nem mérhetők fel a távolságok, mint ahogy az érintés is akadályozott, véletlenszerűvé válik.

A *Tenebrae* ugyanakkor biztosítja a vers külső textuális kapcsolatrendszerét azáltal, hogy más szövegeket és szerzőket képes megidézni. Ezek az intertextuális kapcsolódások lehetnek egy költészeti stratégia részei, vagy véletlenszerű összecsengések más költői életművekkel, irodalmi és kulturális örökségekkel. Hölderlin *Patmos* című költeményét Celan minden bizonnyal ismerte, hiszen német elődjének életművével és költői sorsával közösséget vállalt, amelynek bizonyítékai mind verseiből, mind életrajza egyes állomásain tapasztalt személyes megnyilvánulásaiból kitűnnek. Így teljes joggal feltételezhető, hogy Celan a két költemény között tudatosan teremtett intertextuális kapcsolatot.

De térjünk vissza a versben ahhoz a ponthoz, amelyben először manifesztálódik az ember és Isten teste közötti azonosság lehetősége: *dein Leib, Herr* (A te tested, Uram). Celan nemcsak ebben a közvetlen nyelvi formában, a birtokos determináns használatával fejezi ki az identifikációt, hanem önmagában a szóhasználattal is. Nem a test közismert német megfelelőjét, a *Körper*-t választja, hanem a *leben* (élni) igéből képzett, biblikus hangzású *Leib* főnevet, amihez a „der Leib Christi, der Leib des Herren”¹⁶ jelentés társítható. Mivel az Eucharishtiában Krisztus teste a kenyér

¹⁴ EMMERICH: i. m. 8.

¹⁵ CHALFEN: i. m. 144.

¹⁶ Duden: i. m. 941.

formájában jelenik meg, így önmagában a *Leib* szó hallatán is asszociálhatunk az Úrvacsorára és a kenyérre.

Mindehhez képest vakmerő az a lépés, amellyel a következő versszakasz imára szólítja fel az Urat, felcserélve az emberi és isteni szerepkört: „Bete, Herr / bete zu uns”. Az előzmények tudatában, illetve azok ellenére is egy abszurd költői tettel állunk szemben, ami megfeleltethető annak a „tiltakozás”-nak¹⁷ (*Gegenwort*),¹⁸ amelyet Celan a *Meridiánban* Büchner *Dantons Tod* című művéből elevenít fel.¹⁹ Ez a döbbenetes, minden értelemnek ellentmondó megnyilvánulás Celan szemében az egyetlen igaz és konzekvens kritérium a művészet újraélesztéséhez mindazok után, ami a világháborúban megtörténhetett. Egy valóságközeli²⁰ és tiszta *poiesis* formájában vállalja magára a történetek súlyát és a lehetetlenre próbál válaszolni. Az Isten-ember viszony megfordításával az olvasót egy távoli, szűk nézőpontba kényszeríti (*Engführung*),²¹ ahonnan nincs kitérés és a közvetlen megértés akadályozott. A megszokott logikai összefüggések felborítása megzavarja az olvasó figyelmét, de az elérhetetlen és ismeretlen messzeségbe kényszerített logosz egyúttal újraolvasásra is ösztönzi.

A vers negyedik szakasza a pejoratív értelmű *windschief* melléknévvél kezdődik, ami a *gingen wir hin* (oda mentünk) kifejezést egy elesett, viharvert vonulássá alakítja át, amely a következő sorhoz egy szó szerinti ismétléssel kapcsolódik. A mozgás iránya és célja késleltetve jelenik meg a versszakasz legvégén: a *Mulde* (teknő) és a *Maar* (tengerszem) szavak az életet jelentő víz utáni vándorlást implikálják és a *sich bücken* (lehajol) gesztusa e kontextusban leginkább a szomjoltás mozdulatára utal. A vers előzményeinek a tudatában ugyanakkor társítható volna hozzá a rituális lábmosás, ami a nagycsütörtöki éjszakai szertartások egyike²² és a Biblia szerinti utolsó vacsora lényeges mozzanata.²³

A következő verssor azonban pontosítja a *bücken* szemantikai holdudvarát: a szomjoltás szándéka váltotta ki a mozdulatot, amelyben egy alapvető, az emberi lét-fenntartásra irányuló szükséglet jelent meg. A *Tränke* (itató) azonban nem emberek, hanem állatok itatására alkalmas helyet jelöl meg. Az állati jelleg implicit beleértése a helyzetbe azzal magyarázható, hogy az emberek tömeges, anonim jelenléte egy zárt, körülkerített helyen a teljes kiszolgáltatottságban tartott, domesztikált állati tömegek sorsával vonható párhuzamba. Ily módon a hely, a *Tränke* válik az emberi emlékezet orientációs pontjává.

¹⁷ CELAN (1993): 29.

¹⁸ CELAN (2002), 63.

¹⁹ Lucile felkiáltása: „Es lebe der König!” (Éljen a király!)

²⁰ „Jedes Wort ist mit direktem Wirklichkeitsbezug geschrieben.” EMMERICH: i. m. 11.

²¹ Celan egy versének a címe és poetológiájának központi gondolata

²² BARS: i. m. 22.

²³ Jn 13,2

A vers folytatásában újabb váratlan részlet kerül elő: a víz helyett vér volt ott, az itatóban. Az *es war Blut* (vér volt) elliptikus ismétlése tovább fokozza a felismerés drámaiságát, miközben a vers maga ezen a ponton is szűkszavú és látszólag egyszerű. Jézus Krisztus kiontott vére (*was du vergossen, Herr*) újra megjeleníti előttünk az Úrvacsora egy lényeges jelenetét: „Vegyétek, és igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem kelyhe, az új és örök szövetségé, ez a vér értetek és sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára. Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.”

Jézus kiontott vérének említésével bekerül a vers szemantikai horizontjába az a helyzet,²⁴ amelyben e szavak elhangzanak. Az Eucharisztia liturgiájában a pap a kenyeret és a bort áldozati adománnyá változtatja, Jézus föláldozott testévé és vérévé. Az átváltoztatás a pap szavaira történik, Jézus megbízásából. Mindebből az következik, hogy az utolsó vacsorán Jézus volt egy személyben az, aki fölajánlotta az áldozatot, és aki maga az áldozat volt.

A krisztusi szenvedés és áldozatvállalás megjelenése Paul Celan versében párhuzamosságot, és ezzel együtt paradoxont is kifejez. A párhuzam lehetősége onnan ered, hogy Celan saját döntése révén, költői formában szintén magára vállalta a szenvedést, egyfajta *elszenvedést* a Holocaust túlélőjeként, amelyet bizonyít verseinek erőteljesen passzív jellege. Mivel azonban Celan zsidó származású költő, így a párhuzam feltételezése az ő mások helyett szenvedése és a krisztusi sors között paradox helyzetet teremt.

A vers következő sora csupán két szóból áll, mégis elkülönül a többitől egy önálló egységként: *Es glänzte* (Csillogott). Az „es” személytelen alany jelzi, hogy a mondat szerkezete párhuzamos az *Es war Blut* szakasszal. Az állítmány hangalakja pedig visszautal egy korábbi verssor elemére, a *Tränke* szóra és felhívja a figyelmet a kettejük közt fennálló szemantikai összefüggésre. Az itatóban megcsillan Isten tükörképe a vérben, ami visszaverődik a szemekben. Ez a végső szembesülés pillanata azzal, hogy Isten végignézi mindazt, ami történik, de mégsem avatkozik be. Közvetlenül nincs is jelen, hiszen csak a képét látjuk fodrozódni a víznek vélt vérben.

A vers e pontján szembetűnik a *Patmos* első sorai, valamint a *Tenebrae* között feszülő alapvető ellentét: a veszély nemhogy nem növeli a megmentő Isten jelenlétét, de nem is teszi érzékelhetővé. Csupán egy képet vélünk megpillantani róla, de ez már önmagában véve is egy többszörösen téves elképzelés. Istent nem láthatja élő ember, ezért bármiféle őt ábrázoló kép csak egy illúzió. Mindamelllett a kép maga egy eleve valótlan kreáció a művészetben, hiszen nem képes hűen visszaadni, vagy

²⁴ Az Eucharisztia (hálaadás) liturgiája az áldozati cselekmény előkészítésével, a felajánlással kezdődik, melyet az áldozat megvalósulása követ az utolsó vacsora és a keresztáldozat felidézésével, majd szétosztásával. TÖRÖK: i. m. 71.

helyettesíteni a valóságot. Yves Bonnefoy-t épp ezért foglalkoztatja annyira a jelenlét megragadása és a *vérité de parole*, a beszédbeli igazság keresése.²⁵

A *Tenebrae* következő sora tágra nyílt szemeket és szintén nyitott, üres száját tár elénk. Egyrészt ez jelzi az előző sor által keltett döbbenetet, de másrészt az élettelen test állapotára, a halál beálltára utal. Arra is engedhet következtetni, hogy a halottnak nincs útravaló pénzérme sem a szemhéján, sem a szájában. Egy széles körben elterjedt, ókori görög hiedelem szerint ugyanis a halottnak pénzzel kell megváltania az átjutását a Styx folyón, hogy a túlvilágra juthasson.

A következő verssorban a *Trinken* (ivás) tettén keresztül valósul meg az Úrral való legközvetlenebb találkozás: „wir haben getrunken, Herr” (Ittunk, Uram). Az ivás aktuusa Celan költészetének egyik központi motívuma és több olyan verset is találunk, amelyben a *Trinken* mellett az Úrvacsorára történő intertextuális utalás is megjelenik. A *Niemandrose* kötet *Hinausgekrönt* című versében például a *Gebet* (ima), a *Kelch* és a *Königsblut* (királyi vér) együttesen szerepelnek:

„Mit Namen, getränk / von jedem Exil. / Mit Namen und Samen, / mit Namen, getaucht / in alle / Kelche, die vollstehn mit deinem / Königsblut, Mensch, in alle / Kelche der großen / Ghetto-Rose, aus der / du uns ansiehst, unsterblich von soviele / auf Morgenwegen gestorbenen Toden.”²⁶

Több szövegszerző összekapcsolódás is kimutatható a két celani vers között, így az egyik vers hozzájárulhat a másik értelmezéséhez. Az itató helyett itt a kehely van csordultig tele a „királyi vérrrel” és elmerülnek benne a nevek és a magok, azaz a még meg sem született, üldöztetett (von jedem Exil) emberek. A „nagy gettó-rózsza” pedig egy velencei sziget nevére utal (Ghetto), amelyet a zsidók lakhelyeül jelöltek ki és fallal kerítették körbe.²⁷ Később ezt az elnevezést alkalmazták azoknak a kényszerlakhelyeknek az elnevezésére is, amelyeket a nácik a II. világháború idején létesítettek a zsidó lakosság elkülönítésére. E közvetlen utalás ellenére nem jelenthetjük ki, hogy a *Hinausgekrönt* egy Holocaust témájú vers, hiszen Celan egyetlen költeményéről sem állíthatjuk ezt. Bacsó Béla *A szó árnyéka* című könyvében felhívja a figyelmet arra, hogy a celani vers „csak önmagáért tanúskodik”.²⁸ Habár az emlékezetet kényszer alá fogja, hogy idézze fel a múltat, de az egyszerű történetet nem mondja ki.

A *Hinausgekrönt* ötödik szakaszának elején a *Mit Namen getränk* (nevekkel átítatott) kifejezés igei része etimológiai rokonságban áll a *Tenebrae*-ben szereplő itatóval, viszont a két versben eltérő formában és eltérő hangsúllyal jelenik meg az

²⁵ SEPSI: i. m. 15.

²⁶ WIEDEMANN: i. m. 154.

²⁷ Uo. 703.

²⁸ BACSÓ: i. m. 11.

áldozati cselekmény. A nevek és a magok a saját, emberi vérükkel telt kehelyben áznak (*tränken*) és merülnek el (*tauchen*) a *Hinausgekrönt*-ben, míg a *Tenebrae*-ben az itató Krisztus kiontott vérét tartalmazza. A *Königsblut* szóösszetétel utal az emberi vér eredendően isteni mivoltjára, hiszen Krisztus az emberekért, az emberi bűnök bocsánatára adta a testét és vérét, viszont itt az emberi szempont marad domináns helyzetben.

A két vers különböző hangsúllyal és mértékben, de összekapcsolódik az Úrvacsora meghatározó mozzanatán keresztül egymással. Mind a *Hinausgekrönt*, mind a *Tenebrae* című vers erősíti azt az elképzelést, mely szerint a katolikus liturgia hagyománya egy tudatos költői építkezés eredményeként jelenik meg a celani lírában.

Celan a vers kezdetétől fogva alkalmazza a lírájára oly jellemző parataktikus mondatszerkesztési elvet: a szűkre szabott terjedelemmel és szókinccsel egymás mellé rendelt kijelentések határozottságot, tömörséget, önmagukban befejezettséget fejeznek ki, de együttesen már épp ellenkezőleg, egyfajta kontinuitást és lezáratlanságot sugallnak.

Paul Celan számára a költészet és a fordítás művészete nem különülnek el egymástól, s ezt mi sem bizonyítja jobban, mint az a megfigyelés, mely szerint fordításai magukon hordozzák költészetének sajátosságait. Peter Szondi a *Poésie et poétique de la constance* című írásában Shakespeare 105. szonettjének celani fordítását tanulmányozza. Walter Benjamin *Le métier de traducteur* című művéből idézi *le mode du vouloir dire*²⁹ (*die Art des Meinens*) fogalmát, amelyet a *visée sur la langue*³⁰-ból (*Intention auf die Sprache*) vezet le, azaz a nyelvre, annak felépítésére irányítja a figyelmet, amikor az eredeti Shakespeare-szonett és a celani fordítás egyes elemei és rendező elve közötti összefüggéseket tárja fel. Szondi megállapítja, hogy Celan az *állandóságot* (*la constance*, vagy *die Beständigkeit*) nem pusztán a vers közvetlen mondanivalóján keresztül teremti meg, hanem azáltal, hogy Shakespeare eredetijének hypotaktikus szerkezeti felépítését egy új, parataktikus szerkesztésű rendszerre változtatja át.

A *Tenebrae* a parataxis formai kötetlenségét, szabadságát és az ebből fakadó kohéziós hiányt a versszakok kulcsszavainak „variált ismétlésével” ellensúlyozza. Ezáltal nemcsak egyes versszakok sorait fűzi össze egymással, hanem nagyobb, formailag elkülönített egységek között is teremt kapcsolatot. Egyidejűleg választja szét és köti össze a versrészeket egymással. A szóismétlések különböző nyelvi szinteken, így változatos formában valósulnak meg, mellyel nem pusztán Celan nyelvi leleményességét és a vers stilisztikai élményét növelik, hanem felhívják az olvasó figyelmét, a szöveggel való találkozás ismétlésére, újraolvasásra sarkallnak:

²⁹ Walter Benjamin *Die Aufgabe des Übersetzers* című művében a következőképpen hangzik: „die Art des Meinens”. SZONDI: i. m. 147.

³⁰ Uo.

„Lesen Sie! Immerzu lesen, das Verständnis kommt von selbst.”³¹ (Olvasson! Ne hagyja abba az olvasást, a megértés magától jön.) Celan e szavakkal hátrította el Chalfen Israel kérését, aki 1961-ben segítséget kért tőle egy vers értelmezéséhez.

A több jelentésrétegű celani szövegtest attól a szenvedéstől heges, amelynek egyedüli őrzője már csak a nyelv. A távol tartott, elliptikus verssorok folyamatos újraolvasásra sarkallják az olvasót és mindaddig ellenállnak az értelmezésnek, amíg meg nem születik önmagából a megértés folyamában az a valódi vers, amely a kívülségben rekedt³² költő talán egyetlen igazi otthona. Celan a következő szavakkal írja körül barátjának, Yves Bonnefoy-nak a számkivetettséget, amelyet érez:

„Önök (a nyugati, francia költőket értvén ezen) otthon vannak, a saját nyelvükben, a saját vonatkoztatásaikban, azok között a könyvek és művek között, melyeket szeretnek. Én kívül rekedtem...”³³

A költő Isten hiányában térképezi fel a végső számvetés lehetőségeit, ám ez alapvető ellentmondásban van a költészet természetével, amely a platóni hagyomány szerint szomjazza a transzcendencia jelenlétét:

„A mandulaként manifesztálódó beszédben (mivel az általa sokat kémelet *mandorlában*, egy megfakult freskón Isten hiányzott a trónjáról) az önmagában álló ember jelenléte, melyet nevezhetünk akár Igének is, a szemében, azaz szíve mélyén még kifejezhetlenebbnek tűnt.”³⁴

Celan költészetének vezérelve a *találkozás* iránti igény és sokak szerint ebben rejlik igazi ereje is: az én a te felé halad, a másikat keresi és teremti meg a beszédben. A vágyott, másikkal folytatott párbeszéd szólaltatja meg a vers szellemiségét: „im Raum des Gesprächs konstituiert sich das Angesprochene.”³⁵ [Csupán e beszélgetés terében alakul ki a megszólított.]³⁶ A társalgás azonban szűkszavú, épp a nyelv miatt, amely eredeti formájában képtelen a valóság megragadására, így a határaihoz közelít. Yves Bonnefoy a következőképpen ír a nyelv megkérdőjelezéséről:

³¹ EMMERICH: i. m. 12.

³² „A háborús idők Európájában és azt követően a kiejthetetlen nevű zsidót német származása miatt olyan sikeresen emlékeztettük arra Párizsban, hogy kívülálló.” Így emlékezik vissza Yves Bonnefoy barátja számkivetett élethelyzetére a párizsi újrakezdetés után és ellenére *Paul Celan* című esszéjében. SEPSI (szerk.): i. m. 162.

³³ Uo. 161.

³⁴ Uo. 159.

³⁵ CELAN (2002): i. m. 77.

³⁶ CELAN (1993): i. m. 32.

„A vers határa a csendben húzódik, túl elhagyott tárgyakon, zilált gondolatokon; de mégis magára vállalja az alkotás feladatát, dacolva bármely lemondással, mely ma azt állítja, hogy mindez nem igaz, hogy nincs megkérdőjelezhetetlen, végső jelölő jeleink formába öntésére.”³⁷

A beszéd redukciója szilárd képződménnyé tömöríti a verset, hiszen nincs emberi szó a történetek elbeszélésére. E helyzetben csak elnémulni lehet. A fentiek alapján megállapítható, hogy a *Tenebrae* egyrészt egy kör alakú, sűrű és tömör lírai képződmény, amelynek ívét a vers formaisága tovább csiszolja. A jelen írásmű épp arra vállalkozott, hogy bejárja ezt a körívet, amely eredendően egyedül, önmagában van, de kapcsolódásokat keres mind önmagán belül, mind önmagán túl:

„Ich finde das Verbindende und wie das Gedicht zur Begegnung Führende.
Ich finde etwas – wie die Sprache – Immaterielles, aber Irdisches, Terrestrisches, etwas Kreisförmiges, über die beiden Pole in sich selbst Zurückkehrendes und dabei – heitererweise – sogar die Tropen Durchkreuzendes –: ich finde... einen *Meridian*.”³⁸ [Talállok valamiféle, a nyelvhez hasonlóan anyagtalán, mégis földi, teresztrikus, kör alakú, a két sarok fölött önmagába visszatérő dolgot, amely furcsamód még a trópusokat is keresztezi; talállok egy ... meridiánt.]

Paul Celan a *Tenebrae* című versen keresztül felveti és a saját, szinte megközelíthetetlen útján meg is válaszolja a kérdést, hogy mennyiben van szüksége a modern költészetnek és a mai idők emberének arra, hogy az alkotásban, az irodalom eredetének kutatásában és művelésében Istent keresse, a vele való találkozást szomjazza; hogy lélektanilag mellette, vagy ellenében, de az ő jelenlétében foglaljon állást az emberi civilizáció történéseinek mérlegelésékor.

Felhasznált irodalom

- BACSÓ Béla: *A szó árnyéka, Paul Celan költészetéről*, Pécs, Jelenkor, 1996.
 BARSÍ Balázs: „A liturgikus év”. in TÖRÖK József – BARSÍ Balázs – DOBSZAY László: *Katolikus liturgia*, I/2, Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, Egyházzenei Kutatócsoport és a Magyar Egyházzenei Társaság, 2013.
 BONNEFOY, Yves: *Ce qui alarma Paul Celan*, Éditions Galilée, Collection Lignes Fictives, 2007.
 CELAN, Paul: „Paul Celan beszédei”. *Műhely*, XVI, 1993/4. 28-33.
 CELAN, Paul – LESTRANGE, Gisèle: *Correspondance (1951-1970)*, Paris, Seuil, 2001.
 CELAN, Paul: *Halálfüga*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1981.
 CELAN, Paul: *Le Méridien et autres proses*, Éditions du Seuil, 2002.

³⁷ SEPSI (szerk.): i. m. 159.

³⁸ CELAN (2002): i. m. 84.

- CHALFEN, Israel: *Paul Celan, Eine Biographie seiner Jugend*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1979.
Duden Universalwörterbuch, 3. átdolgozott kiadás, Dudenverlag, 1996.
- EMMERICH, Wolfgang: *Paul Celan*, Reinbek am Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1999.
- HÖLDERLIN, Friedrich: *Dichtungen*, Berlin, Rütten & Loening, 1952.
- RÓNAY György (szerk.): *Friedrich Hölderlin versei*, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1980.
- SEPSI Enikő (szerk.): *Kép és jelenlét, Yves Bonnefoy válogatott írásai*, Argumentum, 2007.
- SEPSI Enikő: „Yves Bonnefoy magyarul”. in Sepsi Enikő (szerk.): *Kép és jelenlét*, Argumentum, 2007.
- SZONDI, Peter: *Poésies et poétiques de la modernité*, Presses Universitaires de Lille, 1981.
- TÖRÖK József: „A mise liturgiája és annak története.” in TÖRÖK József – BARSÍ Balázs – DOBSZAY László: *Katolikus liturgia*, 1/4, Budapest, Liszt Ferenc Zeneművészeti Egyetem, Egyházzenei Kutatócsoport és a Magyar Egyházzenei Társaság, 2013.
- VAJDA Károly: „Vers, ima, közelítő beszéd”. *Pannonhalmi Szemle*, XI, 2003/ 1. 78-95.
- WIEDEMANN, Barbara: *Paul Celan, Die Gedichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.

TENEBRAE

Nah sind wir, Herr,
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,
ineinander verkrallt, als wär
der Leib eines jeden von uns
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,
bete zu uns,
wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,

gingen wir hin, uns zu bücken
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.
Augen und Mund stehen so offen und leer, Herr.
Wir haben getrunken, Herr.
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

Bete, Herr.
Wir sind nah.

TENEBRAE

Közel vagyunk, Uram.
foghatóan közel.

Már fogva, Uram,
egymásba marva, mintha
mindőnk teste a te
tested volna, Uram.

Imádkozz, Uram,
imádkozz hozzánk,
közel vagyunk.

Kajlán mentünk oda,
mentünk oda, ráhajolni
katlanra, vályúra.

Az itatóra, uram.

Vér volt, a vért
te ontottad, Uram.

Csillogott.

A te képedet verte szemünkbe, Uram.
Nytva s üres a szem, a száj, Uram.
Ittunk, Uram.
A vért és a képet a vérben, Uram.

Imádkozz, Uram.
Közel vagyunk.

ford. *Lator László*

ÖNISMERET ÉS SZERETET

CZEGLÉDI SÁNDOR

1. PROBLÉMAFELVETÉS

*Az ember itt kevés a szeretetre.
Elég, ha hálás legbelül
ezért-azért; egyszóval mindenért.
Valójában két szó, mit ismerek,
bűn és imádság két szavát.
Az egyik hozzám tartozik.
A másik elhelyezhetetlen.
(Pilinszky János: Az ember itt)*

Egy könyvhöz kapcsolódva szeretném kifejezni a címben jelzett problémát. A könyv címe: „Magyar református önismeretei olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából”¹. Az előszó, amit valószínűleg a szerkesztő írt, e szavakkal kezdődik: „Az igazság kimondásához bátorság kell, a bátorsághoz viszont szükséges az érettségnek bizonyos foka; az éretlen ember lehet gyáva vagy vakmerő, de mindig híjával van az igazi bátorságnak. Az egyház életében vannak olyan korszakok, amelyeket *szellemi érettség* jellemez; ilyenkor *az igazság kimondása a kifejezés bátorságával párosul*. Református egyházunk szellemi életét a két világháború között egyfajta érettség jellemezte. Nemcsak azért, mert a múlt század második felének útkeresései, elindulásai részint célba értek, hanem azért is, mert ezek a szellemi felkerekedések, útnak indulások *határozott formájú, maradandó érvényű kifejezést, megfogalmazást* is nyertek.”² Az előszó végén pedig ezt olvashatjuk: „Református gondolkodásunk elsőrendű feladata, hogy megismerje és megvallja »*az Istennek nagyságos dolgait*« (Magnalia Dei – ApCsel 2,11)”³ Röviden tehát ebben a korszakban együtt volt a *bátorság* és az *érettség*, s e kettőnek köszönhetőek a *határozott* formájú kijelentések. Ennek a gondolkodásnak pedig

¹ Magyar református önismeretei olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából. Szerkesztette Németh Pál. Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója Budapest, 1997. A továbbiakban: MRÖO

² MRÖO 5. o. Kiemelések az eredeti szövegben.

³ MRÖO 7. o. Kiemelések az eredeti szövegben.

elsőrendű feladata Isten *nagyságos* dolgainak megvallása. A kulcsszavak tehát: bátorság, érettség, határozottság, nagyság. A könyv kiadója és szerkesztője ezekben látja a református önismeret lényegét és ezért is adták ki a könyvet.⁴

A 90-es években, tehát az önismereti olvasókönyv szerkesztésével-kiadásával többé-kevésbé egy időben jelent meg Böszörményi Ede három tanulmánykötete⁵. A szerző kiváló lelkész volt Hódmezővásárhelyen, és szociológiai módszerekkel foglalkozott az öngyilkosságokkal. Mélyen érintette, hogy Magyarország a XIX. század közepétől, a nemzetközi statisztikai mérések kezdetétől élen járt az 1000 főre jutó öngyilkosságok számában, s az elterjedt vélekedés szerint református környezetben nagyobb volt az öngyilkosságok aránya, mint katolikusban. Ráadásul a statisztikák szerint a Dél-Alföld és ezen belül Hódmezővásárhely sajnos szinte mindig élen végzett még a magyar világon belül is.⁶ Böszörményi Ede vallás, településtípus és más összetevők szerepét vizsgálta az önkezükkel életüket veszítők között. „Az igazságot szeretetben” című könyvében ezzel zárja az előszót: „E sorok írója immáron hosszúra nyúlt földi pályáján a megismert múltbeli vagy jelen igazságokat igyekezett követni Krisztus szolgájaként. Talán kevés hangsúlyt kapott a szeretet. Pályám végéhez közeledve most már a szeretetet kezdem fontosabbnak tartani.”⁷

Az önismereti olvasókönyv megjelenése után 2001-ben népszámlálás volt, ahol hosszú idő után először szerepelt a kérdések között a vallási identitás. Az alföldi (pontosabban kb. a Debrecen vonalától délre fekvő), korábban református többségű területeken a református vallástól való erős eltávolodást lehetett érzékelni. A 2011-es népszámlálás a tendencia erősödését mutatta. Nyilvánvaló, hogy a kommunizmus évtizedei sok rombolást okoztak az egyházaknak. De mégis érdemes gondolkodni azon, miért más mértékben veszítettek teret az egyházak? A református egyház esetében az olvasókönyvben festett önképnek lehetett-e köze ehhez, valamilyen formában? Feltűnő, hogy az önismereti olvasókönyvben több társadalmi kérdés előkerül (pl. az egyke), de az öngyilkosság nem.

Akik az öngyilkosságot, a végzetes megoldást választják, nem találnak fogódzót az őket körülvevő világban. Miért nem találják meg? Mit keresnek? Olyat, ami nincs vagy olyat, ami rejtőzködik? Ezért ütött ötlött fel bennem Böszörményi Ede gondolata az életem át hirdetett igazságról és az öreg fejjel előtérbe került szeretetről. Innen az indítás: nézzük meg, mit ír az olvasókönyv a szeretetről!

⁴ Ezt az Előszót követő Ajánlás is megerősíti: „E kötet előszava világossá teszi, hogy milyen szempontok vezérelték a szerkesztőt a kötet összeállításakor. [...] Vállalható és egyértelmű célja és értéke ennek a műnek, hogy alapvető és elfeledett gondolatokat tesz közzé, amelyek segíthetnek mai eligazodásunkban.” MRÖO 8. o.

⁵ BÖSZÖRMÉNYI 1991, BÖSZÖRMÉNYI 1998, BÖSZÖRMÉNYI 1999.

⁶ A konkrétan Hódmezővásárhelyről írt elemzés: BÖSZÖRMÉNYI 1977.

⁷ BÖSZÖRMÉNYI 1998 7. o.

2. AZ ELSŐRENDŰ FELADAT-E A LEGNAGYOBB PARANCSOLAT?

Ekkor odament az írástudók közül egy, aki hallotta őket vitázni, és mivel tudta, hogy Jézus jól megfelelt nekik, megkérdezte tőle: „Melyik a legfőbb az összes parancsolat közül?” Jézus így válaszolt: „Halljad, Izráel, az Úr, a mi Istenünk egy Úr, és szeresd az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből, teljes elmédből és teljes erődből. A második ez: „Szeresd felebarátodat, mint magadat. Nincsen más, ezeknél nagyobb parancsolat.” Az írástudó ezt mondta neki: „Jól van, Mester, helyesen mondtad, hogy egy Isten van és rajta kívül nincsen más; és ha szeretjük őt teljes szívünkkel, teljes elménkkel és teljes erőnkkel, és ha szeretjük felebarátunkat, mint magunkat, sokkal többet ér minden égő- és véres áldozatnál.” Jézus pedig, amikor látta, hogy értelmesen felelt, ezt mondta neki: „Nem vagy messze az Isten országától.” És többé senki sem merte őt megkérdezni.

Mk 12,28-34 (revideált protestáns új fordítás)

Az előszóban olvashattuk, mi az elsőrendű feladat. Hogyan viszonyul ehhez a fenti idézet Márk evangéliumából? Mit ért a szöveggyűjtemény szeretője?

A szöveggyűjteményben olvashatunk az Isten iránti szeretetről. Sebestyén Jenő ebből vezeti le az ember teremtmények iránti szeretetét: „Az Isten iránt való szeretet tehát magába foglalja az ő creatúrái iránti köteles szeretetet is (tehát még az állatok iránt érzett szeretetet is)”⁸.

Többször előkerül Isten szeretete a bűnös ember iránt. Victor János szerint a kálvinizmus „nem némítja el az Evangéliumnak azokat a gyöngéd hangjait, amelyek Istennek a bűnös ember iránt való irgalmas szeretetéről beszélnek, de igyekszik mindig élénk emlékezetben tartani azt a minden emberi értelmet örökre meghaladó csodát, hogy ki is Az, aki Krisztusban az emberi nyomorúsághoz egészen a golgothai szenvedés mélységéig aláhajol.”⁹ Néhány oldallal később ugyanó: „Az elsőrendű tény az a megfoghatatlan csoda, marad, hogy biztosítva van számunkra Isten szeretete”.¹⁰ Tavasz Sándor lényegében ugyanezt mondja: „Hiszek Uram! Légy segítségül az én hitetlenségemnek. Nem ti [a szülők] szerettetek előbb, hanem Ő [Isten] szeretett előbb.”¹¹

Révész Imre szembeállítja Luthert Kálvinnal: „francia faji jelleg formálja a Kálvin istenfogalmát, amelyben, a szeretettől és a kegyelemtől áradó lutheri istenképpel

⁸ MRÖO 28. o.

⁹ MRÖO 69. o.

¹⁰ MRÖO 71. o.

¹¹ MRÖO 228. o.

szemben a majestas és a gloria vonásai az uralkodók”¹². Révész ugyanabban a tanulmányban mintha visszakozna: „a Bibliában magát kijelentő Isten képében a dicsőség és a fenség époly lényeges vonások, mint a szeretet és a kegyelem, vagy az igazság és a szentség. [...] Egyébként is, Isten dicsőségére, a szeretet és a kegyelem mellett, Luther is igen nagy súlyt vet, aminthogy viszont Kálvinnál az Isten dicsőségének legfelségesebb sugára a mennyei Atya szerető szívéből és a Krisztus keresztségének örök kegyelmi tényéből árad”.¹³ Révész máshol elismeri, hogy »keresztység« nagyon sokféle van. [...] Az egyikünk a keresztiséget a hitben, – talán ép a vakhitben – látja, másikunk a szeretetben, talán éppen az »általános emberszeretetet«-ben; az egyiknek a keresztiség erkölcs, a másiknak felvilágosodás, a harmadiknak szabadság, a negyediknek egység – és így tovább, még nagyon sok változatban.”¹⁴ A református egyházon belüli „pietista” [idézőjel Révészről] törekvések érdemének tekinti, hogy „egyre növekvő hatással sikerült újra belevinniök az evangélium szeretetét, a vallás élete, a keresztiség gyakorlati lényege iránti érzéket az egyház iránt közömbössé vált vagy attól éppen elidegenült magyar társadalom legkülönbözőbb *intelligens* [kiemelés Révészről] rétegeibe.”¹⁵ Összegzésnek is tekinthető ez a gondolat: „akit már egyszer, mint *kálvinistát* [kiemelés Révészről] földhöz sújtott Istennek dicsősége, mint rettenetes fenség s aztán fölemelt, mint a Krisztusban megjelent szeretete: [...] annak számára csak gondolkodásbeli és erkölcsi következetesség dolga a református világ- és életnézetnek önmaga számára való kiépítése.”¹⁶

Révész Imre fejtegetését áttekintve az első gondolat alátámasztja hipotézisünket: a szeretettől áradó istenkép helyébe Isten dicsőségének képe kerül; míg a második árnyaltabb: a szeretet egy szinten van a dicsőséggel és a kegyelemmel. A következő szövegben az evangélium szeretete genitivus obiectivus: az evangélium iránti szeretet. A legfontosabb az utolsó szemelvény *akit már–annak* típusú feltételes mondata, amivel visszatérünk első gondolatához: Isten dicsőségét megtapasztalva lehet kiépíteni református világnézetet. De hol van ebben a másik ember iránti szeretet? S mi van azzal, akit nem sújtott földhöz Isten dicsősége?

Török Sándor Kálvin Institutióját elemezve lényegében ide jut: „az erkölcsi parancs – amelynek rövid foglalata a tízparancsolat, illetve Kálvin szeretetparancsa – »a bűnök miatt adatott« (II. 7,2). Rendeltetése szerint egyrészt »rejtekhelyéről elővonszolja« (II. 7,6) és megfékezi a legdurvább bűnököt, mielőtt a nyomorult

¹² MRÖO 111. o.

¹³ MRÖO 112. o.

¹⁴ MRÖO 130. o.

¹⁵ MRÖO 143. o.

¹⁶ MRÖO 146. o. A szöveggyűjtemény egy másik tanulmányában Révész Kálvint védelmezi. Cáfolja Baudoin véleményét, hogy Kálvin „az emberekről a szeretet vagy a gyűlölködés egyoldalúságával ítél.” MRÖO 188. o.

embert orvul megejthetnék, másrészt – mivel feltétlen parancsát nem tudjuk maradéktalanul betölteni – önismeretre és alázatra készítet: megmutatja, mily kevés mentségünk van, és mennyire méltók vagyunk a kárhozatra, »hogy így az önvád sarkaljon minket bűnbocsánatkérésre« (II. 7,3). Ma is és reánk nézve is »Krisztus keresésére ez az igazi és egyetlen készület« (II. 7,2).¹⁷

Makkai Sándor is említi a szeretet parancsát: „ha [az egyház] nem akar lemondani arról a nagy kötelességéről, hogy tagjainak *szellemi* nevelését maga tartsa kezében, kénytelen *iskolafenntartó* lenni, ha a *szeretet* parancsát a világban élő tagjai közt teljesíteni akarja, amint teljesíteni kell, kénytelen *szeretetintézményeket* létesíteni és fenntartani”.¹⁸ A második feltételes mondatból az derül ki, hogy az egyháznak [csak?] a tagjai közt kell a szeretet parancsát teljesíteni. De sajnos nem tudjuk meg, hogyan teljesítse az egyház ezt a parancsot.

A szöveggyűjteményben a szeretet káros formáiról is szó esik. Ilyen az önszeretet, amit vissza kell szorítani. Ismét az a kérdés, mi következik ebből? Márkus Jenő szerint „amilyen mértékben haladunk előre, amilyen mértékben gyakoroljuk a keresztest, olyan mértékben válunk meg önmagunk vak szeretetétől, ismerjük meg erőtelenségünket és önmagunktól elszakadva, felszabadulva, önmagunkban hiányt érezve, bizalmunkat Istenbe helyezzük”.¹⁹ Makkai Sándor szerint a lelkes „az egyházfegyelmet ne csak másokon gyakorolja, hanem fegyelmezze meg mindenekelőtt önmagát, a szeretetmunka ne legyen neki technika és ipar, hanem a hitből fakadó igazi szeretet boldog hálaáldozata és amikor Isten igéjét tanítja, alázatos örömmel maga is újuljon meg növendékeinek ébredő és kivirágzó hitében, igaz keresztyén életében”.²⁰ Ezek a részletek azt mutatják, hogy a szeretetnek van torz, rossz formája, helyette más kellene, Makkai Sándor szerint a „szeretet boldog hálaáldozata”. Sajnos most sem tudjuk meg, hogyan akarta ezt konkrétan megvalósítani a szerző? Milyen a „szeretetmunka”, ha nem „technika és ipar”?

A másik káros forma lehet „a szeretet evangéliuma”. Révész Imre szerint „Kálvin egyetlen politikai axiómáját sem hangoztatja sűrűbben és élesebben, mint azt, hogy még a legzsarnokibb felsőség is jobb a teljes anarchiánál, mert legalább rendet tart s így legalább ez egy [kiemelés Révészről] tekintetben Isten akaratát képviseli. Hamis próféta az az igehirdető, aki nagy közveszedelem idején érzelmi vagy egyéb okokból, esetleg a »szeretet evangéliumának« tiszteletreméltó, de végzetes félreértéséből belekapkod a hatóság karjába, amikor az az Isten által rábízott életmentő rendcsinálás kemény, esetleg véres munkáját végzi.”²¹

¹⁷ MRÖO 446. o. A számok az Institutio fejezeteire utalnak.

¹⁸ MRÖO 287. o. Kiemelés Makkai Sándortól.

¹⁹ MRÖO 236. o.

²⁰ MRÖO 313. o.

²¹ MRÖO 340. o.

De akkor az Isten iránti szereteten kívül milyen helyes formája lehet a szeretetnek? Például az egyház és a vallás iránti szeretet. Sebestyén Jenő szerint „*ahol nincs tiszta egyházfogalom és egyházismeret, ott nincs tiszta egyházszeretet sem!* [kiemelés Sebestyéntől] Aki tehát teológiailag és igazán hitből az egyház isteni rendeltetését nem ismeri és annak igazságait nem fogadja el, az nem tudja az egyházat igazán szeretni sem és ezért bármely percben el is árulja, ha a szektárius érdekek azt úgy kívánják”²². Néhány oldallal később írja, hogy a református embernek „Isten színe előtt kell élni és járni, [...] ehhez azonban élő, erős, *szomjas hit és a református vallás fanatikus mély szeretete is szükséges*, amely a hívőt arra hajtja, hogy a rendelkezésre álló módon és eszközzel mindent elkövessen arra nézve, hogy magát a református vallás igazságainak ismeretében is valósággal *kiművelje* és évről évre jobban elmélyítse”²³ [kiemelések Sebestyéntől].

A helyes szeretetről Csikesz Sándor más távlatokban gondolkodik. Ez dolgozata témájából is adódik, mert a szektákról értekeznek. Szerinte a szektáknál „egy fontos gondolat: a fegyelem, a szeretet, a testvériség. Ez annyira túl van hajtva, hogy a fegyelem valóságos szolgasággá, egy-egy vezető egyéniség zsarnokságává válik. A szeretet és testvériség annyira tág értelmezést nyer, hogy eloszlanak a családi korlátok és egy test és lélek lesz az egész gyülekezet”²⁴. De miért térnek át emberek a reformátusról egy ilyen vallásra? A válasz: „egyéni tapasztalatom szerint a legtöbb helyen a sivár és még az átlagnál is mélyebbre süllyedt színvonalú gyülekezeti életből *intenzív vallási légkörbe vágtyak* [kiemelés Csikesztől] egyesek s ezért az új életért elfogadták a sokszor visszatetsző tant is. Ezt sohasem tették volna a legtöbbben, ha a megtérés, újjászületés, egyházfegyelem, testvéri szeretet ősi evangéliumi gondolatait, melyek a kálvinizmusnak is integráns részét alkotják, újra átvittük volna az egyházi életbe.”²⁵

Ugyanebben a tanulmányában Csikesz a szeretet kérdését összeköti az egykekérdéssel: „A lokalizáláshoz tartozik a szeretet közösségének fejlesztése is. Próbáljuk meg a magunk gyülekezetében ezt a testvériséget meghonosítani. Sok gyülekezetnek a bűne az egyke, mely voltaképpen az intézményesített családi önzés. Az egykerendszer súlyosan bosszulja meg magát, különösen, ha több generációt át folytatódik. Sok gyülekezet van, ahol úgyszólván kivesznek azok, akiknek testvérük van. Generációk nőnek fel, melyek nem ismerik a testvéri szeretetet. Az ily elhagyott lelkek a szektában testvérekre találhatnak, akiknek elmondhatják bajukat és ahol meghallgatják őket. Legyünk mi ez igazi testvér, aki őszintén szereti őket és értük alázatosan munkálkodik.”²⁶

²² MRÖO 417. o.

²³ MRÖO 419. o.

²⁴ MRÖO 394. o.

²⁵ MRÖO 394-395. o.

²⁶ MRÖO 403. o.

Legalább egy tanulmányt sikerült fellelni, ahol a felebaráti szeretet az evangélium értelmében kerül elő!

3. LEHET-E KÁROS A SZERETET?

*Amikor én istent faragtam,
kemény köveket válogattam.
Keményebbeket,
mint a testem,
hogy, ha vigasz-
tal, elhihessem.*

Nemes Nagy Ágnes: *Amikor*

Ha református szöveggyűjteményről van szó, Kálvint nem lehet megkerülni. Kálvin az Institutióban a szeretet parancsáról szólva többször idézi Augustinust, tehát hozzá kell visszamennünk.

Augustinus életművét alapvetően meghatározza megtérésélménye: hosszú keresés után találta meg az élet értelmét a keresztyénségben. Műveiben az idő előrehaladtával egyre erősödik az a felismerés, hogy Isten kegyelme (majd később eleve rendelése) nélkül lehetetlen a hit útjára térni. Ennek oka az Ádám-tól áteredő bűn, ami szándékainkat, kapcsolatainkat megrontja. Ezért kell törekedni Isten teljes szívből való szeretetére. De hová lesz a felebaráti szeretet?

A *De doctrina Christiana* (A keresztyén tanításról) című művében éppen a szeretet parancsának elemzésénél találunk rangsort a szeretet fokozatairól: „Négy dolgot kell tehát szeretnünk: az első az, ami fölöttünk van, a második mi magunk vagyunk, a harmadik az, ami mellettünk, a negyedik pedig az, ami alattunk van.”²⁷ Ami mellettünk van: ez lenne a felebarát, tehát a szeretetnek ezt fajtáját Ágoston a harmadik helyre sorolja.²⁸ Tanulságos, hogy az önszeretet is megelőzi az embertárs iránt érzett szeretetet. Kétségtelen, hogy önmagában reális gondolat, de nem tudom, talált-e ezt igazoló bibliai helyet.

A *Confessiones* (Vallomások) című munkájában találjuk a nevezetes körtelopást és ennek értékelését az emberi szeretet fonákságáról, a jóra való képtelenségről. Augustinus és társai fiatalkorukban a lopás örömeért loptak körtét: „nem azt szerettem, aminek kedvéért a vétket elkövettem, hanem magát a bűnömet szerettem. Nyomorúságos lélek: erős támaszodból a romlásba hanyatlik, nem gonoszságával

²⁷ *De doctrina Christiana* I. 23. 22. „Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est” Az eredeti: S. AURELIJ AUGUSTINI OPERA OMNIA Fordítás: AUGUSTINUS é. n. 59. o.

²⁸ Erről BOROS 2014, 62. o.

óhajt valamit, hanem a gonoszságra vágyik²⁹. A szerző szerint az emberi lélek Istentől eltávolodva a mélységbe zuhan; onnan önmagától, Isten kegyelme nélkül nem emelkedhet ki.

Augustinus idős korában, Pelagius ellen vitázva fejtette ki részletesen nézeteit Isten kegyelméről és az eleve elrendelésről. *De natura et gratia* (A természetről és a kegyelemről) című művét zárva a szeretetről is szól: „tehát a szeretet kezdete az igazság kezdete; a szeretetben való előrehaladás az igazságban való előrehaladás; a tökélete szeretet a tökéletes igazság; de ez a tiszta szívből, a jó lelkiismeretből és a tettetés nélküli hitből származó szeretet, és az a legnagyobb szeretet az életben, ha a szeretetért még az életet is megvetjük.”³⁰ De honnan van bennünk képesség a szeretetre? „Nem természetünk, vagy akaratunknak bennünk lévő művei által árad ki szívünkbe, hanem a nekünk adott Szentlélek által, aki segítségére siet gyöngeségünknek, és jó egészséget ad. Ez Isten kegyelme, Jézus Krisztus, a mi Urunk által.”³¹ A következő, a témával foglalkozó írásában (*De praedestinatione sanctorum*, magyarul A szentek eleve elrendeléséről) erősödik a gondolat, hogy az emberi természet Ádámtól eredően romlott. Ezzel párhuzamosan lesz számára egyértelműbb, hogy ebből a romlottságból csak Isten kegyelme és eleve elrendelő szándéka emelheti ki azokat, akiket kiválasztott: „azt a hívőt, aki hisz abban, hogy a büntetés egyetlen emberről szállt át mindenkire, azonban ne foglalkoztassa, hogy a hit miért nem adatik meg mindenkinek. Ez kétségtelenül a legjogosabb büntetés, olyannyira, hogy senki sem vádolhatná meg Istent, még ha egy ember sem szabadulna fel alóla.”³² Később: „tehát Isten kiválasztott minket Krisztusban a világ megteremtése előtt; arra rendelt minket, hogy fiaivá fogadjon, de nem azért, mert úgy volt, hogy önmagunktól szentek és szeplőtelenek leszünk, hanem azért választott és rendelt el eleve minket, hogy ilyenekké váljunk. Mindezt akaratának

²⁹ *Confessiones* II. 4. 9. „Non illud ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.” Fordítás: AUGUSTINUS 1984 62. o.

³⁰ *De natura et gratia* 70. 84. „Caritas ergo inchoata, inchoata iustitia est; caritas propecta, propecta iustitia est; caritas magna, magna iustitia est; caritas perfecta, perfecta iustitia est, sed caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita.” Fordítás: SZENT ÁGOSTON 2015 171. o.

³¹ *De natura et gratia* 70. 84. „Non tamen diffunditur in cordibus nostris vel naturae vel voluntatis opibus quae sunt in nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis qui et infirmitati nostrae opitulatur et sanitati cooperatur. Ipsa est enim gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum.” Fordítás: SZENT ÁGOSTON 2015 171. o.

³² *De praedestinatione sanctorum* 8. 16. „Cur autem non omnibus detur, fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem, sine dubitatione iustissimam, ita ut nulla Dei esset iusta reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur.” Fordítás: SZENT ÁGOSTON 2015 188. o.

tetszése szerint tette.³³ Tehát a szeretetre való képesség is a hit gyümölcse, s ez csak az elrendelteknek adatott meg.

Kálvin – Ádámról szólva – lényegében ugyanezt mondja: „tehát Isten képe az emberi természet sértetlen kiválósága, ez ragyogott Ádámában lázadása előtt, utána viszont annyira megromlott (sőt szinte teljesen megsemmisült), hogy csak zavaros, csonka, leromlott és korcs romja maradtak fenn. Mára ez már csak részben szemlélhető a választottakban, ha a Szentlélek újjászülte őket; teljességében viszont majd csak a mennyben fog újra tündökölni.”³⁴ Ebből a situációból teljesen érthető Kálvin gondolatmenete: hálásnak kell lenni, hogy Isten gondot visel az emberre, sőt Fiát adta értük. Ezért az a legnagyobb feladat, amit szöveggyűjtemény is írt.

A felebaráti szeretet és a hit kapcsolatában egy újszövetségi helynek más szerep jut Augustinusnál és Kálvinnál. Augustinus az eleve elrendelésről írt első művében többször hivatkozik³⁵ a Galatákhoz írott levél egyik helyére: „mert Krisztus Jézusban nem számít sem a körülmétkedés, sem a körülméletlenség, csak a szeretet által munkálkodó hit.”³⁶ Augustinus többi, témába vágó írásában már eltűnik ez a hivatkozás.³⁷ Kálvin teljesen kerüli ezt a helyet, az *Institutio* legújabb magyar fordításának mutatója szerint egyáltalán nem említi.³⁸

Sőt, Kálvin felvet egy alternatívát: „többet ér-e az, ha ártatlanul élünk az emberekkel, mint az, hogy kegyesen tiszteljük Istent?”³⁹ A probléma a kereső, ingadozó, a hit teljességéhez el nem jutó (vagy fordítva: a vallásból kiábránduló) ember számára örökérvényű: nem ér-e ő éppen annyit Istennel, mint Isten nélkül? Nem elég-e hétköznapi értelemben erkölcsösnek lenni? Kálvin válasza: „egyáltalán nem. Sőt, miután az ember még véletlenül sem képes megőrizni a szeretetet, ha nincs a szívében komoly istenfélelem, ebből igazolható a kegyes élet is. Vegyük hozzá

³³ De praedestinatione sanctorum 18. 37. „Elegit ergo nos Deus in Christo ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum: non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae.” Fordítás: SZENT ÁGOSTON 2015 209. o.

³⁴ *Institutio* I. 15. 4. „Ergo, quum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem, postea sic vitiata et prope deleta, ut nihil ex ruina nisi confusum, mutilum, labeque infectum supersit, nunc aliqua ex parte conspicitur in electis, quatenus spiritu regeniti sunt; plerum vero fulgorem obtinebit in coelo.” Az eredeti szöveg: BAUM – CUNITZ – REUSS 1864, 139. o. Fordítás: KÁLVIN JÁNOS 2014 I. kötet 142. o.

³⁵ De correptione et gratia: 6 hivatkozás

³⁶ ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία ἀλλὰ πίστις δι’ ἀγάπης ἐνεργουμένη. A görög szöveg NESTLÉ-ALAND 2013, a magyar szöveg a revideált protestáns új fordítás.

³⁷ De dono perseverantiae: 1 hivatkozás

³⁸ KÁLVIN JÁNOS 2014 II. kötet 682. o.

³⁹ „Ergone, iniquis, pluris est ad iustitiae summam, cum hominibus innocenter vivere, quam pietate Deum honorare?” *Institutio* II. 8. 53. Eredeti szöveg: IOHANNIS CALVINI OPERA 1864, 304. o. Fordítás: KÁLVIN JÁNOS 2014 I. kötet 315. o.

azt is, hogy az Úr igen jól tudta, hogy mi semmi jótéteményt nem adhatunk neki, ahogy a próféta mondja, ezért önmagának nem kíván tőlünk szolgálatot, hanem felebarátaink iránti jó cselekedetekre buzdít. [...] Kétségtelen, hogy a törvény és a próféták első helyre a hitet teszik és mindazt, ami Isten törvényes tiszteletéhez tartozik, a szeretetnek pedig alacsonyabb helyet jelölnek ki. Az Úr azonban ezt úgy érti, hogy a törvény azért írja elő a jogosság és a méltányosság megőrzését az emberek között, hogy ezzel mutassuk meg iránta való szent félelmünket, ha van belőle valami.⁴⁰ Tehát a keresztyén ember sem lehet tökéletes, de emberbaráti szeretetre csak ő lehet képes, mert ő még ezzel is Istenre gondol. Kálvin válaszát logikailag is érdemes végiggondolni, nincs-e benne önmagába visszatérő érvelés, de az ingadozóknak nem sokat mond az érvelése.

Néhány sorral később viszont valószínűleg az említett kereső-ingadozó célcsoportnak is elfogadhatóbb Kálvin összegző gondolatmenetének a konklúziója: „ha meg akarjuk tartani a szeretet valóvalóságos sorrendjét, akkor először nem az emberre kell tekintenünk, akinek látványa gyakrabban ébreszt bennünk gyűlöletet, mint szeretetet, hanem Istenre, aki azt parancsolja, hogy iránta való szeretetünket árásszuk ki az emberekre. Maradjunk meg ezen az örök fundamentumon: bármilyen legyen is az ember, szeretnünk kell, mert szeretjük Istent.”⁴¹

Összegzésként térjünk vissza Ravasz Lászlóhoz: „így teremti Kálvin vallása az akaratnak, a tettnek a héroszait. [...] A kálvinizmus nem a jámbor érzés, a tiszta érzelem keresztyénsége, hanem mindenképp az akarat keresztyénsége, a jellem, az erkölcsi érték, a munka és harc evangéliuma”⁴². Ha Nemes Nagy Ágneszt idézzük, „a kemény köveket” válogatók vallása. Mindezt tiszteletben tartva kell egyrészt múltunkat vizsgálni: milyen pozitív és negatív hatása volt az „akarat és harc” szemléletnek? Másrészt jelenünk és jövőnk is erre int: hogyan tudjuk a hitben

⁴⁰ „Minime; sed quia non temere quis caritatem per omnia custodit, nisi Deum serio timeat, inde quoque pietatis approbatio sumitur. Huc accedit, quod Dominus quum probe noverit nihil beneficentiae a nobis pervenire ad se ipsum posse, quod et per prophetam testatur, non sibi officia nostra deposcit, sed erga proximum bonis operibus nos exercet. [...] Certum est in lege et prophetis primum locum tenere fidem et quidquid ad legitimum Dei cultum pertinet, inferiore loco subsidere dilectionem; sed intelligit Dominus, in lege nobis tantum perscribi iuris et aequitatis inter homines observantiam, qua ad testandum pium eius timorem, si quis in nobis est, exerceamur.” Institutio II. 8. 53. Eredeti szöveg: IOHANNIS CALVINI OPERA 1864, 304. o. Fordítás: KÁLVIN JÁNOS 2014 I. kötet 315. o.

⁴¹ „Si veram diligendi lineam tenere libet, non in hominem primum convertendi sunt oculi, cuius aspectus odium saepius quam amorem exprimeret; sed in Deum, qui amorem, quem sibi deferimus, ad universos homines diffundi iubet. Ut sit hoc perpetuum fundamentum: qualiscunque sit homo, diligendum tamen esse, quia diligitur Deus.” Institutio II. 8. 55. Eredeti szöveg: IOHANNIS CALVINI OPERA 1864, 306. o. Fordítás: KÁLVIN JÁNOS 2014 I. kötet 316. o.

⁴² MRÖO 49. o.

gyengéket felkarolni? Mit tehetünk a megszorítottakért, tehetetlenekért? Milyen hatása lesz pedagógiánknak, ha egyre szűkebb azoknak a köre, akik képesek „kemény köveket” válogatni?

Felhasznált irodalom

- AUGUSTINUS 1984 Augustinus Aurelius: *Vallomások*. Fordította Vásári István. Budapest, Gondolat Kiadó.
- AUGUSTINUS é. n. Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*. Fordította Böröcz Tamás Budapest, Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó.
- BOROS Gábor 2014 *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.
- BÖSZÖRMÉNYI Ede 1977 *Hódmezővásárhelyi öngyilkosságok*. Történeti Statisztikai Tanulmányok, 3. sz. 237-304 o.
- BÖSZÖRMÉNYI Ede 1991 *Az öngyilkosság múltja és jelene*. Történeti vázlat. Budapest, magánkiadás. A szöveg korábbi változatai interneten is elérhetők, az alábbi weboldalon az archívumba a szerző nevét beírva: <http://www.demografia.hu/kiadvanyokonline/index.php>. Letöltés: 2015.08.03.
- BÖSZÖRMÉNYI Ede 1998 *Az igazságot szeretetben. Írások az egyház múltjából és jelenéből*. Válogatás Dr. Böszörményi Ede írásaiból, tanulmányaiból. Debrecen, Magyar Református Egyháztörténeti Dolgozatok 2.
- BÖSZÖRMÉNYI Ede 1999 *Az igazságot szeretetben II. kötet. Írások az egyház múltjából és jelenéből, a társadalom életéből*. Válogatás Dr. Böszörményi Ede írásaiból, tanulmányaiból. Debrecen, Magyar Református Egyháztörténeti Dolgozatok 3.
- IOHANNIS CALVINI OPERA 1864 *Iohannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. Corpus Reformatorum 30, volumen II. Edidit Gulielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. Brunsvigae.
- KÁLVIN János 2014 *Institutio. A keresztyén vallás rendszere 1559*. Fordította Buzogány Dezső. Budapest, Kálvin Kiadó.
- NÉMETH Pál szerk. 1997 *Magyar református önismeretei olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének református teológiai irodalmából*. Budapest, Kálvin Kiadó.
- NESTLÉ-ALAND 2013 *Biblia Graeca. Novum Testamentum*. Stuttgart, German Bible Society.
- S. AURELII AUGUSTINI OPERA OMNIA S. *Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus* <http://www.augustinus.it/latino/> Letöltés 2015.08.03.
- SZENT ÁGOSTON 2015 *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*. Fordította, válogatta és a bevezetőt írta: Hamvas Endre. Budapest: Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan Kiadó.

AZ ÚJPLATONIKUS FILOZÓFIA MINT A POGÁNY-KERESZTÉNY SZINKRETIZMUS ESZKÖZE*

TÓTH ANNA JUDIT

Alan Cameron könyve, a *The Last Pagans of Rome* arra tett kísérletet, hogy a kereszténységgel szembeni pogány ellenállást a tudományos mítoszok világába száműzze. Bár a végkövetkeztetés talán túlzottan drasztikus, azonban helyesen figyelmeztet, hogy a Konstantin utáni idők pogány és keresztény társadalma közé nem lehet egyértelmű és átjárhatatlan falakat állítani, és óvakodnunk kell attól, hogy a keresztény Róma vallásföldrajzi viszonyait (talán ez itt a leghelyesebb kifejezés) a középkor vagy akár a nem is olyan korai újkor viszonyainak visszavetítésével képzeljük el; a késő ókorban az egyes egyén választási lehetőségei világnézeti kérdésekben sokszor inkább a modern viszonyokra emlékeztetnek.

Cameron egyik tipikus példája Marius Victorinus Ágoston Vallomásaiból,¹ aki a keresztény írások tanulmányozása után megtér, és immár keresztényként határozza meg magát. Barátja Simplicianus azonban további lépésként a templomban is szeretné látni, amire Victorinus csak hosszú idő után szánja rá magát. Miért volt ez a lépés olyan fontos egyházi nézőpontból, és miért volt olyan nehéz Victorinus számára? A nyilvános hitvallás természetesen visszavonhatatlanná teszi a döntést, egyszersmind egy közösséghez való tartozás nyilvános vállalását is jelenti, de más fontos okok is állhatnak mögötte. A kereszténységgel ismerkedő Victorinus a modern értelemben vett kereső értelmiséginek látszik, a pusztán olvasás révén kialakuló keresztény hit egy merőben szubjektív álláspontot fog tükrözni, szinte bizonyosan nélkülözve a külső autoritáshoz való igazodás igényét. A mély filozófiai műveltséggel rendelkező megtérők esetében a keresztény közösséghez való hivatalos csatlakozás egyszersmind a szinkretizmus veszélyével szembeni kontrollt is jelenthette. Bár tudományos közhely, hogy a késő ókorban a teológia kérdései tömegekből váltottak ki élénk érdeklődést, de ennek ellenére a tömegek általános teológiai műveltségét nehéz megbecsülni, a pusztá tény, hogy valaki részt vesz egy monofizita/ortodox püspök meglincselésében, nem jelenti azt, hogy érti a teológiai különbségeket. Azokban a kérdésekben, ahol nem alakultak ki erős töréspontok a

* A tanulmány alapjául szolgáló kutatások támogatásban részesültek az OTKA K 101503 számú projektje révén.

¹ CAMERON (2011): 175.; Augustinus, *Confessiones* VIII. 2. 3–6.

teológián belül, még nehezebb megállapítani, hogy a hétköznapi keresztények és pogányok gondolkodásában milyen vélemények voltak jelen. Pontosabban: számos laikus szerző életművét ismerjük, akik esetében a világnézeti sajátságok vizsgálhatók, azonban a kutatások döntően arra korlátozódnak, hogy állást foglaljanak keresztény vagy pogány mivoltuk mellett.

A következőkben Ióannés Lydos példáján szeretném bemutatni, milyen módon fonódhatnak össze egy ember gondolkodásában a keresztény és pogány vallás alapvető elemei. A VI. századra a valláspolitikai helyzet radikálisan megváltozott Victorinus korához képest, Iustinianus alatt sor kerül az első pogány-üldözésekre is,² egy tradicionális pogány mozgástere gyakorlatilag nullára szűkült. Ehhez képest meglepő, hogy a modern filológusok a kor szerzői közül hányat vádoltak meg pogány szimpátiákkal.³ Közéjük tartozik Ióannés Lydos is.⁴ Bár nem tartozik a kor legkiemelkedőbb alkotói közé, mégis meglepő, hogy milyen kevés figyelmet kapott az újkori tudománytól;⁵ igaz életműve első pillantásra kevés önállóságot mutat fel, azonban az örökölt tudásanyag elrendezésében, kreatív felhasználásban sokszor egészen egyéni módon jár el, s ami különösen érdekessé teszi: nem szabadúszó történész volt, hanem az államapparátus tagja magában a fővárosban, így egyfelől művei alapján következtethetünk rá, hogy egy császári hivatalnok meddig mehetett el az önálló vallási véleményalkotásban, ill. személyén keresztül betekintést nyerhetünk egy olyan társadalmi réteg gondolkodásmódjába és életstratégiáiba, mely teljes mértékben függött a keresztény államtól, azonban osztály és neveltetése révén tradicionálisan vonzódott a régi valláshoz. Mint látni fogjuk, Lydos megpróbál folytonosságot, közös pontokat találni a régi és az új vallás között, s ehhez meglepő

² EVANS (2000). 249; MAAS (1992): 70–72.

³ Prokopios: EVANS (1971): 81–83.; Agathias: KALDELLIS (1999): 206–52.

⁴ KALDELLIS (2003): 302.; vö. MAAS (1992): 4–5.; CAMERON (1996): 246. Kaldellis valószínűsíti, hogy Lydos kereszténysége pusztán színlelés lehetett. Averil Cameron és M. Maas inkább arra hajlik, hogy keresztény volt, még ha nem a legkonvencionálisabb módon is. Vö. MAAS: (1992) 4.: *'It is possible that 'in the course of a single day he might read Plato, be healed at a saint's shrine, deliver a panegyric in Latin, praise or criticise the emperor, and sing the Trisagion hymn – without any sense of contradiction.'* Ebben a megközelítésben Lydos vallásosságának sajátosságai inkább egy szinkretisztikus kultúra következményei, és nem egy szinkretisztikus vallásé. Maas számára Lydos alapvetően közömbös volt mind a régi, mind az új vallás irányában. Ez a megközelítés nem konzisztens Lydos saját szövegeivel, számára a régi vallás a hagyomány fontos része, így pusztulását nyilvánvalóan fájjalja a szerző.

⁵ CARNEY (1971); TSIRPANLIS (1974): 479–501.; BANDY (1983); CAIMI (1984); MAAS (1992); TÓTH (2009): 75–82.; DMITRIEV (2010): 27–42. Gyakran idézik, de nem annyira önmagáért, hanem az általa megőrzött adatok kedvéért. Pedig a *De magistratibus* a maga sajátosan személyes szubjektív stílusával tekinthetjük a memoár irodalom egy korai példányának egy régiségtani mű álarcá mögé rejtve. A szerző ambíciója, hogy egy olyan miliőt és életmódot mutasson be, ami kívül esik a tradicionális történelmi műfajok tematikáján, már önmagában érdekessé tehetné a művet, minden kétségtelenül valós hibája ellenére.

módon a gondolati, fogalmi eszköztárat az újplatonizmusban találja meg. Ez annál meglepőbb, mert a kereszténységet érő korai támadások során a nem-jogi, nem az államhatalom részéről érkező, hanem tisztán intellektuális polémiában az újplatonikus iskola vezető szerepet játszott, ők voltak az elsők, akik a keresztény teológiát már filozófiai riválisnak látták: Porphyrios publikált kimondottan a kereszténységgel polemizáló művet,⁶ a theurgiát – különösen Iulianus valláspolitikájában –, láthatjuk úgy, mint a kereszténységgel szemben létrehozott rivális alternatívát, a platonikus iskolák pogány volta még Iustinianus idején teljesen egyértelmű volt, hiszen éppen ez vezetett az athéni Akadémia bezáratásához.

Lydos a lydiai Philadelphiában született, önéletrajza szerint filozófiai tanulmányait Konstantinápolyban folytatta Agapios iskolájában, miközben munkalehetőségre várt a *praefectus praetorio* hivatalában.⁷ Mestere, mint azt maga Lydos hangsúlyozza, Proklos iskolájának legkiválóbb követői közé tartozott. Lydos elsősorban az aristotelési filozófiával ismerkedett meg mellette. Szerzőnk filozófiai ismeretei sokkal mélyebbek, mint amit rövid évnvi tanulmányoknak tulajdoníthatnánk, folyamatosan képezhette magát, filozófiai hivatkozásaiban Aristotelés kisebb hangsúllyal van jelen,⁸ az újplatonikus, újpythagoreus gondolkodásmód sokkal erősebb. Merőben hipotetikusan felvethetjük, hogy talán biztonságosabb is volt számára azt írni, hogy a vallási szempontból semlegesebb Aristotelésszel foglalkozott egy pogány mester mellett.

Hivatali karrierje egybeesett a latin nyelv államapparátusból történő kiszorulásával valamint Ióánnés Kappadox működésével, aki – ha hihetünk Lydosnak –, szinte írástudatlan volt. Csalódásában Lydos az irodalmi tevékenység felé fordult és könyveket írt régiségtani témákban.⁹ Mindhárom monográfiája jelentőséggel bír vallási nézetei megítélésében. A *De mensibus* témája a római naptár, a *De ostentibus* az ég előjeleit tárgyalta, míg a római államapparátus működését bemutató *De magistratibus* szociális kapcsolatrendszerére és személyes világképére vonatkozóan tartalmaz adatokat. Lydos mélyen konzervatív római volt, könyveivel elsősorban az volt a célja, hogy megőrizzen egy haldokló hagyományt, legyen szó vallásról, hadseregről, adminisztrációról, az antik kultúra bármely aspektusáról. Számára a jelen pusztulás és dekadencia, kulturátlanság és barbárság. Személye, ha nem is volt anakronisztikus saját korában, de ő maga úgy érezte; a szövegeit átható

⁶ Porphyrios: *Kata Christianón*.

⁷ Lydos életének fő forrása saját önéletrajza: *De magistratibus*, III. 26–30. Vö. CARNEY (1971): II. 3–20.; BANDY (1983): IX–XXVI.

⁸ Olyan művek idéz első sorban, mint a *Historia Animalium*, a *Meteorologia*, a *De generatione és corruptione*: MAAS (1992): 105.

⁹ A szöveg kiadásai: *De magistratibus*: WUENSCH (1903); CARNEY (1971); BANDY (1983); DUBUISSON (2006); *Liber de mensibus*: WUENSCH (1898); *Liber de Ostentis*: WACHSMUTH (1897).

kétségbeesés már-már posztapokaliptikus hangulatot sugall.¹⁰ Nem szükségszerű, hogy ez a hangulat pogány szimpátiákkal járjon együtt, elvégre régi istenekről írni nem ugyanaz, mint hinni bennük, azonban Lydos olvasója, legyen modern, vagy régi, mint Phótios, nehezen tudja elhessegetni az érzést, hogy Lydos hitt mindabban, amit leírt. Phótios a szöveget olvasva úgy érezte, hogy a szerző mind a pogány, mind a keresztény vallást tisztelettel kezeli, így az olvasó nehezen tudja eldönteni, hogy kereszténysége őszinte, vagy pusztán színlelés.¹¹

Számos érvet lehet felsorakoztatni keresztény volta ellen: személyisége, a pogány múlt iránti nyilvánvaló nosztalgiája azt sugallja, hogy nem lehetett őszinte keresztény. Kedvenc felettese az a Phókas, akit kétszer vádoltak pogánysággal, s végül öngyilkosságba kényszerítettek.¹² Szinte semmit nem tud a keresztény tanításról, alig találunk szövegeiben utalást az államvallásra. A római vallást tisztán újplatonikus keretek között értelmezi.¹³

Ugyanakkor találhatunk érveket keresztény volta mellett is. Magas rangú konsztantinápolyi tisztségviselő volt, a császári udvarban tanított filozófiát – mindez nehezen képzelhető el a korban legalább formális keresztény kötődés nélkül. Büszke a császártól elnyert kitüntetésekre, s ami talán a legerősebb érv: Lydos nem egyedül érkezett a fővárosba, homo novusként, hanem egy lydiai klán tagjaként, egy nagybácsi és egy lyd származású *praefectus praetorio*, Zótikos egyengette az útját, aki gazdag feleséghez, jövedelmekhez és egy hasonló korú fiatalember számára elérhetetlen pozíciókhoz juttatta.¹⁴ Ha ezek az emberek megbízhatónak találták őt, vagy azt kell feltételeznünk, hogy Lydos keresztény volt, vagy azt, hogy az egész klán pogány – ez utóbbi a kor viszonyai között szinte elképzelhetetlen.

Mindezek a tények tanúskodnak a megtérés felé irányuló erőteljes külső nyomásról, azonban nem mondanak semmit a belső meggyőződésről. Mégis, Lydos számára a mi, az „mi keresztények”¹⁵ Tartózkodik bármilyen a kereszténységgel nyíltan ellenséges vagy akár inkompatibilis személyes vélemény kifejezésétől. Mindezek után feltehetjük a kérdést, hogy miképpen próbálta szerzőnk összeegyeztetni személyes meggyőződését vagy legalábbis pogányság iránti szimpátiáját a hivatali státusza által megkövetelt elvárásokkal. Phótios gyanította, hogy hipokrita volt, s

¹⁰ Gyakorik az erős érzelmi felindulást kifejező frázisok, pl. *De mag.* III.25; *De mag.* III.12; *De mag.* III.11; III.43; III.20. Fő témája a latin műveltség és saját hivatalának hanyatlása, ez azonban elválaszthatatlan Ióannés Kappadox elnyomó intézkedéseitől, így a *De magistratibus* III. könyve hosszú és szomorú listákba szedi az államhatalom részéről elkövetett gyilkosságokat, kínzásokat, egész provinciák kifosztását.

¹¹ KALDELLIS (2003): 301.; Photius, *Bibliotheca*, Cod.180.

¹² EVANS (2000): 249; MAAS (1992): 71, 78–82.; KALDELLIS (2003): 304.

¹³ Malalas nagyra tartja tanárát, Agapiost, aki viszont Proklos tanítványa volt. Agapios személyéhez: KALDELLIS (2003): 305.; MAAS (1992) 31.

¹⁴ Lydos, *De magistratibus*, III. 26–27.

¹⁵ Lydos, *De mensibus*, I. 20, IV.31.

még ma is ez lehet a legkényelmesebb álláspont – azonban az élethosszig tartozó hazugság nehéz és pszichésen is megterhelő feladat, ráadásul Lydos szövegeiben nem könnyű megtalálni a színlelés jeleit, nem tett komoly erőfeszítést, hogy kereszténynek *látszódjék*. A szövegek inkább azt sugallják, hogy személyes nézetei komplexebbek voltak, mint amit egyszerű pogánysággként vagy kereszténységként határozhatnánk meg. Milyen adatokat találunk műveiben vallásával kapcsolatban?

1. Ami hiányzik a fennmaradt szövegekben:

a) Dogmák említése. Monoteista, néha említi Istent, de a vonatkozó helyek értelmezhetőek újplatonikus kontextusban is, mint transzcendens *Monas*, vagy a Jó ideája.¹⁶

b) Az egyház, egyházon belüli viták, eretnekségek, teológiai problémák. Ez a témakör ismeretlen Lydos előtt.

c) Nagyon kevés adatot említ a zsidó vagy keresztény hagyománnyal kapcsolatban.¹⁷ Természetesen ilyenek előfordulását műveinek tematikája nem követeli meg. Alkalmanként megemlíti, hogy az egyház elítél pogány szokásokat, pl. a Saturnalia esetében (De mens. IV.158.)

E témák hiánya mutatja az aligha meglepő tényt, hogy Lydos nem volt elmélyült keresztény hívő, azonban nem szükségszerű, hogy pogányságra utaljanak, okuk lehet a vallásos hit felszínes volta, óvatosság teológiai kérdésekben, a művek történeti témája. Azonban találunk egy passzust, ami tudatos mellőzésre látszik utalni: a De mensibus 2.8-ban a hármas szám jelentősége kapcsán kijelenti: ἡ γὰρ νοητὴ ὑπερβέβηκε τὴν παροῦσαν ἑξήτασιν. Azonban nem igaz, hogy mellőzné a hármas szám intelligibilis világra vonatkozó jelentőségét, hiszen utána hosszan értekezik a szám transzcendens jelentéseiről. Ezzel a mondattal azt jelzi, hogy igen, tisztában van vele, hogy itt illene legalább pár szót ejtenie a Szentháromságról, de túl óvatos ahhoz, hogy ilyen ingoványos területre merészkedjen.

d) Nem használ keresztény forrásokat. Idézi Mózeszt a *De mensibus* IV. 54-ben és a Septuagintát további öt helyen.¹⁸ – Viszont tizenhét alkalommal idézi a Káldeus jóslatok című gyűjteményt, mely a theurgia alapműve volt,¹⁹ hatszor említi orphikus szövegeket, és egy hosszabb fejezetet szentel a Sibylláknak.²⁰ Ezek olyan pogány tekintélyek, melyek egy bizonyos fokig elfogadhatók voltak a keresztények számára is, a Szentháromságról és Krisztus megtestesüléséről szóló állítólagos próféciáik

¹⁶ Pl. *De mensibus*, III. 8.; IV.47.; *De magistratibus*, III. 69.; III. 76.

¹⁷ Lydos, *De Mensibus*, II.2.; III. 11; III. 22.: megjegyzések a zsidó naptárról; IV. 91.: tiltott ételek; IV. 109.: Nero uralkodása alatt (sic!), Palaestina helytartója a császár szobrát felállította a jeruzsálemi templomban, ami a zsidó háború kitöréséhez vezetett. IV. 154.: a Mózes I. tereméstörténetét allegóriának nevezi.

¹⁸ MAAS (1992): 135.

¹⁹ Uott: 123.

²⁰ Lydos, *De mensibus*, IV. 47.

miatt; a kortárs és kétségtelenül keresztény Malalas mindhárom forráscsoportot említi krónikájában.²¹

2. Amit a szöveg tartalmaz: Phókas, egy igaz keresztény portréja.

A *De magistratibus* utolsó fejezetei néhai főnökének, Phókának a dicséretét tartalmazzák, aki a titkolt pogányság vádja miatt vetett véget életének.²² A szöveg feltehető célja, hogy tisztázza Phókast a vádaskodás alól, a végeredmény egy szabályszerű enkómion, nem pedig apológia.²³ Lydos keresztény erényei miatt dicséri őt, de melyek ezek a keresztény erények? Mindenek előtt könyörület, tapintatosság, udvariasság, mély, már-már spirituális törekvés mások megsegítésére, egészen addig, míg egész vagyonát szétosztotta, perzsa fogságba esett rómaiak kiváltására, az egyház támogatására. Specifikusan keresztény kegyességről nemigen hallunk, nem tudjuk meg, hogy látogatta-e Phókas a templomot, olvasta-e a Bibliát. Azonban azt sem mondhatjuk, hogy ez a keresztények erény-katalógus hagyományos pogány mintákat követ, Phókas erényei valóban keresztényiek, pl. extravagáns nagylelkűsége, az anyagi lehetőségeit meghaladó jótékonykodás. Ha itt Lydos Phókas kereszténysége mellett akart érvelni, hát ezek voltak az erények, melyeket ő maga becsült: egy jó ember, doktrinális hit nélkül.

3. A római vallás ábrázolása.

E téren nem találunk Lydosnál módszertani újítást: a régi istenek allegóriaként értelmezendők, hipotetikus római vallása platonizmuson és pythagoreus miszticizmuson alapult. Ami új nála, az újplatonikus fogalmi keret alkalmazása egy új anyagra, mely a görög kortársak és elődök számára ismeretlen volt, nevezetesen a római naptárra.

Végső soron a neoplatonizmus egyik jellemzője az adaptálhatósága, mindhárom monoteista világvallás megalkotta a saját variációját. Lydos célja bizonyítani, hogy a római vallás filozófia, s mind a római pogányság, mind az újplatonizmus végső soron olyan szimbolikus-allegorikus rendszer, mely részben a transzcendens világ, részben az immanens jelenségek működését és struktúráját írja le.

4. A kultuszok kontinuitása.

Ami a legszokatlanabb Lydosnál, az egy rendkívül radikális feltételezés. Nem fogadta el a nyilvánvaló tény, hogy a régi és az új vallás között fundamentális különbség van, hanem kontinuitás jeleit látta a kultuszban. A következők a vonatkozó helyek:

a) *De magistratibus*, II. 28.: (Iustinianus) ἀλλ' αὐτὸν Αὔγουστον τῆ περι θεὸν εὐσεβεία καὶ τρόπων μετριότητι (...) παρώθησεν. Különös megfogalmazás, úgy

²¹ Ioannes Malalas, *Chronographia*, ed. by H. Thurn. (Berolini: De Gruyter, 1998) Orpheus: IV.7.; Iulianus Chaldaeus: XI. 30; Sibyllák: IV.5; IV. 10; IX. 8.

²² *De magistratibus*, III.72-76; Cf. 11.jegyzet KALDELLIS (2003): 304. – Kaldellis hangsúlyozza, hogy Lydos több vallási terminust használ ebben a fejezetben, mint bárhol máshol a könyvben

²³ Lydos, *De magistratibus*, III. 72-76.

dicséri a két császárt, mintha egyazon Istent imádták volna. Ami még meglepőbb, hogy egy hasonló megfogalmazást Iustinianus *Novellái* között is találunk.²⁴

b) *De mensibus*, I. 20.²⁵ Bár a szöveg romlott, a jelentés tiszta, a pogány papok rituális szalagjai a keresztény liturgikus öltözékekben folytatódnak.

c) *De mensibus*, IV. 31.²⁶ A hagyományos, halottaknak szóló italáldozatok bemutatásához teszi hozzá azt a némileg blaszfémikus véleményét, hogy az Eucharistia a tradicionális *choé*, a halottaknak bemutatott italáldozat nyomait őrzi. Az állítás elvileg magával vonná a feltételezést, hogy Krisztus halott, ami a legfelszínesebb kereszténységgel sem fér össze, azonban Lydos aligha van tisztában kijelentése súlyával, megközelítése, mint mindenütt máshol is, rituális.

d) *De mensibus*, IV. 67.²⁷ Párhuzamot von a koszorúviselés és a szerzetesi tonzúra között.

e) *De mensibus*, IV. 158.²⁸ A *De mensibus* IV. 31.-hez hasonlóan, de kevésbé provokatív formában vonja le a következtetést: az istenek áldozatai továbbélnék az egyház liturgiájában.

Tény, hogy a régi vallások elemei továbbéltek a folklór részeként, de Lydos nem ilyesmiről beszél, direkt kapcsolatot keres a régi rítusok és a keresztény liturgia között. Ötletei talán nevetségesek a számunkra, de egy a kulturális folytonosság iránti őszinte vágyat tükröznek, a változás közepette a régi elemeinek továbbélését, ami műveinek vezérmotívuma.

²⁴ Corpus Iuris Civilis, Novella 105. praef. a konzulokról: ὕστερον δὲ ὁ χρόνος εἰς τὴν τῶν εὐσεβεστάτων αὐτοκρατόρων μεταστήσας τὸ πολεμεῖν τε καὶ εἰρήνην ἄγειν ἐξουσίαν. A szöveg témája a konzuli cím, a megfogalmazás implicit módon tartalmazza, hogy minden császár, a pogányok vagy a keresztényülődözők is *eusebés*-ek voltak, vallási szempontból jámborak.

²⁵ *De mensibus*, I. 20. Ὅτι ἴδιον αἰεὶ γέγονε τῶν ἀρχιερέων τὴν κεφαλὴν σκέπειν ἢ διαδεσμεῖν ταινίᾳ· καὶ τοῦτο δηλὸν ἐκ τοῦ μέχρι τήμερον τὴν τοῦ καθ' ἡμᾶς ἀρχιερέως ταινίαν τοῖς ὤμοις αὐτοῦ περιθέσθαι, τὴν ὡς ἔφην ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τιθεμένην πάλα· ὡς † καικαφόριον ἔτι καὶ νῦν καλεῖσθαι.

²⁶ *De mensibus*, IV. 31. αἰ γὰρ χοαὶ παραψυχὴ τις εἰσφέρειτο τοῖς εἰδώλοις τῶν τετελευτηκότων, γάλα, αἶμα καὶ οἶνος, καὶ σμιδάλις, καὶ κόγχος, καὶ ἕτερα ἄτινα. χοὰς δὲ αὐτὰς ὠνόμαζον ἐκ τοῦ ἐπεκχεῖσθαι τοῖς τάφοις. σώζεται δὲ καὶ νῦν ἴχνος· ἐν γὰρ τοῖς ἱεροῖς ἄρτον καὶ οἶνον προσφέρομεν.

²⁷ *De mensibus*, IV. 67. ὁ δὲ στέφανος τελειότητος δεῖγμά ἐστι· διὸ δὴ θεοῖς καὶ βασιλεῦσι καὶ ἱερεῦσιν ἐδίδοτο πρῶτως. τῆς δὲ τύχης ἀφελομένης παρὰ τῆς ἀρετῆς τὸν στέφανον, οἱ ἱερεῖς τὸ λοιπὸν ἀποκειρόμενοι τὴν κόμην κύκλον τινὰ τριχῶν ἀντὶ στεφάνου τῆ κεφαλῆ περιποιούσι.

²⁸ *De mensibus*, IV. 158. οἱ δὲ γεωργικοὶ πρὸς θεραπείαν Κρόνου καὶ Δήμητρος ἔσφαττον χοίρους· ὄθεν καὶ νῦν φυλάττεται κατὰ τὸν Δεκέμβριον ἡ χοιροσφαγία. (...) οἱ δὲ πολιτικοὶ καὶ τὰς ἀπαρχὰς τῶν συγκλεισθέντων καρπῶν, οἶνον καὶ ἔλαιον, σίτον καὶ μέλι καὶ πάντα τὰ ἀπὸ δένδρων ὅσα διαμένουσι καὶ σώζονται, ἐποίουν ἄρτους ἄνευ ὕδατος καὶ ταῦτα προσήγον τοῖς ἱερεῦσι τῆς Μητρὸς φυλάττεται δὲ ἡ τοιαύτη συνήθεια ἔτι καὶ νῦν καὶ κατὰ τὸν Νοέμβριον καὶ Δεκέμβριον ἄχρι τῶν αὐξιπωτίων προσφέρουσιν αὐτὰ τοῖς ἱερεῦσιν.

f) *De mensibus*, IV. 53. Az utolsó szöveghely a legmeghökkenőbb. A fejezet témája a „*theologoi*” vitája a zsidó Isten identitásáról. Kik ezek a teológusok, és hogyan vélekedtek? Mit állít a szöveg? Az egyiptomiak és Hermés szerint a zsidó isten azonos Ozirisszel, akiről Platón azt mondja a Timaiosban, hogy mindig létezik és nincs kezdete. A „hellének” szerint ő Orpheus Dionysosa, mivel arany szőlőfürtök díszítették a jeruzsálemi szentély függönyét. Livius és Lucanus szerint ő *adélos* ismeretlen, nem látható. Numenius szerint ő az istenek atyja, aki nem hajlandó osztozni a neki kijáró imádatban. A tudatlanok hivatkoznak Iulianusra, aki a Legfőbb Istennek hívta őt; ezért, és a körülmelés gyakorlata miatt, egyesek szerint ő Kronos. Ez a vélemény azonban hibás, mivel a héber „misztikusok” szerint a körülmelés nem kronosi beavatás, hiszen az etiópai nomádok (*skénitai*) is gyakorolják ugyanezt a szokást, azonban az ő istenük Astarte és Apollón (Ezen a ponton az éppen Iustinianus alatt elítélt Órigenés tekintélyére is hivatkozik!). Porphyriosnak a „Káld jóslatok”-hoz írt kommentárjai szerint ő a *dis epekeina* (aki másodlagos a *hapax epekeinához*, a transzcendens Egyhez képest) és a világegyetem teremtője. Iamblichos, Syrianos és Proklos szerint ő a négy elem istene. Varro szerint ő a káldeusok Iaó-ja. Herennius szerint Iaó a *phós noétos*, az intelligibilis fény. Végül Lydos konklúziója: a leghihetőbb nézet, hogy ő *adélos*, ismeretlen.

A szöveg rendkívül provokatív. A szerző úgy tesz, mintha nem lenne vele tisztában, hogy a zsidó és a keresztény Isten ugyanaz, és megkísérli a hagyományos *interpretatio Romana* keretei között azonosítani. Még egy-egy Órigenés és Iulianus Apostata hivatkozást is becsempész. Mégis: nem feledkeznek el az óvatosságról, a végső konklúzióként Jahve *adélos* Isten. Nem hivatkozik szövegszerűen Szt. Pálra, de feltehetjük, hogy az ismeretlen, nem látható Istenre vonatkozó konklúzióhoz nem érvelés vezet el, hanem a biztonságos révbe érés vágya: ha Pál érvelhet az athéniak előtt azzal, hogy az ő istene az athéniak ismeretlen (*agnósztos*) istene,²⁹ akkor Lydos miért ne fordíthatná meg ugyanezt a gondolatmenetet? Mindez persze feltételezi, hogy Lydos rendelkezett egy minimális biblikus olvasottsággal.

A szöveg igazi problémája, hogy egyáltalán hogy meri feltenni ezt a kérdést, mely már önmagában blaszfémia? A provokáció szándékosnak tűnik – azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy a prokopiosi *Historia arcanával* ellentétben a *De mensibus* nem az íróasztalfiók számára készült. Talán még Lydos végleges nyugdíjba vonulása előtt íródott, elég sok veszténivalója volt tehát.³⁰ A pusztán tény, hogy leírta ezt a szöveget, jelzi, hogy sokkal toleránsabb olvasóközönségre számított, mint amit ma Iustinianus császár udvaráról feltételezünk.

Még egy kérdés vár megválaszolásra: a vallási kontinuitásra való célzások mögött milyen teoretikus háttér állt? Az idézett szövegekkel a szerző vékony jégre

²⁹ ApCsel 17, 23.

³⁰ CARNEY (1971): XXVII–XXVIII.

merészkedik, de megjegyzéseit nem tekinthetjük öncélú provokációnak (már csak a humorérzék Lydosra jellemző hiánya miatt sem). A *De mensibus* szövege sajnos túlságosan töredékes ahhoz, hogy rekonstruálni tudjuk a teljes mű komplex gondolatmeneteit, a kontinuitással kapcsolatban csupán szétszórt utalásokat kapunk. A szerző a *De magistratibus*ban dolgozza ki elméletét a változások és a történelmi fejlődés természetéről. Ennek összefoglalása a *De magistratibus*, II. 23.-ban olvasható: Πάντα μὲν τὰ ὄντα καὶ γίνεται καὶ ἔστι κατὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν· τὰ μὲν ὄντα, ὡς ἔστιν, τὰ δὲ γινόμενα, οὐκ ὄντα μὲν αἰεὶ οὐδὲ ὡσαύτως ἔχοντα, διὰ δὲ τῆς γενέσεως ἐπὶ τὴν φθοράν, εἴτα ἐξ ἐκείνης ἐπὶ τὴν γένεσιν ἀναστρέφοντα, καὶ τῶ εἶναι μὲν ἀθάνατα, τῶ δὲ μεταβάλλεσθαι ἀλλοιότερα· εἰς ἑαυτὰ γὰρ ἀναχοροῦντα τῇ μὲν οὐσίᾳ ἐστὶ, τῇ δὲ φθορᾷ γίνεται, τηρούσης αὐτὰ τῆς φύσεως παρ’ ἑαυτῇ προαγούσης τε αὐθις εἰς τοῦμφανὲς κατὰ τοὺς ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ θεθέντας ὅρους. ταῦτά φησιν ὁ λόγος διὰ τὴν ἀρχέτυπον τῆς καθ’ ἡμᾶς πολιτείας ὄψιν, ἐφ’ ἧς ἴσμεν πρὸ πάσης ἀρχῆς τὴν τοῦ ἰπάρχου δύναμιν, ὡς εἴρηται, γενέσθαι.³¹

Első olvasásra a szöveg valamiféle filozofikus blöffnek hangzik: filozófiai terminusokat használ, azonban a konklúzió semmiféle iskola tanításai közé nem illeszkedik, azt állítja, hogy nincs valós és végleges pusztulás az immanens világban. Természetesen nem emberi életről, vagy bármilyen élőlény fizikai létezéséről beszél, hanem magáról a történelemről, konkrétan a római adminisztrációról. A római állam magisztrátusai azok, amik kifejlődnek, léteznek, majd a hanyatlás kora után elpusztulnak, azonban egy következő ciklusban újra fognak születni: a *magister equitum* tisztsége elsovadt, majd átadta helyét a *praefectus praetorio* tisztjének, s utóbbinak jelenkori hanyatlása idején Lydos egy jövőbeli újjászületésben bízódik. Ez a hely megmagyarázza, hogyan képzelhette el Lydos a vallások közötti kontinuitást: hitt az örök visszatérésben, a dolgok ciklikus újjászületésében, nem egy asztrológiai vagy eszkatologikus értelemben, hanem a történelmi folyamatokban. Ez a *De magistratibus* újra és újra visszatérő gondolata: a régi intézmények megszűnnek, de megújult formában visszatérnek. Ez alkalmazható lehet vallásokra is: a régi vallás meghalhatott, de továbbél az új vallásban. Ez a sajátos filozófia tette lehetővé az intellektuális túlélést egy Lydoshoz hasonló személyiség számára, aki szemlátomást vonzónak találta az új vallás erkölcsiségét, de szíve mélyén

³¹ „Minden létező keletkezik és létezik is a jó természete szerint. A létezők (léteznek), amennyiben léteznek, a keletkezők azonban nem léteznek mindig és nem maradnak meg ugyanolyannak, mivel a keletkezésen keresztül (eljutnak) a pusztulásig, azután pedig onnan visszafordulnak a keletkezés felé; ezek a létezés szempontjából halhatatlanok, a változás tekintetében viszont eltérőek. Önmagukba visszatérve szubsztanciájukat tekintve léteznek, a pusztulást tekintve viszont keletkeznek, mivel a természet megőrzi, és ismét előhossa őket, hogy érzékelhetővé váljanak, a Teremtő által megszabott feltételek szerint. Az értelem ezeket a mi államunk *archetypos*ának megjelenésére vonatkozóan mondja, melyben, mint tudjuk, minden más hivatal előtt keletkezett a *magister equitum* tisztsége.”

a régi valláshoz és a régi filozófiához vonzódott: azt a stratégiát választotta, mint Giuseppe di Lampedusa Párducának főhőse egy bizonyos szempontból hasonló történeti szituációban: „mindennek meg kell változnia, hogy semmi se változzon.”

Felhasznált irodalom

- BANDY, ANASTASIOS C.: *Ioannes Lydus on Powers or the Magistracies of the Roman State. Introduction, Critical Text, Translation, Commentary and Indices*, Philadelphia, The American Philosophical Society, 1983.
- CAIMI, JAMES: *Burocrazia e diritto nel De magistratibus di Giovanni Lido*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984.
- CAMERON, ALAN: *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- CAMERON, AVERIL: *Procopius and the Sixth Century*, London and New York, Routledge, 1996.
- CARNEY, T. F.: *Bureaucracy in traditional society. Romano-Byzantine Bureaucracies viewed from within*, 3 vols. Lawrence, Kansas, Coronado Press, 1971.
- DMITRIEV, SVIATOSLAV: „John Lydus and His Contemporaries on Identities and Cultures of Sixth-Century Byzantium”. *Dumbarton Oaks Papers*, LIV, 2010, 27–42.
- DUBUISSON, MICHEL (ed.): *Ioannes Lydus, Des magistratures de l'État romain*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- EVANS, J. A. S.: *The Age of Justinian. The Circumstances of Imperial Power*, London and New York, Routledge, 2000.
- EVANS, J. A. S.: „Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea”. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XII, 1971, 81–100.
- KALDELLIS, ANTHONY: „The Historical and Religious Views of Agathias: A Reinterpretation”. *Byzantion*, LXIX, 1999, 206–252.
- KALDELLIS, ANTHONY: „The Religion of John Lydus”. *Phoenix*, LVII, 2003, 300–316.
- MAAS, MICHAEL: *John Lydus and the Roman Past*, London and New York, Routledge, 1992.
- TÓTH ANNA J.: „Ióánnés Lydos és a történelem megújítása”. *Orpheus Noster*, I, 2009, 75–82.
- TSIRPANLIS, C. N.: „John Lydus on the Imperial Administration”. *Byzantion*, XLIV, 1974, 479–501.
- WACHSMUTH, CURT (ed.): *Liber de Ostentis et Calendaria Omnia*, Leipzig, Teubner, 1897.
- WUENSCH, RICHARD (ed.): *Ioannis Lydi De magistratibus populi Romani libri tres*. Leipzig, Teubner, 1903.
- WUENSCH RICHARD (ed.): *Ioannis Lydi Liber de mensibus*, Leipzig, Teubner, 1898.

A VALLÁS ÉS VALLÁSTUDOMÁNY FOGALMÁNAK FŐ VONÁSAI KOVÁCS ÖDÖN ÉS GOLDZIHHER IGNÁC ÉRTELMEZÉSÉBEN¹

SARNYAI CSABA MÁTÉ

A vallástudomány hazai megjelenésének korszakában – mint ahogy nem egyszer azóta is – a diszciplína helye, a vallásfogalom tudományos értelmezése és a vallások klasszifikálása egyidejűleg vált vita tárgyává. Az egyik ilyen szakmai alapú polémia a jeles református teológus, Kovács Ödön, és a világhírű iszlámkutató, Goldziher Ignác között érhető tetten 1877/78-ban, mert ekkor jelent meg Kovács kötete, *A vallásbölcsezet kézikönyve*², amiről Goldziher írt recenziót³. A jelzett probléma felvázolásához először nézzük a két tudósnek a vallástudomány mibenlétét érintő gondolatait.

„A teológia és a vallástudomány napjainkban érvényes szétválására, az elkülönülésre nagyon lassú folyamat eredményeként került sor. A két tudományterület viszonyának tisztázása a liberális teológia korában indult el, de nagyon kevés teológus gondolta végig következetesen.”⁴ A fent említett kevesek közé tartozó Kovács a teológia és a vallástudomány elkülönítésén keresztül artikulálja saját vallástudomány-interpretációját.⁵ Ennek során abból indul ki, hogy a tudományos megismerés tárgya eredendően a tapasztalati tudás körébe tartozik. Mivel pedig Isten mint a teológia tárgya nem tartozik a tudományosan megismerhető körbe, így ebben az értelemben nem sorolható ide. A vallás(ok) tudományos leírása tehát nem – az egy adott vallás szemszögéből preskriptív – teológia, hanem a létező

¹ A tanulmány „A vallás és vallástudomány fogalmának fő vonásai Kovács Ödön és Goldziher Ignác értelmezésében” című előadás közlésre szánt változata. A konferencia címe: A vallásfogalmak sokfélesége. Helye és ideje: Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2011. november 12.

² Kovács Ödön: *A vallásbölcsezet kézikönyve*, I-II, Pest, Franklin nyomda, 1877–1878.

³ GOLDZIHHER Ignác: „Az összehasonlító vallástudomány módszeréről”. *Magyar Tanügy*, VII, 1878–1879. 171–186. Közli: SARNYAI Csaba Máté–MÁTÉ-TÓTH András (szerk.): *Szemelvények a magyar vallástudomány történetéből I.: Jeles szerzők 1860–1920*, Budapest, L'Harmattan, 2013, 47–59.

⁴ Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság: A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*, Budapest, L'Harmattan, 2010, 76.

⁵ Kovács Ödön: „A teológia és a vallástudomány”. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1869. 177–180. Közli: SARNYAI-MÁTÉ-TÓTH (szerk.): *i.m.*, 29–31.

vallásokat vizsgáló vallástudomány feladata és kompetenciája. Emellett a vallástudomány az embert mint vallásos lényt vizsgálja. Szerinte ugyanis az istenség léte adott esetben tagadható ugyan, de az, hogy a gondolkodó lény szellemi létezők létében hisz, eredendő eszme, azaz az ember eredendően és evidensen vallásos lény.

A vallástudomány feladata Kovács értelmezésében a vallás lényegének kutatása is.⁶ Ehhez azonban vizsgálnia kell a vallást magát – mint a szellemi élet egyik konstituáló tényezőjét –, annak pszichológiáját és hatását a többi szellemi működésre, főként az esztétikai érzékre és az erkölcsre. Ugyancsak fontos területe e tudománynak a rítus, azaz hogy a vallásos istentisztelet hogyan fejezi ki a közösség gondolkodásmódját, más szóval a társadalmi viszonyok milyen hatással vannak a vallások intézményi kereteire. Vizsgálja a vallási eszmék fejlődésének történetét, és keresi az isteni kijelentések lényegét, valóságát. A vallásbölcsezet nem valamely egyén egyéni vallását akarja megismerni és megérteni, hanem a vallást általában. A vallástudomány harmadik feladatának tartja az eredmények felhasználását azért, hogy válaszoljon arra a kérdésre, hogyan lehetne a vallásokat erősíteni, ha kell tisztítani, „alsóbb vallásokról felsőbbre vezetni”.⁷ Más szóval a kor fejlődéseméleti modelljét követve a legmagasabb fejlettségi szintűnek tekintett etikai monoteizmus felé.

Kovács úgy véli, hogy a vallások tudományos összehasonlításával juthatunk el a „Mi a vallás?” kérdés megválaszolásához,⁸ hisz az egyes konkrét vallások az induktív módszerrel körülírható közös lényeg különböző megjelenési formái. E szerint a szubsztanciális vallásfogalom-megközelítés szerint a vallás eredete egy olyan erő, amely nincs ugyan hozzákötve konkrét formákhoz – tantételekhez, liturgiákhoz, erkölcsi szabályokhoz vagy hierarchiához –, de ezekben nyilvánul meg. A vallások sokszínűségében, a tanokban a közös vonásokat az isten(ség)-fogalom, és az írott vagy íratlan törvények meglétében látja. A hívők felől nézve az imáadásban és a halhatatlanság reményében leli fel a közös elemeket. A kor felfogását követve úgy látja, hogy az istenségről alkotott fogalmak fejlődési vonala a politeizmus, panteizmus, dualizmus, monoteizmus úttal írható le.

Az ember-isten kapcsolat a transzcendencia felől nézve úgy ragadható meg, hogy utóbbi minden vallásban valahogy kijelenti magát: egy természeti jelenségben, élőlényben vagy egy vízióban. Az ember viszonya az isten(ség)gel akként summázható, hogy eggyé akar lenni vele. Ennek a törekvésnek az alapvető formái az áldozat – amely a konkrétól az absztrakt felé fejlődik (vérestől a szív áldozatig) –,

⁶ KOVÁCS ÖDÖN: „Vallástudomány”. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1869. 193–196. Közli: SARNYAI-MÁTÉ-TÓTH (szerk.): *i.m.*, 32–34.

⁷ KOVÁCS ÖDÖN: „A vallástudomány története és részei I.” *Protestáns Tudományos Szemle*, 1869. 209–213. Közli: SARNYAI-MÁTÉ-TÓTH (szerk.): *i.m.*, 35–38.

⁸ KOVÁCS ÖDÖN: „A vallástudomány története és részei II.” *Protestáns Tudományos Szemle*, 1869. 241–246. Közli: SARNYAI-MÁTÉ-TÓTH (szerk.): *i.m.*, 39–43.

az ima, a vallási törvény betartása és az eszkatologikus várakozás; ezek a vallásos fejlődés minden fokán megtalálható közös pontok.

Goldziher Ignácnak az összehasonlító vallástudomány módszeréről megjelent írása Kovács előbbiekben összefoglalt vallástudomány-értelmezését bírálva fogalmazza meg a maga felfogását. A jeles orientalista az összehasonlító vallástudomány felől közelít. Mindenekelőtt definiálja, mit ért a jelzett fogalom alatt. Max Müller nyomán úgy értelmezi, hogy az összehasonlító vallástudomány az összehasonlító mítosztudományból fejlődött ki, és módszertanát illetően az összehasonlító nyelvtudományra, valamint a lélektanra épül, nem egy adott vallásból indul ki, tárgyát pedig a vallások minél nagyobb teljessége képzí.

Arra a kérdésre, hogy milyen okokra vezethető vissza a vallások kialakulása, kétféle nézetet említ. Az egyik szerint (mely közel áll Kovács Ödön fent jelzett megközelítéséhez) az embernek veleszületett adottsága a „vallásos érzék”, a vallások pedig ennek az érzéknek a kifejeződései. Goldziher tudományosan megalapozottabbnak látja azt a nézetet, amely a „vallást a lelki élet bizonyos fejlődési fokán hiszi keletkezettnek”.⁹ Ehhez kapcsolódva abból az alapfeltevésből indul ki, hogy a vallások a mítoszokból fejlődtek ki. Emiatt úgy véli, hogy az összehasonlító vallástudomány egyik feladata annak kimutatása, hogy a mitológia egyes elemei hogyan fejlődtek vallási fogalmakká. További feladata – a komparatív nyelvészet eszközeit használva – annak feltárása, hogy a természeti jelenségeket leíró fogalmak hogyan alakultak át istennevekké; hogyan jött létre a politeizmus, a politeizmus hogyan alakult át vallási dualizmussá vagy henoteizmussá, s ezek hogyan fejlődtek tovább monoteizmussá. Véleménye szerint azt is a vizsgálódás tárgyává kell tenni, hogy a vallások történeti fejlődésében milyen pszichológiai törvények munkálnak, s hogy „miképen fűződtek a theisticus eszmékhez ethikai elemek”.¹⁰ Azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a vallásalapítók milyen szerepet játszottak az egyes vallások kialakulásában. A tudományos igényű kutatásnak leginkább a különböző vallások irodalmi emlékeiből és etnográfiai forrásaiból kell táplálkoznia.

A tulajdonképpeni vita a vallások csoportosítása kapcsán bontakozott ki a két szerző között. Hogy ez nem csupán másodlagos formai kérdés, jól mutatják Goldziher sorai: „az anyag osztályozása a tudománynak nem csupán formai eleme; sőt benne nyilvánul a tudomány lényegének és rendszerének egész valója”.¹¹

A vitatott mű a Kovács Ödön nevével fémjelzett *A vallásbölcselet kézikönyve*. A mű két jól elhatárolhatóan részre oszlik. Az első a vallások történetét, a második a vallás lényegét, valamint a vallás és vallásos eszmék bölcseleti-filozófiai értelmezéseinek történetét írja le. Az első kötet az, amiben érinti a vallások csoportosítását.

⁹ GOLDZIHNER Ignác: „Az összehasonlító vallástudomány jelen állásáról”. *Budapesti Szemle*, 1881. 216.

¹⁰ GOLDZIHNER (1878–79): 176.

¹¹ Uo. 177.

Ebben az értelmezésben a természeti népek ősvallásának tanulmányozásával indít. Ezt követően a vallások csoportosítása során főként Max Müller *Introduction to the Science of Religion*¹² című könyvét követi. Ennek alapján a nyelvcsaládok szerint vallási népfajtypusokat különít el. Így elsőként a turáni „népfajról”, és különösképp a kínaiakról ír vallási szempontból, majd az árja vagy indoeurópai népcsaládokról, benne a brahmanizmusról, a buddhizmusról és a zen vallásról. Ide sorolja az árja népcsalád európai alakulását is, megemlítve az ősi germán, görög és római vallást. Utoljára a mezopotámiai vagy sémi vallásokat veszi sorra, ide sorolva az egyiptomi, a babiloni vagy asszír vallást, a nyugati sémitát (a föníciai és az izraeli hitvilágot), majd a kereszténységet és az iszlámot. A fenti kategóriákat kiegészíti egy negyedikkel, a természeti népek vallásával, mert számos nyelv és vallás van, amelyek a fenti három csoportba nem férnek bele.

Goldziher Ignác *Az összehasonlító vallástudomány módszeréről* című tanulmányában kritizálja Kovács és Müller előzőekben említett valláscsoportosítási rendszerét, és ezzel párhuzamosan foglalja össze saját elképzeléseit. Kritikájának kiindulópontja az, hogy sok nyelv van, ami a három nagy nyelvcsaládba nem sorolható be. Ezt a bizonytalanságot jelzi a Kovács-féle negyedik (maradék) csoport léte is. A református tudós azonban elsődlegesen arra hivatkozva hozza létre az ún. „természeti népek” halmazát, hogy ezen népek „vallásai történeti alakot nem öltöttek, azaz a kezdetleges esetlegesség törvény és elv nélkül változó állapotából még nem emelkedett ki.”

Goldziher kritikájának summája, hogy az esetlegesség mint magyarázó elv irreleváns, ráadásul a Kovács által ide sorolt perui-mexikói prekolombiánus vallásokról nem állítható, hogy ne lennének világos vezérelveik.

Még nagyobb problémának látja Goldziher a vallások prehistorikus etnofaj szerinti kategorizálását. Ő azt hangsúlyozza, hogy sokkal inkább a történeti összefüggéseket kell(ene) figyelembe venni. A görög és a hindu vallás rokonságának alapja nem a prehistorikus etnikai, hanem a történeti kapcsolat, bár ez utóbbi jelen esetben problémákat vet fel, de mégis relevánsabbnak tűnik. A jeles iszlám-kutató némi érzékelhető malíciával jegyzi meg, hogy még a tradicionális iszlám könyvvallások-nem könyvvallások felosztás is jobb, mert legalább lefedi a vallások teljes halmazát.¹³

Goldziher példát hoz a vallások más szempontú osztályozási rendszerére. Ez aszerint tesz különbséget, hogy egy adott vallásban egy vagy több istennek jut-e szerep, s amennyiben többnek, akkor közöttük milyen viszony figyelhető meg. Az ilyen szempontú felosztás három alapvető kategóriát állapít meg: a politeizmust, a henoteizmust, és a monoteizmust. A politeizmusban és a henoteizmusban egy-

¹² MAX MÜLLER: *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green, and Co., London, 1873.

¹³ GOLDZIHÉR (1878–79): 181.

aránt sok istennel találkozunk. A kettőt az különbözteti meg egymástól, hogy az előbbiben az istenek egymással egyenrangúaknak tekinthetők, míg az utóbbiban a sok isten közül kiemelkedik egy leghatalmasabb isteni alak, mely a többi fölött áll. A henoteizmusról Goldziher azt írja, hogy „*e fokon áll a görögök vallása, midőn Zeust »Patēr andrôn te theôn te«-nek nevezi, az emberek meg Istenek atyjának, a nélkül azonban, hogy ez a főisteni szerep az Olympos többi lakóinak isteni mivoltát csorbítaná*”.¹⁴

A hazai tudományos iszlámkutatás atyja a fenti osztályozásban szereplő válásfelfogásokat új megvilágításba helyezi, amikor a vallások történeti fejlődésének törvényeit taglalja. A vallásoknak a történelemben megfigyelhető változása, fejlődése „*nem esetleges hatásoknak, hanem törvényszerű evolúciónak eredménye*”.¹⁵ Az összehasonlító vallástudomány feladata ezeknek a fejlődéstörvényeknek a feltárása. A felismert törvények azután segítségére lehetnek a vallástudósoknak a konkrét tények magyarázatában. Ezek a törvények tulajdonképpen azt határozzák meg, hogy a vallások történeti fejlődésük során milyen fejlődési szakaszokon mentek át. Goldziher a történeti-etnikai, illetve nyelvi-morfológiai felosztás helyett egy nem apriorisztikus elvekre épülő fejlődéstörténeti koncepciót igyekszik felvázolni. Ez az elképzelés abból indul ki, hogy az emberre alapvetően jellemző, hogy az általa érzékelt, tapasztalt dolgoknak nevet ad. Így – sok más mellett – a természeti jelenségekkel is ezt tette. Ezeket a neveket a köznevek (nomina appellativa) kategóriájába sorolja. A természeti jelenségeket jelölő köznevek később tulajdonnevekké alakultak át. A tulajdonnevekkel már nem természeti jelenségeket jelöltek, hanem isteneket, akikhez karakterjegyeket társítottak és mítoszokat kapcsoltak.¹⁶ A teisztikus vallás csírái a mítoszfejlődés – Max Müller által is¹⁷ – vázolt folyamatának végső stádiumában jelentek meg, a konkrét jelentését veszített mítoszból alakult ki a vallás. Mivel számtalan természeti jelenséggel volt dolga az őskori és az ókori embernek, létrejött a politeizmus. A politeizmusból fejlődött ki a dualizmus, a henoteizmus, majd a monoteizmus. Véleménye szerint a vallások történeti fejlődésében törvényszerű, hogy érintik a politeizmus, a henoteizmus és a monoteizmus szakaszait. Ugyanakkor azonban azt is hangsúlyozza, hogy a természetmítoszok világképéből hosszú folyamat vezet el az eszményi erkölcs végső pontjait jelentő héber prófétizmusig, Jézus, Allah, és Buddha tanításáig. Azaz bármelyik nép bármely történelmi pillanatban feltérképezhető vallása hosszas fejlődés eredménye. A különféle kultúrkörök vallási tényei nem etnikai-nyelvi, hanem történeti okokra vezethetők vissza. Más

¹⁴ GOLDZIHÉR (1881): 204.

¹⁵ GOLDZIHÉR (1878–79): 183.

¹⁶ Uo. 176., illetve GOLDZIHÉR (1881): 208.

¹⁷ MAX MÜLLER: „Comparative Mythology”. in *Chips from a German Workshop*, New York Amstron and Co., 1872, 52–126. Magyarul közli: MAX MÜLLER: „Összehasonlító mitológia”. in SIMON RÓBERT (szerk.): *A vallástörténet klasszikusai*, Budapest, Osiris, 2003, 158–196.

szóval a vallási jelenségek fejlődéstörténeti különbségei lélektani és történeti sajátságokban gyökereznek. Ennek következtében nem minden vallás tart ugyanazon a fejlődési szinten, és nem minden vallás ment át minden fejlődési fokon: vannak, amelyek beolvadtak másokba, mielőtt végig érték volna a folyamaton. Azt sem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy a vallásokat különböző korokból – más-más fejlődési szinten – ismerhetjük meg az irodalmi és egyéb források – például kultuszhelyek – tanulmányozásával. Ez utóbbi szempont mutat rá arra, hogy tévesek azok a vallásosztályozások, amelyek a vallásfejlődés egyes szintjein vizsgálják az adott vallásokat, és ezen az alapon sorolják be őket. Goldziher példaként említi, hogy a hébereknél a Kr. e. 9. századtól, az arab vallás kapcsán pedig csak a 7. századtól beszélhetünk egyértelműen monoteizmusról. Ennek figyelembevételével az arabokat köthetnénk a fetiszizmushoz és a monoteizmushoz is.

A tudományosan megalapozottabb osztályozás alapja az adott közösség(ek) kultúrfoka, nem pedig nyelvi-etnikai-népfaji rokonsága. A vallási dualizmus például nem egyes népekhez kötődik, hanem egy kulturális/társadalmi fejlődési fokhoz, azaz nem sémi vagy indogermán vallás(ok)ról beszélhetünk, hanem a nomadizmushoz, vagy a földművelő társadalmi berendezkedéshez kötődő vallásokról.

Goldziher tehát „*törvényszerű evolúció*”-ban gondolkodik ugyan, de nála a fejlődés nem mechanikus, és főként nem sematikus. Inkább szerves, azaz lehetnek benne hirtelen radikális, forradalmi pillanatok, amelyek felgyorsítják a fejlődést. Ilyen a nagy vallásalapítók, mint Jézus, Buddha vagy Mohamed fellépése. Emellett azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy – Edward B. Tylor survival-elméletét¹⁸ követve – a beolvadt vallások nyomai is ott vannak a beolvasztókban. Ezt finomítja a társadalmi-gazdasági-kulturális fejlődési szint vallásképre tett hatásának a felemlítésével.

Összességében úgy tűnik, hogy Kovács Ödön vallástudományról, illetve a vallások tudományos vizsgálatáról alkotott saját elképzeléseiben inkább összegzi kora legmeghatározóbb kutatóinak vélekedését. Ezzel is fontos lépést tesz a hazai vallástudomány megalapozásában, és szakmai vitát indukál. Goldziher épp Kováccsal vitatkozva vázolja tömören saját ide vonatkozó koncepcióját. Röviden fogalmazva ő is egyfajta fejlődéstörténeti modell mentén gondolkodik ugyan, de árnyaltabban kortársainál. Távol áll tőle bármiféle leegyszerűsítő „vulgár” evolucionista megközelítés, sőt bizonyos pontokon úgy tűnik, kissé előre, Graebner kultúrtörténeti szemléletmódja felé is mutat.¹⁹

¹⁸ Edward B. TYLOR: *Primitive culture*, J. Murray London, 1871, 63–74. Magyarul közli: Edward B. TYLOR: „Továbbélés (survival) a kultúrában”. in SIMON Róbert (szerk.): *i.m.*, 308–315.

¹⁹ Fritz GAREBNER: *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, 1911. Magyarul: VOIGT Vilmos: *A vallási élmény története* Budapest, 2004, 246.

A VALLÁSSOSSÁG ÉS A LELKI JÓLLÉT ALAKULÁSA ÁLTALÁNOS- ÉS KÖZÉPISKOLÁSOKNÁL

KÖVI ZSUZSANNA, GREZSA FERENC, KÁSA DOROTTYA,
MIRNICS ZSUZSANNA, RÓZSA SÁNDOR, VARGHA
ANDRÁS, KOÓS TAMÁS, VASS ZOLTÁN

BEVEZETÉS

SPIRITUALITÁS/VALLÁSSOSSÁG

A valláspszichológia sajátos területnek számít, ugyanakkor felhasználja a pszichológia elméleteit, fogalmait és módszereit is. Célja a vallásosság megértése, leírása valamint az, hogy vizsgálják a vallás és a pszichológia tényezőinek összefüggéseit¹. A spiritualitás a keresztény hagyományokból ered, de a pszichológiában a vallásosságtól elkülönítve használják, külön definiálva a két fogalmat².

A SZUBJEKTÍV JÓLLÉT

Manapság a boldogság fogalma mellett a pszichológiai kutatásokban egyre inkább a szubjektív jóllét (subjective well-being, SWB) fogalma jelenik meg. Ez a személynek a saját életéről alkotott kognitív és érzelmi értékelése, amely magába foglalja az életével való elégedettséget, tehát a több pozitív és a kevesebb negatív érzelem megélését³. A demográfiai jellemzők mint a személy egészsége, jövedelme, végzettsége és családi állapota csak kis mértékben befolyásolják a szubjektív jóllétet. A szubjektív jóllét az egyén életében állandó szintet mutat, stabilnak bizonyul, mely a nagyobb életesemények kilengése után visszaáll⁴.

¹ HORVÁTH-SZABÓ, K. (szerk.): *Valláspszichológiai tanulmányok*, Budapest, Akadémia Kiadó, 2003.

² TOMCSÁNYI, T., MARTOS, T., ITZÉS, A., HORVÁTH-SZABÓ, K., SZABÓ, T., NAGY, J.: „A spirituális transzcendencia skála hazai alkalmazása: elmélet, pszichometriai jellemzők, kutatási eredmények és rövidített változat”. *Pszichológia*, XXXI., 2011/2, 165-192.

³ DIENER, E.: „Subjective well-being”. *Psychological Bulletin*, XCV., 1984, 542-575.

⁴ DIENER, E., OISHI, S., & LUCAS, R. E.: „Personality, culture, and subjective well-being: Emotional and cognitive evaluations of life”. *Annual Review of Psychology*, LIV., 2003, 403-425.

A VALLÁSSÓSSÁG ÉS A SZUBJEKTÍV JÓLLÉT KAPCSOLATA

A vallásos érzések és gondolatok előmozdíthatják a jóllét magasabb szintjét. A vallásos hit és a vallásgyakorlás kapcsolatba hozható a magasabb önértékeléssel és az értékesség érzésével egy az idősebb emberek mintáján végzett kutatás eredményei szerint⁵.

Több tanulmány foglalkozik a vallásosság illetve a spiritualitás és a szubjektív jóllét kapcsolatával, ezekben a kutatásokban például összefüggést találtak a vallásosság és a fizikai^{6,7,8, 9}, valamint a mentális^{10,11,12} egészség között. Kutatási eredmények^{13,14,15} támasztják alá, hogy a rendszeresen templomba és vallási rendezvényekre járók várható élettartama nagyobb, mint azoknak, akik ritkán vagy soha nem látogatják ezeket a rendezvényeket.

Tartano, Luecken és Gunn¹⁶ fiziológiás eredményeik alapján kapcsolatba hozták a vallásosságot a jobb stressz kezeléssel. Delgado¹⁷ kutatása szerint a vallásosság, az Istenben való hit betegség esetén képes alacsony szinten tartani a stresszt és a

- ⁵ KRAUSE, N.: „Religiosity and Self-Esteem Among Older Adults”, *Journal of Gerontology: Psychological Sciences*, L., 1995/5, 236–246.
- ⁶ MATTHEWS, D. A., McCULLOUGH, M. E., LARSON, D. B., KOENIG, H. G., SWYERS, J. P., & MILANO, M. G.: „Religious commitment and health status: a review of the research and implications for family medicine”. *Archives of Family Medicine*, VII., 1998/2, 118.
- ⁷ McCULLOUGH, M. E., HOYT, W. T., LARSON, D. B., KOENIG, H. G., & THORESEN, C.: „Religious involvement and mortality: a meta-analytic review”. *Health Psychology*, XIX., 2000/3, 211.
- ⁸ HUMMER, R. A., ROGERS, R. G., NAM, C. B., & ELLISON, C. G.: „Religious involvement and US adult mortality”. *Demography*, XXXVI., 1999/2, 273–285.
- ⁹ STRAWBRIDGE, W. J., SHEMA, S. J., COHEN, R. D., & KAPLAN, G. A.: „Religious attendance increases survival by improving and maintaining good health behaviors, mental health, and social relationships”. *Annals of Behavioral Medicine*, XXIII., 2001/1, 68–74.
- ¹⁰ MOREIRA-ALMEIDA, A., LOTUFO NETO, F., & KOENIG, H. G.: „Religiousness and mental health: a review”. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, XXVIII., 2006/3, 242–250.
- ¹¹ STEGER, M. F., & FRAZIER, P.: „Meaning in Life: One Link in the Chain From Religiousness to Well-Being”. *Journal of Counseling Psychology*, LII., 2005/4, 574.
- ¹² PARGAMENT, K. I.: *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, New York, Guilford, 1997.
- ¹³ McCULLOUGH, M. E., HOYT, W. T., LARSON, D. B., KOENIG, H. G., & THORESEN, C.: i.m. 211.
- ¹⁴ STRAWBRIDGE, W. J., SHEMA, S. J., COHEN, R. D., & KAPLAN, G. A.: i.m. 68–74.
- ¹⁵ HUMMER, R. A., ROGERS, R. G., NAM, C. B., & ELLISON, C. G.: i.m. 273–285.
- ¹⁶ TARTANO, J., LUECKEN, L., & GUNN, H.: “Exploring Heart and Soul: Effects of Religiosity/Spirituality and Gender on Blood Pressure and Cortisol Stress Responses”. *Journal of Health Psychology*, 2005, 753–766.
- ¹⁷ DELGADO, C.: “Sense of Coherence, Spirituality, Stress and Quality of Life in Chronic Illness”. *Journal of Nursing Scholarship*, 2007, 229–234.

szorongást. Több kutató^{18,19,20,21} szerint a vallásosság és a lelki jóllét kapcsolatában fontos tényező lehet a megküzdés, a jó egészségmagatartás, a pozitív társas kapcsolatok, a pozitív érzelmek, a vallásos rítusok és a hit.

A VALLÁS ÉS A DEPRESSZIÓ KAPCSOLATA

A magasabb fokú vallásos hittel rendelkező emberek boldogabb és elégedettebb életről számoltak be²². Egy kutatásban klinikai depresszióval diagnosztizált idős emberek mintáján vizsgálták a vallásosság és a pszichológiai jóllét kapcsolatát. Eredményeik szerint negatív összefüggést találtak a vallásosság és a depresszió, valamint pozitív összefüggést a vallásosság és az étellel való elégedettség között²³. Serdülők mintáján vizsgálva a vallásosságot negatív kapcsolatot találtak az öngyilkossági gondolattal és -kísérlettel, a pszichoaktív szerek használatával, a korai szexualitással, valamint a bűnözéssel²⁴.

Pargament²⁵ szignifikánsan alacsonyabb szintű depressziót talált azoknál, akiknek megküzdésében segítséget nyújtott a vallás.

A VALLÁS ÉS A MEGKÜZDÉS KAPCSOLATA

Lazarus^{26,27} egy új és fontos fogalmat vezetett be, a megküzdést (coping). Megküzdésnek tart minden olyan külső megterheléssel való szembenézést, mely kognitív vagy viselkedéses erőfeszítéssel, törekvéssel jár és arra irányul, hogy a személy alkalmazkodjon a környezetéhez és a fennálló stresszhelyzetet megoldja. Az érzelemfókuszú

¹⁸ TARTANO, J., LUECKEN, L., & GUNN, H.: i.m. 753-766.

¹⁹ ELLISON, C. G., & LEVIN, J. S.: „The religion-health connection: Evidence, theory, and future directions”. *Health Education & Behavior*, XXV., 1998/6, 700-720.

²⁰ MCCULLOUGH, M. E., HOYT, W. T., LARSON, D. B., KOENIG, H. G., & THORESEN, C.: i.m. 211.

²¹ STRAWBRIDGE, W. J., SHEMA, S. J., COHEN, R. D., & KAPLAN, G. A.: i.m. 68-74.

²² ELLISON, C. G.: „Religious Involvement and Subjective Well-Being”. *Journal of Health & Social Behavior*, XXXII., 1991/1, 80-99.

²³ YOON, D. P., & LEE, E.-K. O.: „The impact of religiousness, spirituality, and social support on psychological well-being among older adults in rural areas”. *Journal of Gerontological Social Work*, ILL., 2006/3-4, 281-298.

²⁴ DONAHUE, M. J., & BENSON, P. L.: „Religion and the well-being of adolescents”. *Journal of social issues*, LI., 1995/2, 145-160.

²⁵ PARGAMENT, K. I.: i.m.

²⁶ LAZARUS, R. S.: *Psychological stress and the coping process*, New York, McGraw-Hill, 1966.

²⁷ LAZARUS, R. S.: „From psychological stress to the emotions: A history of changing outlooks”. *Annual Review of Psychology*, XLIV, 1993, 1-21.

megküzdési stílus alkalmazásakor a személy a stresszhelyzet következtében kialakuló negatív érzései csökkentésére törekszik. A problémafókuszú megküzdésnél pedig a személy magát a stresszhelyzetet kiváltó ingert akarja megszüntetni, illetve igyekszik gátolni a stresszhelyzet kialakulását. A kontrollálható helyzetekben inkább a problémafókuszú megküzdést alkalmazzák, amely együttjárást mutat a jobb alkalmazkodással, míg a kevésbé kontrollálható, megváltoztathatatlan helyzetekben inkább hajlamosak az érzelemfókuszú megküzdésre és az elkerülésre, melyek pedig a kevésbé jó alkalmazkodással hozhatók kapcsolatba.

Megkülönböztetnek egy harmadik megküzdési stílust is, az elkerülést²⁸, amely esetében a személy elvonja figyelmét a valós problémáról és valami más feladat elvégzésébe kezd²⁹.

A vallásos személyek sikeresebben küzdenek meg a stresszel és jobbak a lelki egyensúly megtartásában, valamint visszaállításában is³⁰. A vallás azáltal tud segíteni a stresszes helyzetekkel való hatékony megküzdésben, hogy jelentést, értelmet és célt ad a személynek^{31,32,33}. A vallásos megküzdés segít a traumák feldolgozásában, a spirituális értelmezés pedig erőt adhat a személynek, hogy elfogadja azokat a helyzeteket, amelyeken nem tud változtatni, segít neki a béke megtalálásában³⁴. A gyásszal és a komoly betegségekkel való megküzdésben - ahol a nyílt kontroll kicsi - a megküzdési módszerek közül a vallásos megküzdés bizonyult a leghatékonyabbnak³⁵.

Krok³⁶ kutatásában a stresszes helyzetekben jelentkező megküzdést vizsgálta a vallásosság kapcsolatában és eredményei szerint összefüggést talált a vallásosság és a problémafókuszú megküzdés, valamint a társas támogatáskeresés között.

²⁸ ENDLER, N. S., & PARKER, J. D. A.: „The multidimensional assessment of coping: A critical evaluation”. *Journal of Personality and Social Psychology*, LVIII., 1990, 844–855.

²⁹ ENDLER, N. S., & PARKER, J. D. A.: i.m. 844–855.

³⁰ MYERS, D. G.: „The funds, friends, and faith of happy people”. *American Psychologist*, LV., 2000/1.

³¹ FEHRING, R. J., BRENNAN, P. F. & KELLER, M. L.: „Psychological and spiritual well-being in college students”. *Research in Nursing & Health*, X., 1987/6, 391–398.

³² MASCARO, N., ROSEN, D. H. & MOREY, L. C.: „The development, construct validity, and clinical utility of the spiritual meaning scale”. *Personality and Individual Differences*, XXXVII., 2004/4, 845–860.

³³ MULDOON, M. & KING, N.: „Spirituality, health care, and bioethics”. *Journal of Religion and Health*, XXXIV., 1995/4, 329–350.

³⁴ PARGAMENT, K. I.: i.m.

³⁵ MATTLIN, J. A., WETHINGTON, E. & KESSLER, R. C.: „Situational determinants of coping and coping effectiveness”. *Journal of Health and Social Behavior*, 1990, 103–122.

³⁶ KROK, D.: „The role of spirituality in coping: Examining the relationships between spiritual dimensions and coping styles”. *Mental Health, Religion & Culture*, XI., 2008/7, 643–653. doi:10.1080/13674670801930429

CÉLOK ÉS MOTIVÁCIÓ

Az aspirációk olyan általános célok és törekvések, amelyek kifejezik a személy életében megjelenő jelentős és alapvető motívumokat^{37,38}. A célokhoz szorosan kapcsolható kognitív és affektív értékelések képesek a testi és lelki egészség előrejelzésére³⁹. Az aspirációk tehát hozzájárulhatnak az egészséges működéshez. Ennek megfelelően Kasser és Ryan⁴⁰ két részre osztották a motivációt: Az intrinzik motiváció fontos részét képezi az önelfogadás, a személyes növekedés, a kapcsolatközpontúság, a közösségbetartozás érzése és az olyan tevékenységek végzése, mely kielégíti a személy pszichológiai szükségleteit, így biztosítva jóllétét. Ezzel szemben az extrinzik motivációval jellemezhető személyek a belső értékek helyett inkább a külső elvárásokra, -jutalmakra összpontosítanak, a materiális siker, a hírnév, a külső megjelenés fontos számukra, melyek kevésbé képesek pszichológiai szükségleteik kielégítésére⁴¹. Az intrinzik célok egészségesebb működéshez vezetnek és pozitív kapcsolatot mutatnak a jóllétel, mentális egészséggel. Az extrinzik célok pedig negatív összefüggést mutatnak a mentális egészséggel^{42,43,44}. Az extrinzik és intrinzik célok jóllétel való összefüggéseit serdülőkön végzett kutatásban is bizonyították⁴⁵.

Martos, Szabó és Rózsa kutatásában az intrinzik motiváció pozitív kapcsolatot mutatott az élet értelmességével és az élettel való elégedettséggel, valamint negatív kapcsolatot mutatott a depresszióval. Az extrinzik motivációval kapcsolatban nem kaptak ilyen összefüggéseket. Az extrinzik- és intrinzik motiváció mellett vizsgálták még az egészséggel, annak megőrzésével kapcsolatos célokat, az egészségmegőrző motivációt, mely nem alkotott elkülönült faktort, ugyanakkor nem lehetett beszorolni sem az extrinzik-, sem az intrinzik motiváció közé.

³⁷ KASSER, T. & RYAN, R. M.: „A dark side of the American dream: correlates of financial success as a central life aspiration”. *Journal of Personality and Social Psychology*, LXV., 1993/2, 410-422.

³⁸ KASSER, T. & RYAN, R. M.: „Further examining the American dream: Differential correlates of intrinsic and extrinsic goals”. *Personality and Social Psychology Bulletin*, XXII., 1996, 280-287.

³⁹ MARTOS, T., SZABÓ, G., & RÓZSA, S.: „Psychometric Characteristics of the Shortened Aspiration Index in Hungarian Sample”. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, VII., 2006/3, 171-191.

⁴⁰ KASSER, T. & RYAN, R. M. (1996): 280-287.

⁴¹ MARTOS, T., SZABÓ, G., & RÓZSA, S.: i.m. 171-191.

⁴² KASSER, T. & RYAN, R. M. (1993): i.m. 410-422.

⁴³ KASSER, T. & RYAN, R. M. (1996): i.m. 280-287.

⁴⁴ KASSER, T. & RYAN, R. M.: „Be careful what you wish for: Optimal functioning and the relative attainment of intrinsic and extrinsic goals. Life goals and well-being”. *Towards a positive psychology of human striving*, 2001, 116-131.

⁴⁵ WILLIAMS, G. C., COX, E. M., HEDBERG, V. A., & DECI, E. L.: „Extrinsic life goals and health-risk behaviors in adolescents”. *Journal of Applied Social Psychology*, XXX., 2000/8, 1756-1771.

KUTATÁS CÉLJA

Jelen vizsgálat az „Iskolai egészségfejlesztés és univerzális drogmegelőzés” (IEUD) elnevezésű program része, melyet a Nemzeti Család- és Szociálpolitikai Intézet kutatócsoportja indított.

Kutatásunk célja általános és középiskolások vallásosságának és lelki jóllétének összehasonlítása volt, valamint e két korosztálynál vizsgáltuk a vallásosság korrelátumait. Célunk volt továbbá a vallásosság és lelki jóllét kapcsolatának összetett vizsgálata is, melyben mediátor tényezőket is be kívántunk vonni (motiváció, megküzdés).

MÓDSZER

MINTA

Országosan közel 300 iskola 500 osztályában (3., 5., 7., 9. és 11.) történt mérés.

A mintavétel során az elemszámmal arányos, rétegzett mintavételi mód útján 500 iskolai osztályt kellett kiválasztani oly módon, hogy a minta évfolyam, feladattípus, régió, településtípus és intézményfenntartó szerint reprezentálja az alapsokaságot.

Jelen elemzésekhez használt mintánk 6272 általános és középiskolai diákból állt, 3-11. osztályosokig. Összesen 3033 lány (átlagéletkor=13.73, SD=3.12) és 3239 fiú (átlagéletkor =13.94, SD=3.17) vett részt a vizsgálatban reprezentatív mintavétellel.

ELJÁRÁS

A kiválasztott iskolák igazgatóinak felkérő levelet küldtünk a kutatásban való részvételre, minisztériumi támogató levéllel együttesen. Az iskolaigazgatók és a pedagógusok jóváhagyását követően, szülői beleegyező nyilatkozatokkal, 45 perces tanóra keretében kérdőívcsomag kitöltésére került sor anonim módon.

MÉRŐESZKÖZÖK

Vallásosság/ Spirituális lelki jóllét

A vallásosságot a „Hiszel-e Istenben” kérdés mellett mértük a templomba járás és az imádkozás gyakoriságával, Istennek való hálaadás mértékével („Hálás vagyok azért, amit Isten ad.” kérdéssel) valamint három kérdéssel a Spirituális Egészség és

Élet Orientáció Kérdőív⁴⁶, amellyel rákérdeztünk arra, hogy a gyerekek mennyivel érzik jobban magukat attól, hogy „imádkoznak vagy Istennel beszélgetnek”, „tudják, hogy Isten vigyáz rájuk”, vagy hogy „templomban vannak”. A hét kérdés együttesen 65,314%-os megmagyarázott varianciával egy közös főkomponensbe volt sűrítendő (a komponens értékek minden esetben 0,7 felettiek voltak).

Gyerek Depresszió Kérdőív

A depresszió tüneteket a Gyerek Depresszió kérdőív nyolc itemével mértük⁴⁷. Két item a negatív hangulatra, kettő az interperszonális problémákra, kettő az anhedóniára, egy a negatív önértékelésre és egy a hatékonyság hiányára vonatkozott.

A magyar verziót Rózsa és munkatársai⁴⁸ készítették. A skála megbízhatósága 0,735-ös Cronbach-alfájú lett. A kérdőív 3-fokú skálát használt lehetséges válaszként.

Általános jóllét

A Cantril-létrákat⁴⁹ számos Gallup nemzetközi kutatásban használták már a jóllét mérésére (Gallup-Healthways Well-Being Index⁵⁰).

A feladat instrukciója a következő: „Az alábbiakban két létrát láatsz. A létrák legmagasabb foka (10. fok) a lehetséges legjobb életet jelenti, a legalsó foka (0. fok) pedig a lehető legrosszabbat. Karikázd be az első létránál annak a létrafoknak a számát, ahol most állsz, a másikon pedig azt, hogy hol fogsz állni 5 év múlva?”

Aspirációs Index rövidített változata

A Kasser és Ryan-féle⁵¹ Aspirációs Index (Aspiration Index) a hosszú távú célok feltérképezésére szolgáló mérőeszköz. Az aspirációk olyan törekvések, melyek a személy életének alapvető irányultságát jelzik⁵². A kérdőív az intrinzik és extrinzik célokat egyaránt méri. Előbbihez tartoznak a tartalmas emberi kapcsolatok,

⁴⁶ FISHER, J. W.: *Reaching the heart: assessing and nurturing spiritual well-being via education* (Doctoral Dissertation), University of Ballarat, Australia, 2009.

⁴⁷ KOVACS, M.: *The Children's Depression Inventory (CDI) manual*, North Tanawanda, New York, NY, Multi-Health Systems, 1992.

⁴⁸ RÓZSA, S., VÁRFINÉ KOMLÓSI, A., KÓ, N., VETRÓ, Á., GÁDOROS, J., CSORBA, S.: „A gyermek- és serdülőkorú depresszió kérdőíves mérésének lehetősége a klinikai és normatív mintán szerzett tapasztalatok alapján”. *Pszichológia*, 1999/4., 459-482.

⁴⁹ CANTRIL, H.: *The Pattern of Human Concerns*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1965.

⁵⁰ HARTER, J. K. & GURLEY, V. F.: Measuring Wellbeing in the United States. *APS Observer*, 21, 2008/ 8. Retrieved August 10, 2009, from <http://www.psychologicalscience.org/observer/getArticle.cfm?id=2394>

⁵¹ KASSER, TIM & RYAN, RICHARD M. (1996): i.m., 280-287.

⁵² KONKOLY THEGE, B., & MARTOS T.: „Az Életcél Kérdőív magyar változatának jellemzői”. *Mentálhigiéné és Pszichoszomatika*, 7, 2006/3, 153-169.

személyes növekedés és a közösség iránti elkötelezettség, utóbbihoz a gazdagság, hírnév és megjelenés. Jelen kutatásban a rövidített változat⁵³ alapján 11 tételt használtunk, melyből öt az intrinzik célokat, öt az extrinzik célokat, és egy az „egészségesnek lenni” célját méri, mely Martos és mtsai⁵⁴ munkája alapján nem tartozik egyértelműen sem az intrinzikhez, sem az extrinzikhez. Adataink alapján az intrinzik skála 0,778-as Cronbach alfiával, míg az extrinzik skála 0,794-es Cronbach alfiával bír.

Megküzdés- CISS-21

A megküzdés mérésére a „Stresszkeltő helyzetekre vonatkozó megküzdési kérdőív” rövidített változatát (Coping Inventory for Stressful Situations CISS-21^{55, 56}) használtuk. A kérdőív 21 itemből áll, mindhárom alskálája (problémafókuszú megküzdés, érzelemfókuszú megküzdés, elkerülés) megfelelő pszichometriai jellemzőkkel bír felnőtteknél⁵⁷ és serdülőknél⁵⁸ egyaránt.

Ötfokú Likert-skálát használva, vizsgálatunkban a skálák megbízhatósági elemzése a következő Cronbach alfiás együtthatókat eredményezte: 0,807 (a problémafókuszúra), 0,803 (az érzelem-fókuszúra), és 0,723 (az elkerülőre). Az item-totál korrelációk egy item kivétel minden esetben 0,35 felettié lettek. Az egy, kevésbé illeszkedő itemet (Egy kis szünetet tartok és kilépek a helyzetből) kivéve az elkerülő skála megbízhatósága 0,763-ra növekedett. Mivel ezt az itemet más – nemzetközi – kutatások is kevésbé illeszkedőnek tapasztalták⁵⁹, ezen itemet kihagytuk az elemzésből.

⁵³ MARTOS T., SZABÓ G., & RÓZSA S.: i.m. 171–191.

⁵⁴ MARTOS T., SZABÓ G., & RÓZSA S.: i.m. 171–191.

⁵⁵ DE RIDDER, D. T. D., & VAN HECK, G. L.: *Dutch version of the CISS*, Lisse, Swets & Zeitlinger (Swets Test Publishers), 2003.

⁵⁶ ENDLER, N. S., & PARKER, J. D. A.: *Coping Inventory for Stressful Situations (CISS): Manual* (second edition). Toronto, Multi Health Systems, 1999.

⁵⁷ ENDLER, N. S., & PARKER, J. D. A.: „Assessment of multidimensional coping: Task, emotion and avoidance strategies”, *Psychological Assessment*, 1, 1994, 50–60.

⁵⁸ CALSBEEK, H., RIJKEN, M., BEKKERS, M. J. T. M., VAN BERGE HENEGOUWEN, G. P., DEKKER, J.: „Coping in adolescents and young adults with chronic digestive disorders: impact on school and leisure activities”. *Psychology & Health*, 21, 2006/4, 447–462.

⁵⁹ CALSBEEK, H., RIJKEN, P. M., VAN BERGE HENEGOUWEN, G. P., & DEKKER, J.: „Factor structure of the Coping Inventory for Stressful Situations (CISS-21) in adolescents and young adults with chronic digestive disorders”. (megjelenés alatt). Letöltve 2015.07.10.-én: <http://dSPACE.library.uu.nl/bitstream/handle/1874/497/c5.pdf>

EREDMÉNYEK

A VALLÁSSÁG ALAKULÁSA AZ ÉLETKORRAL

Kutatási eredményeink azt mutatják, hogy az életkorral szignifikánsan csökken az Istenben való hit ($r=-0,189^{**}$), a templomba járás ($-0,167^{**}$) és imádkozás gyakorisága ($-0,149^{**}$) és a spirituális lelki jóllét ($-0,305$)

Az 1. sz. táblázatban láthatjuk, hogy míg a 3. osztályosok 83,6%-a hisz Istenben, addig a 11. osztályosoknál ez az arány már csak 60,4%.

1. sz. táblázat. Istenben való hit alakulása évfolyamonként

	3. osztály	5. osztály	7. osztály	9. osztály	11. osztály
Hiszel Istenben?" kérdésre igent válaszolók aránya	83,6%	69,1%	65,4%	61,9%	60,4%

A LELKI JÓLLÉT ALAKULÁSA AZ ÉLETKORRAL

Korrelációs eredményeink szerint az életkorral szignifikánsan csökken a lelki jóllétet jelző, Cantril-létrán választott értékek (jelenre adott értéknél: $r=-0,362^{**}$, jövőre adott értéknél: $r=-0,149^{**}$). A gyerekeknek egy-egy tízfokozatú létrán kellett jelölniük, hogy jelenleg és öt év múlva hol állnak, ahol a 10-es a lehetséges legjobb életet jelentette, a legelső foka (0. fok) pedig a lehető legrosszabbat. Az életkor ugyanakkor nem mutatott összefüggést a depresszió pontszámmal ($r=0,024$).

VALLÁSSÁG KORRELÁTUMAI

További korrelációs eredményeink szerint (ld. 2. sz. táblázat) a vallásosság összmutatója szignifikánsan korrelál a lelki jóllétet jelző Cantril-létrán jelölt fokozatokkal, a megküzdési képességgel (különösen a problémafókuszú megküzdéssel) valamint az intrinzik- és egészségmegőrző motivációval. A korrelációk ugyanakkor csak gyenge kapcsolatra utalnak, csak egy esetben (Problémáfókuszú megküzdés) haladja meg a 0,2-es szintet mindkét korcsoportnál a korrelációs együttható.

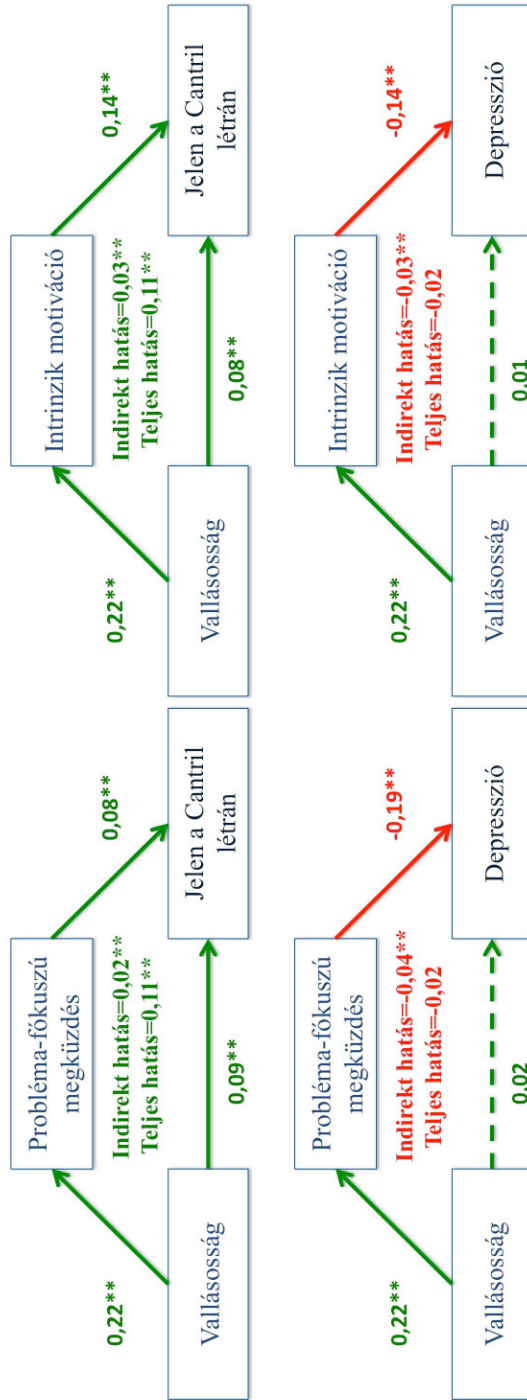
2. sz. táblázat. Vallásosság összmutató korrelációja a lelki jólléttel, megküzdéssel, motivációval

	Általános iskolások	Középiskolások	Teljes minta
Depresszió	-0,033	-0,008	-0,026
Jelen a Cantril-létrán	0,112**	0,053*	0,173**
Jövő a Cantril-létrán	0,121**	0,091**	0,141**
Problémafókuszú megküzdés (CISS)	0,236**	0,208**	0,222**
Érzelemfókuszú megküzdés (CISS)	0,072**	0,105**	0,079**
Elkerülés (CISS)	0,015	0,075**	0,043**
Extrinzik motiváció	-0,023	0,025	0,007
Intrinzik motiváció	0,180**	0,221**	0,223**
Egészség megőrzése iránti motiváció	0,130**	0,140**	0,161**

MEDIÁTOR ELEMZÉSEK

Végezetül mediátor elemzéseink azt mutatták, hogy a problémafókuszú megküzdés és az intrinzik motiváció közvetíti a vallásosság-lelki jóllét közti kapcsolatot (ld. az 1. sz. ábrát a következő oldalon). Továbbá, jóllehet a vallásosság-depresszió között nincsen direkt kapcsolat, szignifikáns indirekt kapcsolat mutatkozik meg ugyancsak a problémafókuszú megküzdés és az intrinzik motiváció közvetítésével.

1. sz. ábra. Mediátor elemzések a vallásosság-lelki jóllét és a vallásosság-depresszió kapcsolatában



DISZKUSSZIÓ

A magyar iskolások körében életkorral egyre csökken a lelki jóllét és a vallásosság is, azaz a fiatalok ahogy idősödnek, kevésbé hisznek Istenben és kevésbé érzik magukat jól lelkileg. Elemzéseink arra mutatnak rá, hogy az iskolások körében Magyarországon a vallásosság és lelki jóllét között gyenge pozitív kapcsolat is megmutatkozik: a vallásosak szignifikánsan, de csak kicsivel jobb lelki egészséggel jellemezhetőek, mint a nem vallásosak. A vallásosság és a depresszió szint között ugyanakkor nem mutatkozott szignifikáns közvetlen kapcsolat, ellentétben más kutatási eredményekkel^{60,61}.

A vallásosság korrelátumai között viszont fellelhetőek olyan változók, melyek révén erősebb kapcsolatot találhatunk vallásosság és lelki jóllét valamint szignifikáns közvetett kapcsolat tárulkodik fel a vallásosság és depresszió között. Az egyik ilyen változó a problémafókuszú megküzdés, a másik pedig az intrinzik motiváció volt. A problémafókuszú megküzdés mértéke, azaz a problémák megoldásának megtalálása együttjárt a vallásosság mértékével. Eredményeink számos eddigi kutatási eredménnyel összhangban állnak, melyek a vallásosság megküzdésre gyakorolt hatásával foglalkoznak^{62,63,64,65}. A vallásos megküzdés a legnehezebb krízishelyzetekben, legnagyobb traumáknál is értelmet és erőt képesek adni a személynek a kitartáshoz.

A másik, jóllétet közvetítő változó az intrinzik motiváció volt. A belső motiváció jótékony hatását már előző kutatások is megmutatták⁶⁶, de a vallásosság-jóllét kapcsolatát közvetítő hatásával az eddigi kutatások nem foglalkoztak olyan mértékben, mint a megküzdéssel. A vallásos emberek tehát nagyobb mértékű intrinzik motivációt mutatnak, mint a nem vallásosak, azaz nagyobb fontosságot tulajdonítanak az önelfogadásnak, a személyes növekedésnek, a kapcsolatközpon-túságnak és a közösség egészének.

Összefoglalva tehát eredményeink azt mutatják, hogy a vallásosság a problémafókuszú megküzdés és intrinzik motiváció révén válik lelki egészséget védő tényezővé. A vallásoságnak a lelki egészségvédő hatása életkorral növekedve változatlanul jelen van, ugyanakkor mind a lelki egészség, mind a vallásosság életkorral szignifikánsan csökken.

Fontos megemlítenünk azonban, hogy eredményeink csupán keresztmetszeti adatok, így jövőbeni szándékunk vizsgálatainkat longitudinális kutatással folytatni.

⁶⁰ PARGAMENT, K.: i.m.

⁶¹ YOON, D. P., & LEE, E.-K. O.: i.m. 281-298.

⁶² MYERS, D. G.: i.m.

⁶³ FEHRING, R. J., BRENNAN, P. F. & KELLER, M. L.: i.m. 391-398.

⁶⁴ MASCARO, N., ROSEN, D. H. & MOREY, L. C.: i.m. 845-860.

⁶⁵ MULDOON, M. & KING, N.: i.m. 329-350.

⁶⁶ KASSER, T. & RYAN, R. M. (1996): i.m. 280-287.

FORRÁS

EVAGRIOS PONTIKOS (345-399): AZ IMÁDSÁGRÓL (Περὶ προσευχῆς / DE ORATIONE) 1-80

Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel

VASSÁNYI MIKLÓS

1. *Evagrios rövid életrajza.* A IV. század nagy szerzetes teológusa, Evagrios Pontikos a Fekete-tenger partvidékéről, Iborából származott, valószínűleg nemes, tehetőes keresztény családból. Feltehetőleg már ifjúkorában találkozott Nagy Szent Vazullal; Nazianzosi Szt. Gergely konstantinápolyi püspöksége alatt (379-382) pedig annak diakónusa volt. Gergely kísérője volt a 2. egyetemes zsinaton is (Konstantinápoly, 381). Konstantinápolyi tartózkodása egy szerencsétlen szerelmi ügy miatt félbeszakadván, Palesztínába, közelebbről Jeruzsálembe utazott, ahol Melania nővér és az Órigenést fordító Rufinus testvér kolostorában telepedett meg, és szerzetesi fogadalmat tett. 383-ban innét is továbbköltözött az alsó-egyiptomi sivatagban élő szerzetes atyák közé, a „monasztikus élet korabeli középpontjába,”¹ Nitriába. 384 táján ezt is elhagyta, hogy a még távolabbi Kelliába települjön át. Itt Nagy Makarios tanítványa lett, és élete végéig itt maradt, maga is a *hésychasta* hagyomány egyik alapító atyjává vált. Sohasem szentelték pappá. Alsó-Egyiptomban lett tanítványa a latinul író, de görögül is jól beszélő neves misztikus, Johannes Cassianus (360 k.–435 k.), aki „az egyiptomi szerzetesség kultúráját közvetítette” a nyugati keresztény hagyománynak.²

Evagrios számos levél, értekezés és aforizma-gyűjtemény (*kephalaia*) szerzője. Az V. század közepére egyes műveit több nyelvre is lefordították. V. századi, órigenizmus miatti elítéltetése után is olvasták a *Praktikost*, a *Gnóstikost* és a *Kephalaia gnóstikát*, valamint a *Peri proseukhést*. Az utóbbi művet az átmentése érdekében Neilos apátnak kezdték tulajdonítani, így e név alatt került be még a nevezetes *Philokalia* c. gyűjtemény első kötetébe is (¹1783, ²1893, ld. lentebb).

2. *A mű szerkezete.* A mű *Bevezetőjéből* kiderül, hogy Evagrios egy meg nem nevezett személy levelére válaszol, s ezzel a patrisztikus korban igen elterjedt teológiai levelezés műfajában helyezi el a művet. E megnevezetlen levelezőtárs írásában

¹ Casiday, A. M., *Evagrius Ponticus*. Abingdon–New York: Routledge, 2006, I. rész, 2. fejezet: „Evagrius’ life and afterlife,” 5-22, ezen belül 9. Életrajzi összefoglalónkat e fejezetre alapozzuk.

² Casiday, A. M., transl., *Saint John Cassian On Prayer*. Oxford: SLG Press, 2006, 1.

„halásztatva” Evagrios 153 „halat” fogott, azaz ennyi fejezetet írt a levelezőtárs műve alapján, és ezzel – mint mondja – teljesítette társa utasítását (πρόσταξις). Az ilyenfajta bevezető, melyben a szerző elmondja, hogy ő tulajdonképpen utasításra – tehát végül is csupán a szent engedelmesség nevében – cselekedett, igen gyakori később is, például Hitvalló Szt. Maximos (580 k.–662) műveiben.

Már a bevezető legelső mondata is a mű egyik fő témáját előlegezi meg: a „tisztátalan szenvedélyek” (ἀκαθάρτων πάθων) lángja megbetegíti a szellemet (νοῦν). A bevezető további részeiből megtudjuk, hogy az imádságnak Evagrios szerint két modusza (τρόπος) van: gyakorlati (πρακτικός) és elméleti (θεωρητικός). Ezt azonban szerzőnk itt nem fejt ki részletesebben, hanem csak bevezeti vele a 153-as számmal kapcsolatos elmélkedéseit, melyek szerint ez a szám úgy áll elő, hogy háromszor ötvenhez hozzáadunk még hármat. Evagrios leginkább a Szentháromság szimbólumát látja ebben a nekünk talán esetlegesnek tűnő számban. A *Bevezetőt* a görög atyák között szinte kötelező szerénység-nyilvánítás zárja, mely szerint a szerző igen gyengének ítéli saját művét.

Az *imádságról* ezzel a szerzői értékítélettel szemben az ima nagy elmélete a rendszeres szerzetesi imagyakorlat, imatapasztalat alapján, aforisztikusan kicsiszolt tételekben összefoglalva és egy ráépülő vázlatos teológiával is ellátva. Ami a mű felépítését illeti, az egyes fejezetek nem szigorú logikai rendben követik egymást, bár izolálhatók egyes, több fejezetből álló szerkezeti egységek, melyek részei szorosabban összetartoznak, tartalmilag egymásra épülnek. Módszertani szemszögből ezenkívül elmondható, hogy Evagrios megfogalmazásai legalábbis helyenként a definiálásra, a terminologikus nyelvezetre, tehát tulajdonképpen a filozófiai igényű általánosításra törekednek.

3. *A mű tematikája.* Némi egyszerűsítéssel négy fő tematikus területet különíthetünk el e nagy hatású szövegben: 1. a kísértés tana; 2. az *apatheia*, indulatmentesség tana; 3. a szűkebb értelemben vett imatan; és 4. az imatanra épülő Istantan. Itt Evagrios imatanát és vázlatos teológiáját tudjuk röviden bemutatni mint legeredetibb és legérdekesebb részeket.

A szöveg egészében több fejezet is definiálja az imát, így a 3.: „az ima a szellem együttléte Istennel;” a 34b: „a zavartalan imádság a szellem legmagasabb rendű megismerése;” a 35.: „az imádság a szellem felemelkedése Istenhez;” és a 70.: „az ima a gondolatok elvetése.” Ezek alapján az ima – igen nehezen teljesíthető – alapfeltétele a mindennemű testi hatástól, képzettől, megjelenítéstől megszabadult lelkiállapot. Az ima maga pedig se nem beszéd, se nem gondolat, se nem szemlélet, hanem Isten közvetlen jelenlétében való tartózkodás (70.), amely egyben a legtisztább szeretet aktusa is Isten iránt (52., 54., 77.), s amelynek során a szellem ideiglenesen távozik az érzékek kötelékei közül (*ekstasis*: 3., 61.), és megvilágosodik, megismer (74., 70.).

A tökéletes imádság hosszú lelki-szellemi felemelkedés során valósul meg.

Az egyik definitórikus leírást adó szakasz (52-57.) ennek megfelelően így mutatja be az ima egyre magasabbrendű fokozatait: indulatok elhagyása; gondolatok elhagyása; szemléletek elhagyása; végül a szellemi valóságok elhagyása – végső soron a teljes kiüresedés (*kenósis*) és reflexió nélkülség.

Miközben azonban az imádkozó szerzetes kimondott célja a szellem teljes reflexiótlansága, a szöveg mégis sorozatosan buzdít arra, hogy folyamatos önmegfigyelésben imádkozzunk, mivel csak így kerülhetők el a kísértés, illetve az önbecsapás különböző formái, amelyek vagy teljesen megtévesztenek, vagy Istennek csupán valamely redukált formáját nyújtják maga Isten helyett. Ezért a teljes reflektálatlanság felé törekvő imát folyamatos önreflexió, illetve reflexióra való reflexió, azaz állandó éberség, tudatos elemzés vagy értelmezés kell kísérje. Bizonyos ugyan, hogy az őszinte ima végül eljut Isten közvetlen jelenlétébe, de az is világos, hogy ez hosszú és kitérőkkel, tévedésekkel teli útvonal megtétele után történhet meg. A jól sikerült ima ezért olyan, mint a vékony jégen járás hosszú távon. A helyes imádsághoz elvezető út tehát pszichológiailag nem egyszerű, egyrétű folyamat, de minden nehézsége és bonyolultsága ellenére is, csakis az ima a hit, a teljes hitélet és erkölcsiség, az erénytan, valamint a teológia alapja.

Evagrius ima-alapú, gyakorlati istentanát különösen a 66-68. fejezetekben találjuk. E vázlatos teológia fő tézise az, hogy Istennek nem szabad alakot, mennyiséget stb. tulajdonítani. Ilyen érzéki eredetű leírásokkal felfoghatatlan, meghalad minden véges megjelenítést. Csak az ima legtisztább fokozata észleli Őt valóságosan, az alacsonyabb fokozatok csupán egy redukciót érzékelnek, amelyet valóságnak hisznek. Szerzőnk e fontos megállapítás megfogalmazása mellett ugyanakkor alkalmazza Isten hagyományos attribútumait is: Isten az egyedül jó, teremtő Atya és Úr, a kegyelem forrása.

4. *Források és hatástörténet.* Evagrius fő forrása Órigenés írása *Az imádságról*, valamint a sivatagi atyák teológiai hagyománya. Lényegileg Órigenéstől származik Evagrius talán legfontosabb tétele, mely szerint az ima a lélek (illetve szellem) közvetlen együttléte vagy társalgása Istennel (Órigenés, *De oratione* 9, 2). Evagrius nagy hatást gyakorolt a fent már említett Cassianusra – és rajta keresztül a latin teológiára – különösen a gondolatok és képzetek nélküli ima elmélete terén,³ valamint Hitvalló Maximos korai, szerzetesi etikával foglalkozó műveire (*Aszkétikus beszélgetés, A Miatyánk rövid magyarázata, Fejezetek a szeretetről*). De a Maximos levelezésében található kisebb erkölcteológiai értekezésekben is érezzük Evagrius jelen írásának befolyását. Az összes fontosabb evagriusi téma – kísértés, indulatmentesség, megbocsátás, szeretet, erénytan, eksztatikus imádság, misztikus unió – előbukkan Maximosnál, a VII. század legnagyobb teológusánál, miáltal ez az

³ Ld. pl. Casiday, A. M., transl., *Saint John Cassian On Prayer*. Oxford: SLG Press, 2006, „Introduction,” 5; „First Conference on Prayer,” 18-19.

evagriosi ihletésű tematika megtalálja útját az orthodox teológia magvát alkotó hagyományba.⁴

5. *Kiadástörténet és szerzőség.* Az *editio princeps* J. M. Suárez kiadása (Róma: 1673, ld. bibliográfia). Mint kiadásának címe is jelzi, ő még a IV. századi Neilos apát művének tartotta a *De orationét*. Ezután a fentebb már említett *Philokalia* első kiadásának 1. kötetében szerepelt a mű (Velence: 1783; ld. bibliográfia), ugyancsak Neilos neve alatt. Ezt követően J.-P. Migne adta ki újra a szöveget néhány kézirat új kollációja alapján, de szemlátomást a *Philokalia* ismerete nélkül, fenntartva a Neilosnak való tulajdonítást (Patrologia Graeca 79, Párizs: 1865, 1166 A 1-1200 C 2). Ezután a *Philokalia* 2. kiadásában változatlanul Neilos *askétés* neve és *Logos peri proseukhés* cím alatt jelent meg a szöveg a vélelmezett szerző rövid életrajza után Nikodémus Hagioritész és Makarios Korinthios kiadásában (Athén: 1893, 102-110; ld. bibliográfia). A közelmúltban pedig a domonkosrendi S. Tugwell atya a kollégái között gépiratban közreadott egy kritikailag – nem teljes körűen – megvizsgált szöveget (Oxford: 1981; ld. bibliográfia),⁵ amely hasznos filológiai apparátust is tartalmaz, és amely különösen a párizsi Bibliothèque Nationale egy X-XI. századi kéziratát tartja szem előtt (*Coislin 109*). A három fő kiadás – *Philokalia*, Migne, Tugwell – egyike sem tartalmaz *stemma*t. A *De orationé*nak tehát egyelőre nincs nyilvánosan elérhető kritikai kiadása, mivel Tugwell atya nem adta nyilvánosan közre a kollációját, és mert ő sem kollacionálta az összes kéziratot. Mégis az ő általa megállapított szöveg áll legközelebb egy kritikai kiadáshoz.

A modern filológiában I. Hausherr két alapvető Evagrius-tanulmányának megjelenése óta már szakmai konszenzus áll fenn az evagriosi szerzőség felől.⁶

Minden filológiai gyengesége – időnként hanyagsága – ellenére a Patrologia Graeca 79. kötetében „S. Nilus Abbas Ancyranus” (Ankyrai Szt. Neilos apát) szerzőnév alatt közölt szöveget vettük a fordítás alapjául (1168 B 10-1183 D 10), mivel ez az a változat, amely nyilvánosan a legkönnyebben elérhető és a legelterjedtebb (*textus receptus*). Ez a szöveg azonban folyamatos korrekcióra szorul a *Philokalia* 2. kiadásának gondozottabb szövege, valamint különösen a Tugwell atya által megállapított szöveg alapján, mely e három változat közül messze a legjobb, leggondozottabb. A verziók közötti legjelentősebb eltéréseket lábjegyzetben jelöltük.

A textuális eltéréseken kívül külön probléma a fejezetek tördelése és számozása is, mivel [Nikodémus–Makarios] és Tugwell atya egyfelől, illetve a PG másfelől máshogyan tördelnek és számoznak. A *Philokalia* és a domonkos atya másutt

⁴ Az Evagrius által Maximosra gyakorolt hatásról ld. Viller, M., „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique,” *Échos d'Orient*, 1931 (vol. 30), 156-184.

⁵ Ezt a szűk körű kiadást sikerült kézbe vennem A. Casiday professzor jóvoltából, akinek ezúton is szeretném kifejezni hálámát.

⁶ I. Hausherr tanulmányait ld. a bibliográfiában. Ld. még Patterson, P. A., *Visions of Christ: The Anthropomorphic Controversy of 399 CE*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 41, lj. 47.

választják el a 7. és a 8. fejezetet,⁷ mint a Patrologia. A 34. fejezet után pedig a *Philokalia* és Tugwell atya egyaránt beiktatnak egy olyan aforizmat, melyet a PG kihagy, illetve nem ismer. Ezért innét kezdve a *Philokalia* és Tugwell atya számozása mindig eggyel magasabb a PG-ben szereplőnél. Miután ezt a fontos, ima-definiáló fejezetet nem akartuk kihagyni, ezért fordításunkban a Tugwell–*Philokalia*-féle 35. fejezet a „34b.” jelet viseli. A PG szerinti 76. és 77. fejezetet viszont a *Philokalia* és Tugwell atya – jogosan – összevonják,⁸ ezért a 78. fejezettől kezdve azonosak mindhárom kiadás fejezetei.

Az első nyolcvan aforizma fordítását közöljük az összesen százötvenháromból. A szövegben szereplő szögletes zárójel [] vagy az eredeti filozófiai-teológiai kulcsfogalmakat tartalmazzák, vagy értelmező fordítói beszúrásokat.

6. *Terminológiai megjegyzések.* Mint fentebb jeleztük, Evagrius szóhasználata hajlik a terminologikusság felé. A legfontosabb terminusokat a következőképpen fordítottuk: νοῦς: szellem; θυμός: (lelki) fellobbanás; πάθος: indulat, szenvedély (de θυμός és πάθος nem mindig különböztethetők meg egymástól); ἀπάθεια: indulatmentesség; ἐπιθυμία: megkívánás, vágy; θέλημα: akarat.

EVAGRIOS PONTIKOS: AZ IMÁDSÁGRÓL

1. Ha valaki illatos füstölőszert akar készíteni, akkor az áttetsző tömjént, a fahéjat, az onyxot⁹ és a myrrhát egyenlő arányban keveri a szokás szerint. Ez pedig az erények négyessége [τετρας τῶν ἀρετῶν]; mert ha ezek hiánytalanok és egyenlők, akkor nem hagyják cserben a szellemet [νοῦς].

2. A megtisztult lélek az erények teljessége révén zavartalanná teszi a szellem rendjét, minthogy a keresett állapot befogadójává teszi azt.

3. Az ima a szellem együttléte Istennel [ἡ προσευχῆ ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν] – milyen állapotra van hát szüksége a szellemnek ahhoz, hogy nyugalma folytán megváltozás nélkül ki tudjon lépni [ἐκσταθῆναι] az Ura felé, és Vele együtt legyen úgy, hogy semmi sem közvetít közöttük [συνομιλεῖν αὐτῷ μηδενὸς μεσιτεύοντος];

4. Ha a földön égő csipkebokorhoz közelíteni próbáló Mózes mindaddig nem tud előrejutni, míg meg nem oldja a sarut a lábán, akkor te, aki a minden gondolat és érzékelés feletti személyt [τὸν ὑπὲρ πᾶσαν ἔννοιον καὶ αἴσθησιν] akarod látni, s vele együtt lenni, hogyhogy nem oldasz ki önmagadból minden szenvedélyes gondolatot [νόημα ἐμπαθές];

⁷ A 7. fejezethez tartozónak tekintik a „A szenvedélyek ellenszere...” / μὴ οὖν εἰς πάθος τρέψῃς)... kezdetű mondatot.

⁸ A 77. fejezet elején található δὲ szócska jelzi, hogy ez a mondat szorosan összetartozik az őt megelőzővel.

⁹ Közlelebről nem ismert illatszerféle (*Septuaginta* 2Móz 30, 34).

5. Először azért imádkozz, hogy könnyezni tudj, hogy a bánat által csillapítsd a lelkedben uralkodó vadságot [ἀγριότητα], s hogy miután önmagad ellen vádat emeltél az Úrnál törvényszegésedért, bocsánatot [ἀφέσεως] nyerj Tőle.

6. Használd könnyeidet minden kérésed beteljesítésére; mert nagyon örül a te Urad, amikor könnyeid közepette fogadja imádságodat.

7. Ha könnyek árját ontod is a te imádságodban, mégse fuvalkodj fel semmiképp, mintha a sokaság fölé emelkedtél volna; mert azért kapott segítséget az imádságod, hogy képes légy lelkesen megvallani bűneidet [ἀμαρτίας], és kiengesztelni [ἐξευμενίσασθαι] az Urat a könnyeid által.

8. A szenvedélyek ellenszere [τὸ τῶν παθῶν ἀλέγημα] tehát ne váljék maga is szenvedéllyé, nehogy még inkább megharagítsd a kegyelem adományozóját; mert sokan, akik a bűneik miatt könnyeznek, eszüket veszítik, és magukon kívül vannak [μανέντες ἐξεπλάγησαν], mivel elfelejtkeznek könnyeik céljáról.

9. Állj meg állhatatosan, és imádkozz feszülten, s akadályozd meg a gondok és gondolatok célba érését, mert zavarnak téged, és zajonganak neked, hogy feloldjanak a feszült figyelemből.

10. Amikor a démonok látják, hogy készülődsz elmélyülten imádkozni [προσεύξασθαι], akkor bizonyos sürgető dolgok gondolatait sugallják, s gyorsan felkeltik azok emlékképét [μνήμην], arra ösztökélve a szellemet, hogy keresse e dolgokat; és miután nem találja, nagyot csalódik, és elveszíti a lelkesedését; amikor ellenben a szellem már nekiáll az imának [προσευχήν], akkor emlékeztetik a keresett és emlékezetébe idézett dolgokra, hogy – felfuvalkodva az ilyen dolgok megismerésére irányuló vágytól – abbahagyja a jógyümölcsű imát.

11. Imádság közben törekedj arra, hogy a szellemed üresen és szótlantul [κωφὸν καὶ ἄλαλον] megálljon, és így képes leszel imádkozni.

12. Amikor kísértéssel vagy sértéssel találkozol, vagy felindulsz, hogy bosszút állj, vagy hogy kitörj valamilyen szavakban, akkor jusson eszedbe az ima s a reá vonatkozó ítélet – és rögtön elnyugszik a benned lévő rendetlen mozgás [ἄτακτος κίνησις ἡρεμήσει].

13. Mindaz, amit azért teszel, hogy bosszút állj felebarátodon, aki igazságtalan volt veled szemben, az ima idején botránnyá változik veled szemben.

14. Az ima a szelídség és a haragtól való mentesség [ἀοργησίας] szülötte.

15. Az ima az öröm és a hálaadás terméke [εὐχαριστίας πρόβλημα].

16. Az ima megvéd a szomorúságtól és a lehangoltságtól.

17. Menj, add el a vagyonodat, és [az árát] add a koldusoknak,¹⁰ s miután fölvetted a keresztedet, tagadd meg önmagad,¹¹ hogy képes légy zavartalanul imádkozni.

¹⁰ Mt 19, 21 és Mk 10, 21.

¹¹ Mt 16, 24 és Lk 9, 23.

18. Ha dicséretesen akarsz imádkozni, akkor óráról-órára tagadd meg önmagad, és az ima érdekében sokat meditálj [φιλοσόφει]¹² sok csodálatos dolgon.

19. Amely gyötrelmet elviselve keresed a bölcsességet [φιλοσοφίης], annak gyümölcsét megtalálsz az ima idejében.

20. Miközben arra törekszel, hogy úgy imádkozz, ahogyan kell, ne keserítsd meg a lelked, mert ha megkeseríted, akkor hiába igyekezel.

21. Hagyd az ajándékokat – így szól – az oltár előtt, s elmenvén előbb békülj ki felebarátoddal, és azután fogsz zavartalanul imádkozni;¹³ mert a sérelmekre való emlékezés elhomályosítja az imádkozó ember vezérlő értelmét [τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ προσευχομένου], és elsötétíti az imádkozó imáit.¹⁴

22. Akik fájdalmakat és rossz emlékeket halmoznak fel magukban, és imádkozni akarnak, hasonlók azokhoz, akik vizet mernek, és lyukas korsóba töltik.

23. Ha hosszútűrő [ύπομονητικός] vagy, akkor mindig örömmel fogsz imádkozni.

24. Amennyiben megfelelő módon imádkozol, olyan dolgokkal fogsz találkozni, hogy teljesen jogosnak fogod gondolni, ha megharagszol; de a felebaráttal szembeni fellebbbanás [θυμός] egyáltalán nem jogos; mert ha törekszel rá, akkor felfedezed, hogy indulat nélkül is el lehet intézni a dolgot helyesen; minden eszközzel azon légy tehát, hogy ne fogjon el az indulat.

25. Vigyázz, hogy miközben úgy véled: valaki mást gyógyítasz, magad ne légy gyógyíthatatlan, és ne rövidítsd meg az imádat.

26. Ha tartózkodsz az indulattól, kíméltre találsz majd, és okosnak [φρόνιμον] mutatkozol a felfuvalkodottságba vivő dolgok iránt, s az imádkozók között leszel.

27. Ha az indulat ellen felszerelkezel, akkor a megkívánást [ἐπιθυμίας] se tűrd el soha; mert ez tápot ad az indulatnak, emez pedig zavarja a szellemi tekintetet [τὸν νοερὸν ὀφθαλμὸν], mert tönkreteszi az ima állapotát.

28. Ne csak a külső testhelyzetekkel imádkozz, hanem fordítsd szellemedet az ihletett imádság¹⁵ tudatosulása [συναίσθησιν] felé nagy félelemmel.

29. Egyes esetekben jól¹⁶ fogsz imádkozni, holott hirtelen álltál neki az imának, máskor viszont nem fogsz célba érni, bár nagyon erőlködsz – avégett hogy ha még jobban kerested, és megkaptad [az ima kegyelmét], hiánytalan legyen az érdemed.

¹² Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. φιλοσοφῶ B 4; illetve D.

¹³ Mt 5, 24. Evagrius az idézett szövegrészt záró „vidd fel a te ajándékokat” kifejezést a „zavartalanul fogsz imádkozni” kifejezéssel helyettesíti, tehát allegorikusan az imát felelteti meg az áldozati ajándéknak.

¹⁴ A megbocsátás mint a sikeres ima legfontosabb feltétele már Órigenés *Az imádságról* írott művében is szerepel, Evagrius után pedig megjelenik Hitvalló Maximos *A Miatyánk rövid magyarázata* c. művében is.

¹⁵ πνευματικῆς προσευχῆς; a *pneumatiké* terminus esetleg a Szentlélekre is utalhat.

¹⁶ PG hibásan οὐ προσεύξῃ, [Nikodémos–Makarios] helyesen εὐ προσεύξῃ.

30. Ha hirtelen angyal jelenik meg, minden gyötrőnk eltávozik, és a szellem megkönnyebbül, mivel épületesen imádkozik; máskor viszont, amikor a természetünkkel járó küzdelem eluralkodik bennünk, a szellem küzd, és nem képes felemelkedni, mert eleve felveszi a különféle indulatok minőségeit [προπεποιώται]; ha azonban jobban keres, akkor talál, s ha erősen kopogtat, kinyílik előtte az ajtó.¹⁷

31. Ne azért imádkozz, hogy megvalósuljanak a te szándékaid [τὰ σὰ θελήματα], mert nem teljesen állnak összhangban Isten akaratával [τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ]; hanem inkább úgy imádkozz, amint tanítottak, mondván: Legyen a Te akaratod¹⁸ bennem; és minden dologban ugyanígy Tőle kérd a jót és a lélek számára előnyöset; te viszont nem pontosan ezt keresed.

32. Imádság közben sokszor kértem magamnak, hogy legyen nekem az, ami helyesnek tűnt nekem, és ragaszkodtam a kérésemhez, értelmetlenül kényszerítve Isten akaratát, és nem engedve neki, hogy inkább Maga juttassa nekem azt, amiről tudja, hogy hasznos; csak hogy amikor meg is kaptam [amit akartam], akkor utólag nagyon bosszankodtam, hogy inkább a magam akaratának teljesülését kértem; mert amikor megvalósult, nem olyanak bizonyult, mint amilyenek gondoltam.

33. Mi más jó, mint az Isten? Adjuk tehát neki oda mindenünket, és jól leszünk; hiszen aki minden tekintetben jó, az jó ajándékokat is ad.

34. Ne sietősen terjeszd elő kérésedet, mintha elméletben már meg is szerezted volna,¹⁹ amit kérsz; mert [Isten] még több jót akar tenni veled, ha kitartóan imádkozol hozzá; hiszen mi magasabbrendű az Istennel való társalgásnál [τῷ Θεῷ προσομιλεῖν], és a Vele való együttlét [συνουσίᾳ]²⁰ általi elragadtatásnál?

34b. A zavartalan²¹ imádság a szellem legmagasabb rendű megismerése. [Ἀπερίσπαστος προσευχὴ ἐστὶν ἄκρα νόησις νοός.]

35. Az imádság a szellem felemelkedése Istenhez. [Προσευχὴ ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.]

36. Ha imádkozni kívánsz, mondj le mindenekről, hogy a mindenséget örököld.

37. Először azért imádkozz, hogy megtisztulj a szenvedélyektől [καθαρθῆναι τῶν παθῶν], azután azért, hogy védve légy a tudatlanságtól, harmadszor pedig azért, hogy védve légy minden kísértéstől [πειρασμοῦ] és elhagyatástól.²²

¹⁷ Mt 7, 7 és Lk 11, 9.

¹⁸ Mt 6, 10 és Lk 11, 2. Hitvalló Maximos *Kisebb teológiai és polemikus művei* is hasonló módon tanítják az emberi akarat alárendelését Isten akaratának.

¹⁹ PG és Tugwell μη ὡς ἐν δυνάμει κοιμίζομενος; [Nikodémos–Makarios] μη ὀδυνῶ μη κοιμίζομενος (egyetlen kézirat alapján).

²⁰ PG hibásan πρὸ αὐτὸν συνουσίᾳ, [Nikodémos–Makarios] és Tugwell helyesen πρὸς αὐτὸν συνουσίᾳ.

²¹ Vagy: folyamatos.

²² „Elhagyatás” (ἐγκαταλείψεως): az *illuminatio* ellentétének is felfogható, vö. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, s.v. B d.

38. Az imádban egyedül az igazságosságot keresed és az uralkodást, vagyis az erényt [ἀρετήν] és a tudást, és minden mást megkapsz.

39. Igazságos dolog nem csupán a saját megtisztulásunkért imádkozni, hanem minden rokon élőlényért is, hogy az anyagi módot utánozd.

40. Vigyázz, hogy valóban Isten mellé álltál-e az imádságodban, vagy legyőz az emberek dicsérete, és erre törekszel vadászni,²³ miközben mint fedezéket használod az ima kimutatását.²⁴

41. Akár testvéreiddel imádkozol, akár egyedül, iparkodj nem megszokásból, hanem érzéssel [αἰσθησεῖ] imádkozni.

42. Az imádság jellemzője az istenfélelemmel és bűnbánattal és lelki fájdalommal való meditáció [σύννοια μετ' εὐλαβείας καὶ κατανύξεως καὶ ὁδύνης ψυχῆς] a tévedések megvallása során hangtalan sóhajtozás kíséretében.

43. Ha szellemed az imádság idején életerő [ἀκμήν] után tekint, akkor még nem szerzetes módjára imádkozik, hanem egyelőre világi, mivel a külső sátrat díszíti.

44. Amikor imádkozol, erősen véd emlékezetedet [μνήμην], nehogy eléd tegye a szokásos dolgait, hanem a felfelé törekvés [παρατάσσεως] megismerésére indítson; mert a szellemet az ima idején túlságosan is meg szokta támadni az emlékezet.

45. Vagy régi dolgok megjelenítéseit [φαντασίας] tereli hozzád az emlékezet, amikor imádkozol, vagy új gondolatokat, vagy egy megszorító személy arcát.

46. Az ördög nagyon irigykedik az imádkozó emberre, és minden eszközt felhasznál arra, hogy ártson az ilyen ember céljának; ezért a dolgok gondolatait [νοήματα] folyamatosan mozgatja az emlékezetten át, és minden szenvedélyt [πάθη] folytonosan felkelt a hústesten [σαρκός] keresztül, hogy képes legyen megbéklyózni az ember legnemesebb futását és az Isten felé való elragadtatását [πρὸς Θεὸν ἐκδημῖα].

47. Amikor a leggonoszabb démon sok cselekedete ellenére sem tudja megbéklyózni a buzgó ember imádságát, akkor kienged egy kicsit, és azután bosszút áll azon, amikor az már imádkozott; mert vagy haragra lobbantva őt, eltünteti az imából összeforrott kiváló lelkiállapotot [ἀρίστην κατάστασιν] az imádkozóban,²⁵ vagy valamely nem racionális gyönyörre [ἡδονὴν τινα ἄλογον] ingerelve sérti a szellemet.

48. Ha úgy imádkoztál, ahogyan helyes, számíts arra, ami nem helyes,²⁶ és állj meg férfiasan, őrizve eredményeidet; mert kezdettől fogva erre rendeltté, munkálkodni és őrizni; ha tehát munkálkodtál, ne hagyj őrizetlenül fáradozásod gyümölcsét; de ha mégis így teszel, semmi hasznot nem hajtottál az imádságoddal.

49. Minden háborúság közöttünk és a tisztátalan szellemek [ἀκαθάρτων

²³ PG τούτων θηρῶν ἐπειγῆ; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell τούτων θηρῶν ἐπειγῆ.

²⁴ Vagy: segítségét (τῆ παραστάσει τῆς προσευχῆς; szójáték a mondat első felével).

²⁵ PG tévesen ἐν αὐτῷ; [Nikodémos–Makarios] αὐτῷ; Tugwell ἐν αὐτῷ.

²⁶ Tehát a kísértésre.

πνευμάτων] között nem más okból történik, mint az ihletett²⁷ imádság [πνευματικῆς προσευχῆς] miatt; mert ez az ő számukra nagyon ellenséges és fájdalmas, a mi számunkra viszont megváltó és kellemes.

50. Miért akarja a démonok révén előidézni bennünk a falánkságot [γαστριμαργίαν], a paráznságot [πορνείαν], a haragot [ὀργήν] és a sérelemre való emlékezést [μνησικακίαν], valamint a többi szenvedélyt?²⁸ Azért, hogy a szellem ezek miatt megvastagodván,²⁹ ne tudjon úgy imádkozni, ahogyan kell; mert ha az értelem nélküli lélekresz szenvedélyei [ἀλόγου μέρους πάθη] kerültek hatalomra, nem engedik a szellemet értelmesen [λογικῶς] mozogni és Isten Igéjét keresni.

51. Az erényeket a teremtett dolgok értelmi elveire [λόγους] való tekintettel követjük, ezeket az őket létesítő Úrra³⁰ való tekintettel, Ő pedig az ima állapotában szokott megjelenni.

52. Az ima állapota az indulatmentes habitus, amely a legmagasabb rendű szerelem révén szellemi magasságba ragadja a bölcsességszerető és ihletett szellemet. [Κατάστασις ἐστι προσευχῆς ἕξις ἀπαθῆς, ἔρωτι ἀκροτάτῳ εἰς ὕψος νοητὸν ἀρπάζουσα τὸν φιλόσοφον καὶ πνευματικὸν νοῦν.]

53. Nemcsak a lelki fellobbanáson [θυμοῦ] és a megkínánáson [ἐπιθυμίας] kell uralkodnia annak, aki imádkozni vágyik, hanem el kell vetnie az indulatos gondolatot is [ἐμπαθοῦς νοήματος].

54. Aki szereti az Istent, az mindig Ővele van, mint Atyával, és elhárít magától minden indulatos gondolatot.

55. Aki elérte az indulatmentességet [ἀπαθείας], az még nem imádkozik igazán; mert lehet, hogy a pusztá gondolataival foglalkozik, és elmerül a róluk föltett kérdésekben [ιστορίας], s távol marad Istentől.

56. Amikor a szellem már nem időzik a dolgok pusztá gondolatainál [νοήμασι], akkor még nem foglalta el az imádság helyét; mert képes a dolgok szemléletében maradni, és tud a róluk szóló érvelésekről [λόγοις] elmélkedni, mivel ezek – még ha csupán üres szavak is – mégis befolyásolják³¹ a szellemet, amennyiben dolgokra irányuló szemléletek, és messzire elúzik a szellemet Istentől.

57. Még ha a testi természet szemlélete [θεωρίαν τῆς σωματικῆς φύσεως] fölé kerül is a szellem, akkor sem látta még meg Isten legvégső helyét; hiszen lehetséges, hogy a szellemi dolgok [τῶν νοητῶν] ismeretében tartózkodik, és annak megfelelően változik.

²⁷ Vagy: szellemi.

²⁸ Az alany valószínűleg a 46. fejezetben szereplő ördög. [Nikodémos–Makarios] kérdőjelet tesz a „bennünk” után, és „Mit?”-ként értelmezi a mondatot nyitó τι-t. Tugwell mint PG.

²⁹ PG és [Nikodémos–Makarios] παχυνθεῖς; Tugwell χυανωθεῖς [„felfuvalkodván”], három – részben igen korai – kézirat tanúságtételével szemben.

³⁰ [Nikodémos–Makarios] és Tugwell Λόγον [„Igére”].

³¹ [Nikodémos–Makarios] és Tugwell καὶ σχηματίζουσι [„és alakot adnak (a szellemnek)”].

58. Ha imádkozni akarsz, akkor Istenre van szükséged, aki imát ad az imádkozónak; ezért hívd Őt úgy, hogy azt mondod: „Szenteltessék meg a Te neved, jöjjön el a Te országod,” tehát ‘a Szentlélek és Egyszülött Fiad;’ mert így tanította [Jézus], amikor azt mondta, hogy Szentlélekben és igazságban imádjuk az Istent,³² tehát az Atyát, mivel e három is – Isten.

59. Aki Lélekben és igazságban imádkozik, az már nem a teremtményekből kiindulva tiszteli az Alkotót, hanem belőle magából kiindulva énekl meg Őt.

60. Ha Istenről beszélsz [θεόλογος εἶ],³³ igazán fogsz imádkozni, és ha igazán imádkozol, akkor Istenről beszélsz.

61. Amikor szellemed az Isten iránti hatalmas vágy révén egy kicsit úgyszólván visszavonul a hústestből [ὕπαναχωρεῖ τῆς σαρκός], elfordul minden gondolattól, amely a megfontolásból vagy az emlékezésből³⁴ vagy a vérmérsékletedből [κράσεως] származik, és eltelik áhítattal [εὐλαβείας] és örömmel, akkor gondold azt, hogy megközelítetted az ima határait.

62. A Szentlélek együttérez velünk, és jóllehet tisztátalanok vagyunk, leszáll ránk; és ha azt találja, hogy szellemünk őszintén imádkozik Őhozzá, akkor leereszkedik reá, és megsemmisíti a szellemet ostromló érvelések vagy gondolatok teljes seregét, amennyiben odafordítja őt az ihletett imádság műveihez.

63. Más személyek a test változása révén helyeznek el a szellemünkben érveléseket vagy gondolatokat vagy megfontolásokat. Isten azonban az ellenkezőjét teszi, mivel magára a szellemre száll le, és elhelyezi benne mindazon dolgok ismeretét [γνώσιν], amelyekét³⁵ akarja, s a szellemen keresztül csillapítja a test fegyelmezetlenségét [ἀκρασίαν].³⁶

64. Senki sem mentes az őrzöngéstől, aki szereti ugyan az őszinte imádságot, de ugyanakkor haragszik, vagy felidézi a rossz emlékeit; mert hasonló ahhoz, aki élesen akar látni, de megvakítja önmagát.

65. Ha imádkozni vágyasz, akkor ne tégy semmi olyat, ami ellentétes az imádsággal, avégett hogy Isten közel jöjjön, és együtt haladjon veled.

66. Istennek ne tulajdoníts alakot [μὴ σχηματίζης τὸ Θεῖον], amikor magadban³⁷ imádkozol, és ne engedd, hogy szellemed valamilyen alaknak megfelelő formát vegyen fel [τυπωθῆναι], hanem anyagtalanul³⁸ közelíts az anyagtalanhoz [τῷ ἀῶλω], és egyesülni fogsz³⁹ vele.

³² Jn 4, 23.

³³ Vö. Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, s.v., 3.

³⁴ [Nikodémos–Makarios] és Tugwell, PG *om*.

³⁵ PG tévesen ὥς; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell ὦν.

³⁶ Vagy: erőtlenségét.

³⁷ PG εαυτῷ; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell σεαυτῷ.

³⁸ PG ἄῶλος; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell ἀῶλως.

³⁹ PG tévesen συνίσεις; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell συνήσεις.

67. Óvakodj az ellentétek csapdáitól. Megtörténik ugyanis, hogy amikor tisztán és háborítatlanul imádkozol, hirtelen eléd áll egy idegen és különös alak, hogy tévképzetet [οἴησιν] keltsen benned – amennyiben úgy véled: hasonló⁴⁰ Istenhez –, hogy meggyőzzön téged arról, hogy a hirtelen megmutakozó mennyiség [ποσὸν] az Isten; de Istennek nincs mennyisége, és alak sem tulajdonítható neki [ἄποσον δὲ τὸ Θεῖον, καὶ ἀσχημάτιστον].

68. Ha az irigy démon nem képes az emlékezetre hatni az imádság során, akkor a test vérmérsékletét [κρᾶσιν] kényszeríti arra, hogy valamely különös képzetet [φαντασίαν] keltsen a szellemenben, és alakot adjon annak;⁴¹ s akinek szokása a gondolkodás, az oktalan módon enged neki, és miközben az anyagtalan és alak nélküli megismerésre törekszik, eltévelyedik, mivel füstbe markol a fény helyett.⁴²

69. Állj résen, s imádság idején óvd szellemedet a gondolatoktól, és állj meg a saját nyugalomban [ἡρεμίᾳ], hogy az, aki együttérez a nem tudókkal, téged is felkeressen, és akkor átvehesd az ima igen dicsőséges ajándékát.

70. Nem leszel képes tisztán imádkozni, ha anyagias ügyek fonnak körül, és állandó gondok rángatnak; mert az ima a gondolatoktól való megszabadulás [ἀπόθεσις νοημάτων].

71. A szellem nem tud megkötözve futni, és indulatos gondolatoknak szolgálva nem képes meglátni az ihletett imádság helyét; mert vonsozolja és körbekergeti őt a szenvedélyes gondolat [ἐμπαθοῦς νοήματος], és nem tud megállni mozdulatlanul.⁴³

72. Amikor azután tisztán és szenvedélyek nélkül [ἀπαθῶς] imádkozik a szellem, akkor már nem balról lopakodnak hozzá az ördögök, hanem jobbról: mert elébe helyezik Isten dicsőségét [δόξαν] és valamiféle alakot [σχηματισμόν] az érzékelés számára kedves dolgokból, hogy azt gondolja: az ima tökéletesen elérte célját. De egy csodálatos és tudós⁴⁴ férfiú véleménye szerint ez a hiúság indulatából születik, és a démon hatására, aki megérinti az agy tájékát, és az ereknél fogva rázza.

73. Úgy vélem, a démon az említett helyet megérintve a szellem körüli fényt úgy forgatja, ahogyan akarja, s a hiúság indulata ily módon olyan képzetet alkot, mely a szellemet úgy alakítja, hogy az felületesen keresse az isteni és valóságos tudást;⁴⁵ ha pedig az ilyen szellem nem küzd testi és tisztátalan indulatokkal, hanem végre tisztán megáll, akkor azt gondolja, hogy már nem nyilvánul meg benne ellentétes működés, és ezért isteninnek véli a megjelenést [ἐπιφάνειαν], amely benne a démon

⁴⁰ PG és [Nikodémos–Makarios] ἐκεῖ; Tugwell εἰκῆ.

⁴¹ Ti. a szellemnek, αὐτόν.

⁴² Számos eltérés a PG, [Nikodémos–Makarios] és Tugwell között, de ezek nem módosítják jelentősen a tartalmat.

⁴³ Maximosnál szinte szó szerint ugyanígy.

⁴⁴ PG θαυμαστός καὶ γνωστικός; [Nikodémos–Makarios] γνωστικός; Tugwell πρακτικός.

⁴⁵ PG τὸν νοῦν κοῦφον γνωμόνως πρὸς τὸν ἀναπλασμόν; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell τὸν νοῦν κοῦφογνωμόνως πρὸς τοπλασμόν.

révén mutatkozik, aki nagyon ravasz, és az agyon keresztül eltorzítja az ahhoz kapcsolódó világosságot, és módosítja a szellemet, mint fent mondtuk.

74. Ha az Isten angyala mellénk áll, pusztá igével [λόγῳ] eltünteti belőlünk az egész, ellenséges működést, és a szellem világosságát elindítja a tévelygés nélküli működés útján.

75. Amikor a *Jelenések könyve* azt mondja, hogy az angyal tömjént hoz, „hogy a szentek imáihoz tegye,⁴⁶ akkor az – úgy vélem, – ezt az angyal révén működő kegyelmet jelenti; mert ez az igaz ima ismeretét adja meg, úgyhogy a szellem azután már szilárdan áll minden zaklatottságtól, lehangoltságtól [ἀκηδίας] és hanyagságtól mentesen.

76. A tömjéntartó edényekről, amelyeket huszonnegy vén hordoz, azt olvassuk, hogy ezek a szentek imái.⁴⁷

77. A fiola [φιάλην] pedig az Isten iránti barátságot [φιλίαν], azaz a tökéletes és szellemi szeretetet jelenti [πνευματικὴν ἀγάπην], amelyben az imádságot Szentlélekben és igazságban végezzük.

78. Amikor úgy véled, hogy nem szorulsz rá a könnyekre az imádban a bűn miatt, akkor lásd, milyen messzire kerültél Istentől, jöllehet minden körülmények között Őbenne kellene lenned – és csak annál forróbban fogsz sírni.

79. Amikor felismered korlátaidat, akkor bizony édes szomorúság fog eltölteni, és szerencsétlennek fogod tartani önmagadat, ahogyan Ézsaiás. Ha egyszer tisztátalan vagy,⁴⁸ és tisztátalanok ajkaid, s ugyanilyen nép között élsz, akkor mégis honnan veszed a bátorságot a Seregek Ura előtt megállni?

80. Ha helyesen imádkozol, akkor nagy bizonyosságot fogsz találni, s angyalok jönnek veled, és megvilágítják a keletkező dolgok értelmi elveit [λόγους].

Bibliográfia

- Brakke, D., transl. *Evagrius Of Pontus: Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*. Translated with an Introduction by D. Brakke. Trappist (Kentucky): Cistercian Publications, 2009. (Cistercian Studies 229)
- Bunge, G. *Despondency: The Spiritual Teaching of Evagrius Ponticus on Acedia*. Transl. A. P. Gythiel. Yonkers (New York): St. Vladimir's Seminary Press: 2012. (12011)
- Casiday, A. M. *Evagrius Ponticus*. Abingdon–New York: Routledge, 2006. (Early Church Fathers)
- Casiday, A. M., transl. *Saint John Cassian On Prayer*. Oxford: SLG Press, 2006.
- Casiday, A. M. „On Heresy in Modern Patristic Scholarship: The Case of Evagrius Ponticus.” *The Heythrop Journal* 53 (2012), 241-255.

⁴⁶ Jel 8, 3.

⁴⁷ Jel 5, 8.

⁴⁸ PG ὡς ἀκάθαρτος ὢν; [Nikodémos–Makarios] és Tugwell πῶς ὡς ἀκάθαρτος ὢν.

- Casiday, A. M. *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. [További szakirodalom a *De oratione*ról a 133. oldal 3. lj.-ében.]
- Clark, E. A. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1992. (Princeton Legacy Library) [Evagrius szempontjából fontos az 1. és a 2. fejezet.]
- Driscoll, J. (OSB) *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*. Translation and commentary by J. Driscoll. Mahwah (New Jersey): Paulist Press, 2003. (Ancient Christian Writers 59)
- Dysinger, L. (OSB) *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Oxford–New York: Oxford University Press, 2005. (Oxford Theological Monographs)
- Guillaumont, A. *Un philosophe au désert, Évagre le Pontique*. Paris: J. Vrin, 2004. (Textes et traditions 8)
- Hausherr, I. „Le traité *De l'oraison d'Evagre le Pontique* (Pseudo-Nil).” *Revue d'Ascétique et de Mystique* 15 (1934), 34–39 és 113–170.
- Hausherr, I. *Les leçons d'un contemplatif. Le traité De l'oraison d'Evagre le Pontique*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1960.
- Lampe, G. W. H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- [Nikodémós Hagiorités & Makarios Korinthios.] *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν ἐν ᾗ διὰ τῆς κατὰ τὴν πράξιν καὶ θεωρίαν ἠθικῆς φιλοσοφίας ὁ νοῦς καθαίρεται, φωτίζεται καὶ τελειοῦται καὶ εἰς ἣν προσετέθησαν τὰ ἐκ τῆς ἐν Βενετίᾳ ἐκδόσεως ἐλλείποντα κεφάλαια τοῦ μακαρίου Πατριάρχου Καλλιόστου*. Voll. I–V. Ἐκδομένη ὑπὸ Παναγιώτου Αθ. Τζελατη. Ἐν Ἀθήναις: ἐκ τοῦ τυπογραφείου Παρασκευα Λεωνη, 21893. [*De oratione*: 102–110. Online megtekinthető a <http://anemi.lib.uoc.gr/> weboldalon (Digital Library of Modern Greek Studies). 1. kiadás: Ἐν Βενετίᾳ: 1782.]
- Patterson, P. A. *Visions of Christ: The Anthropomorphite Controversy of 399 CE*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- PG = ‘Patrologia Graeca’
- Sinkewicz, R. E. *Evagrius of Pontus*. Oxford: Oxford University Press, 2003. (Oxford Early Christian Studies)
- Suaresius [Suárez], I. M., ed. *Τῶν ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Νείλου ἡγουμένου λόγοι – Sancti Patris nostri Nili Abbatis Tractatus, seu Opuscula ex codicibus manuscriptis Vaticanis, Cassinensibus, Barberinis, & Altaempsianis eruta*. I. M. Suaresius Episcopus olim Vassionensis Graece primum edidit, Latine vertit, ac notis illustravit & Serenissimo Principi Rainaldo Estensi D. D. C. Romae: Typis Barberinis, 1673, in folio, 705 p. [Ezen belül a *De oratione* szövege: 475 A–511 A. Letölthető a <books.google.hu> honlapról.]
- Tugwell, S. (OP) *Evagrius Ponticus, De oratione*. Oxford: privately printed, 1981. [28 gépirásos oldal, a *Philokalia* és a *Patrologia* szövegei mellett 8 kézirat kollációja.]
- Viller, M. „Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique.” *Échos d'Orient*, 1931 (vol. 30), 156–184.

DISPUTA

MÁRTON HOVÁNYI:
PROPHETIC COUNTERPARTS
IN THE BROTHERS KARAMAZOV.
A COMPARATIVE LITERATURE
MONOGRAPH

BLESSED HOPE PUBLISHING, SAARBRÜCKEN 2015, 86 OLDAL

ADAMIK TAMÁS

Hoványi fenti könyvét *Előszóként (Preface)* Kovács Árpád *Eksztatikus beszédmód Dosztojevszkij regényeiben és a bibliai próféciák* című tanulmánya vezeti be (9–23). A tanulmány afféle elméleti alapvetés kíván lenni ahhoz, hogyan lehet a bibliai idézetek és allúziók funkcióját felfedni, más szóval válaszolni arra a kérdésre, hogy a szakrális utalások hogyan férnek össze a személyes szokásokkal és a személyes véleményekkel (9). Nem kívánunk tovább foglalkozni ezzel a tanulmánnyal, hiszen Hoványi könyvének ismertetésekor úgysis fény derül vizsgálódásainak módszertani alapjaira.

1. Hoványi kiemeli *Bevezetésében* (29–31), hogy az intertextualitás módszerével többen kutatták Dosztojevszkij regényeit, s ő sem tudott ellenállni annak, hogy ne vizsgálja meg az esetleges bibliai és mitológiai intertextusokat (idézeteket, parafrázisokat, utalásokat), annak ellenére, hogy ez nehéz feladat. Az intertextualitást (szövegköziség) úgy fogja fel, „mint a személyes narratív teremtés részét”, és elemzések a Kovács Árpád által kifejlesztett elemző technikát alkalmazza (30–31).

A prófécia bibliai-teológiai fogalma című fejezetben (32–34) kifejti, hogy a héberben a *nabi* szó jelenti a közvetítő személyt Isten és ember között. Jahve sugallja neki azt a retorikát, amely képes minden körülmények között elmondani az igazságot. Vannak olyan források, amelyek a próféciát azonosítják jövőbeli események előrelátásával (32). A próféta olyan tanú, akit Isten választott ki, hogy Isten üzenetét elmondja bizonyos embercsoportnak azzal a céllal, hogy a helyes útra vezesse őket (34).

A prófécia hatása és beépülése az irodalomba című fejezet (34–35) arról szól, hogy a bibliai próféta képe besugárzik az irodalomba, az irodalomból pedig visszaverődik az életbe. Ebben a perspektívában az orosz irodalom szociális klímája különösen fontosnak mutatkozik: gyakran megjelenik benne az orosz nép prófétai küldetésének eszméje. Dosztojevszkij szerint az orosz író és az orosz irodalom prófétai tulajdonságokkal rendelkezik (35).

A *Referenciális viszonyok a prófécia, a keleti szerzetesség és a regény között* című fejezetben (36–41) arra hívja fel a figyelmet Hoványi, hogy Dosztojevszkij *A Karamazov-testvérek* című regényét, a pravoszláv Oroszországot és a bibliai gyökereket összekapcsolja az ószövetségi prófécia, amelynek legnagyobb alakjai Mózes, Illés és Elizeus voltak. Eszméik tovább élnek Athanasziosz *Szent Antal élete* és Jeromos *Szent Pálnak, az első remetének élete* című munkáiban, amelyek nagy hatást gyakoroltak az ortodox szerzetességre is. Az ókeresztény görög hagyományban ezeket a bölcs szerzeteseket és remeteket a γέρον 'öreg' elnevezéssel illették; ennek tükörfordítása az orosz *sztarec*, amely *A Karamazov-testvérek* egyik kulcsszava (39). Dosztojevszkij Szolovjovval együtt látogatta azokat a kolostorokat, amelyekben híres *sztarecek* éltek (40), következésképpen feltételezhetjük, hogy Zoszima *sztarec* alakját saját valós élményei alapján formálta meg. Joggal hangsúlyozza a szerző, hogy a nyugati kereszténységben gyakran elfeledkeznek arról, hogy a görög ortodox kereszténységben a szentek tisztelete sokkal intenzívebb, mint a latin kereszténységben (40), és ez *A Karamazov-testvérekben* is látványosan megmutatkozik.

A *mag motívum* című fejezetben (43–44) a szerző mellett érvel, hogy a *mag* és a *föld* domináns motívumai a regénynek. Minden szereplője értékelhető és jelentős kapcsolatban van a földdel, sőt maga a város is, ahol a regény cselekménye játszódik. Mind a négy testvér mint mag teljesen más módon hullik a földbe, éppen ezért a regény mottójának jelentőséget kell tulajdonítani az értelmezésben: „Bizony, bizony mondom néktek: Ha a földbe esett gabonamag el nem hal, csak egymaga marad; ha pedig elhal, sok gyümölcsöt terem.” (János evangéliuma XII.24).¹ Két szempontból is fontos ez a mottó. Először azért, mert a gabonamag szókép a próféciaiban, mert a gabonakalászból hullik le, amely hagyományosan a tisztességes ember szimbóluma, aki Krisztus tanítása szerint jutalmul az örök életet kapja (Máté 13, 25–27; 36–38), szemben a konkollyal, amelyet elégetnek. Ha a gabonamag elrothad a földben (úgy mint regényünkben Zoszima *sztarec* holtteste), új életet teremt mégpedig megsokszorozva (43). Másodszor azért, mert az orosz nyelvben szemantikai hasonlóság van *prorok* (próféta) és *prorosztok* (csíra, mag) között. E szavak elejének fonetikai egyezése erősíti a két szó jelentése közötti kapcsolatot: azt a szándékot, hogy felszínre törjön: a prófétai szó a nyelven keresztül, a mag, a csíra a föld felső rétegein keresztül (44).

A *Zoszima sztarec profetikus vonásai* (44–62) című fejezet a leghosszabb, s Hoványi a fejezet címével és terjedelmével egyaránt azt sugallja, hogy Zoszima *sztarec* a profétizmus legfőbb képviselője a regényben. Irodalmi mintájáról ezt írja: „Alexandr Mikhailovich Grenkov (1821–1891) was the secular name of Starets

¹ DOSZTOJEVSZKIJ, F. M.: *A Karamazov-testvérek*. Regény négy részben epilógussal. I–II. Fordította Institoris Irén. Európa Könyvkiadó 1959, 5. A továbbiakban e regényt mindig ebből a kiadásból idézem.

Amvrosy, who was the most probable model for Dostoevsky's character Zossima (Csámer, Zoszima, az ikonikus szerzetes) (44). Zoszima sztarec szakrális neve Zinovij, amelyet a görög *Zóon* névre lehet visszavezetni, és azt jelenti 'élő, élet'. Nem véletlen, hogy ő hal meg leghamarabb a regényben, tehát legkorábban kezd igazán élni, és sokszoros termést hozni (44). Ezt azzal is kiemeli az író, hogy teljes életrajzát is közli, születésétől haláláig. Azon kívül, hogy a Zoszima név a mag szóval asszociálható, az élő mag pedig az evangéliumi szókészlettel, etimológiailag kapcsolódik a Zeus szóhoz is, aminek jelentése 'fényes ég'. Platón két szóra vezeti vissza Zeus etimológiáját: a *zéna* 'élet' és a *dia* 'keresztül' szóra (*Kratülosz*, 395–395a). Ennek értelmében úgy tekinthetjük magunkat, mint akik általa élünk (45). Zoszima tehát kétszeresen is az élet hordozója. Amikor ifjú korukban bátyja, Merkel tüdőbajban megbetegedett, és érezte hogy közel a halála, Zoszima bement hozzá, ez történt:

„Amint meglátott, magához intett, én odamentem hozzá, s akkor mindkét kezével megfogta a vállamat és ellágyultan, szeretettel az arcomba nézett; nem szólt semmit, csak nézett vagy egy percig. »No – mondja –, most pedig eredj, játsszál, élj helyettem!« (I, 350). Mivel bátyja helyett is él, küldetése tehát az, hogy éljen, kétszeresen (45).

A *Mester és tanítvány* című fejezetben (64–70) a szerző kifejti, hogy a regény fentebb már idézett mottójában a magról és a földről meg lehet ragadni Zoszima sztarec és Aljosa Karamazov legfőbb jellemvonásait, és így a regény legfőbb szervező motívumait, a magot, a földet és a gabonát. Valójában a narrátor akkor mutatja be nekünk Zoszima sztarecet, amikor az beteljesíti a János evangéliumából vett mottó kijelentését: hiszen éppen akkor vesz részt a Karamazovok családi konfliktusában és elküldi szeretett tanítványát, Aljosát a kolostorból a világba, s ezután hamarosan meghal. Tényleges halálát megelőzik a cselekményben Aljosa írásai Zoszima sztarec életéről és tanításairól, amelyek visszamenőlegesen igazolják az olvasók szemében róla kialakult tisztelet és elismerés igazságát. Halála után még egyszer megjelenik Aljosának álmában mint új vendég a Kánai menyegzőn. Az égi menyegző képe az ég allegóriája, amelynek felismerése békével tölti el Aljosa lelkét, és elindítja a megtérés, a *metanoia* útján. „De minden perccel világosabban és szinte tapinthatóbban érezte, hogy valami szilárd és rendíthetetlen, mint ez az égbolt, vonult be a lelkébe. Mintha valami eszme uralkodott volna el értelmén – s most már egész életére, örökre. Gyenge ifjúként hullott a földre és egész életére szilárd harcosként emelkedett fel, s elragadtatásának ugyanabban a percében hirtelen megértette és megérezte ezt. És Aljosa már egész életében soha, sohasem tudta többé elfeledni ezt a percet. 'Valaki meglátogatta lelkemet abban az órában' – mondta később szilárd hittal ... Három nap múlva elhagyta a kolostort, mint elhunyt sztarece meghagyta neki, megparancsolván, hogy éljen a világban” (II, 49). Ezt az élményt Hoványi Márton annak tulajdonítja, hogy „Zoszima lelke Aljosába költözött, úgy, mint Illés lelke Elizeus prófétába” (64).

A kapcsolat Mitya Karamazov és a prófécia között című fejezetben (72–75) azt a tételét igazolja Hoványi, hogy Dmitrij Karamazov mélyen és különbözőképpen van beágyazódva a regény cselekményébe. Egyrészt a regény minden szereplőjével kapcsolatban áll, másrészt ez a kapcsolat dinamikus és folyton változó; tettei és tervei nagy figyelmet keltenek környezetében. Ezért Mityát a szöveg katalizátor jellemének lehet tekinteni. Hogy különleges és kitüntetett szerepe lesz a regényben, azt sejteti az a jelenet, amely Zoszima sztarec cellájában történik. Zoszima letérdel előtte: „A sztarec Dmitrij Fjodorovics felé lépkedett és szorosan odaérve térdre ereszkedett előtte. Aljosa azt gondolhatta volna, hogy erőtlenségében rogyott le, de nem ez történt. Térden állva a sztarec meghajolt Dmitrij Fjodorovics előtt, határozott, tudatos, mély meghajlással, még homloka is érintette a földet. Aljosa úgy elbámult, hogy támogatni is elfeledte, amikor felegyenesedett” (I, 92). E cselekedetével általános csodálkozást kelt, igazán senki nem érti, hogy miért, de mindenki sejtí, hogy a sztarec nyomós okkal tette, amit tett. Térdhajtásával Zoszima sztarec megjövendőli Mitya véget nem érő szenvedéseit.

2. Kérdés már most, hogy *A Karamazov-testvérek* című regény struktúrájában ténylegesen betölti-e a prófécia ezt a szervező, előrevivő szerepet. A regény *A szerző megjegyzése* című előszóval kezdődik (I, 9–10), amelyből megtudjuk, hogy Dosztojevszkij főhősének Alexej Fjodorovics Karamazovot szánta, és történetét két regényben kívánta elmesélni, de a tervezett kettőből csak az első készült el. A második megírásában megakadályozta a halál.

Maga a regény 12 könyvből épül fel. Az 1. könyv *Egy kis család története* címen Alexej Fjodorovics Karamazov családját mutatja be; először az apját, Fjodor Pavlovics Karamazov földesurat, aki kétszer nősült és három fia volt. A legidősebb, Dmitrij Fjodorovics, az első feleségétől, a másik kettő, Iván és Alexej, a másodiktól született. E családtagokat részletesen is bemutatja az 1. könyvben. A főhős, Alexej abbahagyva tanulmányait, hazamegy, majd kolostorba vonul, mert meghallja, hogy a járásukban fekvő kolostorban van egy híres sztarec, Zoszima. Ez alkalmat ad az írónak arra, hogy leírja, mi a sztarec fogalma, és hogyan került Keletről az orosz kolostorokba (I, 35–42).

A 2. könyv címe *A szerencsétlen összejövetel*, amelyben a Karamazov család tagjai összegyűlnek a kolostorban, hogy az apa, Fjodor Pavlovics és legidősebb fia, Dmitrij Fjodorovics vitás anyagi ügyeit Zoszima sztarec jelenlétében rendezzék, aki egy novicius és Aljosa kíséretében jelent meg (I, 48). A család már teljes létszámban összegyűlt, csak Dimitrij hiányzott még. Fjodor Pavlovics, az apa azonban magához ragadja a szót, és mindenféle oda nem illő dologról beszél. Mire Miuszov, az egyik rokon próbálja helyes mederbe terelni a beszélgetést, de az apa még inkább elkezd bohóckodni, majd megkérdezi a sztarectól, „mit kell tennie, hogy elnyerje az örök életet” (I, 54). A sztarec válasza: ne igyon és ne beszéljen annyit, ne bujálkodjon, és ne imádjá a pénzt. Ezután a sztarec eltávozik, mondván, sokan várnak rá, és

azok is segítséget és vigaszt kérnek tőle. Valóban kimegy és meggyötört szegény asszonyok ügyes-bajos dolgait hallgatja meg, vigaszt nyújt nekik és megáldja őket, majd visszatér a Karamazov-családhoz. Éppen egyházi kérdésekről vitatkoznak, amikor is megérkezik nagy késéssel Dmitrij Fjodorovics, de illően bocsánatot kér a késésért. Az apa ismét magához ragadja a szót, és elkezd gyalázni Dmitrijt, majd ezt mondta: „*Ítéljen és mentsen meg! Nemcsak az imádságaira van szükségünk, hanem a próféciáira is*” (I, 88). Mire heves vita tör ki a családtagok között, amelynek az vetett véget, hogy Zoszima sztarec leborot Dmitrij előtt. Dmitrij megdöbben. „*Majd hirtelen felkiáltott: 'Ó, Istenem!'* – és kirohant a szobából, a többiek pedig utána zúdultak (I, 92). Aljosa visszakísérte a sztarecet a szobájába, és ott akart maradni nála, a sztarec azonban visszaküldte a rokonaihoz; azoknak nagyobb szükségük lesz rá –, mondta. Aljosa visszatértében találkozik Rakityinnel, akit az igumen (a görög *hégumenosz* – 'a kolostor előljárója') szintén meghívott ebédre, ahogyan a Karamazov-család többi tagját is. Rakityin megkérdezte, hogy mit jelent az, hogy a sztarec letérdelt és földig hajolt Dmitrij előtt. Amikor Aljosa azt válaszolta, hogy nem tudja, Rikitin ezt jegyezte meg: „*Szerintem az öreg valóban jövőbelátó: büntényt szimatolt. Valami búzlik nálatok*” (I, 97). Megérkeznek az igumenhez, aki az egész családot meghívta ebédre, de Fjodor Pavlovics ott is bohóckodik, többször durván megsérti az igument, botrány tör ki, és a vendégek ebéd nélkül elrohannak (111).

A 3. könyv címe: *Kéjencek*. Az 1. fejezetéből megtudjuk, hogy elbeszélésünk idején Fjodor Pavlovics és Ivan Fjodorovics lakott a házban, a cselédépületben pedig a vén Grigorij, felesége az öreg Marfa és Smergyakov, az inas. (A gyanú alapján ő lenne Fjodor Pavlovics Karamazov negyedik fia.) A 2. fejezet Lizaveta Smergyascsa nevéű, kistermetű debilis leányról szól, aki elvesztette szüleit, beszélni nem tud, és a kertekben húzza meg magát. Egyszer azonban teherbe esett, és a szóbeszéd azt terjesztette, hogy Fjodor Pavlovics a bűnös. A szülés idején a terhes nő bemászott Fjodor Pavlovics házának kertjébe, és ott jött rá a szülés. Grigorij bábaasszonyért szaladt, akinek segítségével a szerencsétlen nő egy kisfiút szült, aki a Pável nevet kapta, és Fjodorovicsnak kezdték nevezni. Később Fjodor Pavlovics vezetéknévét is adott neki. Smergyakovnak nevezte el anyja, Lizaveta Smergyascsa után. A 3. fejezetben Aljosa meglátogatja bátyját, Dmitrijt, aki vallomásszerűen elmondja neki kalandjait, kilengéseit, szerelmi ügyeit Kátyával, aki menyasszonya lett, de Dmitrij elhagyta Grusenykáért, akiért apjával együtt verseng. Apja 3000 rubelt csomagolt be, és ezt írta rá: „*Grusenykának, az én angyalomnak, ha elszánja magát, és eljön*” (I, 148).

A 4. könyv címe *Kitörések*. Reggel korán felébresztették Aljosát, mert a sztarec is felébredt, és nagyon gyengének érezte magát. A szerzetesek körbe vették, és tanította őket: „*Szeressétek egymást. ... Szeressétek Isten népét*” – mondta (I, 200). Közben Hohlakova asszony egy levelet küldött Aljosának, amelyben ez állt: „*A jövődőlés szó szerint beteljesedett*” (I, 201). Egy szegény asszony ugyanis elpana-

szolta a sztarecnek, hogy fia egy év óta Szibériában van, és nem tud róla semmit. Mire a sztarec azt válaszolta, hogy ne szomorkodjon, a fia él, és hamarosan jelt ad magáról. Az asszony mire hazaért, ott volt a levél a fiától (I, 202). Ezután előkerül Ferapont atya, aki beszélget egy távrolról érkezett szerzetessel, és elmondja, hogy ördögöt látott, sőt a farkára rácsapta az ajtót (I, 206). Majd elmondja neki azt is, hogy a szilfán Krisztust szokta látni. „*Hát Illés megdicsőüléséről nem hallottál? – kérdi (I, 207). Közben a sztarec hazaküldi Aljosát, mondván: „Tudd: nem halok meg úgy, hogy ne előtted mondanám el utolsó szavamat a földön. Neked mondom el azt a szót, fiam, rád hagyom. Rád, kedves fiam, mert szeretsz engem. No most menj, ahová ígérted” (I, 208). Ezután Aljosa meglátogatja apját, aki elmondja, hogy most 55 éves, és ocsmányságban akar élni, mert a halál után nincs semmi. Gruskát elveszi, mihelyt kedve lesz rá, mert pénzzel mindent meg lehet venni (I, 211). Aljosa ezután Hohlakováék háza felé indult, közben észrevett egy fiút, aki mintegy harminc lépésre állt egy hatfős csoporttól: ez a csoport és a külön álló fiú kövel dobálták egymást. A fiú Aljosát is megdobta, mégpedig szándékosan, sőt később az ujjába is beleharapott. Hohlakováéknál, amikor bekötötték az ujját, kiderült, hogy a fiú azért tette ezt, mert Aljosa bátyja, Dmitrij részegen bántalmazta az apját. Ezután Katyerina Ivanovnával és Ivánnal beszélgetnek Dmitrijről. Aljosa elgondolkodik: nem tudja, mit gondoljon Ivánról és Dmitrijről. „*Aljosa szíve nem bírta a bizonytalanságot, mert szeretetének jellege mindig cselekvő volt” (I, 227). Ezután Aljosa meglátogatja a kődobáló kisfiút, Iljusa családját, hogy Dmitrij kérésére elégtételt szolgáltatson azért, mert a fiú apját, Sznyegirev nyugalmazott törzskapitányt bántalmazta. Dmitrij elégtételként 200 rubelt küldött a családnak, az apa először örül, de végül büszkeségből nem fogadja el, sőt kétségesett dühében megtapossa a pénzt (I, 256–257).**

Az 5. könyv *Pro és contra* címen beszámol Aljosa látogatásáról Hohlakova asszonyéknál, és elmondja Lisenek, hogy a törzskapitány nem fogadta el a 200 rubelt. Utána szerelmükről beszélgetnek, és Aljosa próbálja meggyőzni a lányt, hogy összeillenek. Az anyja azonban kihallgatja őket, és kijelenti, hogy lánya badarságokat beszél. Aljosa ezután Dmitrijt akarja meglátogatni, de helyette Szmergyakovval találkozik össze, aki gitárral kísérve énekel egy lánynak. Végül megtudja tőle, hogy Iván és Dmitrij egy kocsmában találkoznak. Aljosa elmegy a kocsmába, és ott csak Ivánt találja egy külön teremben. Iván elmondja életfilozófiáját: Istennek ezt a világot nem fogadja el; majd rátér arra, hogy az oroszok kegyetlenek, szeretik verni a gyerekeket és az állatokat (I, 292–293). Végül bevallja, hogy egy poémát tervez, olyat, amilyeneket az orosz kolostorokban is mesélnek: az Istenanya meglátogatja a poklot, Mihály arkangyal mutatja meg neki a bűnösök kínlódását. Mária megdöbben, és irgalmat kér nekik (I, 300). Poémájának *A nagy inkvizitor* lesz a címe, majd elmeséli témáját. Itt található ez a mondata: „*Nagy prófétád mondta látomásában és hasonlatában, hogy látta az első feltámadás valamennyi résztvevőjét*

(I, 312). Iván azután hazament, de végtelen szomorúság fogta el. A kapu mellett találkozik Szmergyakovval, és minden utálata ellenére, elkezd társalogni vele. Szmergyakov bevallja: attól fél, ha Dmitrij megöli az apját, őt bűntársnak fogják tartani. Ezután Iván találkozik apjával, aki egy ügy elintézésére Csermasnyába küldi. De Iván ehelyett Moszkvába utazik (I, 340).

A 6. könyv címe *Az orosz szerzetes*. Az egész könyv, címének megfelelően, az orosz szerzetesekről szól, pontosabban azt a kolostort mutatja be, amelybe Aljosa belépett, és most visszatért. A szerzetesek már Aljosa megérkezése előtt összegyűltek, és várták Zoszima sztarec felébredését. Paiszj atya ugyanis kijelentette: „*a tanító kétségtelenül felkel, hogy még egyszer elbeszélgessen a szívének kedvesekkel, ahogy maga megmondta és megígérte még reggel*” (I, 342). Aljosa belépett a sztarec szobájába, aki szeretettel fogadta. Elmondta neki, hogy azért szereti, mert „*az arca mintegy emlékeztetés és jóslat*” számára (I, 345). Korán meghalt bátyjára hasonlít Aljosa – mondja, majd így jellemzi: „*Nektek pedig, kedves vendégeim, beszélni akarok erről az ifjúról, a bátyámról, mert nem volt drágább, prófétaibb, meghatóbb jelenés ennél az életemben*” (I, 345). A sztarecnek ez volt az utolsó beszélgetése – jegyzi meg Dosztojevszkij –, és Aljosa írta le a sztarec halála után. Ezután következő fejezetek Zoszima sztarec életrajzát tartalmazzák ezen a címen: *Zoszima sztarec, az Istenben elhunyt szerzetes és remete életéből. Tulajdon szavai nyomán összeállította Alexej Fjodorovics Karamazov* (I, 347).

A 7. könyv *Aljosa* címen Zoszima sztarec temetésének előkészítéséről szól, és arról, hogyan érinti mindez szeretett tanítványát, Aljosát. A kolostorban mindenki azt várta, hogy a sztarec halálakor valami nagy csodát tesz, és nagy botránkozást váltott ki a szerzetesek között, hogy a csoda helyett Zoszima holtteste a rothadás szagát, hullaszagot árasztott. Szerzetesek és világiak egyaránt hevesen vitatkoznak arról, hogy miért történt ez. Mivel igen korán következett be, így következtettek belőle: „*Nyilván szándékosan jelt akart adni Isten*” (II, 13). Aljosa is elkeseredik, valami megingott benne: „*Szerette Istenét, és rendíthetetlenül hitt benne, ha zúgólódott is ellene. De a tegnapi beszélgetés emléke valami zavarost, kínzót és rosszat mozdított meg lelkében, amely mindinkább felszínre törekedett*” (II, 23). Ekkor azonban találkozott Rakityinnel, aki látta, mi a baja, és megpróbálja felrázni. Végül ráveszi, hogy látogassák meg Grusenykát (II, 25). Közben az író bemutatja e félvilági hölgyet: megtudjuk, hogy Dmitrij és az apja egyaránt szerelmes bele, mindkettőt átmítja, de közben egy fontos üzenetet vár. Grusenyka elmeséli a történetet a gonosz asszonyról és a hagymácskáról: A gonosz asszony meghalt, az ördögök bedobták egy tüzes tóba. „*Az őrangyala pedig ott állt és azt gondolja: 'Milyen jótette juthatna eszembe, hogy megmondanám Istennek?' Eszébe jutott és azt mondta Istennek: 'A veteményesében kihúzott egy hagymácskát és odaadta egy koldusasszonynak' S Isten azt feleli neki: 'Fogd meg ezt a hagymácskát és nyújtsd be neki a tóba, hadd kapaszkodjék belé, és húzd ki, s ha kihúztad a tóból, bemehet*

*a paradicsomba, de ha elszakad a hagymácska, maradjon az asszony ott, ahol van.’ Elszaladt az angyal az asszonyhoz, odanyújtotta neki a hagymát: ’Nesze, asszony – azt mondta – kapaszkodj bele és kihúzlak.’ S óvatosan húzni kezdte és már-már kihúzta, de a többi bűnös a tóban, mihelyt meglátta, hogy húzzák, mind belekapaszkodott, hadd húzzák ki vele együtt őket is. De az asszony nagyon gonosz volt s elrúgta őket a lábával: ’Engem húznak, nem titeket, enyém a hagymácska, nem a tiétek.’ Amint ezt kimondta, a hagymácska nyomban elszakadt. S visszaesett az asszony a tóba és ott ég a mai napig. Az angyal pedig sírva fakadt és otthagya” (II, 27). Aljosa tanulékony lélekkel hallgatta ezt a mesét, majd visszament a kolostorba fáradtan, ahol elaludt, és álmában részt vett a menyegzőn a galileai Kánában. Zoszima sztarec is ott volt. Felszólította, hogy vigadjon, és adjon egy hagymácskát a sóvárgónak. Ezután Aljosát valami nagy boldogság fogta el: leborult a földre, és úgy érezte, „*hogy valami szilárd és rendíthetetlen*” vonult a lelkébe. „*Három nap múlva elhagyta a kolostort, mint elhunyt sztarece meghagyta neki*” (II, 49).*

A 8. könyv *Mitya* címen arról a kétségbeesett hajszáról ad számot, amellyel Mitya meg akarja szerezni azt az ominózus 3000 rubelt. Először Kuzma Szamszonovnál próbálkozik, majd Ljagavijnál, de kiderül reményei becsapáson alapultak. Nem jár jobban Hohlakova asszonnyal sem: ő aranybányák felkutatását ajánlja Mityának. Közben Grusenykára is vigyáznia kell; apjától akarja megszerezni a 3000 rubelt, de menekülnie kell, és az öreg Grigorij észreveszi, üldözi, s aztán összeesik, amikor Mitya felugrik a falra. Mitya visszamegy hozzá, megtapogatja a fejét, zsebkendőjével törölgeti a vérét, majd gondol egyet, és elrohan (II, 86). Mokrojébe vágat egy bérelt kocsival, közben a büntudat gyötri, és ezt kérdezi kocsisától: „*pokolra kerül Dmitrij Fjodorovics Karamazov vagy nem, mit gondolsz?*” (II, 107). A kocsis így felelt: „*Látod, uram, amikor Isten fiát felszegezték a keresztre és meghalt, leszállt a keresztről, egyenest a pokolba és megszabadította a bűnösöket mind, akik ott szenvedtek. És nyögött akkor a pokol, mert azt hitte, többé senki bűnös nem jön hozzá. És akkor azt mondta a pokolnak az Úr: Ne nyögj, pokol, mert mostantól fogva mindenféle hatalmasok jönnek hozzád, kormányzók, főbírák és gazdagok, és tele leszel, ahogy voltál az idők kezdetétől, egészen addig, amíg újra el nem jövök*” (II, 107). Ezután elkezdődik az orgia: a pezsgőt és a finomságokat issza és eszi boldog-boldogtalan, és Mitya szerelmet vall Grusenykának, Grusenyka pedig Mityának (II, 143). Közben megérkezik a kerületi rendőrfőnök embereivel, és elfogják Mityát (II, 44–45).

A 9. könyv címe *Előzetes nyomozás*, és valóban az egész könyv arról szól, hogy mindenki Mityát tartja gyilkosnak, azaz mindenki meg van győződve, hogy Mitya ölte meg az apját. Természetesen a hatóságoknak is ez a véleményük, és nyomozásuk célja az, hogy Mitya ellen gyűjtsenek bizonyítékokat. A nyomozás olyan aprólékos volt, hogy az ügyész meztelenre vetkőztette Mityát, ami nagy lelki fájdalmat és szégyent okozott neki: „*De a harisnyát levetni még kínzóbbnak találta: nem volt valami tiszta és az alsó fehérenműje sem. S ezt most mindenki meglátta.*”

Főképpen pedig nem szerette a lábát, valami okból egész életében torznak látta a két hüvelykujját, különösen a jobb lábán levő durva, lapos, behajló körmöt, s most mindnyájan meglátják. Elviselhetetlen szégyenkezésében még gorombább lett s most már szándékosan. Maga tépte le magáról az inget” (II, 191). Szégyenét tovább fokozta: kiderült, hogy milyen céllal rejtegetett lopott pénzét, másfélezer rubelt (II, 202–203). Majd következik a tanúk vallomása és a jegyzőkönyv elkészítése; ez annyira kimerítette Mityát, hogy elaludt egy lánán. Itt álmodt: mintha a sztyeppen utaznék, egy paraszt fuvarozza a sáros úton. A közelben egy falu, fekete viskókkal, fele leégve. „*A falu szélén asszonyok sorakoztak fel az úton, sok asszony, mind sovány, kiaszott, az arcuk barna. Itt szélről, itt egy csontos, magas termetű, negyvenévesnek látszik, de lehet, hogy csak húsz, arca hosszú, sovány, s karján egy gyerek sír, a melle nyilván kiszáradt, nincs benne egy csepp tej sem. Sír, sír a gyerek, csupasz karocskáját nyújtogatja, a kis ökle egészen kék a hidegtől. ... S érzi azt is, hogy szívében még sohasem tapasztalt ellágyulás támad, hogy könnyek fojtogatják, s tenni akar valamit, hogy ne sírjon többé a gyermek, ne sírjon a kiaszott, fekete anya, s egyáltalán ne könnyezzzék senki ettől a perctől kezdve, s ezt nyomban meg akarja csinálni, most mindjárt, semmivel sem törődve, halasztás nélkül, egész karamazovi féktelenségével”* (II, 218–219). A jegyzőkönyv aláírása után Mityát elviszik, de előtte Mitya beszél, és többek között ezt mondja: „*Magamra veszem a vád kínját és az általános megvetést, szenvedni akarok és a szenvedés által megtisztulni!*” (II, 221).

A 10. könyv *Kisfiúk* címen bevezet a korabeli orosz átlaggyermek világába. Kolja Kraszotkinnal indít, aki bátorságával vívta ki társai tiszteletét. Volt egy kutyája, Perezvon, akit mindenféle trükkökre megtanított, és egy rézagyúja, amelylyel lőni is lehetett. Otthon sokat kellett segítenie, például kisgyerekekre kellett felügyelnie. De emellett arra is szakított időt, hogy más fiúkkal barátkozzon. Az egyik nap sikerült elszabadulni otthonról, és Szmurov nevű barátjával találkozott azzal a céllal, hogy beteg iskolatársukat, Iljusát meglátogassák. Szmurov beszámol arról, hogy Iljusa tüdőbajos. Kolja szidja az orvosokat és az orvostudományt. Az osztályból mintegy tízen látogatják Iljusát és Alexej Karamazov is, pedig bátyját holnap vagy holnapután ítélik el. Milyen szentimentális –, mondja Kolja (II, 240). Nincs itt szó szentimentalizmusról, hiszen te is elmegy hozzá –, válaszolja Szmurov. Valóban elmennek Iljusához, de mielőtt bemennének Kolja Szmurovval kihívhatja Aljosát. Már régen szeretett volna vele találkozni. De szemtől szembe akarta megismerni, azért hívatta ki. Aljosa kijött, és kijelentette, hogy már régen várt erre a találkozásra. Hamar összebarátkoznak, és bemennek a beteghez. Ott sokat beszélgetnek egymással, és Aljosa sok olyan dolgot elmond Kolja életéről, aminek alapján Kolja megállapítja, hogy Aljosa *próféta*: mindent előre tud (II, 278). Kolja kutyájával és ágyújával sok örömet okoz a kis betegnek. Közben megérkezik a doktor, megvizsgálja a beteget, s amikor elmegy, az apja kikíséri. Visszatérve megöleli beteg gyermekét, és sírva fakad. A beteg Iljusa erre azt mondja neki,

hogy sajnálja. Mire a papája így válaszol: a doktor azt mondta, hogy meg fogsz gyógyulni. A kis beteg látja, hogy ez nem igaz, és ezt feleli: „*Papa, ne sírj ... ha meghalok, vedyél egy másik jó kisfiút!*” (281).

A 11. könyv címe *Ivan Fjodorovics testvér*. Aljosa Grusenykához ment, aki Mitya letartóztatása után öt hétig beteg volt. Aljosa úgy látta, hogy valamilyen lelki változás zajlott le benne. Grusenyka most ért haza, Mityát látogatta meg, aki féltékeny és ingerült volt. Másnap Aljosa Hohlakova asszonyt látogatta meg, akinél egy újság volt, amelyben Mitya ügye is le volt írva, elferdítve. Lise pedig kijelentette neki: azt akarja, hogy valaki vegye feleségül és kínozza. Innen Aljosa a börtönbe ment, meglátogatta Mityát, és ott megtudta, hogy Rakityin írni szokott, és ő írta azt a cikket, amit Hohlakova asszony mutatott neki. Ezután Mitya elárul egy titkot: Iván testvér szökést ajánl neki (II, 323). Mindent előkészített: Amerikába szökhetne Grusával. Azért ajánlja ezt, mert azt hiszi, hogy Mitya ölte meg apját. Ezután Aljosa Ivánhoz indult, de már útközben találkozott vele, mert éppen távozott Katyerina Ivanovnáól. Most visszament Aljosával együtt. Aljosa átadta neki Mitya üzenetét: semmit se mondjon a bíróságon arról, ami közöttük volt. Mire Katyerina ezt válaszolta: Kit félt vajon, engem vagy magát? Majd kijelentette, hogy a nő becsstelen is tud lenni. Majd holnap a tárgyaláson kiderül, becsstelen-e vagy sem. Ezután Iván távozik, és Aljosa is vele megy, és arról beszélgetnek, ki ölte meg az apjukat. Aljosa kijelenti, hogy csak egyet tud: a gyilkos nem Iván volt. Mire Iván meglepődik, és azt mondja, hogy ő maga is tudja, hogy nem ő volt a gyilkos. Erre Aljosa azt válaszolja, hogy Iván is mondta néhányszor, hogy megöli. Ezután Iván elment Szmergyakovhoz, és ezt mondta neki: „*A bátyám egyenesen téged vádol, hogy te ölted meg és te loptad el a pénzt* (II, 339). Erre Szmergyakov így válaszol: rám akarják hárítani a büntettet. Második alkalommal is elment Szmergyakovhoz, és akkor kiderült, hogy Szmergyakov azt gondolta, hogy Iván azt akarta, hogy ölje meg az apját, és ezért megölte. Iván ezután elment Katyerina Ivanovnához, és kijelentette, hogy Szmergyakov ölte meg az apját. Erre Katyerina megmutatta Mitya levelet, amelyben azt írja, hogy ha mástól nem tud pénzt szerezni, megöli apját és elveszi a háromezret tőle (II, 350). Harmadszor is meglátogatja Szmergyakovot, aki bevallja neki, hogy ő ölte meg az apját, és a 3000 rubelt is megmutatja, amelyet elloptott tőle. Utána pedig kijelenti: „*magával együtt öltem meg, Dmitrij Fjodorovics ártatlan* (II, 357), és utána részletesen leírja, hogyan csinálta (362–363). Iván erre megbetegszik, megőrül (II, 383–388).

A 12. könyv már *Bírói tévedés* címével is sejteti, hogy nagy baj fenyegeti Mityát. Az olvasó ugyanis már tudja az igazságot, azt, hogy Fjodor Pavlovicsot Szmergyakov ölte meg, nem Mitya, és a *Bírói tévedés* cím olvastán önkénytelenül rosszra gondol. Megkezdődik Mitya pere a bíróságon, és az egész várost, sőt egész Oroszországot lázba hozza. A nők Dmitrij ártatlanságában bíznak, a férfiak inkább bűnösségében. Az ügyész, Ippolit Kirillovics, alaposan felkészült, de a védő, Fetyukovics,

akit Pétervárról hoztak, igen híres volt, ezért nagy kihívást jelentett Kirillovics számára (II 397). Tizenkét esküdt volt: „négy hivatalnok, két kupec és hat paraszt, illetve városunkbeli polgár” (II, 399). Elkezdődött a tanúk kihallgatása. Kihalgatták Grigorijt, Rakityint, Sznyegirev törzskapitányt, Trifon Boriszovicsot, a mokrojei kocsmároszt; azután következett az orvosok szakvéleménye. Utána folytatták a tanúk kihallgatását: Aljosa sokat segített azzal Mityának, hogy utal arra, hogy bátyja egyik beszélgetésük alkalmával többször olyan mozdulatot tett, mint a nyakában lógna az a bizonyos elrejtett pénz, amelyet már Mitya bevallott (II, 420–421). Katerina Ivanovna először sok olyan dolgot elmondott, ami Mitya ártatlansága mellett szól, majd következett Grusenyka, aki védte Mityát, de Katerina Ivanovnáat bajkeverőnek tüntette fel (426). Utána Iván Fjodorovicsot szólították, aki igen rosszul nézett ki, beteg volt, de azért vállalta a tanúskodást. Elővett egy pénzköteget, és kijelentette, hogy ez az a pénz, amelyért megölték az apját. Amikor az elnök megkérdezte, hogyan jutott hozzá, így válaszolt: „Szmergyakovtól kaptam, a gyilkostól, tegnap. Ott voltam nála, mielőtt felakasztotta magát. Ő ölte meg apámat, nem a bátyám. Ő ölte meg, de én biztattam, hogy megölje... Ki nem kívánja apja halálát?... (II, 430). Ivánon azonban kitört az örület, és el kellett távolítani a teremből. Ekkor kitört a zűrzavar. Katerina Ivanovnáan hisztérikus roham tört ki. Ki akarták vezetni, de azt kiáltotta, hogy még mondania kell valamit. Ezután elővette azt a levelet, amelyben Dmitrij azt írta neki, hogy meg fogja ölni az apját (II, 432). Bemutatta a levelet, s ezzel Mitya ellen hangolta a termet. Ez a megsértett női szív bosszúállása volt: „most egyszerre és váratlanul felszínre tört. Elárulta Mityát, de elárulta önmagát is (II, 436). Ismét rátört a hisztéria, és kivezették. „Abban a percben, amikor kivitték, Grusenyka sikoltva odarohant Mityához, olyan gyorsan, hogy fel sem tudták tartóztatni. Mitya! – sikította. – Tönkre tett ez a kígyó!” (II, 436).

Ezután következik az ügyész, Ippolit Kirillovics vádbeszéde, amelyben Mitya bűnösségét bizonyítja hosszasan (II, 438–473) és Fetyukovics ügyvéd védő beszéde, aki cáfolja a Mitya ellen felhozott vádakokat (II, 475–502). Ezt követte a replika: először az ügyész tette meg kifogásait, majd a védő válaszolt rájuk. Aztán a vádlottnak adták meg a szót. Mitya fáradtan és elcsigázottan röviden szól: züllött embernek mondta magát, de leszögezte: „Apám vérében – nem, nem vagyok bűnös!” (II, 505). Majd ígéretet tett arra, hogy megjavul, és kegyelmet kért. A közönség soraiban ezután elkezdődött a találgatás. Egyesek azt mondták, felmentik, mások, hogy elítélik. Végre megszólalt a csengő, és az elnök feltette a fő kérdést, vagyis hogy Mitya „megölte-e rablás céljából, előre megfontolt szándékkal?” (II, 508). Az esküdtek vezetője így felelt: „Igen, bűnös!” Ezután a közönség sorai közül sokan véleményt nyilvánítottak, egyesek egyetértettek az esküdtszék ítéletével, mások nem. A kiabálásokból ki lehetett venni, hogy „Húsz év bányamunka néz rá” (II 509).

Ahogy az egész mű *A szerző megjegyzésével* kezdődik, úgy *Epilógussal* fejeződik be. Az epilógusból kiderül, hogy terveket szőnek Mitya megszöktetésére,

amelyeket még Iván dolgozott ki betegsége előtt. Közben Mitya kórházba került, ahol őrizet alatt van, de látogatni azért lehet: Aljosa és Grusenyka rendszeresen látogatja. Misa kérésére, amelyet Aljosa közvetít, egyszer Katyerina is meglátogatja. Az epilógus Iljusecska temetésével zárul: koporsóját osztálytársai viszik a templomba és a temetőbe, Aljosával együtt. Utána Aljosa beszédet mond annál a kőnél, amelyet Iljusecska annyira szeretett. Beszédében kiemeli, hogy örökké emlékezni fognak Iljusecskára, és az az emlékezés meg fogja óvni mindnyájukat a rossztól (II, 533–534).

3. A fenti áttekintésből nyilvánvaló, hogy Zoszima sztarec és Aljosa bizonyos prófétai tulajdonságokkal bírnak, ami többek között abban is megmutatkozik, hogy bizonyos események bekövetkezését előre megmondják – úgy, ahogy azt Hoványi kimutatja (vö. 44–70). Ezt azonban Dosztojevszkij finoman, alig észrevehetően érzékelteti, hiszen a cselekmény centrumában egy krimiben illő történet, az apa meggyilkolása áll, és az a kérdés, hogy ki gyilkolta meg. Kérdés azonban, hogy a harmadik főszereplő, Dmitrij (Mitya), kapcsolatban áll-e, vagy kapcsolatba hozható-e a próféciával. Hoványi Márton három jelenettel igazolja kapcsolatát a jóslattal. Az első az, amikor Zoszima sztarec leborul előtte (72). A második pedig az, amikor Mitya álmában a szteppén száguld, és találkozik a lesóványodott asszonyokkal és a síró gyermekekkel (72–73). A harmadik pedig az, amikor a regény végén Mitya a börtönben Aljosával beszélget, és kerubnak nevezi (74–75). Mityát tehát három, időben egymástól távol eső szituáció figyelmezteti hivatására: Zoszima sztarec leborulása előtte; a kocsihajtó alakja álmában és Aljosával mint kerubbal való beszélgetése a börtönben (75).

Fenti áttekintésünk a regény cselekményéről igazolja, hogy Hoványi jó érzékeléssel vette észre, hogy a próféta, a próféta és a prófécia jelentős, előremutató funkciót tölt be *A Karamazov-testvérek* bonyolult, polifonikus struktúrájában. A regény szövegében elejétől a végéig fel-felbukkan a próféta, a prófécia vagy annak valamilyen tulajdonsága; például: prófécia (I, 88), az öreg jövőbelátó (I, 97), a jövődőlés beteljesedett (I, 201); beteljesült csoda (I, 202); Illés megdicsőülése (I, 207), a sztarec Aljosára hagyja a prófétai hivatást (I, 208), nagy próféta (I, 312), prófétaibb jelenés (I 345), Aljosa álma: a kánai menyegző (II, 49), Mitya álma: paraszt szállítja kocsival a szteppén (II, 218–219), Aljosa próféta, mindent előre tud (II, 278) stb.

Két olyan forráscsoportot azonban kihagyott Hoványi, amelyeknek nyomai, hatása felfedezhetők *A Karamazov-testvérek*ben. Az egyik a *sztarec* fogalmával, eredetével kapcsolatos. Maga Hoványi is említi 'öreg' jelentését, sőt még a görög megfelelőjét is hozza: γέρων. Forrásként Athanasziosz *Szent Antal élete* és Szent Jeromos *Szent Pálnak, az első remetének élete* című műveket tekinti. E művekkel kapcsolatos ismeretei hiányosak, például nem ismeri e művekről írt tanulmányomat, amelynek címe: „Hieronymus *Vita Paulijának* viszonya Athanasziosz *Vita Antonijához*”; megjelent a *Decus solitudinis. Pálos évszázadok* című gyűjteményes

kötetben. Őze Sándor közreműködésével szerkesztette Sarbak Gábor. Szent István Társulat, Budapest 2007, 327–334. De nem hivatkozik *Szent Jeromos >Nehéz az emberi léleknek nem szeretni<* című könyvemre sem (Helikon 1991), amelyben közlöm Szent Jeromos *Pál élete* című művének magyar fordítását. Hasonlóképpen ismeretlen számára *A szent öregek könyve. A szerzetesatyák mondásainak abécé sorrendes gyűjteménye*. Fordította, a bevezetőt, a bibliográfiát és a jegyzeteket készítette, a szöveget szerkesztette Baán István, Budapest 2001. Ez azért sajnálatos, mert e művet egyházi szláv nyelvre is lefordította Velicskovszkij Szent Paiszj (1722–1794) *Dobrotoljubie* címmel (Moszkva, 1793). Tulajdonképpen ebből a műből merítették az orosz szerzetesek a sztarecekkel, a szent öregekkel kapcsolatos ismereteiket.

A második forráscsoport, amelyet figyelmen kívül hagy Hoványi, az ókeresztény apokrif irodalom. A *Karamazov-testvérek*ben ugyanis vannak olyan jelenelek, amelyek az ókeresztény apokrif irodalom hatására keletkezettek. Például *Az Istenanya kálváriajárása* című költeményben ezt olvashatjuk: „*Az Istenanya meglátogatja a poklot, Mihály arkangyal vezeti végig a kínokon. Látja a bűnösöket és gyötrelmeiket. Van ott többek között a bűnösöknek egy kategóriája, nagyon megragadó: forró tóban úsznak, s akik annyira belemerülnek, hogy többé nem bírnak kiúszni, »azokról már megfelelkezik Isten« – szerfelett mély és erőteljes kifejezés. A megdőbbent, síró Istenanya térdre esik Isten trónusa előtt és irgalmat kér a pokol minden lakójának, mindenkinek, akit ott látott, kivétel nélkül.*” Az a gondolat, hogy a pokolba jutottak számára is lehetséges irgalom, először a *Pál-apokalipszisben* jelenik meg, amelyet *Szent Pál apostol látomása* címen fordítottunk magyarra; vö. *Apokalipszisek*. Szerkesztette Adamik Tamás. Telosz Kiadó, Budapest, 1997, 94.

Ami pedig a felhasznált szakirodalmat illeti, vannak ugyan közöttük magyar tanulmányok is, de azért mégis figyelembe kellett volna venni olyan munkákat, mint Bakcsi György: *Dosztojevszkij világa* (Európa Könyvkiadó, Budapest 1974) és Bognár Ferenc: *A Karamazovok hitetlensége és Dosztojevszkij szellemi teljesítménye* (Antropológiai vázlatok, Szeged 1994).

Az említett hiányosságok ellenére megállapíthatjuk, hogy Hoványi Márton könyve mind módszertani szempontból, mind eredményeit tekintve figyelemre méltó munka, mert számos új részlettel és gondolattal gazdagította Dosztojevszkijre, e korszakalkotó, nagy orosz íróra vonatkozó ismereteinket.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI

BESZÉLGETÉS SEPSI ENIKŐVEL, A KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM MŰVÉSZETTUDOMÁNYI ÉS SZABADBÖLCSÉSZETI INTÉZETÉNEK ALAPÍTÁSÁRÓL, TEVÉKENYSÉGÉRŐL

S. SZABÓ PÉTER

S. SZABÓ PÉTER: *Az Intézet létrehozása koncepciójának genezise érdeklí nyilván az olvasókat. Van-e olyan hazai vagy nemzetközi minta, amely támpontul szolgált az Intézet koncepciója megformálásánál?*

SEPSI ENIKŐ: A hazai, de a nemzetközi gyakorlattól sem idegen művészetelméleti képzések egy intézet alatt történő működtetése, a művészettudomány gyakorlati alkalmazásának beépítése talán kevésbé jellemző a bölcsészkarokra, ahogy a gyors, hatékony szakstruktúra-kialakítás sem. Itt három év alatt fejlődött annyit az intézmény, mint másutt évtizedek alatt.

S. SZABÓ PÉTER: *Mennyiben volt ez merőben új kezdeményezés és mennyiben épült a Karon már folyó munka gyakorlatára? Hogyan épül fel az Intézet?*

SEPSI ENIKŐ: A Művészettudományi és Szabadbölcsészeti Intézet 2012. december 1-jén jött létre szenátusi határozattal. Az Intézet a korábban önállóan működő Színháztudományi, illetve Szabadbölcsészet Tanszékeket foglalja magában, valamint az újonnan létrejött Művészet- és Médiapedagógiai Tanszékkel, illetve idén ősszel Művészettörténet Tanszékkel bővült. Az Intézet egyik részét alkotó Szabadbölcsészet Tanszék 2008. február 1. óta létezik az Egyetem önálló szervezeti egységként. A Tanszék elsődleges feladata a Szabadbölcsészet alapszak és a Vallástudomány mesterszak képzésének biztosítása, de emellett a minden bölcsész számára kötelező Filozófiatörténet tantárgy felügyelete és megtartása is a Tanszék oktatóinak kompetenciájába tartozik. A Szabadbölcsészet alapszak széles körű betekintést nyújt a filozófiai és a művészetekkel kapcsolatos tudományokba, nagy hangsúlyt fektetve a filozófiai stúdiumokra. Az alapszak az Intézet megalapítása után elindított művészettörténet specializációja a művészettörténet, vallástudomány specializációja pedig a vallási eszmék és jelenségek tanulmányozásába vezeti be a hallgatókat. A (nappali és levelező munkarendben is oktatott) vallástudomány mesterszak vallástörténet szakiránya a vallási jelenségek mind

időben, mind térben lehető legszélesebb spektrumát öleli fel. A Tanszéken jelenleg szabadbölcészet, művészettörténet, illetve vallástudomány minor elvégzésére van lehetőség. Posztgraduális képzés keretében indítjuk a kétféléves Etika keresztyén szempontból szakirányú továbbképzési szakot is levelező munkarendben, ez a képzés is az Intézet alapítása után született.

A Színháztudományi Tanszék 2009. április 1-jével jött létre. A Theatron színháztudományi periodika köré épített műhely dolgozta ki a teatrológia egyetemi oktatásának a lineáris képzési rendszerhez igazított rendjét. Ez a kínálat a tavalyi évben új kollégáknak köszönhetően tovább bővült, s ma már a rituális színházi formákra, illetve a képzés gyakorlati oldalára is nagyobb hangsúlyt fektetünk. Alapképzésben a Kar bármely hallgatója (kivéve a szociológia, történelem és pszichológia szakos hallgatókat) felveheti az 50 kredités színházi stúdiumok specializációt vagy annak egyes tanegységeit. Ennek elvégzése jó alapot biztosít a Színháztudomány mesterszakhoz (de nem feltétele annak), amelyet nappali és levelező tagozaton is indítunk.

S. SZABÓ PÉTER: *Milyen új szakindítások koncepciója formálódott meg az Intézet nyitotta horizonton?*

SEPSI ENIKŐ: A Művészet- és Médiapedagógiai Tanszék 2014 tavaszán jött létre az akkor újonnan indított Média-, mozgókép- és kommunikációtanári osztatlan tanárképzés; a Drámapedagógia szakirányú továbbképzési szak, a Kodály-kultúra Magyarországon és külföldön szakirányú továbbképzési szak (magyar és angol nyelven); a Vizuális kultúra, vizuális nevelés pedagógus-továbbképzési program, a Bevezetés az írás-, olvasás- és a biblioterápiás gyakorlatok pedagógiai alkalmazásába pedagógus-továbbképzési program, valamint a Személyközpontú művészetpedagógia pedagógus-továbbképzési program képzések oktatására. Az új tanszék oktatói kommunikáció-, irodalom-, film- és zenetudományi szakemberek.

2016 februárjában indul a színházi és filmes szakíró (kritikus) képzés, melynek alapkonceptiója az, hogy olyan elkötelezett, etikus szakembereket képezzen, akiket az alkotások megértése iránti vágy, a szakmai profizmus és alázat együttesen jellemez.

A művészettörténet mesterképzést gondozó Művészettörténet Tanszék 2015 őszén jött létre prof. dr. Keserü Katalin vezetésével, szakfelelőse pedig dr. Jékely Zsombor, az Iparművészeti Múzeum főigazgató-helyettese, egyetemi docens. A tanszék eddigi feladata a művészettörténet mesterképzés kidolgozása volt.

S. SZABÓ PÉTER: *A Kar jelentős kiadási tevékenységet is végez, az Intézeten belül is működnek kutatócsoportok. Milyen eredménnyel?*

SEPSI ENIKŐ: Az Intézetben belül, de az intézeti kereteken túlmutatóan működnek tudományos műhelyek, kutatócsoportok is, így A misztika fogalmi és hagyományai az európai gondolkodásban OTKA-kutatócsoport (OTKA K 101503), mely az elmúlt négy évben több hazai és nemzetközi rendezvényt szervezett, kiadványt jelentetett meg a kari Misztikus hagyományok kutatócsoporttal együtt, de az egész intézet tevékenységét lefedő, sőt egyetemközi együttműködésben megvalósuló, nemzetközi terjesztésbe, olykor külföldi kiadónál is megjelenő köteteink is vannak:

- Kendeff Gábor, Kopeczky Rita (szerk.): Vallásfogalmak sokfélesége, Budapest, L'Harmattan 2012. 216 p.
- Vassányi Miklós, Sepsi Enikő, Voigt Vilmos (szerk.): A spirituális közvetítő, Budapest, KRE - L'Harmattan, 2014.
- Sepsi Enikő: Le „théâtre” immobile de János Pilinszky – lu dans l'optique de Mallarmé, Simone Weil et Robert Wilson, Párizs, L'Harmattan, 2014.
- Sepsi Enikő: Pilinszky János mozdulatlan színháza Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében. Budapest, KRE – L'Harmattan, 2015.
- Anikó Ádám, Enikő Sepsi, Stephane Kalla (szerk.): Contempler l'infini, Budapest, KRE - L'Harmattan, 2015.

Megjelenés előtt:

- M. Vassányi, E. Sepsi, A. Daróczi (szerk.): Reflections on the Immediate Experience of God in the European Tradition, Springer Verlag
- Vassányi Miklós, Kendeff Gábor (szerk.): Istenfogalom és istenervek a világ filozófiai hagyományaiban, Károli Könyvek
- Sepsi Enikő, Lovász Irén, Faludy Judit, Kiss Gabriella (szerk.): Vallás és művészet, Budapest, KRE - L'Harmattan, 2015. (*Digitális formátumban is*)

E-tananyagaink is vannak:

- Demeter Márton: A jel, a kép és az ikon, E-book, L'Harmattan Kiadó – Károli Gáspár Református Egyetem, Budapest, 2013.
- Sepsi Enikő, Németh István, Tari János, Fabiny Tibor: A művészet mint vizuális kommunikáció (a TÁMOP-4.1.2.A/1-11/1-2011-0091 azonosító számú „Információ-Tudás-Érvényesülés” Informatikai és digitális kommunikációs kompetenciafejlesztés a komplex innováció szolgálatában c. projekt keretein belül), KRE, 2013

S. SZABÓ PÉTER: *Mindezen feladatok milyen oktatógárdával látja el az intézetet?*

SEPSI ENIKŐ: 23 teljes állású, 21 részmunkaidős, illetve megbízott oktatóval. Most is zajlik újabb pályáztatás. Az Intézet alapításakor 9 fővel indultunk el.

S. SZABÓ PÉTER: *Közrejátszottak-e az Intézet koncepciója megformálásánál külső (oktatáspolitikai, demográfiai, gazdasági) késztetések?*

SEPSI ENIKŐ: Igen, a mintatantervek évenkénti felülvizsgálatánál több szempontot figyelembe vettünk, valamint az új képzések indítása előtt komoly benchmarking tevékenységet végeztünk. A Karon is komoly szervezetfejlesztés zajlott le, a kari stratégia részeként alakult az Intézet új koncepciója és fejlesztési terve is. (Az intézeti struktúra kari kialakítása is ezen folyamat része volt.)

S. SZABÓ PÉTER: *Mennyire igazolta vissza a koncepció életképességét a hallgatói érdeklődés, megmutatkozik-e ez a jelentkezések számában? Adott-e új lendületet az Intézet létrehozása az itt dolgozó kutatók, oktatók munkájának?*

SEPSI ENIKŐ: A Szabadbölcshetés BA-ra 2010-ben 21, az idei tanévben – évenként fokozatos növekedés után – 65 hallgatót vettünk fel. Az is látható, hogy valamivel többen választják a művészettörténet, mint a filozófia minort. A színháztudományi mesterszak hallgatói létszáma nagyjából konstans, 16-31 között mozog a nappali képzési rendben, s 8-28 között ingadozik a levelező képzésben. A színházi stúdiumok BA specializációra viszont exponenciálisan nő a felvettek száma (17-ről 163-ra ugrott 2010-hez képest.) A vallástudományi mesterszaknak nem kedveznek a munkaerőpiaci problémák (keves a kereslet vallástudósok iránt), 7-10 között mozog a nappali és levelező képzési rendben együttesen felvett hallgatói létszám. A mozgóképkultúra osztatlan tanári mesterképzésünk idén ősszel indul először 12 fővel. A drámapedagógiai szakirányú továbbképzésünk a tavalyi indulás óta nagyon népszerű, évente 18-20 hallgatóval indulunk el (a jelentkezési adatok ennél jóval magasabbak természetesen). Az erkölcsstan, etika szakirányú továbbképzésünk kedvező jelentkezési adatok után végül 7 fővel indult el (volt némi lemorzsolódás a jelentkezés és a kezdés között). A művészetpedagógiai pedagógus-továbbképzésünk 5 fővel indult, ezeknek a képzéseknek a marketingjén még dolgozunk.

S. SZABÓ PÉTER: *Tükröződik-e doktori programokban, fokozatszerzésekben az Intézet működésének eredményessége?*

SEPSI ENIKŐ: Doktori iskola működtetése, doktori hallgatók kinevelése kevésbé intézeti ügy, jóval inkább, kari, egyetemi eredményesség függvénye. Az intézeti működésnek jó mutatója az OTDK-n való sikeres részvétel: a legutóbbi OTDK-n a Kar az eddigi legjelentősebb eredményét érte el azzal, hogy 27 díjat (helyezést és különdíjat) hozott el a társadalomtudományi, a humántudományi, pszichológia-pedagógia szekciókból, amellet, hogy mi rendezhettük meg az OTDK társadalomtudományi szekcióját (a vallástudomány, kommunikációtudomány ide tartozik).

Eredmény az is, hogy idén először elindultunk a Művészettudományi szekcióban két témavezetettel, valamint a Tanárképző Központ munkájának köszönhetően a Tanulásmódszertani szekcióban is. Tavaly karácsony előtt nyújtottuk be a MAB-hoz egy multidiszciplináris doktori iskola tervét, melyben – három alprogram keretei között – az Intézet által gondozott területek is helyet kapnak. Hatalmas előrelépést jelentene, ha ezen doktori iskola akkreditációja sikerrel zárulna.

S. SZABÓ PÉTER: *Mi jellemzi az Intézet létrehozásának és működésének fogadtatását, visszhangját? Hogy viszonyult hozzá az Egyetem (KRE) egésze, nem övezte-e az Intézet létrehozását a reformáció hagyományaiból eredeztethető – legalább is a közvéleményben még (talán tévesen) itt-ott élő beidegződés szerinti – valamiféle művészetellenes attitűd? Volt-e valamiféle tapasztalható reagálás a hazai egyetemek, főiskolák részéről, inkább egyetértők, vagy inkább ellenérzéseket tükrözők voltak ezek. Tapasztalhatók-e nemzetközi reakciók az Intézet munkájával, kezdeményezéseivel kapcsolatban?*

SEPSI ENIKŐ: Egyértelmű támogatás övezte a KRE és a fenntartó MRE részéről az Intézet megalapítását, olyannyira, hogy a jogi karral, s az MMA-val közösen 2016. szeptember elején szeretnék elindítani a Művészetigazgatás, művészetmenedzsment szakirányú továbbképzési szakunkat, melynek bejegyeztetési folyamata a napokban zárult le. Előzménynek, együttműködő partnernek tekinthető a HTK-n működő Szenci Molnár Albert Egyházművészeti Intézet is, de a Ráday Gyűjteménytől is kaptunk támogató nyilatkozatot a művészettörténet mesterszak tervezett múzeológiai gyakornoki programjához. Néhány hazai egyetem keresett bennünket együttműködési céllal, bekapcsolódtunk az MRK Művészettudományi Bizottságának munkájába is. Nemzetközi visszajelzéseink elsősorban vendégelőadóink, díszdoktoraink és nemzetközi konferenciáink révén vannak, ahova szívesen jönnek – akár saját költségükön is – kiemelkedő teljesítményű nemzetközi szakemberek, de a külföldi kiadók – Cambridge Scholars Publishing, Springer Verlag – által elfogadott tanulmányköteteink, a francia és a magyar L'Harmattanal együtt működtetett francia-német-angol nyelvű sorozatunk is fémjelzik azt a nívót és szellemiséget, amelyet képviselni szeretnénk a hazai és nemzetközi tudományos világban.

EMLÉKEZÉS BOLYKI JÁNOSRA

PERES IMRE

Nem olyan régen hunyt el dr. Bolyki János lelkipásztor, tudós, tanár és újszövetségi professzor, akire hálás érzülettel emlékezünk mindazok, akik ismertük, akik számára példa volt, barát, vezető és igazi munkatárs. Sok más baráttal, ismerőssel és kollegával továbbra is magasan értékeljük dr. Bolyki János tudását, teológiai munkásságát és református egyházunk javára kifejtett sokévi, máig tartó gazdagon gyümölcsöző fáradozását. Ebben a biográfiai tanulmányban szeretnénk rá őszinte szeretettel és tisztelettel emlékezni.

Dr. Bolyki János 1931. június 11-én született Budapesten. Édesapja tisztviselő volt, édesanyja pedig kitanult kalaposmester. Családi körülményei nagyon kedvezőek voltak, hiszen már 12 éves korától rendszeresen olvasta a Bibliát a kalauz szerint. A biztosított családi anyagi háttér lehetővé tette, hogy a tudásszomjban „szenvedő” fiú tanuljon, és magas fokra vigye tudását. Az érettségét a háború utáni nehéz időben, 1949-ben a Budapesti Lónyai utcai Református Gimnáziumban szerezte meg. A további pályakeresés nem volt számára kérdés: mély lelki elhivatást érezve Isten igéjének hirdetésére, a Budapesti Református Teológiai Akadémiára iratkozott be, és ott szerezte meg egyetemi (akkor: akadémiai) diplomáját is; előbb a kápláni (1954), majd a papi vizsgát (1955) tette le: mint kitűnő tanuló mindkét esetben „jeles” eredménnyel vizsgázott.

Az egyetemi tanulmányok elvégzése után mintegy 8 évig segédlelkészi szolgálat következett, amelyet előbb Gyöngyösön, majd Sárbogárdon és Budapesten töltött. Nehéz kezdeti évek voltak ezek, amikor az ország felett az egyház- és nemzet elleni, idegen földről irányított politika uralkodott, de a szolgálat heve és az Úrnak való elkötelezettség anyagilag nyomorúságossá, de lelkileg széppé és gazdaggá tette azokat az amúgy fájdalmas éveket. Beállt Isten szolgálatába, hogy folytassa a mások által megkezdett munkát, ami most őreá várt. *Az utolsó interjú*-ban ő maga így emlékezett erre az időre: „Segédlelkész koromban az ifjúsággal való foglalkozás volt legfőbb feladatomban. Etyeken a romok újjáépítését tartottam legfontosabbnak elvégezni, Szentendrén a szép gyülekezeti élet folytatását tekintettem legfőbb feladatomban. Elmondani pedig mindenütt az evangéliumot, Isten szeretete jó híréért kívántam.” Ekkor újszövetségi tanársegédként a Budapesti Teológiai Akadémiára

is bejárta. Majd független lelkészi évek következtek: Etyeken 8 évig (1962-1970) és Szentendrén 12 évig (1970-1982) nagy hűséggel teljesített lelkészi szolgálatot. Főleg a szentendrei évek alatt nagyon felgyorsult az élete és telítődtek a szolgálatai is: innen indult számtalan gyülekezetbe missziói szolgálatokra, vendég-igehirdetésekre, illetve a lelkésztovábbképző és konferenciái előadásokra, ami tulajdonképpen a professzori éveiben és nyugdíjba vonulása után is jócskán megmaradt, szinte élete végéig. Éppen Szentendre volt az a „szélcsendes” hely, ahová már sok helyről érkeztek barátok, ismerősök és teológiaiilag növekedni kívánók, hogy tartalmas beszélgetés vagy éppen amolyan házi konferencia keretében nyerjenek ismereteket, lelki eligazítást és újabb bátorságot a nyilvánosabb lelki vagy teológiai munkához.

Közben aktív és egyre pezsgőbb életritmusában örvendetes családi események is sorra váltották egymást: 1956-ban házasságot kötött Dániel Gabriellával, aki nemcsak mint kiváló feleség, hanem igazi munkatárs hordozta vele együtt a sokszor túlfeszített és veszélyeztetett szolgálat terheit, biztosítva a biztonságos hátteret. Boldog házasságuk gyümölcse két fiúgyermek: János és László, valamint öt unoka lett.

Bolyki János akadémiai pályája is egészen korán kezdődött, és kis szüneteléssel egészen nyugdíjba vonulásáig tartott, de intenzív tudományos munkásságát azután is folytatta, amíg a betegség meg nem állította. Már a segédlelkészi éve alatt Czeglédi István professzor tanársegédként fogadta az Újszövetségi Tanszéken, (akiről majd kedvesen emlékezik meg egy tanulmányban halálának 20. évfordulóján: *Theológiai Szemle* 1987, 107-109). Az újszövetségi tudományoknak való elkötelezettsége nem változott meg akkor sem, amikor 1962-ben egy időre el kellett szakadnia a teológiai oktatói pályától az etyeki lelkészség miatt. Kapcsolatai a Budapesti Teológiai Akadémiával megújultak 1970. évet követően, a szentendrei lelkészség idején. Főleg egyik kiváló professzora, Bucsay Mihály adott döntő irányvonalat kutatásainak, amelyek akkor főleg a teológia és a természettudományok kapcsolatára irányultak. Ebben a tárgykörben 1978-ban sikeres doktori munka született, amelyet 1979-ben akadémiai jegyzetként adott ki a MRE zsinatának Tanulmányi Osztálya *A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében* címmel. A vaskos doktori értekezés (260 old.) azonnal igen közkeletű lett, így már 1980-ban 2. kiadását érte meg. E kutatás előtanulmányai már korábban is megjelentek a *Theológiai Szemlében* (1975), és utólag a KGRE HK emlékkötetében is (*Teológia a szószéken és a katedrán*, 2015, 244-319). Élete során ennek a témakörnek szentelt még néhány könyvet és tanulmányt. Bolyki János biblikus szemlélete azonban nem veszett el a történeti-dogmatikai írásokban. Ahogy pl. a *Teremtésvédelem* című könyve (1999) is mutatja, elsősorban biblikusként látta és vizsgálta világunk és „zöld bolygónk” természettudományi kérdéseit, mert nála a *Hit és tudomány* (1989) szorosan összetartozó elemek gyanánt jelentek meg a teremtés múltjának, jelenének és jövőjének szemlélésében. Számára a jövő felé való orientáltság természettudományi és teológiai szinten természetes volt, hiszen a keresztyén hit

irányvonala nem lehet más, mint eszkatológiai. Tanulmányai, vizsgálódásai és szaporodó publikációi egyre nagyobb ajtót nyitottak számára a gazdagodó bel- és külföldi kapcsolatok és barátságok világához, amelyeknek nagy hozadéka lett munkássága és teológiai hatástörténete számára.

Ekkor már teljesen egyértelművé válik elkötelezettsége az újszövetségi tudományok mellett, és egyre világosabban rajzolódik ki újszövetségi profilja, amelynek gyökerei még Czeglédi István munkásságában keresendők, és amely őt végül a Budapesti Teológiai Akadémián az Újszövetségi Tanszék tanszékvezetői posztjára emelte fel. Erről az időszakról ő maga így nyilatkozik egyik szakmai életrajzában: „Közben állandóan írtam az újszövetségi-ókortudományi tárgykörből. Talán ennek köszönhetően 1982-ben kineveztek a Budapesti Református Teológiai Akadémiára az Újszövetségi Tanszék tanszékvezető professzorává. Közben Akadémiánk egyetemi rangot nyert, előbb önállóan, majd a Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kara formájában. A személyi akkreditáció alkalmával, a MAB 1997. február 28-i plénuma 1997/1/IV/1. sz. határozatával, hittudományi doktori fokozatomat PhD fokozatként ismerték el. Tanszékvezetői tisztemet az 1996. év végéig töltöttem be.” Sajnos, ekkor felső egyházi nyomásra tanszékvezetői tisztről lemondani kényszerült és nyugdíjba vonult, ami rendes tanári működését is érintette. A teológiai kar testülete 1998-ban, mint nagyra becsült egyetemi tanárt *emeritus professor* címmel tüntette ki és korlátozott óraszámban igényelte még csökkentett munkaidejű tanítását. Jelenléte azonban fontos volt a doktori iskola működése számára is, elnöke lévén ekkor a MAB Hit- és Vallástudományi Bizottságának. Továbbtartó intenzív kutatói munkásságának és kimagasló kvalitásainak köszönhetően 1999-ben négy évre a Széchenyi Professzori Ösztöndíjat kapta meg. Közben behatóan részt vett a KGRE doktori iskolájának munkájában, előbb külső alapítóként, majd oktatóként is. Több éven keresztül két kutatási programot is vezetett: az egyik nemzetközi projekt volt és a holland-magyar apokrif iratok kutatására irányult, amelyben részt vett több egyetemi műhely: a Groningeni Egyetem Teológiai Fakultása, az ELTE-BTK Latin Tanszéke, a KGRE-HTK Bibliai Tanszékek és a Komáromi Teológia Újszövetségi Tanszéke. A KGRE Hittudományi Karán belül pedig az újszövetségi-korai patrisztikus kutatásokat vezette. Mindkét projekt jelentős eredményekkel zárult és értékes publikációkat hozott napvilágra. Emellett az OTKA (T23095. sz.) ókortudományi, szociáletikai tárgyú pályázatának témavezetője volt, ami szintén nagyon sikeres eredményekre jutott: a zsűri a projektet maximális pontszámmal értékelte és igen kiválóan minősítette.

Bár élete dolgai, a kutatásban és az akadémiai pályáján nem alakultak mindig simán, de szívós természete, a bibliai tudományok szeretete, barátságot és szeretetet sugárzó személyisége és pozitív hitbeli életorientációja jó megoldásokhoz és szép eredményekhez vezetett, még ha néha ez az út göröngyösebb vagy kanyargósabb is volt. Emiatt azonban soha nem zúgolódott, hanem ezeket a nehézségeket, mint

Isten vezetését a tudós erejével és a hívő ember szelídségével fogadta, abban a reményben, hogy Isten jól igazgatja életét. Ebbéli életpályája alakulásáról így vall: „Fiatalabb korban nem mehettem ösztöndíjra külföldre, de később 3 hónapig Halleban (1973), 4 hónapig Zürichben (1987-88) voltam ösztöndíjas, utóbb pedig kutató munkára nyertem meghívást két ízben (1997 és 2000) Princetonba (Center of Theological Inquiry), egyszer pedig Bernbe (1999). Princetonban előbb az ökológia és teológia határkérdéseiről szóló monográfiámhoz gyűjtöttem anyagot, majd a görög tragédiák és János evangéliuma analógiáiról írt munkámhoz. Bernben János evangéliumához írt kommentárom anyagát egészítettem ki.” Éppen ezek a külföldi kiutazásai nagyban segítették őt a nemzetközileg elismert újszövetségi tudós professzorok legújabb eredményeivel megismerkedni, és velük baráti kapcsolatokat kialakítani. Így lettek nagy barátai Ulrich Luz és Samuel Vollenweider (Bern), Eduard Schweizer és Hans Weder (Zürich), Gerd Theissen (Heidelberg), Jan Bremmer, Anton Hilhorst és G. P. Luttikhuisen (Groningen), Petr Pokorny (Prága) és sokan mások. A magyar újszövetségesek közül kiváló szakmai kapcsolatokat ápolt olyan barátokkal és kollégákkal, mint Geréb Zsolt, Cserhádi Sándor, Takács Zoltán, Herczeg Pál, vagy a klasszika filológusok közül Borzsák István, Adamik Tamás, Ritoók Zsigmond és mások.

Ezen kívül persze számtalan olyan barátja és kollegája is volt, akivel ilyen-olyan szakmai szinten szívesen együttműködött, akik száma szinte felsorolhatatlan.

Kimagasló munkássága elismeréseképpen a Kolozsvári Teológia 1995-ben, a Miskolci Egyetem Bölcsészettudományi Kara 2004-ben, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem 2010-ben tiszteletbeli doktorává fogadta. 2004-ben a Magyar Tudományos Akadémián nagydoktori címet szerzett. Benyújtott dolgozata nem más, mint élete legkimagaslóbb műve, János evangéliumának magyarázata: *Igaz tanúvallomás*. Magyarországi egyetemeken, Szlovákiában, de Európában és Amerikában is működött vendégtanárként, és számtalan vendégelőadást tartott. Előadásai közül megemlítendőek legalább azok, amelyeket pl. az ELTE-BTK Asszirológiai Tanszékén tartott, a Budapesti Római Katolikus és Evangélikus Hittudományi Fakultásokon, a Budapesti Baptista és a Szegedi Római Katolikus Hittudományi Főiskolán, a Debreceni, Sárospataki és Pápai Református Hittudományi Főiskolán, a Kolozsvári Egyetemi Fokú Protestáns Főiskolán, a Komáromi (Szlovákia) Calvin J. Református Teológiai Akadémián, ahol öt éven át újszövetségi tanszékvezető is volt és segítette a Teológia akkreditálását. Ezen kívül több esetben olyan külföldi egyetemek teológiai fakultásain is vendégelőadó volt, mint Bécs, Prága, Groningen, Princeton, stb.

Mint tudós ember és elismert szaktekintély, tagja volt több rangos tudományos társaságnak és tanácsnak. Itt megemlítendőek pl. a Studiorum Novi Testamenti Societas, Kommission für die Forschung der Apokryphen Literatur; elnöke volt a MAB Hit- és Vallástudományi Bizottságának, tagja volt az Ókortudományi Társaságnak,

kuratóriumi tagja a Hermeneutikai Kutatóközpontnak, az ESSSAT-nak (European Society of Study Science and Theology), szerkesztőbizottsági tagja a Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles-nek, és több tudományos társaságnak vagy egyetemi bizottságnak is elnöke vagy tagja volt.

Dr. Bolyki János professzor igen jelentős református teológus volt. Kezdetben figyelmét a szinoptikus evangéliumok és apokrif iratok felé fordította, amiről több tanulmányt tett közzé. Magyar teológiai folyóiratokban és gyűjteményes kötetekben 1955 óta mintegy hetven ókortudományi és újszövetségi tárgyú cikkét és tanulmányát közölték, ezen kívül írt harminc recenziót. Mintegy húsz tanulmánya jelent meg külföldön is, amelyek közül külön említésre méltó a *Jesu Tischgemeinschaften* a rangos Mohr Siebeck kiadónál (Tübingen 1998). A kilencvenes évek közepétől teljes mértékben a jánosi iratok felé fordult, elhatározta, hogy ha az élet Ura kegyelmes lesz hozzá, trilógiát ír, úgymint János evangéliumának, a leveleknek és az Apokalipszisnek a kommentárját. Három traktátusa és hat terjedelmesebb könyve jelent meg, köztük az „*Igaz tanúvallomás*” (2001) című, János evangéliumához írt kommentárja, valamint a János leveleinek magyarázata (*A tanúvallomás folytatódik*, 2008), illetve *Görög drámák és János evangéliuma* (2004). Jelentős *József és Aszenat* című tanulmánya is, fordítással (2000). Az *Apokalipszis*-hez tervezett kommentár sajnos nem született meg, mert a betegség miatt már csak a bevezetést sikerült megírnia. Etikai és hermeneutikai tanulmányai is jelentősek a magyar újszövetségi irodalomban, amivel mélyrehatóan továbbfejlesztette a kálvini hermeneutikai írásmagyarázatot, felhasználva a gazdag hellenista kultúrvilág irodalmi értékeit. Ilyen értelemben növelte diákjainak ismeretét és vonzotta őket az újszövetségi tudományok művelésére. Közülük számosan doktoráltak, néhányan habilitáltak vagy társai lettek a kutatásban vagy az újszövetségi tudományok művelésében, amiben dr. Bolyki János professzor meghatározó személyiség maradt ma sokunk számára. Hatása érezhető református egyházunkban és intézeteiben, de főleg könyveiben és írásaiban.

Nem véletlen tehát, hogy pedagógiai munkássága elismeréseképpen kitüntették a Magyar Köztársaság polgári fokozatú Tiszti Keresztjével (1996), valamint a bibliai tudományok műveléséért a Magyar Kulturális Örökség Minisztériuma által adományozott „Károli Gáspár díj”-jal is (2000). A Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány „Pázmány Péter díj”-ban részesítette etikai kutatásaiért és oktatási tevékenységéért. A Magyar Református Egyház tudományos testületétől, a Doktorok Kollégiumától „aranygyűrűs teológiai doktor” oklevelet és a testület címerével ékesített aranygyűrűt kapott az újszövetségi tudományok terén elért kimagasló eredmények elismeréseképpen. Az Ókortudományi Társaság Ábel Jenő emlékéremmel tüntette ki 2008-ban, amivel tisztelettel díjazta dr. Bolyki János magas szintű ókortudományi kutatásait.

Mindez arra vall, hogy dr. Bolyki János hitével, gondolataival, tudományával és nevelésével igen sokat tett mind az újszövetségi teológiai tudományok, mind református egyházi életünk gyarapodásáért. Ezért méltónak tarthatjuk elismerésünkre és tiszteletünkre, amelyben hálával és tisztán őrizzük emlékét.

Az alábbiakban közzé tesszük dr. Bolyki János némileg pontosított és kiegészített bibliográfiáját, amelyet ő maga precízen vezetett és szinte naprakészen tartott, amíg a betegség ezt engedte.

BOLYKI JÁNOS BIBLIOGRÁFIÁJA (1983-2011)

A) KÜLFÖLDÖN KIADOTT KÖNYV VAGY KÖNYVRÉSZLET

Jesu Tischgemeinschaften, WUNT II/96, Tübingen 1998, J.C.B. Mohr- P. Siebeck, 261 old.

B) BELFÖLDÖN KIADOTT KÖNYV VAGY KÖNYVRÉSZLET

Jakab levelének magyarázata, Budapest 1983, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 53 old. (Egyetemi jegyzet).

A Jelenések könyve 1-5. fejezeteinek magyarázata, Budapest 1983, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 81 old. (Egyetemi jegyzet).

Lukács evangéliuma 1-2 fejezetei, Budapest 1983, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 96 old. (Egyetemi jegyzet).

Márk evangéliuma 11,1 - 14,9 magyarázata, Budapest 1983, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 50 old. (Egyetemi jegyzet).

Márk evangéliuma 14,10-16,20 magyarázata, Budapest 1985, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhelye, 50 old. (Egyetemi jegyzet).

Hit és tudomány, Budapest 1989, Református Zsinati Sajtóosztály, 136 oldal. (Traktátus).

Jézus asztalközösségei, (Újszövetségi-patrisztikai kutatások I.) Budapest 1993, Ráday Nyomda, 232 old.

A Római levél válogatott részeinek magyarázata, Budapest 1994, Ráday Nyomda, 162. old. (Egyetemi jegyzet).

A Szentírás kettős természetéről /könyvrészlet/, in: Bolyki János - Csanád András, Kinyilatkoztatás: Két megközelítés, Budapest 1997, Hermeneutikai Kutatóközpont, 1-50. old.

- Az újszövetségi írásmagyarázat elvei, módszerei és példái*, Budapest 1998, Kálvin Kiadó, 173 old.
- Újszövetségi etika*, Budapest 1998, Kálvin Kiadó, 179 old.
- „Teremtésvédelem”. *Ökológiai krízisünk teológiai megközelítése*, Budapest 1999, Kálvin Kiadó, 239 old.
- „Igaz tanúvallomás” *Kommentár János evangéliumához*, Budapest 2001, Osiris Kiadó, 560 old.
- János evangéliuma a görög tragédiák tükrében*”, Budapest 2002, Kálvin Kiadó, 196 old.
- József és Aszeneth*. Görögből fordította, bevezetéssel, lábjegyzetekkel és utószóval ellátta: Bolyki János, Kolozsvár 2005, Koinónia, 125 old.
- A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez*, Budapest 2008, Osiris Kiadó, 320 old.
- A Jelenések könyve liturgikus elemei, in: Peres Imre (szerk.), *Kezdetben volt az Ige*. Tanulmánykötet Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére, 80. születésnapja alkalmából, SThD 1, Debrecen, DRHE, 2011, 201-217.
- Teológia a szószéken és a katedrán*, (szerk. Zsengellér József), Budapest 2015, KGRE-L'Harmattan, 319 old.

C) NEMZETKÖZI FOLYÓIRATBAN

VAGY GYŰJTEMÉNYES KÖTETBEN MEGJELENT TANULMÁNYOK

- Ein grosses Ereignis in neutestamentlichen Wissenschaften, in: *Pressestimmen zur 26. Auflage des Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, Stuttgart 1979, 19-22.
- Exaudi: Röm 8,26-30, in: *Evangelische Predigtmeditationen* 1989/90, Bd. II. 200-204.
- Menge - Gemeinschaft - Gruppe, *Communio Viatorum* 34 (1992), 20-26.
- The Role of the ‚Elements of the World’ as a Paradigm in Pythagorean Thinking and in the Epistle to the Colossians, in: Coyne-Schmitz-Moormann (eds.), *Origins, Time and Complexity*. Studies in Science and Theology, Genéva 1994, 69-73.
- Die Tischgemeinschaften Jesu, *European Journal of Theology* 3 (1994), 163-170.
- Miracle Stories in the Acts of John, in: J. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of John*, Kampen, 1995, Pharos-Kok, 15-35.
- Events after the martyrdom in Martyrium Pauli, in: J. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996, Pharos-Kok, 92-106.
- ‚Head Downwards’, The Cross of Peter in the Light of the Apocryphal Acts, in: J. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Peter*, Leuven 1998, Peeters, 111-122.

- The Theological Tendency of the Bezaean Text of the Book of Acts, in: *EPITOAUTO, Studies in honour of Petr Pokorny on his sixty-fifth birthday*, Praha 1998, 23-32.
- Verständnis literarischer und biblischer Texte am Beispiel des Fusswaschungsmotive, in: P. Bühler-T. Fabiny (eds.), *Interpretation of Text Sacred and Secular*, Zürich-Budapest 1999, Pano V.- HKK, 162- 176.
- Triangles and What is Beyond Them. Literary, historical and theological systems of coordinates in the Acta Andreae, in: J. Bremmer (ed), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Leuven 2000, Peeters, 70-80.
- Human Nature and Character as Moving Factors of Plot in the Acts of Thomas, in: J. Bremmer), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven 2001, Peeters, 91-100.
- False Prophets in the Apocalypse of Peter, in: J. Bremmer (ed), *The Apocalypse of Paul and Peter*, Leuven 2003, Peeters, 52-62.
- ”Never repay evil with evil”. Ethical Interaction between the Joseph Story (Gen 50,40), the Novel *Joseph and Aseneth* the New Testament and the Apocryphal Acts, in: F.G. Martinez-G.P. Luttikhuizen (eds.), Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient. Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst (Supplements to the Journal for the Study of Judaism , vol. 82. Leiden-Boston, Brill, 2003, 41-53.
- Hermeneutische Prinzipien und Methoden einer Annäherung an die neutestamentliche Schöpfungslehre, in: O. Meuffels- J. Bründl (edits), *Grenzgänge der Theologie. Professor Alexandre Ganoczy zum 75. Geburtstag*, Münster, 2004, Lit Verlag, 257-290.
- Christology in the Gospel of John: A New Approach, in: J. Mrázek - J. Roskovec (eds.), *Testimony and Interpretation. Early Christology in Its Judeo-Hellenistic Milieu, Studies in Honour of Petr Pokorny*, London-New York 2004 T.+T. Clark International, 191-201.
- Egypt as the Setting for Joseph and Aseneth: Accidental or Deliberate? , in: Anton Hilhorst – George van Kooten (eds.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard Luttikhuizen*, Leiden-Boston 2005, Brill, 81-96.
- Burial as an Ethical Task in the Book of Tobit, in the Bible and in the Greek Tragedies, in: G. Xeravits-J. Zsengeller (eds.), *The Book of Tobit. Text, Tradition, Theology*, Leiden-Boston 2005, 89-101.
- Eucharistic Prayers and Their Backround in the Apocryphal Acts, In Memory of János Harmatta, *Acta Ant. Hung.* 45, 2005, 153-172.
- „As Soon as the Signal was Given”. (2 Macc 4:14). Gymnasia in the Service of Hellenism, in: G. Xeravits-J. Zsengeller (eds.), *The Books of the Maccabees. History, Theology, Ideology*, Leiden-Boston 2007, Brill, 131-139.

D) A HAZAI FOLYÓIRATBAN
VAGY GYŰJTEMÉNYES KÖTETBEN MEGJELENT TANULMÁNYOK

- Bibliai adatok a régészet fényében (1-6 rész), *Református Egyház* 11 (1959), 240. 264-265.306-307. 347-348.439-440. 509-510.
- Egyházi tisztségek és egyházszerkezet az Újszövetségben, *Theológiai Szemle*, 1970 (XIII), 84-87.
- Jézus csodái, in: Adorján József (szerk.), *Hirdesd az Igét! Igehirdetők kézikönyve*, Budapest 1980, 103-108.
- A Szentlélek munkája és a kegyelmi ajándékok, *Református Egyház*, 34 (1982), 76-79. „Én vagyok az élet”. A jánosi teológia élet-értelmezése, *Theológiai Szemle* 26 (1983), 133-137.
- A páli levelek tanítása Krisztus testetöltéséről, *Református Egyház* 35 (1983), 243-246. Predestináció a Róm 9-11 összefüggésében, *Theológiai Szemle* 25 (1985), 193-200.
- Jézus ‚törvénye’ az Aranyszabály, in: Tóth Károly-Szűcs Ferenc (szerk.), *Szószerk és katedra: Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére*, Budapest 1987, Budapesti Református Teológiai Akadémia, 13-20.old.
- Jézus és a törvény, *Theológiai Szemle* 30 (1987), 286-292.
- Szegénység és gazdagság a szinoptikus evangéliumokban, *Theológiai Szemle* 30 (1987), 337-342.
- Az újszövetségi etika pluralizmusa társadalomtörténeti szempontból, in: *Theológiai Diákévkönyv*, Budapest 1988, Ráday Kollégium Sokszorosító Műhely, 33-36.
- A Logos teológiai tartalma János evangéliumában, *Református Egyház* 40 (1988), 217-220.
- A boldogmondások - Jézus etikájának bevezetése, *Theológiai Szemle*, 33 (1990), 321-328.
- A Jézus élete-kutatás története és eredményei, *Confessio*, 14 (1990), 5-11.
- Az egyház megújulásának teológiai alapjai, *Confessio*, 15 (1991), 12-22.
- Zsidóság és keresztyénség, szekták és eretnekek, *Theológiai Szemle*, 34 (1991), 29-33.
- Péter személye és szerepe az egyházban, *Theológiai Szemle*, 34 (1991), 194-200.
- A katolicitás újszövetségi gyökerei, *Theológiai Szemle*, 34 (1991), 325-328.
- Jézus születéstörténete Mt és Lk szerint, *Református Egyház* 45 (1993), 252-255.
- „Feltámasztatott a harmadik napon az Írások szerint (1Kor 15,4), in: Benyik György (szerk.), *A Föltámasztás. Biblikus Konferencia*, Szeged 1993, 93-96.
- Gyülekezeti intelmek az Újszövetségben, *Theológiai Szemle*, 36 (1994), 225-229.
- Az egyetemes egyház imakincsei - az apokrif akták eucharisztikus imái fényében, in: Karasszon István (szerk.), *Lima után. Tanulmányok Dr. Pásztor János tiszteletére*, Budapest 1995, Ráday Nyomda, 9-22.
- Az apokaliptika struktúrája és irodalma, *Református Egyház* 47 (1995), 161-166.
- Kálvin, az egzegeta, *Református Egyház* 1986, 193-194.

- Regények az ókeresztény irodalomban (Apokrif Apostolok Cselekedetei), *Protestáns Szemle*, 57 (1995), 81-90.
- Széljegyzetek a D-Kódex Acta szövege fontosabb olvasataihoz, in: Bolyki János, etc. (szerk.), *Az Apostolok Cselekedetei a D-Kódexben. Szöveg és tanulmányok*, in: *Újszövetségi-patrisztikai kutatások II*, Budapest 1995, KGRE-HTK, 114-136.
- A D-Kódex szövegének szándéka (tendenciája), in: Bolyki János, etc. (szerk.), *Az Apostolok Cselekedetei a D-Kódexben. Szöveg és tanulmányok*, in: *Újszövetségi-patrisztikai kutatások II*, Budapest 1995, KGRE-HTK, 159-170.
- A Korinthusiakhoz írt első levél magyarázata, in: *Jubileumi Kommentár*, Budapest 1995, Kálvin Kiadó, 257-276.
- Tamásnak, a zsidó filozófusnak beszámolója az Úr gyermekkoráról (Evangelium Thomae Graece), Fordítás, magyarázó jegyzetekkel in: Adamik Tamás (szerk.), *Csodás evangéliumok*, Budapest 1996, Telosz Kiadó, 19-24.
- Egy mártírtörténet epilógusa az Acta Pauli-ban, in: Barcza József - ifj. Fekete Károly (szerk.), „Krisztusért járva követségben...” *Tanulmányok Fekete Károly és Lenkeyné Semsey Klára tiszteletére*, Debrecen 1996, 41-54.
- Az ember teljessége a keresztény teológiai antropológia értelmezésében, *Confessio* 20 (1996), 8-16.
- „Fénylik titka keresztfának?” A kereszt szerepe az apokrif aktákban, in: Tenke Sándor (szerk.), *A KGRE-HTK Évkönyve az 1994-95. tanévről*, Budapest 1996, KGRE-HTK, 42-52.
- A Jelenések könyve liturgikus elemei, *Magyar Egyházzene IV* (1996/97), 19-31.
- Nunc dimittis. Simeon története (Lk 2,25-35), in: Benyik György (szerk.), *Gyermekégtörténet és Mariológia. Szegedi Bibliikus Konferencia*, Szeged 1997, JATEPress, 126-132.
- A „Nagy Heródes” és a „kis Jézus”, in: Tenke Sándor- Karasszon István (szerk.), „Fölbuzog szívem szép beszédre”. *Tanulmányok Dr. Tóth Kálmán tiszteletére* 80. születésnapja alkalmából, Budapest 1997, KGRE-HTK, 11-21.
- Csodatörténetek az Acta Johannis-ban, in: Czahesz István (szerk.), *Tanítványok, csodatevők, mártírok. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról*, *Újszövetségi-patrisztikai kutatások IV.*, Budapest 1997, KGRE-HTK, 3-21.
- Irodalmi és bibliai szöveg megértés a lábmosás-motívumok példáján, *Protestáns Szemle*, 60, (1998), 217-227.
- „Jézus, Sirák fia” könyve” megértése a kulturális háttér fényében, in: Zsengeller József (szerk.), *Hagyomány és előzmény. Intertestamentális tanulmányok*, Acta Theologica Papensia 2, Pápa 1999, Open Art Kiadó, 23-39.
- Abgár edesszai fejedelem, levélváltása Jézussal (fordítás görögből, jegyzetekkel), in: Adamik Tamás (szerk.), *Apokrif levelek*, Budapest 1999, Telosz Kiadó, 133-136. 186-187.
- Miért terjedtek el olyan gyorsan a keresztény etikai gondolatok a Római Biroda-

- lomban?, in: Bolyki János-Tenke Sándor (szerk.), *Szociáletika és társadalom*, Budapest 1999, KGRE-HTK, 21-38.
- Mária, Jézus édesanyja, a lukácsi gyermekségtörténetben, in: Török József (szerk.), *Mivégett vagyunk. Emlékkönyv Bolberitz Pál hatvanadik születésnapjára*, Budapest, 2001, Ecclesia, 87-99.
- Hamis próféták az Apocalypsis Petriben, *Theológiai Szemle* XLIV (2001), 25-29.
- Idő és történelem a Jelenések könyvében, *Studia Caroliensia* 2 (2001/1), 41-44.
- János evangéliuma a görög tragédiák tükrében, in: *Studia Caroliensia* 2 (2001/3), 38-50.
- A Szentlélek János evangéliumában, *Theológiai Szemle* XLV (2002), 4-7.
- Egyházkritika „Ezékiás Testamentumában” (A.I., III,17b-IV,17), *Theológiai Szemle* XLV (2002), 184-187.
- Megtestesülés és a János evangélium, *Egyházfórum* IV (2003/6), 3-4.
- Ethics in the Gospel According to John, in: *Acta Ant. Hung.* 44, 2004, 99-107, 2004 Akadémiai Könyvkiadó, Budapest.
- Ne fizess rosszal a rosszért. Etikai kölcsönhatás a bibliai József-történet, a József- és Aseneth-regény, az Újszövetség és az apokrif apostolakták között, in: Horváth L. – Laczkó K. – Mayer Gy. – Takács L. (szerk.): *GENESIA. Tanulmányok Bollók János emlékére*, Budapest 2004, Typotex Kiadó, 97-108.
- Bölcsesség a deuterokanonikus könyvekben, in: Xeravits Géza – Zsengellér József (szerk.), *Szövetségek erőterében. A deuterokanonikus irodalom alapvető kérdései*, Pápa – Budapest 2004, Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, 81-96.
- Újra-felismerések (rekogníciók) a Pseudoklementinákban, in: Hanula G. – Vladár G. (szerk.), *Eulogia. Ünnepi kötet Dr. Bartha Tibor 60. születésnapjára*, Budapest 2004, 39-46.
- A temetés, mint etikai kötelesség Tobit könyvében, a Bibliában és a görög tragédiákban, in: G. Xeravits-J. Zsengellér (eds), *Tobit/Tóbiás könyve. Szöveg-Hagyomány-Teológia*, Pápa-Budapest 2005, Pápai Református Teológiai Akadémia- L'Harmattan, 23-37.
- JosAs meg az ÚSZ, in: Győri István (szerk), *Hit és tudomány. Tanulmányok Dr. Lenkeyné...jubileumára*, Debrecen-Sárospatak 2005, Debreceni Ref. Hittud. Egy., 32-49.
- M. Begzosz. Az újjörög vallásfilozófia hetven éve, in: *Vallástudományi Szemle* 2006/1, 195-201.
- Találkozás a Közvetítővel a szent lakomán, in: *Vallástudományi Szemle* 2006/2, 106-121.
- Egyiptom, mint a József és Aseneth –regény színhelye. Véletlen vagy szándékosság?, in: Békési Sándor (szerk.), *Ki szíveket tanít. Jubileumi kötet dr. Boross Géza professzor 75. születésnapjára*, Budapest 2006, KGRE-HTK, 56-67.

- Eucharisztikus imák és hátterük az apokrif aktákban, in: Peres Imre (szerk.), *Gaudium et corona. Tanulmánykötet Takács Zoltán tiszteletére 80. születésnapja alkalmából*, Komárno 2007, 192-218.
- János evangéliumának iróniája, *Pannonhalmi Szemle* 2007. XV/4, 9-20.
- Retorikai elemek a Római levél 8. fejezetében, in: Déri Balázs (szerk.), *Oratoris officium. Tanulmányok a hetvenéves Adamik Tamás tiszteletére*, Budapest 2008, L'Harmattan, 59-44.
- Szűz Mária az Újszövetségben, in: R. Romhányi – Kendeff G. (szerk.), *Szentírás. Hagyomány, Reformáció. Teológia-és egyháztörténeti tanulmányok*, Budapest, Gondolat, 2009, 24-31.
- Mondj, vén ember, pohárcsöntőt – de józan fegyelemmel...”. Az öregkor ábrázolásának és értékelésének egy szokatlan variációja Jézus, Sirák fiának könyvében, in: *Katekhón VI/1*, 2009, 5-32.

E) MAGYAR NYELVEN JELENTŐSEBB FORDÍTÁSOK GÖRÖGBŐL, BEVEZETÉSSEL ÉS JEGYZETEKSEL

- János Cselekedetei (Acta Johannis). Fordítás Corpus Christianorum - Series Apocryphorum 1. alapján, magyarázó jegyzetekkel, in: Adamik Tamás (szerk.), *Az apostolok csodálatos cselekedetei*, Budapest 1995 Telosz Kiadó, 5-40 (szöveg) és 211-214 (jegyzetek).
- Jézus ben Sirák könyve, fordítás görögből, bevezetés és magyarázó jegyzetek, in: *Deuterokanonikus bibliai könyvek a Septuaginta alapján*, Budapest 1998, Magyar Bibliatársulat, 64-108.
- József és Aszeneth. A hellenista görög regény kétféle (M. Philonenko és Ch. Burchard) szövegének szinkron fordítása, jegyzetekkel, tanulmányokkal és bevezetéssel. Kolozsvár 2005, Koinonia, , 125 old.

F) SZÖVEGKRITIKAI KÖZREADÁS BELFÖLDI KIADVÁNYBAN

- Az Apostolok Cselekedetei a D-Kódexben.* (Az Acta D-Kódex szerinti szövege) Szöveg és tanulmányok. In: Bolyki János (szerk. és több tanulmány), *Újszövetségi-patrisztikai kutatások -II.*, Budapest 1995, KGRE-HTK, 188. old.
- A kanonikus *János evangéliuma* Nestle-Aland szövege és kritikai apparátusa alapján, a „Szövegvariánsok” c. szakaszokban feltüntettem az eltérő szövegeket, elvégeztem azok kritikai értékelését, ami fordításom alapjául is szolgált. In: Bolyki János, *„Igaz tanúvallomás” Kommentár János evangéliumához*, Budapest 2001, Osiris Kiadó, 560 old. Ugyanezt elvégeztem

„A tanúvallomás folytatódik” *Kommentár János leveleihez* c. kötetben, Budapest, 2008, Osiris.

G) KÜLFÖLDÖN VAGY BELFÖLDÖN KIADOTT KÖTET SZERKESZTÉSE

Társszerkesztés, J. Bremmer főszerkesztése mellett, a „*Studies on the Acts of the Apostles*” sorozatnak, melynek 6 kötete jelent meg Kampenben, illetve Leuvenben 1995 óta.

Szociáletika és társadalom. A zsidó-keresztény etika térhódításának szociológiai-történeti háttere a Római Birodalomban és örökségének esélyei a 3. évezred küszöbén. Két szociáletikai konferencia anyaga, Tenke Sándor társszerkesztővel, Az OTKA T 2395 sz. pályázat keretében, Budapest 1999, KGRE-HTK, 207. old.

A KGRE-HTK Újszövetségi Tanszékén működő „Újszövetségi-(korai) patrisztikai kutatások” sorozatának szerkesztése. I. kötet: Jézus asztalközösségei, 1993; II. kötet: Az Apostolok Cselekedetei a D-Kódexben, 1995; III. kötet: The Melchizedekian Priesthood; IV. kötet: Tanítványok, Csodatevők, mártírok. Tanulmányok az apokrif apostol-aktákról, 1997.

H) TUDOMÁNYOS MUNKA BÍRÁLATA (RECENZIÓK)

E. Stauffer, Christus und die Caesaren, *Református Egyház* 8 (1956), 259-260.

J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, *Református Egyház* 10 (1958), 77-79.

W. Albright, Die Bibel im Licht der Altertumsforschung, *Református Egyház* 12 (1960), 316.

A. Parrot, Bibel und Archeologie, *Református Egyház* 13 (1961), 239-240.

‘A só kisebbsége’. Tőkés István, A bibliai hermeneutika története, *Confessio* 10 (1986/3), 50-51.

Kérdőjelek a ’kétforráselmélet körül’. H. Stoldt, Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese, *Theológiai Szemle* 30 (1987), 176-178.

Újszövetségi szakirodalmi tájékoztató (1983-1988), *Református Egyház* 40 (1988), 212-214.

Rendhagyó tanulmány- és folyóiratszemle, *Theológiai Szemle* 34 (1991), 187-191.

‘Az oroszán és a bárány’. Fabiny Tibor angol nyelvű könyve, *Theológiai Szemle* 36 (1993), 252-254.

Új tudományos műhely ígéretes kiadványai. Hermeneutikai füzetek 1-3, *Confessio* 18 (1994/4), 117-119.

- 'A Biblia ígésében'. Fiatal tudósok művei a legszentebb könyvről (Balla, Karasszon, Koczinszky), *Confessio* 19 (1995/2), 122-126.
- Vermes Géza, A zsidó Jézus, *Valóság* 39 (1996), 96-101.
- Sikerült kísérlet. Péter Balla, Challenge to New Testament Theology. An Attempt to Justify the Enterprise, Tübingen 1997 (disszertáció), *Református Egyház* LI (1999), 263-265.
- Varga Zsigmond, Újszövetségi bevezetés, *Református Egyház* LIII (2001), 96-97.
- Szabó Andor, Ha a Fiú megszabadít. Történeti vázlat az első sz. keresztyénységéről, Bpest 2001, Kálvin Kiadó
- Ész, tudomány, hit. (Gaál Botond három új könyvéről), *Theológiai Szemle* 46 (2003), 235-237..
- Szathmáry Sándor, *Szótériológia*, Budapest 2003.
- K. Kuzmiers-N. Peter (hrgs), 30, 600, 100, Basler Predigten. + Bodoky Richárd, 2004. Ed. Schweizer, Teológiai bevezetés az Újszövetségbe
- Geréb Zsolt, Ajándék igehirdetőknek, hittantanároknak, bibliáolvasóknak. *Kommentár a Thesszalóniki levelekhez*, Kolozsvár 2003, Misztótfalusi Kis Miklós Nyomda.
- Kozma Zsolt, *Jézus Krisztus példázatai. Egy Isten országa felől megtanított írástudó új könyve*, Kolozsvár...
- Peres Imre, Griechische Grabinschriften und neutestamentliche Eschatologie, *Vallástudományi Szemle* 2005/1, 89.
- Herczeg Pál, „Krisztusról és az egyházzal szöveg”, Budapest 2006, Kálvin Kiadó.
- Zsengellér József, A Bálám-motivum hatástörténetéről -2, *Vallástudományi Szemle*, 2007 /1.
- Miért kell kétszer ismertetést írni ugyanarról a könyvről? Balla Péter, Az újszövetségi teológiát ért kihívások. Kísérlet a tudományág igazolására, *Theológiai Szemle*, 2008,3, 186.

H) KISEBB TUDOMÁNYOS ÉRDEKŰ KÖZLEMÉNYEK (NÉPSZERŰSÍTŐ CIKK, MEGEMLÉKEZÉS)

- 'A világ elemei' (A Gal 4,3 és Kol 2,8.20 magyarázatához), *Református Egyház* 8 (1956), 87-89.
- Czeglédy István emlékére. Halálának 20. évfordulóján, *Theológiai Szemle* XXX (1987), 107-109.
- 'Tömeg-asztalközösség-csoport', *Lelkipásztor* 66 (1991), 3-4.
- 'A világ elemei' (Kol 2,8.20). Paradigma a teológia és a természettudományok párbeszédéhez (Róma, 1992), *Theológiai Szemle* 35 (1992), 114-115.

Az alternatív vallásosság etnikai, szociális és kulturális vonatkozásai a keresztyénség első évszázadában, *Theológiai Szemle* 35 (1993), 334-336.

HITTUDOMÁNYI MUNKÁK, ÓKORTUDOMÁNYI VONATKOZÁSOK NÉLKÜL (VÁLOGATÁS)

Carl Friedrich von Weizsäcker tanítása a természetről és az emberről, *Theológiai Szemle* 1970 (XIII), 23-28.

A természettudományok és a teológia az egyházatyáktól a 19. sz. végéig, *Theológiai Szemle* 1975 (XVIII), 3-12; 73-81; 137-147.

Ki a mi Istenünk?, *Budapest 1977*¹ 1992⁶ *Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya*, 51. Természettudósok és teológusok új párbeszéde, *Confessio* 2 (1978), 27-40.

A természettudományok kérdései a XX. század teológiatörténetében, Doktori értekezés, *Theológiai Tanulmányok, Új folyam* - 12. Kötet, MRE Zsinat, Tanulmányi Osztály, Budapest 1979¹ 1980², 260 old.

Komáromi Csipkés György: Pestis pestise, 1644, *Orvostörténeti Közlemények* 86 (1979), 81-89.

Válogatás Kálvin János műveiből. Szerkesztés és összekötő szöveg, *Budapest, 1980, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya*, 263. old.

Egyházunk szerepe a magyar természettudomány történetében a 16-18. században, in: *Egyház és teológia. Tanulmányok Bucsay Mihály tiszteletére*, *Budapest 1982*, 20-32.

Calvin et les sciences naturelles, in: C.P.H.G. (edit.), *Calvin et la Hongrie*, Genève 1986, 39-50.

Az imádkozó Kálvin, Budapest 1985, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 137 old. *Victor János: Reformáció és nemzeti erő. Válogatás írásaiból*. Budapest 1988.

A Magyarországi Református Egyház Irodájának Sajtóosztálya, 158. old.

Hit és tudomány, Budapest 1989, Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 136 old — Ladányi Sándorral közösen, A Magyarországi Református Egyház 1918-1948 között, in: Barcza József - Diénes Dénes (szerk.), *A Magyarországi Református Egyház Története 1918-1990*. Tanulmányok, Sárospatak 1999, 7-139. old.

Joó Sándor, a kiemelkedő igehirdető és lelkipáter, in: Kósa László (szerk.), *Reformátusok Budapesten 2*, Budapest 2006, Argumentum-ELTE Művelődéstörténeti Tanszék, 649-658.

Gyökössy Endre, a pásztorálpszichológia megalapozója és kiteljesítője, in: Kósa László (szerk.), *Reformátusok Budapesten 2*, Budapest 2006, Argumentum-ELTE Művelődéstörténeti Tanszék, 659-668.

Benkő István, egy munkástelepülés papja, a Pestkörnyéki (Külső-Budapesti) Református Egyházmegye megszervezője és első esperese, in: Kósa László

(szerk.), *Reformátusok Budapesten 2*, Budapest 2006, Argumentum-ELTE Művelődéstörténeti Tanszék, 529-536.

A Budapesti Református Teológiai (Theológiai) Akadémia (1955/56 – 1994/95), in: Kósa László (szerk.), *Reformátusok Budapesten 2*, Budapest 2006, Argumentum-ELTE Művelődéstörténeti Tanszék, 777-804.

HÍREK

ÓKORI SZENT HELYEK PUSZTULÁSA

A palmyrai templomok lerombolása

KALLA GÁBOR

A PALMYRAI ROMBOLÁS ÉS AZ ELŐZMÉNYEK

A közösségi médiában 2015. augusztus 25-én jelentetett meg az Iszlám Állam képeket az ókori Palmyra egyik legépebben fennmaradt műemlékének, a Ba'al-šamin-templomnak két nappal korábbi felrobbantásáról. Pár nappal később műholdfelvételek igazolták, hogy e műemlék valóban elpusztult. A közvélemény előtt e nagy nemzetközi visszhangot kiváltó esemény szinte összemosódott azzal a hihetetlen mértékű rombolással, ami már augusztus 30-án történt. Ekkor, állítólag, harminc tonna robbanóanyag segítségével semmisítették meg Szíria legmonumentálisabb ókori műemlékét, a Běl-templomot. Ezzel a sorozattal beigazolódni látszottak azok a korábbi félelmek, hogy ha a szunnita fundamentalisták elfoglalják a „sivatag Velencéjének” is nevezett Palmyra rommezejét, akkor a Közel-Kelet kulturális örökségének pusztulása új, korábban nem látott dimenziókat ér el.¹

E félelmeket arra a tényre alapozták, hogy a 2011 óta tartó kaotikus szíriai polgárháború okozta károk és a lelőhelyek módszeres fosztogatása után a 2014 nyarára a frissen kikiáltott Iszlám Állam (Iraki és Szíriai Iszlám Állam; angol rövidítése ISIS) műemlékrombolásai már célzottá váltak. 2014-ben nyilvánosan vertek szét asszír szobrokat a dzsihádisták kalapáccsal Deir ez-Zórban, Raqqában három nyelvű (hettita hieroglif, arámi betűírással és asszír ékírással) felirattal ellátott hatalmas bazaltoroszlánt romboltak le, síita szent helyek (mecsetek és sírhelyek) felrobbantásának videóit tették közzé, nem sokkal később már az újonnan elfoglalt iraki területen pusztítottak. 2015 februárjában a világhálón mutatták be képeken és videón, hogyan törték porrá a mószi múzeum szobrait, hogyan verték szét légkalapáccsal a ninivei Nergal-kapu hatalmas emberfejű bikaszobrait. Idén áprilisban következett a részleteiben legjobban ismert újasszír rezidencia (Kr. e. 9. század), a kalhú (mai Nimrúd) Északnyugati Palota felrobbantása gyönyörű domborműveivel és szobraival. Nem sokkal később egy különleges, római-iráni

¹ Az eseményekről részletes beszámolót ad, illetve összegyűjti a média híreit a The American School of Oriental Research speciális honlapja a Syrian Heritage Initiative (<http://www.asor-syrianheritage.org/>). Itt különösen fontosak a heti jelentések és a Palmyráról írt összefoglaló tudósítások.

keverékkultúrájú ókori város, Hatra UNESCO védettség alatt álló rommezejének domborműveit kezdték pusztítani. (Korábban innen származó szobrokat semmisítettek meg a Mószi Múzeumban.)

Mindezek után senkinek sem lehetett kétsége arról, hogy a dzsihádisták politikájának központi eleme a világ kulturális örökségébe tartozó, emblematis jelentőségű emlékek pusztítása, sőt a vezérfonal számukra épp az UNESCO örökségi lista. Palmyra látványos, korábban turisták tömegeit vonzó rommezeje ideális helyszín a számukra, hogy elérjék azt a nyilvánosságot, melyre folyamatosan szükségük van.

PALMYRA JELENTŐSÉGE

Palmyra a Szír-sivatag közepén fekvő oázisváros, olyan útvonalak kereszteződési pontjában feküdt, melyek az Eufrátesz völgyét kötötték össze Nyugat-Szíriával. Jó vízellátottságának köszönhetően kiváló hátteret nyújtott az átmenő kereskedelem számára. A Běl-templom területén folytatott ásatások kora bronzkori (Kr. e. 3. évezred) településnyomokat mutattak ki, az ékírásos forrásokban a Kr. e. 2. évezred első felében jelent meg Tadmír vagy Tadmur néven.² Később ezt az ismeretlen eredetű sémi elnevezést az arab tamar, datolyapálma szó alapján értelmezték, amit az is segített, hogy az oázisban nagy mennyiségben termesztettek egy kor és ma is datolyát. E népetimológiából indult ki a görög elnevezés, a szakirodalomban általánosan használt Palmyra.

Palmyra akkor tett szert igazi jelentőségre, amikor a Kr. e. 1. században a Római Birodalom csapásai alatt a Seleukida Birodalom összeomlott, és a helyén kisebb-nagyobb arab hatalmak sora emelkedett ki egész Szíriában. Az oázisváros négy arab törzs szövetségének lett a székhelye, és római szövetségesként az oligarchikus berendezkedésű közösség hamarosan széleskörű kereskedelmi hálózatot épített ki,³ amely Indiától a Mediterráneum nyugati széléig terjedt.⁴ Palmyra ki tudta használni,

² Valószínűleg nem azonos a bibliai Tadmórral. A korai forrásokról lásd STRECK 2003-2005

³ A palmyraiak számos helyen tartottak fenn kereskedelmi lerakatokat, ezek közül az Eufrátesz partján fekvő, és Dura Európos volt talán a legfontosabb (DIRVEN 1999). A szíriai polgárháború zűrzavarában és az Iszlám Állam fennhatósága alatt ez a település is kiterjedt pusztításokat szenvedett el.

⁴ A palmyrai kereskedelem legfontosabb eleme nem az átmenő útvonalak biztosítása és megadóztatása volt, hanem a kelet-nyugati forgalom biztonságossá tétele szerződések és katonai erő révén. A városon átmenő karavánok csak másodlagos jelentőséggel bírtak és helyi igényeket elégítettek ki. A palmyrai kereskedők vállalkozóként szervezték a karavánokat, biztosították a kellő eszközöket és a máhás állatokat, így a tevéket, valamint tevév jászaiakkal megvédték azokat. A korabeli selyemút Közép-Ázsiában ketté vált, az egyik az Indus-folyón dél felé vette az irányt és a Vörös-tengeren, illetve a Perzsa-öblön keresztül, majd az Eufrátesz mentén érte el a római felségterületet, egy másik útvonal pedig a Párthus Birodalmon áthaladva

hogy a két nagy ellenfélnek, a Római Birodalomnak és a Párthus Birodalomnak a politikai helyzetétől függetlenül szüksége volt az áruk, például a kínai selyem⁵ és az egzotikus fűszerek folyamatos áramlására, ezért mindkét „szuperhatalomnak” érdekében állt egy ilyen közvetítő és ütköző állam fenntartása. Ez a luxusjavakra alapozott kereskedelem hatalmas jövedelmet hozott a helyi elitnek, és lehetővé tette a nagyszabású építkezéseket. Palmyra inkább a római érdekszférába tartozott, hol közvetlenebb, hol pedig lazább ellenőrzés alatt állt,⁶ ugyanakkor kultúrája különleges keverékévé vált a nyugati, hellénisztikus-római és a keleti, iráni elemeknek, de mégis sajátosan palmyrai maradt.⁷

PALMYRA KULTURÁLIS SOKSZÍNŰSÉGE

A palmyrai identitás,⁸ amely egy sajátos etnikai, nyelvi, vallási és kulturális szintézisből jött létre – ha csak az építészetet nézzük – első pillantásra görög-rómainak tűnhet. A rommezőt mai is jellemző korinthoszi oszlopok, a színház, az agora, a thermák, a diadalív, a tetrapylon és a nymphaeum mind egy görög-római város jellegzetességei.⁹ Ugyanakkor már az építészeti megoldások számos részletében is már felfedezhetőek a részben keleti, részben pedig egyedi palmyrai jellegzetességek. Úgy tűnik, a város építésze eleinte teljesen a párthus kulturális szférához igazodott, és csak később, az 1. századtól jelent meg az erőteljesebb nyugati hatás.¹⁰

Leginkább az ornamentikában, az épületplasztikában, a szobrászatban és a temetkezési formákban maradt meg a helyi ízlés.¹¹ Az épületeken a görög-római motívumokat a selymek gazdag keleti textilmintáit követő faragványok egészítették

vezetett szintén az Eufrátesz völgyébe. A három fontos útvonal közül kettőt a palmyraiak ellenőriztek. A palmyrai kereskedelemről szóló újabb irodalomból lásd STONEMAN 1992: 31-49; GAWLIKOWSKI 1994; BALL 2000: 74-77; és különösen GRÜLL 2014 korábbi irodalommal.

⁵ A palmyrai sivatagi temető száraz klímájában számos eredeti kínai selyem szőttes maradt fenn, de a leletekből az is kiderült, hogy jelentős helyi textiliparral is rendelkezett a város (STAUFFER 1995; SCHMIDT-COLINET – STAUFFER – AL-AS'AD 2000)

⁶ A római fennhatóság kezdetei és a kapcsolatok részletei nem mindig egyértelműek, de Palmyra alapvetően a Római Birodalom fennhatósága alatt állt anélkül, hogy betagozódott volna egy római provinciába (STONEMAN 1992: 81-109; SMITH 2013: 1-32)

⁷ Szíria hasonló keverékkultúrájú közösségeinek sajátosságait kiválóan foglalja össze BALL 2000.

⁸ Ennek az összetett, különböző kulturális interakciókon alapuló identitásnak kiváló bemutatása SMITH 2013.

⁹ A palmyrai városépítészet egyes elemei, mint a hosszú oszlopsorok, vagy az íves tériképzések alapvetően a Római Birodalom keleti területeire, ezen belül is leginkább Szíriára és Palesztinára jellemzőek (BALL 2000: 248-303)

¹⁰ SEYRIG 1950

¹¹ Egy jó áttekintést nyújt a különböző kulturális régiók palmyrai találkozásának problémájáról AL-AS'AD – SCHMIDT-COLINET 1995.



1. kép. Jarhai hypogaeuma (Damaszkusz, Nemzeti Múzeum; a szerző felvétele)

ki, a homlokzatok díszítésének módja pedig iráni (párthus) előképeket tükröz. Mezopotámiából, illetve Iránból átvett elem a pártázatos oromzat, amely sajátos képet kölcsönzött a görög-római jellegű korinthoszi oszloprendű templomoknak.

A palmyrai ízlés talán a leginkább kézzelfogható módon temetkezésekben és a sírportrékban fogható meg. Három fajta temetkezési forma ismert a város szélén fekvő kiterjedt nekropolisokból, közülük is a leglátványosabb nyugatiból, a „Sírok völgyéből”. A toronysírok,¹² a földalatti folyosós sírok, a *hypogaeumok*, és a sírtemplomok törzsi klánok közös temetkezőhelyeiként működtek, egyes esetekben akár négyszáz alacsony, hosszúkás fülkét is tartalmaztak.¹³ Ezekbe a fülkébe (*loculi*) egy-egy holttestet csúsztattak be, a nyílásukat pedig az elhunyt pontréját viselő kő vagy agyaglappal zárták le. Kiemelt helyeken, bejáratok felett, a sarkofágokon vagy külön földalatti helyiségekben a sír tulajdonosának, a klán vezetőjének szobrát helyezték el, és legtöbbször családjuk körében, lakomázás köz-

¹² Ahogy Michal Gawlikowski kiemeli, egykor az Emesából (mai Homs) érkező utazók a temető mellett elhaladva egy toronyerdő monumentális városszerű képével találkoztak (GAWLIKOWSKI 2005: 44), mely jól kifejezte a város fenségességét és gazdagságát. Ma az Iszlám Állam aktivistái a még álló tornyokat is módszeresen pusztítják.

¹³ A temetkezésekről lásd többek között: AL-AS'AD – SCHMIDT-COLINET 1995, GAWLIKOWSKI 2005. A temetkezési szokások valószínűleg római hatásra változtak meg a 2. század közepén, amikor feladták a toronysírok használatát, és áttértek a gazdag épületplasztikával díszített sírtemplomokra és *hypogaeumokra*.



2. kép. A „Nagy Kolonnád” nyugat felől a 18. században (Wood 1753 nyomán)

ben jelenítve meg őket (1. kép). A kultúra keverék jellegére példa, hogy esetenként a római tógában, máskor párthus szokások szerint, nadrágban és tógában ábrázolták őket. Különlegesen érdekesek a díszes női viseletek is, melyek jellegzetes eleme volt a fejre húzott selyemkendő és a nyakláncok sora.¹⁴

De nem csak a temetőben örökítették meg a város lakóit. Az igazán drága plasztikák, a bronzszobrok a köztereket díszítették. Az utakat szegélyező kolonnádok (2. kép), a templomok és templomudvarok, vagy az *agora* oszlopaira konzolokat helyeztek, és ezekre állították a városállam legkiemelkedőbb személyiségeinek és az építkezéseket finanszírozó elitnek a szobrait. Ezek révén felvonult Palmyra teljes története. Így jól elképzelhető, hogy a főutat szegélyező oszlopsorok sok száz bronzszobra milyen mély benyomást tehetett a látogatókra, a görög-római építészeti háttérnek teljesen új értelmet adott, az összbenyomás egyedien helyivé vált. A szobrok ma már eltűntek, de a kísérő feliratokból rekonstruálható a város színes

¹⁴ A legtöbb sírportré a rendszeres ásatásokat megelőző időszakban kifosztott temetkezésekből került a világ számos múzeumába (köztük a Szépművészeti Múzeum is őríz ilyet), de igen nagy számban maradt még a helyszínen is. Ezeket részben kicsempészték az országból, és például Libanonban bukkantak fel, részben a dzsihádisták pusztításának áldozatává váltak. Nem tudjuk mennyi plasztikát sikerült kimenekíteni a szakembereknek a városból, de a hírek szerint egy idős szíriai régészt, a helyi műemléki főfelügyelőség igazgatóját, Khaled al-As'adot azért fejezték le, mert nem árulta el a rejtékhelyeket.

etnikai összetétele, az arab, az arámi, görög és iráni eredetű népeesség együttélése.¹⁵ A város írásbeliségét a kétnyelvűség jellemezte, egyszerre használták a görögöt és a palmyrait (arámi), a feliratok is gyakran bilingvisek voltak.

PALMYRA ISTENVILÁGA

A fentiekben röviden vázolt jelenségeknél is jellemzőbb a város kevert kultúrájára istenvilágának összetett eredete és az egyes istenségek szinkretizmusa.¹⁶ A sokszínű pantheon csúcsán két, teljesen eltérő eredetű istenség állt – Běl és Ba'al-šamin, de mindez nem jelenti azt, hogy ez az istenvilág hierarchikusan szervezett lett volna. Egyes istenségek a közösség egészét, mások különböző etnikai és társadalmi csoportokat jelentettek meg. A várost alapító négy szövetséges arab törzset más-más istenségek képviselték: az északnyugati sémi Ba'al-šamin és Atargatis, az arab Aršu, illetve a helyi Aglibol-Malakbel. Különösen érdekes még az arab Allāt istennő, akit Pallas Athénével azonosítottak és akinek szentélyéből klasszikus stílusú szobra is előkerült.¹⁷ De ugyanúgy megjelentek mezopotámiai (pl. Nabû, Nergal) és görög istenségek (pl. Heraklész, Poseidon). Ez a sokféle eredet és a különböző alakok összeolvadása, szinkretizmusa a legtöbb istenségre is jellemző,¹⁸ de itt csak annak a két istennek a tárgyalására van hely, melyek templomát a dzsihadisták felrobbantották.

BĒL TEMPLOMA

Běl („az Ūr”) eredeti formájában Bol (Ba'al) néven ősi, északnyugati sémi istenség lehetett, majd a város intenzív mezopotámiai kereskedelmi kapcsolatainak köszönhetően összekapcsolták a legfőbb babilóni istenséggel Běl-Mardukkal. A nevének még a Kr. e. 3. században történt megváltoztatása előre vetítette Palmyra későbbi vezető szerepét a régióban, ugyanis ezzel együtt átvettek olyan szokásokat is, mint

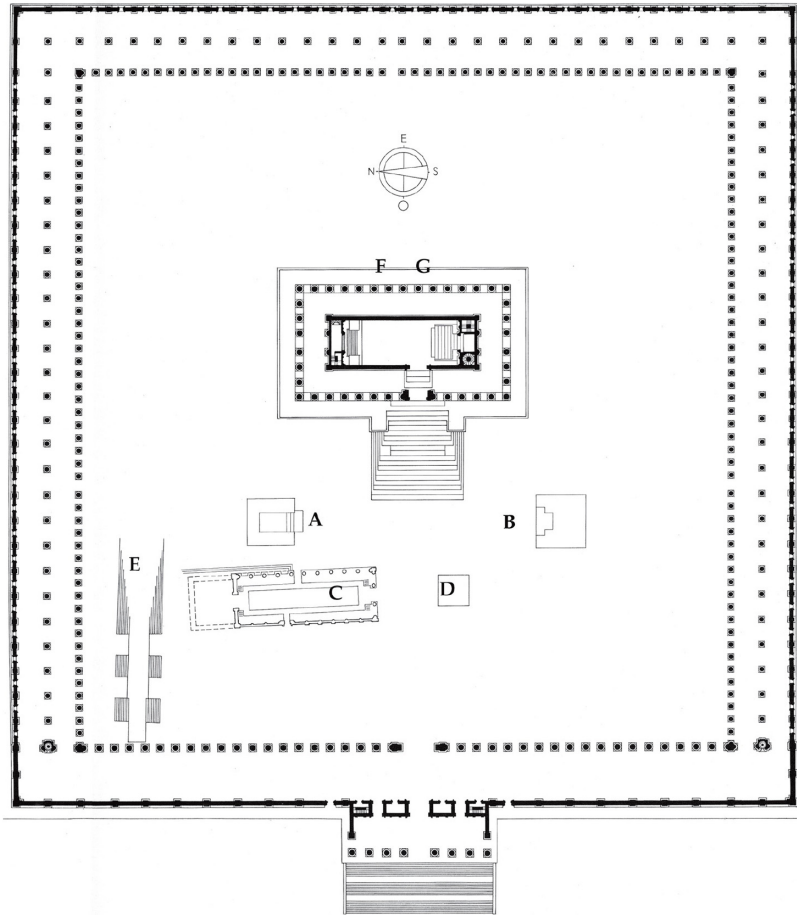
¹⁵ YON 2002

¹⁶ Összefoglaló munkák: TEIXIDOR 1977; KAIZER 2002.

¹⁷ Jellegzetes kísérőállatának, az oroszlánnak monumentális szobrát, amely a szentély bejáratát őrizte és később a helyi múzeum kertjébe került, Palmyra elfoglalása után szinte azonnal szétrombolták az Iszlám Állam katonái.

¹⁸ Sokszor felmerül a médiában a palmyraiak vallási türelme, a kultúra befogadó jellege. Valójában ez nem „türelem” volt, a tolerancia-intolerancia problémaköre teljesen idegen a metafizikus világ politeista megközelítésétől. Ennek lényege éppen a rugalmasság, a befogadásra és az átalakulásra való folyamatos készség volt, mint ezt Běl alakjának változásainál is láthattuk. Szinte az egész ókori keleti civilizációra jellemző volt az istenség, templom és közösség teljes egysége. Az istenségek települések, városnegyedek, törzsek és klánok identitását fejezték ki. (Részletesebben lásd KALLA s. a.)

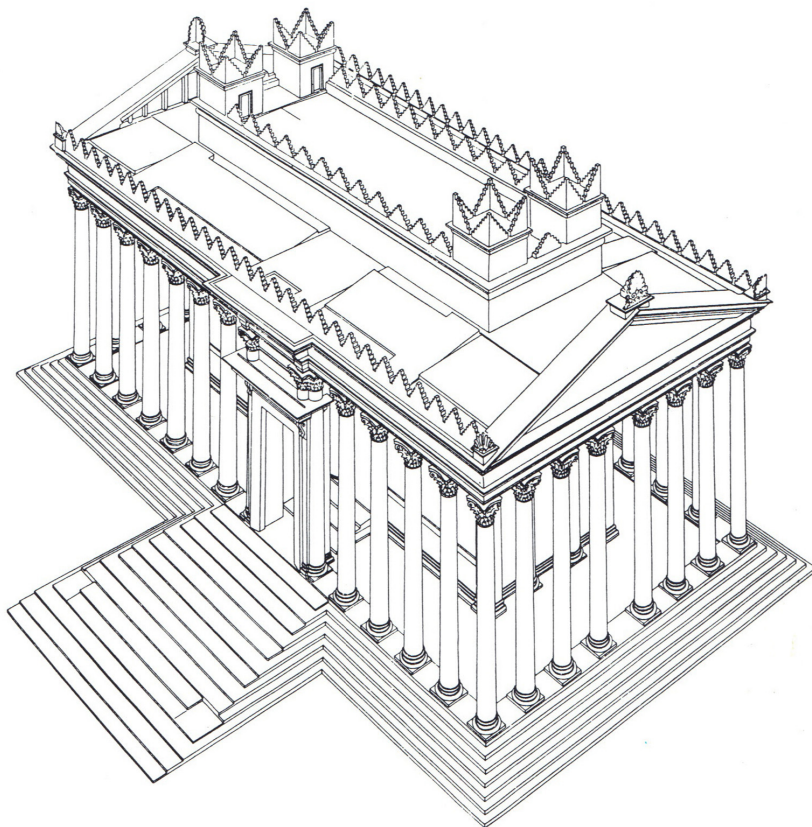
az újévi ünnep (*akītu*).¹⁹ Ennek az összetett szertartássorozatnak a szimbolikus narratívája, lényege az volt, hogy az istenek gyűlése évenként megbízta Bêlt a világ irányításával. Nem véletlen tehát, hogy Bêl temploma nemcsak a város, hanem az egész régió legfontosabb kultuszhelyévé vált, az istenek templomának nevezték. Bêl két kísérője Aglibol és Jarhibol²⁰ helyi nyugati sémi istenségek, a napot és a holdat és jelenítették meg. Bêl-Mardukkal együtt került át Palmyrába fia, a babilóniai Nabû, a bölcsesség istene, aki sok tekintetben átvette Bêl szerepét, és



3. kép. A Bêl-templom körzete

¹⁹ A babilóni akītu jelentőségét, a metropolis kultikus életében és építészetében játszott szerepét korábbi irodalommal lásd KALLA 2013.

²⁰ A palmyrai Bêl alakját lásd TEIXIDOR 1979: 1-11; KAIZER 2002.



4. kép. Běl-templom (R. Amy rekonstrukciója)

önálló templomot is kapott.²¹ Mint a legfőbb istenséget, Běl a görög istenvilágban Zeusszal azonosították, míg Nabût Apollónnal.

A Kr. u. 32-ben felavatott monumentális Běl-templom, Palmyra központi kultuszhelyévé vált,²² később egy több mint négy hektár kiterjedésű fallal körülvett szentélykörzetet is kialakítottak körülötte, melyet belülről kettős oszlopsor vett körül (3. kép). Az összesen több mint négyszáz külső oszlopot a nagy kolonnádkhoz hasonlóan konzolokra állított bronzszobrok díszítették. Ahogy sokan kiemelik ez a templom az egyik legjobb példája a palmyrai kulturális szintézisnek. A templom alaprajza kis-ázsiai görög előképet követ, a magnesiaiai Artemis-templomét. Feliratból

²¹ DIRVEN 1997.

²² SEYRIG-AMY-WILL 1968-1975.

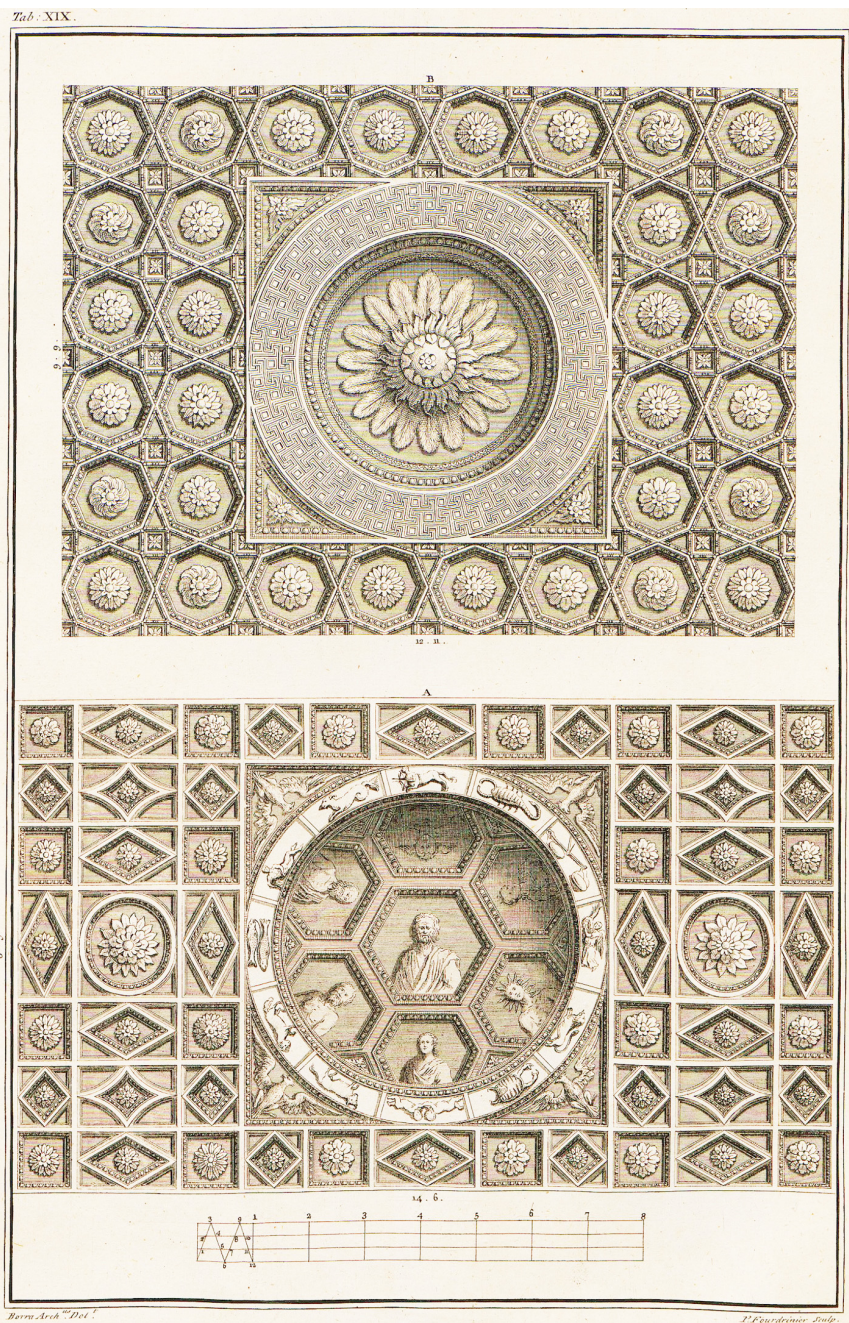


5. kép. Bél-templom az udvar keleti oszlopsora felől (a szerző felvétele)

ismert, hogy az építőmester görög volt, a *peripteros* (cella körül oszlopsor) alaprajzú templom felépítményét azonban helyi igények szerint alakította át (4. kép).

A főbejárat a rövid oldalról a keleti tradíciónak megfelelően a hosszúra került, egy hosszú és széles lépcső vezetett fel a gazdagon díszített főkapuhoz, melyet a nyugati világtól idegen módon az oszlopsorba helyeztek be. Így nem volt valódi funkciója, csak kiemelte a szentély és a külső terület határát. Míg a rövidebb oldalakon a *tympanon* görög-római nyeregtető hatását keltette, valójában az agyagtégla építészetben szokásos lapos tető fedte, a széleken lépcsős pártázattal. További keleti jellegzetesség, hogy a közel 16 méter magas oszlopok korinthoszi oszlopfőit nem teljesen kőből faragták ki, hanem a durván faragott belső magra aranyozott bronz külsőt illesztettek (5. kép). Hasonló megoldások Iránból, az óperzsa Persepolis királyi palota-együtteséből ismertek.

A monumentális, kívülről két-két ión féloszloppal díszített, közel negyven méter hosszúságú és 14 méter szélességű cella mezopotámiai, pontosabban asszír előképeket követ. Lépcsők vezettek fel a két rövidebb oldalra helyezett *thalamosban* („lakhely”, szentek szentje) lévő kultuszszobrokhoz. Az északi *thalamost* Bélnek és két kísérőjének, Aglibolnak és Jarhibolnak szentelték, míg a déliben több más istenség görög jellegű kultusza helyet. Mindkét *thalamos* mennyezetét egyetlen darabból faragott, gazdag díszítésű kazettás monolit kőtömb fedte, az északi középpontjában a hét bolygó megszemélyesítései kaptak helyet és a zodiákus jelei vették őket körbe (6. kép).



6. kép. Běl-templom déli (felül) és északi (alul) thalamosának kazettás mennyezete (Wood 1753 nyomán)

A szentély körüli folyosó egyik gerendáját egy különleges dombormű díszítette, amelyben egy harci szekéren ülő istenség legyőz egy nőnemű szörnyet. A kutatás már régen felismerte, hogy a kép az *Enūma eliš* („Amikor fönnt”) című babilóni teremtéseposzban azt az epizódot ábrázolta, amikor Běl-Marduk legyőzi az Őskáosz szörnyét, a sós vízű óceánt megszemélyesítő Tiāmatot. A babilóni eposz szerint a szörny szétvágott testéből teremti meg a világot, és ezután kapja meg a felhatalmazást az istenek tanácsától a világ irányítására. Ezt az aktust ismétli az a rítus is, ahogy évenként újra s újra a király is elnyerte legitimitását.

Az *Enūma eliš*t a babilóni újévi ünnep során többször is felolvasták, a soknapos szertartás-sorozat során a világ teremtése mitikusan újra megtörtént, és az istenek újra sorsot szabtak a világnak. Tehát Palmyra egy nagy civilizáció örököséként a világ központjaként (*axis mundi*) értelmezte önmagát, a Běl-templomot Marduk isten főtemplomával, a szintén egy hatalmas udvar közepén álló Esagilával azonosították.²³

A babilóni mintának megfelelően a Běl-templom volt az újévi processzió végállomása, amely az oszlopok és szobrok erdejétől övezett fűúton haladt végig.

Mint más helyi templomokban, itt is a kultusz fontos részét képviselték a nagy véres áldozatok, amikor tömegesen vágták le a földalatti folyosón behajtott állatokat, és egy nagy ünnepi lakomán fogyasztotta el őket a papság, a külső résztvevőkkel együtt. Erre az eseményre „belépőjegyeket” (*tesserae*), kis terrakotta lapocskákat kellett váltani, melyek nagy számban kerültek elő az ásatások során.

Összességében a palmyrai Běl-templom a klasszikus ókori Szíria egyik legfontosabb szent helyeként működött, melynek minden részét áthatotta kozmikus szimbolika. Bár ennek csak egy részét értjük, az előképeket tekintve nem lehet kétséges, hogy az épületegyüttes maga volt az univerzum képmása (*imago mundi*).

BA'AL-ŠAMIN-TEMPLOM

Ba'al-Šamin („Az ég ura”) kanaáni eredetű istenség, eredetileg ugyanúgy főisten, mint Běl, kultuszát arab törzsek hozhatták magukkal Dél-Szíriából. Korábban Szíriában Hadaddal, a viharistennel azonosították, kísérő állata a bika volt. Palmyrai temploma a Ma'azin törzs isteneként egyike volt a négy fontos szentélynek, melyek az oázisváros társadalmának alapját képezték. Később kap egy társat, Durahlunt, egy arab istenséget, valószínűleg egy olyan kisebb törzs istenségét, amely beolvadt a Ma'azin törzsbe.²⁴

²³ A jelenet legújabb tárgyalását és a babilóni újévi ünnepel való összefüggést lásd DIRVEN 1997. Lucinda Dirven értelmezése szerint ekkorra már Nabú-Apollón játszotta a világ teremtésében a főszerepet, átvéve ezt Běl-Zeusztól.

²⁴ TEIXIDOR 1979: 19-25; NIEHR 1996: 59-66; KAIZER 2002.

Az istenség palmyrai szentélyét Kr. u. 130-ban, Hadrianus császár látogatásának alkalmával avatták fel, de maga a kultusz korábbi volt ezen a helyen. Az oszlopokkal körbevett belső udvar, és a hozzátartozó egyéb egységek, például a bankett-helyiség több mint egy évszázaddal ezt megelőzően már használatban volt. Az új templom külső formájában a Bēl-templomnál sokkal inkább követte a római-görög előképeket, és érzékelhető volt az a törekvés, hogy a palmyrai szokások egyre jobban közelítsenek a nyugati világhoz (7. kép).²⁵

A templom előcsarnokának tetejét elől négy és oldalt további egy-egy korinthuszi oszlop alkotta, majd a cella oldalalát ugyanebben a rendben szintén korinthuszi fejezetes pilaszterek tagolták (6. kép). Az oszlopokon helyet kapó konzolok, a rájuk helyezett szobrok és a felvett kísérő felajánlási feliratok azonban jelezték, hogy a helyi ízlés még mindig eltért a klasszikus rómainótól.

Belül a szentélyt többször átalakították, a végső formájában egy oszlopokkal tagolt ívelt záródású *thamos*ban helyezték el a kultusz-szobrot. Az erre a célra kialakított fülke feletti szemöldökgerendát az eget jelképező kitért szárnyú sas díszítette.²⁶

A palmyrai Ba'al-šamin-templom az egész rommező legjobb állapotban megmaradt épülete volt, mint ezt a 18. századi metszetek érzékletesen mutatják (8. kép), és szinte nem is igényelt restaurálást.

PALMYRA TŰNDÖKLÉSE ÉS BUKÁSA

Egy különleges történeti pillanatban Palmyra valamivel több mint egy évtizedre világhatalmi tényezővé, Róma keleti uralmának kihívójává vált.²⁷ I. Šāpuhr szászánida (perzsa) uralkodó betört a keleti provinciákba és 260-ban legyőzte és fogságba ejtette Valerianus császárt. Palmyra katonai vezetője, Odaenathus (Udaynath), Róma szövetségeseként visszaverte a perzsákat és benyomult a Szászánida Birodalom területére. Amikor Odaenathus és idősebb fiát egy másik hadjárat során megölték, özvegye, a legendákkal övezett Zenóbia vette át a vezetést kiskorú gyermeke nevében. Eleinte kereskedelmi célokkal indított hadjáratainak gyors katonai sikerei azzal fenyegették Rómát, hogy elveszti keleti provinciáit, köztük a létfontosságú gabonaforrást, Egyiptomot. Eközben felvette maga számára az *imperator*, a fiának pedig az *augustus* címet. Az új császár, Aurelianus mindezt nem nézhette tétlenül, és hosszú hadjárata végén 272-ben elfoglalta a várost és részben lerombolta. Ebben segítették őt a különböző arab államalakulatok és Arábia törzsi vezetőinek ellentétei, igen fontos lehetett háborújában a rivális arab törzsek segítsége. Érdekes módon,

²⁵ GOLLARD–VICARI 1969.

²⁶ GAWLIKOWSKI–PIETRZYKOWSKI 1980.

²⁷ Az események egyik legjobb áttekintése: STONEMAN 1992.



7. kép. Ba'al-šamin-templom a déli udvar felől (a szerző felvétele)



8. kép. Ba'alšamin-templom a 18. században (Wood 1753 nyomán)

ahogy a római történetírás nem emlékezik meg az arabokról, úgy a későbbi arab források is csak egy arab belügyként kezelik Zenóbia bukását.

Bár a város tovább élte életét, de kivételes gazdagsága lassan elenyészett. Elvesztette kereskedelmi hálózatát, és egyszerű római határerődévé vált. Lokális jelentősége megmaradt, a kereszténység elterjedése után saját püspökei is lettek, majd az arab hódítás utáni városi élet nyomai is felfedezhetőek mindenütt. Végző hanyatlását annak köszönhetette, hogy lakóit a 9. században áttelepítették az újonnan alapított Raqqába.

PALMYRA MAI PUSZTULÁSA

A fentiekben leírt két templom felrobbantása számunkra alig felfogható brutális tett. Palmyra romjainak azonban nem csak ezt kellett elszenvednie, szinte naponként kapunk tudósítást újabb és újabb pusztításokról: Allát monumentális oroszlánja, Hadrianus diadalíve, sírtornyok, sírportrék semmisülnek meg. A hatás fokozása érdekében e kulturális értékeket, helyszíneket kivégzőterepévé változtatták, elfogott kormánykatonákat fejeznek le egy ókori színházban, ókori oszlopokhoz kötözve robbantják fel őket. Az okokat keresve egyértelműnek látszik, hogy az előtérbe helyezett ideológiai célok mellett vannak a rombolásnak praktikus összetevői is. Ennek két sarokpontja a Korán szó szerinti értelmezése illetve szándékos félreértelmezése és a modern kommunikációs eszközök professzionális használata követők toborzására.²⁸ Jól ismert, hogy az iszlámot megelőző kultúrák emlékeinek elpusztítása a vallásalapítás korára utal vissza, amikor Mohammed harcot hirdetett a pogány politeizmus és a képábrázolás ellen és megtisztította a Kába szentélyét a bálványoktól. Valójában a képábrázolás és az iszlám viszonya a kezdetektől fogva összetettebb, és számos ponton jóval megengedőbb volt.²⁹

Itt nincs hely bemutatni azt a számos publicisztikát és elemzést, amely dzsihádisták műemlékekkel szembeni attitűdjét kísérli meg magyarázni. A lényeg néhány szóban összefoglalható. A kommunikációs cél tehát kettős: egyrészt a nyugati világ folyamatos provokációja, másrészt a saját közeg, a követők kulturális homogenizációja, a történelem teljes eltörlése.

²⁸ NAPOLETANI 2015: 84-96.

²⁹ Mindezt kiválóan bemutatja Bollók Ádám cikke (BOLLÓK 2014).

Irodalom

- BALL, W. 2000: *Rome in the East: The Transformation of an Empire*. London-New York
- BOLLÓK Á. 2014: Hagymányok metszéspontjában – a kép szerepe az iszlám művészetben. In: Bálint Csanád (szerk.) *A kép – sokféle nézetben*. Budapest 2014, 11-28
- DIRVEN, L. 1997: The Exaltation of Nabû: A revision of the relief depicting the battle against Tiamat from the temple of Bel in Palmyra. *Die Welt des Orients* 28, 96-116
- DIRVEN, L. 1999: *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*. Leiden–Boston–Köln.
- GAWLIKOWSKI, M. 1994: Palmyra as a Trading Centre. *Iraq* 56, 27-33
- GAWLIKOWSKI, M. 2005: The city of dead. In: E. Cussini (ed.) *A Journey to Palmyra. Collected Essays to Remember Delbert R. Hillers* (Culture and History of the Ancient Near East 22) Leiden –Boston.
- GAWLIKOWSKI M. – PIETRZYKOWSKI, M. 1980: Sculptures du temple de Baalshamin à Palmyre Syria 57, 421-452.
- GOLLARD, P.–VICARI, J. 1969: *Le sanctuaire de Baalshamin à Palmyre I-II. Topographie et architecture*. Rome
- KAIZER, T. 2002: *The Religious Life of Palmyra: A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period*. (Oriens et Occidens. Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben 4) Stuttgart
- KALLA G. 2013: Babilón szent térségei. *Axis. Vallástörténeti Folyóirat* 1/1, 9–49.
- KALLA G. s. a. : Léteztek-e vallási alapú konfliktusok Mezopotámia és a szomszédos népek között? In: Déri B. et al. (szerk.), *Religio(nes)*. (ATION Könyvek 3) Budapest (Sajtó alatt.)
- NAPOLETANI, L. 2015: *Az iszlamista főnix. Az Iszlám Állam születése és a Közel-Kelet újrafelosztása*. Budapest
- NIEHR, H. 1996: Ba'alšamin-Studien I-II. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 13, 59-73
- SCHMIDT-COLINET, A. 1995: (Hrsg.) *Palmyra. Kulturbegegnung im Grenzbereich*. Mainz 1995
- SCHMIDT-COLINET, A. – STAUFFER, A. – AL-AS'AD, K. 2000: *Die Textilien aus Palmyra: neue und alte Funde*. Mainz
- SEYRIG, H. 1950: Palmyra and the East. *The Journal of Roman Studies* 40, 1-7.
- SEYRIG, H.–AMY, R.–WILL, W. 1968-1975: *Le Temple de Bêl à Palmyre*. Paris
- SMITH, ANDREW M. II. 2013: *Roman Palmyra: Identity, Community, and State Formation*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- STAUFFER, A. 1995: Kleider, Kissen, bunte Tücher. Einheimische Textilproduktion und weltweiter Handel. In: SCHMIDT-COLINET 1995, 57-71.
- STONEMAN, R. 1992: *Palmyra and its Empire. Zenobia's Revolt against Rome*. Ann Arbor
- M.P. Streck 2003-2005, Palmyra. *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 10, 292-293.
- TEIXIDOR, J. 1979: *The Pantheon of Palmyra* (Études préliminaires aus religions orientales dans l'Empire Romain 79). Leiden
- WOOD, R. 1753: *The ruins of Palmyra; otherwise Tedmor in the desert*. London.
- YON, J.-B. 2002: *Les notables de Palmyre*. Beyrouth.

KONFERENCIA-BESZÁMOLÓ

PETŐ LÁSZLÓ

A HETEDIK SZOBA – AVILAI NAGY SZENT TERÉZ, A SPANYOL MISZTIKUS.
TUDOMÁNYOS SZIMPÓZIUM AVILAI NAGY SZENT TERÉZ SZÜLETÉSÉNEK
500. ÉVFORDULÓJÁN (ELTE BTK, 2015. OKTÓBER 8.-9.)

A konferenciát dr. Boros Gábor, az ELTE BTK dékánhelyettese nyitotta meg. Nyitó-beszédében tömören összefoglalta a konferencia célját és az Avilai Szent Terézzel kapcsolatos legfontosabb kérdést: Miként készítheti fel az ember a lelkét arra, hogy Isten közvetlenül hathasson benne? Ez a misztika örök, máig megmagyarázatlan kérdése, melyben a szeretet kiemelt fontosságú téma, ahogyan azt valamennyi misztikus, így Avilai Szent Teréz munkái is jól tükrözik. Élete révén bepillantást nyerhetünk Spanyolország történelmének egy felemelkedő, dicső, gazdag, de egyben nehéz időszakába, amely *Siglo de Oro* néven vonult be a történelembe, s amely nemcsak a keresztény misztika, de a hispániai zsidók és muzulmánok számára is sorsfordító változásokat hozott. Teresa de Jesust munkássága a legfőbb női tanítótávé tette a katolikus egyházban. Élete és műve komoly változásokat indított el a Spanyol Királyságban és a keresztény hit területén egyaránt.

Déri Balázs „Szerelmi szavak és rövidített példák. A szúfi Lullus (*Palabras de amor y ejemplos abreviados. El Llull sufi*)” c. előadása révén a résztvevők bepillantást nyerhettek a hispán misztika egyik kiemelkedő alakja, Lullus művészetébe. Az előadás rövid történelmi bevezetéssel kezdődött, melyben a katalán történelem legfontosabb eseményeit (801: Katalán Őrgrófság létrejötte; 1137: Aragónia és Katalónia egyesülése; 1479: Izabella és Ferdinánd házassága) kiemelve, az előadó bemutatta a téma történelmi-szellemi hátterét. Lullus szúfi hatás alatt álló misztikusként a XIV. században élt és alkotott. Szúfinak a muzulmán misztikát nevezzük, melynek középpontjában a szeretet és áhítat áll. A szúfizmus tehát elsősorban értelemszerűen nem a keresztény, hanem az arab hagyományhoz kötődik, de mindkét vallás misztikus vonalában kiemelten fontos szerepet tölt be a szeretet. Természetesen vannak közöttük különbségek is, melyek közül az a legfontosabb, hogy az arab misztika „nem jegyes-misztika,” szemben a keresztény misztikával, mely Keresztes Szent János (San Juan de La Cruz) munkáiban és művészetében követhető nyomon legjobban.

Stamler Ábel előadása, „A belső várkastély metaforikája és a szúfi misztika képes nyelve (*Metaforización del castillo interior y el lenguaje pictórico de la mística sufi*)” rendkívül érdekes volt. Az előadó perzsa szerzők műveit elemezve tárta elénk

az iszlám misztika legfontosabb állomásait, majd ezeket vetette össze Ávilai Szent Teréz gondolataival. Mint ismeretes, az iszlám misztikus annak szenteli életét, hogy a vallás az alapvető hitbéli elvárások teljesítésén túl, a tiszta szeretet útján találkozzon és eggyé váljon Istennel. A szúfik ezt az utat hét szobaként írják le, melyek az ember szívében találhatóak, s amelyeken végigjárva a lélek eljut a hetedik szobához, ahol maga Isten vár rá. Miközben haladunk az Úton, a misztikus élmény tanúi lehetünk, melynek során a fizikai érzékszerveink „kikapcsolnak,” és belső észlelésünk, látásunk kiteljesedik. A belső várkastély metaforikájának és a perzsa misztikának leggyakoribb szimbólumai a gyöngyszem vagy gyémánt (Lélek), a jó forrás (Isten), a rossz forrás (a pusztá emberi lélek). A legfontosabb szimbólum, amely mindkét misztikus oldal gondolati rendszerében megjelenik, a hetes szám. Ez a szám az alapja a „belső várkastély” szúfi elméletének, hiszen a szúfiknál az Útnak hét állomása van, a keresztény misztikusoknak pedig a hét főbűnre kell ügyelniük, nehogy elkövessék azokat.

Bartal Mária előadása: „Misztikus testtapasztalatok poétikája Takács Zsuzsa költészetében (*Poética de experiencias corporales místicas en la poesía de Zsuzsa Takács*) is rendkívül érdekes volt számomra, mert többször forgattam kezeim között Takács Zsuzsa könyveit, s ezek mindegyike lebilincselő olvasmány és fontos irodalmi mű is egyben. Az előadó röviden összefoglalta Takács Zsuzsa munkásságát, kitért legfontosabb műveire, fordításaira. Barta Mária előadásában részletesen ismertette Keresztes Szent János írásait is, melyek nagyon jó magyar fordításban állnak az olvasók rendelkezésére, s melyek nagy hatással voltak úgy a korabeli közönségre, mint a mai kor emberére. Ahogyan az előadó elemezte Keresztes Szent János *A lélek sötét éjszakája* című művét, rávilágított a misztika jellemzőire, melyek jól láthatóak János költeményeiben. Keresztes Szent János műveit áthatja az Isten iránti határtalan szeretet, azonban művészetében a test haldoklása és halála is helyet kap. Ez nagyon fontos gondolat a misztikában, mert – a misztikusok szerint – ahogy az ember fokról fokra eltűnik ebből a világból, egyre közelebb és közelebb kerül Istenhez, ahhoz, hogy találkozzon vele, hogy végül eggyé váljon a Teremtővel.

Jani Anna *A misztika útja Edith Steinnél. Ávilai Szent Teréz hatásának kibontakozása (El camino de la mística en la trayectoria de Edith Stein. La influencia de Santa Teresa de Ávila)* címmel tartott előadást. Edith Stein 1891 és 1942 között élt és alkotott, alakja kiemelkedő a XX. századi misztika történetében. Gondolkodásában igen jól nyomon követhető Ávilai Szt. Teréz hatása. Nagy hatással volt rá Husserl is – akinek asszisztense volt. Stein zsidó családból származott, ám ennek ellenére fiatal korában ateistának vallotta magát, azonban 1922. január 1-jén megkeresztelkedett, 1933-ban pedig csatlakozott a Kölni Kármelitákhoz. Izraelita származása miatt koncentrációs táborba hurcolták, és 1942-ben, Auschwitzban halt meg. Miután csatlakozott a kármelitákhoz, Ávilai Szt. Teréz Belső várkastélyát kezdte

elemezni, és ennek alapján megpróbálta meghatározni a lélek részeit, felépítését, de ez a tragikus történelmi események miatt nem sikerült teljesen. Edith Stein utolsó befejezetlen műve *A kereszt tudománya* címet viseli. Munkássága nagy hatással volt a teológiára, a filozófiára és a misztikára egyaránt.

A *hetedik szoba* (*La séptima morada*, 1995) című filmet, amely Edith Stein életét mutatja be, a konferencia első napjának végéhez közeledve tekinthettük meg. A filmben jól ábrázolták Stein gondolatait, életútját és személyiségét egyaránt. Zsidó születése ellenére a katolikus egyházhoz csatlakozott, amivel kivívta mind a családtagjai, mind a munkatársai nemtetszését. A filmet végigkíséri Avilai Szent Teréz gondolkodásának hatása, amely Stein döntéseinek egyik legfontosabb mozgatórugója volt. Életének menetét meghatározta az NSDAP hatalomra kerülése Németországban, melynek eredményként kénytelen volt elszakadni a családjától és a Kölni Kármeliták Rendházába vonulni. Itt megismerkedett azzal, hogy mit is jelent teljes odaadással szolgálni Istent, és csakis Istent. Misztikus élményei, legfontosabb gondolatai ezen a helyen születtek, olyan gondolatok, melyek halhatatlanná tették a nevét a misztika történetében. Életének utolsó éveiben menekülni kényszerült a náci hatóságok elől, és ezért 1938-ban a Hollandiai Kármelitákhoz ment, ahol 1942-ben elfogták, s Auschwitzba hurcolták. Innét nem tért vissza.

A konferencia első napjának utolsó programján a résztvevőknek lehetőségük nyílt beszélgetni, kérdéseket feltenni a filmmel kapcsolatban Mészáros Mártának, a film rendezőjének. A beszélgetést Pataki Éva és Káldor Elemér moderálta. Sok fontos kérdés hangzott el, ezek közül csak néhányat tudunk felidézni. Felmerült például, hogy ki támogatta anyagilag a film elkészülését. A rendező elmondása alapján *A hetedik szoba* nem magyar pénzből készült – fontos szerepe volt a lengyel-olasz segítségnek. Mészáros Márta szerint hazánkban kevés volt az érdeklődés a film iránt, szemben Dél-Amerikával. Joggal merült fel a kérdés: Miért nincs érdeklődés a film iránt? Először is talán azért, mondotta a rendező, mert az emberek szemében ez egy izraelita szemszögű holocaust-film, melynek főszereplője egy izraelita szent apáca. Másodszor, ez a film egyszerre filozofikus és történelmi, ami elgondolkodtatja a nézőt, s ez sajnos nem érdekfeszítő manapság...

2015. október 9.-én, pénteken Zsom Dóra *Az áttért zsidók asszimilációja és szegregációja a XV–XVI. században* (*Asimilación y segregación de los judeoconversos en los siglos 15-16*) címmel tartott igen fontos előadást. Az előadó a *Siglo de Oro* egyik fontos fejezetét választotta előadása témájául: a zsidók helyzetét. A *Siglo de Oro* a spanyol történelem egy fontos szakasza, amelyben a művészet és a világ hatalmas fejlődésen, átalakuláson ment keresztül, de sajnos a zsidók helyzete e korszak árnyoldalát képezte. Hispánia több kultúra otthona volt, melyek közül a keresztény Spanyol Királyság szerezte meg a hatalmat. Az itt élő zsidókat és mórokat a toledói udvar kényszerítette a kereszténység felvételére, s ezt követően az inkvizíció folyamatosan ellenőrizte őket. Az inkvizíció szerepe a spanyol kultu-

rális-belpolitikai életben meghatározó volt, ennek tudható be, hogy más kapcsolat épült ki a keresztények és a zsidók között Hispániában, mint Angliában vagy Franciaországban. A spanyolok elsődleges célja a zsidók asszimilációja volt, ami a keresztény hit felvételének előírásán kívül egyéb hétköznapi szokások kötelező betartását is jelentette.

Gerse Mária *Egy misztikus élmény két megszólaltatása: Szent Teréz és Pío Baroja (Dos discursos de una pasión mística. Santa Teresa y Pío Baroja)* című előadásának célja az volt, hogy bemutassa a misztikus élmény két megközelítését. Az utóbbi szerző stílusára jellemző, hogy modern, filozofikus, spirituális. Ennek köszönhetően írásaival lerombolta a tradíciókat, és tökéletes (ellen)párja lett Avilai Szent Teréznek, akinek a költészete tele van szimbólumokkal, s aki szerint a kereszténység maga az Út. Minden, a misztikáról szóló mű használ szimbólumokat és metaforákat, hiszen nélkül képtelenség körülírni a misztikus élményt olyan embereknek, akik ezt nem tapasztalták. A misztikus élmény megköveteli ugyan az érzékelést, de nem a fizikai síkon. Ez a megállapítás nagyon fontos, mert az előadó szerint a világban *el poder, el dinero, el carne* („a hatalom, a pénz, a test”) a mérvadóak, ezért a misztikus élmény ma igazán aktuális, hiszen az ember több, sokkal több ezeknél.

Vasas László előadása: *Miguel de Molinos misztikája és Valle-Inclán esztétikája (La mística de Miguel de Molinos y la estética de Valle-Inclán)* is nagyon fontos volt. Az előadó a misztikát egy úthoz hasonlította, melyen csak kevesen járnak. Ez helytálló is, hiszen az emberek többsége nem tudja kiállni azokat a megpróbáltatásokat és nehézségeket, melyek egy ilyen út során elkísérik őt. A misztikusok célja eljutni Istenhez, s ezen nem változtat az, hogy vannak különbségek a misztikus iskolák között. Erre a legjobb példa Miguel de Molinos és Valle-Inclán, vagy Eckhart mester és Keresztes Szent János (San Juan de La Cruz) élete és munkássága. Vasas László egyebek mellett Keresztes Szent János egyik legismertebb műve – *A lélek sötét éjszakája (La noche oscura)* – alapján elmagyarázta, mit is jelent *la muerte mística* (a misztikus halál). Ez az állapot nem más, mint a test halála, az az állapot, amikor a lélek elválik a testétől, és egyé válik Istennel.

Menczel Gabriella előadása a *Misztikus költészet Mexikóban: Sor Juana Inés de la Cruz, José Gorostiza és Octavio Paz (Poesía mística en México: Sor Juana Inés de la Cruz, José Gorostiza y Octavio Paz)* címet viselte. E szerzők a misztika egy olyan oldalát, fejezetét képviselik, amely eddig számomra teljesen ismeretlen volt. Ez az előadás azonban valamennyi jelenlevővel megismertette a mexikói misztika legfontosabb alakjait: Sor Juana Inés de la Cruz, José Gorostiza és Octavio Paz. Gondolataik igen nagy hatással voltak Mexikó szellemi-kulturális életére, műveik a spanyol nyelvű irodalom jelentős alkotásai. Tradicionális szimbólumokat használtak, melyekkel jól ki tudták fejezni mondanivalójukat, és sajátossá tették stílusukat. Művészetükre hatással volt az antik filozófia, ennek köszönhetően

képesek voltak a hagyományos szimbólumok használatával elmélyült fogalmak, érzések, benyomások bemutatására, elemzésére.

Marta López Vilar előadása, a *Misztikus dimenziók a száműzetésben élő spanyol republikánus költők műveiben* (*Dimensiones místicas en la poesía del exilio republicano español*) szerint az *amor* csupán egy szó, de mégis fontos, mert annak ellenére, hogy ismerjük a hétköznapi jelentését, a misztikában másik, fontosabb szerepet tölt be. A misztikus világot nem tudjuk definiálni vagy megmagyarázni, olyan világ ez, amelyet nem „tudni” vagy „látni” kell, hanem érezni. Ez a száműzött republikánus költők műveiben is jól nyomon követhető. Az előadó a költők néhány művének elemzése után több híres filozófust is segítségül hívott ezen állítások igazolására, így többek között Martin Heideggert és Wittgensteint is.

A konferencia zárását bevezető rendezvények egyike volt a versfelolvasás: Marta López Vilar költeményei lenyűgözőek voltak, szinte életre keltek Menczel Gabriella előadásában. A felolvasott és egyben elemzett művek a következők voltak: *Athén*, *A név kezdetén*, *A hajnal áldozatai*, *Botanikus kert-Madrid*, *Alexandria*, *A Sybilla*, *Egy szobor mélabúja*, *Persephone*, *Beszélgetés a kikötőben*, *Hajózás*, *A visszatérések napja*, *Emlékeze*, *Sértetlen*. A költemények utánozhatatlan stílussal rendelkeznek, mely bepillantást enged a misztikum mélységeibe. Marta López Vilar nagyszerűen használja fel a szimbólumokat mondanivalója kiemelésére és a misztikus érzés átadására. Szimbólumai részben a múltban gyökereznek (Sybilla, Athén, Róma, Alexandria), részben viszont mai világunkból származnak (kikötő, botanikus kert, szobor), ám ezen szimbólumokon kívül olyan elemeket is felhasznál a vereseiben, melyek komoly filozófiai-teológiai töltöttséggel bírnak. Műveinek központi kérdése, mondanivalója egy mondatban foglalható össze: *Qué es la muerte?* (Mi a halál?)

A konferencia utolsó előadásaként Földváry Miklós olvasta fel *Szent Teréz liturgiája, a karmelita úzus* (*La liturgia de Santa Teresa, el uso carmelita*) c. tanulmányát. Erre az előadásra a korábbiakkal ellentétben már a Budapest-terézvárosi Avilai Nagy Szent Teréz plébánia templomban került sor. Szt. Teréz liturgiája igen fontos részét képezi a karmelita liturgiának. Az előadó tömören és pontosan bemutatta azt a rendet, amely oly sokat köszönhet Avilai Szent Teréznek és Keresztes Szent Jánosnak. Ez a rend a Kármeliták rendje, mely az idők során két részre vált szét. Ezek a Sarutlan Kármeliták és a Sarus Kármeliták. A rend szülőhazájának a Szentföldi Kármel hegyét tekintjük, ahol a XII. század közepén alakult meg a rend. Kezdetben a Jeruzsálemi Patriarchátusnak volt alárendelve, ennek köszönhető, hogy a Szent Sír úzusát vették át. A rend úzusának történetét két szakaszra lehet felosztani. Ezek: a jeruzsálemi korszak, melyre jellemző az egységes gyakorlat 1099 és 1180 között; és a Jeruzsálem elvesztése után kor, amiben az úzus egysége megbomlott. A XVI. század közepén, Avilai Szent Teréz színre lépésével a rend történetében új fejezet kezdődött. A rendből jött létre a Sarutlan Kármeliták Rendje, mely szigorú szabályzatot követett, szemben a Sarus Kármelitákkal.

A konferencia utolsó előtti eseménye egy énekelt vesperás volt Szent Terézről (*Vísperas cantadas de Santa Teresa de Jesús*), amelyre szintén az Avilai Nagy Szent Teréz plébánia templomban került sor. A templom gyönyörűen volt feldíszítve a szent tiszteletére. A jelenlévők között szétosztották azt a szöveget, amelyet a kórus énekelt, s aki kedvet érzett magában, nyugodtan csatlakozhatott a kórushoz. Így valamennyien együtt énekeltünk a kórossal. Lenyűgöző érzés volt a *Siglo de Oro* híres spanyol zeneszerzőinek műveit latinul énekelni. Ezek a szerzők Diego Ortiz (1510-1570), Melchor Robledo (1510-1586), Juan Navarro Hispalensis (1530-1580), Francisco Guerrero (1528-1599), Cristóbal de Morales (1500-1553) és Tomás Luis de Victoria (1548-1611) voltak.

Végül votív mise következett Szent Terézről (*Misa votiva dedicada a Santa Teresa de Jesús*), melyet Horváth Zoltán kanonok celebrált. A konferencia zárásaként ezzel a fantasztikus misével hódoltak a szervezők Szent Teréz előtt. Úgy gondolom, az elhangzott előadások, a templomban énekelt vesperás és a szentmise méltó módon emlékeztek meg az Arany Évszázad nagy misztikusáról, a Kármeliták reformátoráról, aki nagy hatással volt nemcsak a maga korára, de azt követő századokra is. Hatását ma is érezzük, hiszen modern világunkban talán az egyik legfontosabb dolog az ősi hagyományok, a hit és a múlt megőrzése. Avilai szent Teréz élete és művei sok dologra megtanítják az embert, legyen bár hívő keresztény vagy egyszerű laikus. A határtalan szeretetet képviselte világunkban, azt a szeretetet, amely képes áthidalni a földi világ és túlvilág közt feszülő határt, s amely révén nem csak Istenhez, de embertársainkhoz is sokkal közelebb kerülhetünk.

Megtiszteltetés volt részt venni a konferencián – csak remélhetem, hogy még sok hasonlóan nagy hatású konferencián vehetek részt.

RECENZIÓK

Sepsi Enikő:
Pilinszky János mozdulatlan színháza
– *Mallarmé, Simone Weil és Robert Wilson műveinek tükrében*

L'HARMATTAN KIADÓ, KÁROLI KÖNYVEK SOROZAT, 2015, 238. O.

A kötet szerzője, Sepsi Enikő 2003-ban szerzett doktorátust a Sorbonne-on, és 2010 óta a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészettudományi Karát vezeti. Yves Bonnefoy, Valère Novarina és Jean-Michel Maulpoix műveinek fordítója, kutatási területei a modern és kortárs francia költészet, a színház- és a vallástudomány, ezen belül a modern és kortárs misztika. 2010-ben a rangos francia állami kitüntetést, az Akadémiai Pálmák Rendjének Lovagi fokozatát vehette át a francia kultúra, az oktatás és tudomány területén végzett munkájáért.

A kötet hosszú évek kutatómunkájának eredménye. Alapját a franciául megjelent doktori disszertáció szolgáltatja. Témaválasztását indokolja, hogy az 1990-es években Magyarországon még keveset tudunk a wilsoni színházról és *A süket pillantásáról*, ami Pilinszkyre tetten érhetően nagy hatással volt. 1971-ben látta az előadást Párizsban. A Columbia Egyetem Könyvtárának Wilson-archívumában voltak kutathatók a korai Wilson-darabok anyagai. A Byrd Hoffmann Alapítvány – Wilson saját alapítványa – könyvtárában *A süket pillantásának* amatőr némafelvételét őrizték. Akkoriban még nem volt köteles példány. A minősége az akkori felvételi viszonyoknak megfelelt, most már kevéssé élvezhető, de a Pilinszky-féle leíráson kívül ez az egyetlen létező felvétel. Stefan Brecht is készített egy előadásleírást, amely Pilinszkyéhez képes rendkívül minuciózusnak mondható: Pilinszky költői szemléletű leírását a szerző egybe is veti Brechtével. Ez a fajta vizuális színház akkor nemcsak Magyarországon, de egész Európa-szerte újdonságként hatott. E kötet szerzője a Petőfi Irodalmi Múzeumnak ajándékozott egy példányt a felvételből, amely ott megtekinthető.

Pilinszky színházát tanulmányokban részlegesen már vizsgálták, de az a fajta átívelés, mely a versektől vezet a poétikus szövegekig, egészen az esszészzerű regényéig (ahogy Pilinszky maga mondja: párbeszédregényéig, utalva a *Beszélgetések Sheryl Suttonnal* című munkájára) azt mutatja, ami a könyv egyik lényeges konklúziója is, hogy Pilinszky alapvetően színháziasan gondolkodik – nemcsak színházról szóló gondolataiban, de költőként is.

A könyv szemléletmódja annyiban új, hogy nem választja külön a Pilinszky-életmű hagyományos felosztása szerint kimagasló verseket a realista színházi

hagyományon nevelkedett kritikusi pozícióból szemlélve gyengébbnek titulált drámáktól.

E szemléletmódban kifejezetten lényeges, ahogyan a költői életművet, illetve ezt a fajta költői gondolkodást színházi vízióként vizsgálja. Hiszen Pilinszky víziója leginkább Artaud-éhoz hasonlítható, aki ugyancsak kimagasló vizionárius volt, de ahogyan neki sem, úgy Pilinszkynek sem adatott meg a színház napi gyakorlata. Ugyanakkor hatásukban a mai napig tetten érhetőek azok a víziók, amelyeket Pilinszky megfogalmazott a műveiben.

A kötet rámutat arra, hogy Pilinszky életművének fordulópontján alkotás-lélektani szempontból nemcsak Wilson, de Simone Weil is nagy hatást gyakorolt rá. Akkor látta *A süket pillantását*, amikor már eljutott a szavak határáig. Az előadás pedig sok-sok órán keresztül zajlott, szavak nélkül, gyönyörű képekkel. A kötetben a szerző rámutat arra, hogy olyan régi szürrealisták is üdvözölték ezt a színházi élményt, mint az idős Aragon, aki a szürrealista csoporttól már jó 40 évvel való elszakadása után, az előadástól elérzékenyülve nyújtja békejobbát az akkor már öt éve halott André Bretonnak a hozzá intézett nyílt levelében, 1971-ben a *Lettres Françaises* hasábjain:

Bob Wilson előadása (aki megbocsát, hogy keresztnevénél jobban kedvelem a becenevét) [...] egyáltalán nem szürrealista, ahogy azt egyes kényelmes emberek mondják, hanem az, amiről mi, a többiek, akik által a szürrealizmus született, megálmotduk, hogy majd utánunk jön, rajtunk túl [...].¹

A kötet a szerző fordításában teljes terjedelmében közli a levelet, amelyből Pilinszky több alkalommal is idéz.

Az előadás lenyűgöző képisége alkotás-lélektani szempontból felszabadító hatással volt Pilinszkyre. A kötet amellet érvel, hogy Pilinszky írásmódja meghatározóan képi, tehát ez nem volt idegen tőle. Amíg a wilsoni színházban, amelyben a folyamatos mozgást, az élet szüntelen lüktetését tapinthatjuk, Pilinszky a folyamatos újjászületést csodálta, addig Weilnél, aki szerint a mozdulatlan színház az egyetlen szép színház, a mozdulatlanság volt rá hatással. A szerző rámutat, hogy Pilinszky nyelvezetének tömbös tömörségéhez képest érzékelhető, ahogyan az élete fordulópontján megismerkedve *A süket pillantásával*, nyelvezetében is megindul a változás, és beszédessé válik. A folyamatos újrakezdés, a kezdőponthoz való állandó visszatérés később is ott motoszkál több naplójegyzetében is – mutatja be számos helyen a kötet szerzője.

Aragon fent idézett levele azonban nem csupán az elragadtatottság hangján szólal meg. Meghatározza a wilsoni színház olyan lényeges aspektusait is, mint az

¹ Fordította Sepsi Enikő, i.m., 221.

idő, a figyelem. E fogalmakat Pilinszky színházával kapcsolatban, illetve tágabb horizontból szemlélve a spirituális színház szempontjából is tárgyalja a kötet – többek között Mallarmé és Weil műveinek tükrében. A Pilinszkyre tetten érhetően nagy hatással bíró Weilnél és Wilsonnál is fellelhető „nem cselekvő cselekvés” nagymértékben a keleti gondolkodásban gyökerezik. Weilnél az „éztelen cselekvés” bizonyosan merítkezik a *Bhagavad-gítá*ból és a kínai filozófia ürességfogalmából is. A Wilson-archívumból a szerző felkutatta, és a kötetben részben közli is azon dokumentumokat, amelyek bemutatják, hogy az indiai gondolkodás miképpen befolyásolta ezeket a korai, jellemzően néma előadásokat. Az én meghaladásának vagy visszateremtésének (dekreáció) fogalma köré felvonultatott szellemi hagyománya pedig nagymértékben köthető Weil mesteréhez, Alainhez, de Jules Lagneau-hoz is. A kötet e szálakat is részletesen tárgyalja.

Pilinszky színházáról azért is rendkívül időszerű beszélni, mert nemcsak Magyarországon került újra fókuszba a rituális színház. Számunkra azért jelentőségteljes e hagyomány újjáéledése, mert Magyarországon ez egy megszakított hagyomány, míg például Franciaországban meglehetősen kontinuum – a Novarina-színház ugyanis meglehetősen közel áll ezekhez a hagyományokhoz. A magyar színházban azonban a XX-XXI. században ez a hagyomány nem kifejezetten volt jelen. A kötet feltárja, hogy Pilinszky korszerűsége komoly mértékben eredeztethető abból a rendkívüli érzékenységből, amellyel a szakralitáshoz, a gyökerekhez való európai és tengerentúli visszatérési törekvéseket kutatta. Színházantropológiai szempontból Grotowski színháza az első ilyen kísérlet, melyre később Barba is épített. Kevésbé él azonban a köztudatban, hogy a liturgia csillagmozgása nemcsak Weil számára jelentette az abszolút színházat, de Mallarmé is – aki nem tekinthető kifejezetten keresztény szerzőnek – rendkívül erősnek tartotta ezt az ősfomat. Pilinszky erről szóló esszéi és maga a *KZ-oratórium* is arról tanúskodnak, hogy alkotófolyamata ebben az irányban indult el. Az egyébiránt profán megfogalmazásokat preferáló Wilsonnál ez szekularizált liturgiaként jelenik meg, akinek jelenkori megnyilatkozásaiból kevésbé ismerhetjük meg a liturgiáról szóló, mély gyökerű gondolatait, melyek *A süket pillantásának* megalkotásakor foglalkoztatták. A kötet szerzője közli a rendező eddig csak a New York-i Wilson archívumban fellelhető, két 1970-es kiadatlan levelét magyar fordításban, amelyben a személyes és egyetemes liturgia gondolatát is felveti:

A liturgiát illető legnagyobb gondom, hogy a modern ember elszakadt s eltávolodott a valamikor központi jelentőségűnek számító vonatkoztatási pontjaitól: születés, halál, Isten, beavatás, testvériség. A modern ember eltűnni látszik egészségtelenül személyes hieroglifájában. Hogyan kössük össze magunkat ismét

a középponttal? [...] Az intellektus túl aktív, a szellem túl hallgatóg.² [...] „Mindig is azt gondoltam, hogy a rituálé van mindennek a mélyén. [...] A vallásnak és a drámának egymásra kell találnia. [...] Az élet mély és igaz megközelítése és értékelése rituális lesz, ebben biztos vagyok.

A kötet elemzése alapján elmondható, hogy Pilinszky dramaturgiája Simone Weilből, némileg Grotowskiból és főleg a fiatal Robert Wilsonból táplálkozik. A könyv e gondolatkört körbejárva eddig kiadatlan forrásokat is feldolgoz. Ezen túlmenően pedig rámutat a rituális színházról való gondolkodás újra időszzerűvé válására, illetve hiánypótló Pilinszky színházi gondolkodásának feltárásában.

Nádasdi Nóra

² Ua., 110.

ÚJ IRÁNY AZ ÚJSZÖVETSÉGI SZÖVEGKRITIKÁBAN AVAGY ÉRDEMES-E MEGTARTANI A NESTLE-ALAND 27. KIADÁSÁT?

A 2012-ben megjelent NA28 kiadás értékelése¹

A NA-SZÖVEGKIADÁSOK RÖVID TÖRTÉNETE²

A Nestle-Aland szövegkiadások története Eberhard Nestle 1898-ban megjelent első újszövetségi görög kiadásával kezdődött, amelynek szerkesztési elve az volt, hogy a főszöveg a Tischendorf-féle, a Westcott-Hort-féle és a Weymouth által kiadott kritikai szövegek konszenzusos olvasataiból állt. Nestle azokat az olvasatokat, ahol az egyik forrásként használt kiadás eltért a másik kettőtől, a kritikai apparátusba sorolta. 1901 után Weymouth kiadása helyett Bernhard Weiss görög Újszövetség–kiadása lett a harmadik forrásként használt szövegkiadás. Az első néhány Nestle-kiadásnak még meglehetősen egyszerű és limitált kritikai apparátusa volt.

Eberhard Nestle fia, Erwin Nestle vezette be először a részletes kritikai apparátust a 13. kiadásban (1927). Erwin Nestle sem eredeti kéziratokból dolgozott, hanem főleg von Soden 1913-as kiadását követte a kéziratok jelzetezésében. Az 1952-ben megjelent 21. kiadásban Erwin Nestlével együttműködött már Kurt Aland is, akinek fő feladata a kritikai apparátus összevetése volt az akkor elérhető görög, latin, szír, kopt és egyéb óegyházi kéziratokkal. 1963-tól, a 25. kiadástól jegyzi szerkesztőként is a szöveget Kurt Aland, ettől kezdve a kiadást Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*-ként ismerjük. A 26. kiadás megjelenésétől, 1979-től kezdve alapvető szempontváltás történt. Ezután már nem a különféle szövegkiadások többségi döntéseit fogadták el főszöveggént, hanem a forrásanyag önálló vizsgálatán és értékelésén alapuló szövegről beszélhetünk. A 26. kiadás abból a szempontból is fontos, hogy Kurt Aland bevonásával a United Bible Societies Greek New Testament (UBS GNT) bizottsági munkálataiba, a két kiadás főszövegét egységesítették (a UBS GNT 3. kiadásától kezdve). A két kiadás jegyzetapparátusa eltérő maradt, mert továbbra is különböző célcsoportokat tartottak szem előtt: a NA NTG a bibliakutatókat, a

¹ A recenzió a Református Egyház Doktorok Kollégiuma Újszövetségi Szekciójában 2013. augusztus 23-án elhangzott előadás szerkesztett és kibővített változata.

² A történet teljesebb rekonstruálásához vö. bármelyik Nestle-Aland kiadás előszavát.

teológiai hallgatókat és a lelkipásztorokat, a UBS GNT pedig a bibliafordítással foglalkozó szakembereket (utóbbiak számára fontos a szövegkritikai problémák fordítási és jelentési dilemmákkal járó eseteit osztályozó A-B-C-D rendszer). Az 1955 óta működő közös bizottság – amelyben K. Aland mellett részt vett még Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger és Allen Wikgren –, részletes jegyzetanyaggal is dokumentálta szövegi döntéseit. Ezek a jegyzetek Metzger szerkesztésében jelentek meg „A Textual Commentary on the Greek New Testament”³ címen 1971-től kezdve folyamatosan, minden újabb Nestle-Aland, illetve UBS GNT szövegkiadás kísérőjeként.

Amint majd a NA 28 további vizsgálatánál látni fogjuk, egy, a Metzgeréhez hasonló szövegkommentár elengedhetetlenül fontos ahhoz, hogy megértsük a nehéz szövegkritikai döntések mögött meghúzódó vitákat, azok érveit, és ezáltal azonosulni tudjunk a főszövegi döntéssel, vagy éppen vitába szállni vele. Ez a kommentár jelenleg, immár három évvel a szövegkiadás megjelenése óta, hiányzik a NA 28 teljes értékeléséhez.

Az 1993-ban megjelent NA 27. kiadás főszövege megegyezett a NA 26 főszövegével, bár az apparátust átdolgozták, pontosították.

AZ ÚJ KIADÁS MEGJELENÉSE

A NA 28⁴ megjelentetésében is fontos szempont volt az átszerkesztett apparátus, bár itt megjelentek már főszövegi változtatások, hiszen a NA 28 egyik legfontosabb célja volt, hogy az Editio Critica Maior (ECM) projekt eddig megjelent anyagát, a katolikus leveleket publikálják a nagyközönség számára elérhetőbb szövegkiadásban is. A NA 28 változtatásait két nagy csoportba sorolhatjuk: 1. a kritikai apparátuson végrehajtott változtatások és 2. a főszöveg változtatásai a katolikus levelekben. A kiadás előszavában célként fogalmazták meg azt is, hogy mostantól (2012) a NA 28 szövege *online* formában is elérhető legyen, és a honlapon folyamatosan követhetők lesznek a nagyközönség számára is az Editio Critica Maior munkálatainak eredményei. Ez a honlap mintegy három év késéssel, 2015-től már elérhető.⁵

³ Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft – United Bible Societies, 1994 (2. kiadás).

⁴ Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

⁵ <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/> (utolsó meglátogatás 2015.08.06)

A KRITIKAI APPARÁTUS

Az apparátus változtatásai között elsősorban az egyértelműségekre való törekvést említhetjük. Sok észrevételt hallgattak meg a szerkesztők, és igyekeztek olyan irányban változtatni az apparátus szerkezetén és jelölési rendszerén, hogy az kevesebb félreértésre adjon okot. Megszüntették a rendszeresen idézett szövegtanúk kapcsán az első- és másodosztályú szövegtanúk közötti különbségtételt. Ez korábban zavart okozhatott a felhasználóknak, mert nem volt mindig egyértelmű, hogy a másodosztályú szövegtanút az adott helyen azért nem idézi-e az apparátus, mert egyezik az első osztályú szövegtanúk olvasatával, vagy azért nem, mert az adott vers *lacuna* miatt nem is található meg abban a szövegben, vagy esetleg olvashatatlan. A NA 28 apparátus most már minden – az adott olvasatot támogató – szövegtanút kifejezetten („pozitívan”) felsorol. Ha nem teszi, akkor az csak azért lehet, mert az olvasat az adott kéziratból hiányzik, vagy nem olvasható. Az előző kiadásokban használatos *variae lectiones minores* szakaszt megtartotta a NA 28 apparátusa is. Valamennyi idézett kézirati olvasatot újra ellenőrizték az apparátus szerkesztői a NT Transcripts Project keretében, amelynek eredményei követhetők a münsteri egyetem honlapján is.⁶

A NA 28 apparátusának fontos újítása a konjektúrák teljes elhagyása. Ezt is régóta követelték már szakértők, azzal érvelve, hogy az „eredeti olvasat” utáni keresés közben csak a valós kézirati olvasatok feltüntetésének van létjogosultsága egy tudományos apparátusban, a tudósok kreatív „találgatásainak” pedig semmi keresnivalója ezek között. Egy másik indoklás szerint a konjektúrák elhagyása azért is időszerű volt, mert helyszűke miatt amúgy sem lehetett pontos bibliográfiai adattal alátámasztani a szövegkorrekciós javaslatot, és így lehetetlen volt a pontos hivatkozás.

A magam részéről nagyon sajnálom ezt a fejleményt: először is mert a Nestle-kiadásoknak kezdettől fogva hagyományosan részei voltak az „educated guess” kategóriájába tartozó konjektúrák, másrészt mert amúgy is csak a „*crux interpretum*” jellegű helyeken jelentek meg, ahol az olvasót valóban szinte megoldhatatlan dilemma elé állítják az ellentmondásos vagy éppen érthetetlen kézirati variánsok, ilyenkor sokkal jobb hasznát venni egy Lachmann- vagy Lietzmann-féle megoldási javaslatnak, mintsem hogy a saját döntéseinkre legyünk utalva, a teljes bibliográfiai jelzet pedig ilyen szituációban nem hiányzik. A NA 28 szerkesztői felhívják a figyelmet az amszterdami Vrije Universiteit New Testament Conjectural

⁶ <http://nttranscripts.uni-muenster.de/AnaServer?NTtranscripts+o+start.anv> (utolsó megtekintés 2015.08.06)

Emendation projektjére, amely a fellelhető konjektúrák teljes indexén dolgozik, s ezt *online* formában is igyekszik majd nyilvánosságra hozni.⁷

Az új kiadásban elhagyták a subscriptiókat, és változatlan formában közlik az inscriptiókat (kivéve a katolikus leveleket, amelyeknél az ECM változtatásait itt is végrehajtották). Elhagyták a latin *pc* (*pauci*) és *al* (*alii*) rövidítéseket, mert a szerkesztők megítélése szerint félreérthetőek voltak: azt a benyomást keltették, hogy ahol elmaradtak, ott a hivatkozott olvasat egyöntetű. Hasonlóképpen elhagyták az *et* (és) illetve *sed* (de, azonban) szavakat is, helyettük a *cf.* (vesd össze) rövidítést alkalmazták, majd utána a teljes kézirati felsorolásra törekedtek. Átnézték és teljesen átdolgozták a főszöveg melletti külső és belső marginális kereszthivatkozásokat. A külső marginális kereszthivatkozások között fettel szedték a paralelleket és dubletteket (például a szinoptikus egyezéseket), normál betűvel a kevésbé átfogó egyezéseket, és kurzívval az ószövetségi idézeteket. A belső margón a kurzív betűk a kézirati fejezetbeosztást tükrözik, a római számok az eusebiusi szakasz- és kánoni sorrendet hozzák.

Döntő változás még a korábbi kiadásokhoz képest, hogy teljességgel elhagyták a függelékek közül az úgynevezett Editionum Differentiae-t, vagyis annak a felsorolását, hogy mi változott a korábbi kiadásokhoz képest. Ezt a sajnálatos változtatást azzal indokolták, hogy az átdolgozása olyan nagy munkát jelentett volna, amely nem állt volna arányban a haszonnal, amit az olvasók számára jelenthetne (?). Hozzáteszik az előszóban, hogy ha lesz rá támogatás (?), az *online* NA 28 oldalt ellátják majd ezzel a funkcióval is.

Említettem már, hogy a főszövegét tekintve az NA 28 csak a katolikus leveleknél tér el a korábbi két kiadástól (eddig publikálták az Editio Critica Maior projekt eredményeit). Az itt található főszövegi változtatások – amelyekről a későbbiekben még részletesen fogok szólni – háttérben az úgynevezett koherencia alapú genealógiai módszer (Coherence Based Genealogical Method) áll, amelynek kifejlesztése Gert Mink nevéhez fűződik, és az utóbbi években meghatározta a münsteri intézetben folyó szövegkritikai munkát. A módszer leírása a NA 28 előszava alapján meglehetősen titokzatos. Annyi bizonyos, hogy nem beszélnek immár az úgynevezett „eredeti” vagy autográf szövegről, hanem helyette az „A” jelű szöveg, az *Ausgangstext* került a középpontba. Ennek a rekonstruálása a szövegkiadás főszövege. A kéziratok mögötti „potenciális ősz” olvasatot igyekeznek megkeresni, és a potenciális őshöz fűződő kapcsolat alapján rangsorolják újra a kéziratosokat, függetlenül a vizsgálatot a kéziratok feltételezett életkorától. A keresett „A” szöveg ősei közé 18 *maiusculust* számítanak, például a P⁷²-t (innen származik ennek a kéziratnak a meghatározó szerepe a különböző olvasatok összehasonlításában,

⁷ Egyelőre ennek nem találtam nyomát az interneten. Az Amszterdami Szabad Egyetem Újszövetség Tanszéke által fenntartott blogon olvashatók részletek a munkacsoport eredményeiről: <http://vuntblog.blogspot.hu/> (utolsó megtekintés: 2015.08.06)

amint a későbbi elemzés során látni fogjuk). Ezek olyan szövegek, amelyeknek az olvasata közelebb áll a keresett „A” szöveghez, mint a többi kéziraté. A koherencia alapú genealógiai módszer nem változtatott a Nestle-Aland főszövegeket eddig is meghatározó úgynevezett „belső kritériumokon”, vagyis a szöveg belső koherenciáján, a grammatikai szerkezet megítélésén, valamint szöveg stilisztikai és teológiai vonásainak elemzésén. Amit azonban új alapokra helyezett (egyelőre csak a katolikus levelek szövegében), az az ún. „külső kritériumok”, vagyis az adott variánst támogató szöveg tanúk minőségének és megbízhatóságának megítélése. Jó volna a módszer részleteiről többet is megtudni, de a NA 28-at kísérő „textual commentary” megjelenése előtt csak az eredményeket értékelhetjük, és azokat sem minden szükséges információ birtokában.⁸

A kritikai apparátus egyszerűsítése érdekében egy sor változtatás történt a jelölésekben. Megmaradtak ugyan a hagyományos Nestle-Aland jelek (például ° † ‡), és a katolikus leveleken kívül megtartották a kapcsos zárójelet is (mint ami a szerkesztők bizonytalanságára utal a hosszabb, illetve az apparátusban megadott rövidebb olvasatot illetően), ezt azonban a katolikus levelekben már a gyémánt (◆) szimbóluma váltja fel. Feltehetően a következő kiadásokban, ahogy az Editio Critica Maior előrehalad, ez a jelölés nyer mindenütt létjogosultságot. Megmaradt ugyanakkor a kettős kapcsos zárójel (az így jelzett szó vagy szavak biztosan nem voltak részei az eredeti szövegnek, de az egyházi hagyományban fontos szerepet töltenek be, így megtartásuk indokolható). Igyekeztek egyéb tipográfiai eszközökkel is jobban olvashatóvá tenni az apparátust, például bevezették a nagy, fettel szedett pontot (●), amellyel az új szövegkritikai szakaszt vezetik be (általában, de nem mindig egy újabb verset), a függőleges, folyamatos vonalat (|), amely egy szakaszon elül választja el a variánsokat, illetve a függőleges, tört vonalat (|), amely egy adott szövegkritikai problémán belül különíti el az olvasatokat. Ezek a jelölések, a szellősebb tördelésű apparátus, valamint az apparátus „pozitív” jellege, tehát hogy igyekeznek minden létező és releváns kéziratot taxatív felsorolni, azt eredményezték, hogy a NA 28 mintegy 100 oldallal bővebb, mint a korábbi kiadások.

Már említettem, hogy a NA 26 és 27-ben megszokott *Appendices* rendje is megváltozott a 28. kiadásban. *Appendix I* továbbra is a *Codices Graeci et Latini* (Görög és latin kódexek), az *Appendix II* a *Variae lectiones minores* (Különféle kisebb olvasatok), az *Appendix III* a *Loci citati vel allegati* (Idézett vagy hivatkozott helyek). A negyedik appendix neve ezentúl *Signa et Abbreviationes* (Jelzések és rövidítések).

⁸ G. Mink eligazításnak szánt bevezetése a módszer elveibe és gyakorlatába bonyolultsága és technikai nyelvezete miatt nem sok segítséget ad annak, aki nem napi szinten foglalkozik az újszövetségi szövegkritikával, sőt, szerintem szakember számára is nehezen követhető: http://www.uni-muenster.de/INTF/Genealogical_method.html (utolsó megtekintés: 2015.08.04). Ezen a helyen további bibliográfiai segítséget lehet találni.

Az *Appendix I* továbbra is azokat a görög és latin kéziratokat sorolja fel, amelyeket a jelen kiadás felhasznál az apparátusban. Az itt említett kéziratoknak három kategóriája van: az 1. a korábban már említett, úgynevezett „rendszeresen idézett szövegtanúk” (*constantly cited witnesses*), amelyeket *asterisk* jelöl a listában és az apparátusban is (ugyanakkor a rövidítéseket tartalmazó betétlapon nem!). A 2. kategória a gyakran idézett kéziratoké, az ApCsel és a páli levelek korpuszában. A 3. kategória a ritkábban idézett kéziratoké.

A papiruszok listája a számozás szerint 127 darabot számlál. Ezek között sokszor a legkorábbi szövegtanúkat találjuk, töredékességük miatt mégis relatíve kis hatásuk van a főszöveg kialakítására.

A NA 28 lecsökkentette a hivatkozott *maiusculusok* listáját, 240-ről (NA 27) 181-re, hasonlóképpen a *minusculusok* számát is, majdnem a felére (219-ről 107-re). Utóbbiak száma azért csökkent le ennyire drasztikusan, mert a nem rendszeresen idézett szövegtanúk közül csak azokat tartották meg, amelyek „szövegtörténeti jelentőséggel bíró variáns tartalmaznak”,⁹ valamint a korábban eléggé meghatározhatatlan tartalmú M (többségi olvasat) jelölést a NA 28-ban felváltotta az adott kéziratokra való konkrét és taxatív hivatkozás.

A lektionáriumok száma is felére csökkent (9-ről 5-re), gyakorlatilag csak az unciális, jeruzsálemi lektionáriumokat tartották meg hivatkozásként a szerkesztők.

Az *Appendix II*-ben nincs jelentősebb változás, továbbra is az apparátus kiegészítésének tekinthető. Az *Appendix III* ellenben jelentős átdolgozáson esett át, ami érthető, ha arra gondolunk, hogy gyakorlatilag a – szintén észlelhető javításokat felvonultató – külső marginális keresztivatkozások indexéről beszélünk.

Az *Appendix IV* javarészt azokat a jelzéseket tisztázza, amelyeket fentebb már a kritikai apparátus kapcsán említettünk. Sajnálatos, hogy míg a 26. és 27. kiadások alkalmazták a † jelet azoknál a helyeknél, ahol a főszövegük eltért a 25. kiadástól, ez a gyakorlat egyszerre maradt el az *Editionum differentiae* függelék elhagyásával: az olvasó tehát szinte semmilyen segítséget nem kap azzal kapcsolatban, hogy hol tér el a NA 28 szövege a 27-től (kivéve egy rövid listát a katolikus levelekben előforduló főszövegi változtatásokról az előszó 51* oldalán).

⁹ Vö. NA28 Előszó, p 49*.

A KATOLIKUS LEVELEK FŐSZÖVEGÉBEN VÉGREHAJTOTT VÁLTOZTATÁSOK

34 ilyen változtatás történt a hét katolikus levél szövegében. Ez összességében sem nagy mennyiség, de ha azt nézzük, hogy ezek nagyobb része ortográfiai természetű (például *ou/ouκ*), vagy szórendet érint (ez lehet értelmi változással járó módosítás is), illetve a korábbi szövegkiadásokban már egyébként is kapcsos zárójellel jelölt szavak esetében dönt az elhagyásuk mellett, akkor láthatjuk, hogy a szöveg értelmét érintő módosítások száma csekély.

1. A Jak 1,20-ban a NA27 οὐκ ἐργάζεται kifejezését a NA 28 οὐ κατεργάζεται-ként hozza. Az igekötős igealak nem feltétlenül ad jelentésmódosulást, és egyáltalán nem fontos fordítási alternatíva. A Metzger-kommentár nem is említi ezt a helyet mint fontos *varia lecti*ót. Arról lehet szó, hogy bár a korábbi olvasat abszolút elsőbbséget élvezett azáltal, hogy a legjobb kódexek hozták (A, B, κ), a NA28 olvasatát is hozza fontos kódex (C), néhány jelentős bizánci kódex (1448 vagy 1611), és a NA28 szerkesztői számára ez tűnhetett a *lectio difficilior*nak (az „at” másolás során inkább kieshetett, mintsem hogy belekerüljön a szövegbe, különösen ha a hiánya is értelmes olvasatot eredményez).¹⁰

2. A Jak 2,3-ban a NA27 ἐκεῖ ἢ κάθου olvasatát a NA28 ἢ κάθου ἐκεῖ-ként hozza. Jelentésbeli különbséget nem ad az új olvasat. Metzger kommentárja ezt a megoldást még stilisztikai javításként értékeli a NA27-hez képest, ezért másodlagosnak tartja (bár fontos alexandriai szövegek támogatják: B, 1739), több más, hasonló szövegjavítással együtt.

3. A Jak 2,4-ben a NA27 οὐ διεκρίθητε olvasatát a NA28 καὶ οὐ διεκρίθητε-ként hozza. Az „és” beillesztése még csak stilisztikai javításként sem értékelhető, a kérdés is jobban hangzik nélküle. A mellette szóló kéziratok (P, 5, 307, 642 és az összes bizánci kódex) önmagukban nem indokolnák a cserét. Metzger kommentárja nem említi komoly problémaként.

4. A Jak 2,15 -ben a NA27 λειπόμενοι olvasatát a NA28 λειπόμενοι ὧσιν-ként hozza. Értelmi változtatást ez sem jelent. A párhuzamos γυμνοὶ ὑπάρχουσιν mellett a NA28 olvasata stilisztikailag kétségkívül tetszetősebb, és olyan kéziratok is támogatják, mint az A, a P és ismét csak a többségi bizánci szöveggyűjtemény.

¹⁰ Vö. A. J. Forte, „Observations on the 28th Revised Edition of Nestle-Aland’s Novum Testamentum Graece” in *Biblica* (2013) vol. 94. fasc. 2. p. 277-78.

5. A Jak 4,10-ben a NA27 κυρίου olvasatát a NA28 τοῦ κυρίου-ként hozza. Értelmi változtatást nem jelent.

6. Az 1Pt 1,6-ban a NA27 λυπηθέντες olvasatát a NA28 λυπηθέντας-ként hozza. Az új olvasat értelmi változtatást nem jelent, bár grammatikailag így helyesebb a görög szerkezet, nyilvánvalóan éppen ezért nem ez a *lectio difficilior*.

7. Az 1Pt 1,16-ban a NA28 két helyen is elhagyja a főszövegből az NA27 által kapcsos zárójelben hozott ὄτι és εἰμι szavakat. Metzger nem tér ki erre az alternatívára. Amint a kapcsos zárójelek is mutatták az előző kiadásban, a kihagyásuk mellett eddig is erős szövegtanúk szóltak, és nélkülük a szöveg olvasata is döccen, tehát az elhagyásuk *difficilior*nak tekinthető. Értelmi/fordítási változtatást egyébként egyik változtatás sem jelent.

8. Az 1Pt 2,5-ben ugyanez a helyzet a τῶ elhagyásával. A szövegtanúk is nagyon hasonlóak, mint az 1,16 két elhagyott szavánál. Fordítási/értelmi alternatívát a változtatás nem jelent.

9. Az 1Pt 4,16 esetében meglepő szövegváltozatot hoznak a NA28 szerkesztői a főszövegben: μέρει lett az új olvasat, a korábbi ὀνόματι helyett. Az NA28 olvasatát különös módon csak a bizánci kódexek és a P támogatják (vö. fentebb a 4. pontot). Itt már nyilván értelmi/fordítási változásról beszélhetünk. Az eddigi fordítást („...dicsőitse Istent ezzel a névvel”) most így adhatnánk vissza: „dicsőitse Istent ezzel a dologgal” vagy „dicsőitse Istent ezzel a sorssal”. Természetesen (?) egyetlen jelentősebb bibliafordítás sem választotta ezt az olvasatot. Véleményem szerint a vers kontextusába sem illeszkedik, hiszen a 4,16a ὡς Χριστιανός kifejezése hangsúlyt helyez Krisztus, illetve a keresztyének *elnevezésére*.

10. Az 1Pt 5,1 esetében a NA28 ismét egy, a szövegtanúk alapján jelentéktelennek tűnő olvasatot választ: a NA27-ben olvasható οὖν helyett a τούς került be a szövegbe, az előzőekhez hasonló szövegtanúk alapján. Értelmi vagy fordítási alternatívát nem jelent.

11. Az 1Pt 5,9.10 esetében ismét két korábban kapcsos zárójelben hozott szót hagy el a NA28: τῶ és Ἰησοῦ. Az első esetében valóban erősebb szövegtanúk támogatják a névelő törlését, míg a Jézus név esetében éppen a megtartása mellett találunk jóval erősebb szövegeket (nemcsak bibliai kéziratokat, hanem latin, szír, kopt fordításokat és az egyházatyák szövegeit is). Bár az elhagyása mellett is lehet fontos szövegeket idézni: Ⲙ, B (némileg a Sinaiticustól eltérő olvasatot hoz), 614. Metzger kommentárja még meg volt győződve a Jézus név megtartásának helyes-

ségéről, éppen a két olvasat szövegtanúinak összevetése alapján. Mindenesetre a UBS GNT 4 nehezen eldönthető (C típusú) olvasatként kezeli. A Ἰησοῦ elhagyása természetesen fordítási és értelmi kérdés: a RÚF 2014 el is fogadta a NA28 javaslatát, és „Krisztus Jézusban” helyett csupán „Krisztusban”-t hoz az 1Pt 5,10-ben.

12. A 2Pt 2,6-ban a NA27 ἀσεβέ[σ]ιῳ olvasatát a NA28 egyszerűsítette azzal, hogy a kapcsos zárójelbe tett szigmát törölte a szövegből. Így a *pluralis dativus* főnevet (istenteleneknek) felcserélte az *ind. inf.* (istentelenül élni) alakkkal. A két értelmet csak a szigma beszúrása választotta el, és a UBS GNT 4 „C” olvasata is jelzi, hogy pusztán a *variae lectiones* alapján nehéz megítélni, hogy melyik az eredeti olvasat.¹¹ Metzgerék megjegyzik, hogy másolási szempontból az írnok tévedésből valószínűbben másolt a μελλόντων után egy *infinitivust*, és mondattani szempontból is világosabb értelmet ad a főnévi olvasat. A két lehetőség tehát: a) ἀσεβέ[σ]ιῳ-olvasattal „intő példaként azoknak, akik istentelenül élnek” (RÚF 2014), b) ἀσεβείῳ-olvasattal „intő példaként azoknak, akik istentelen módon szándékoznak élni”. A két értelem azonban nincs is olyan messze egymástól. A μελλόντων-t jövőképzőnek tekintve és elfogadva a magyar jelen idő jövő idejű használatát, az első fordítási alternatíva (RÚF 2014) tulajdonképpen mindkét olvasatnak megfelelehet.

13. A 2Pt 2,11-ben a NA28 παρὰ κυρίῳ -ra változtatta a NA27 παρὰ κυρίου olvasatát. A korábbi Nestle-kiadások mint nehezebb olvasatot preferálták a *genitivusos* formát, Metzger szerint valószínűbbnek tartották, hogy egy másoló „javítson” a szöveg grammatikáján, valamint hogy megváltoztassa a βλάσφημον κρίσιν előtt álló *genitivust*, nehogy valaki a „káromló ítéletet” Istennel kapcsolja össze. Érdekes, hogy ebben az esetben a NA28 inkább a stilisztikailag egyszerűbb olvasat és a nagy uncialisok mellett tette le a voksát, és elvetette a P² olvasatát, amelyet eddig akár a Sinaiticusszal vagy a Vaticanusszal szemben is követendőnek tartott.

14. A 2Pt 2,15-ben a NA28 a καταλιπόντες formát preferálta a NA27 καταλείποντες alakja helyett. Itt a kéziratok tekintetében ismét a p⁷² olvasatát követi a NA28, ellentétben az előző változtatással. Az imperfectumi participium ezzel aorisztoszi participiumra változott, de ez nem jár fordítási vagy értelmezési változtatással.

15. A 2Pt 2,18-ban a korábbi ὀλίγως olvasat a NA28-ban megváltozott, és most ὄντως-t olvashatunk ugyanott. A bizánci szöveg hagyományak engedő változtatás némi fordítási változtatást is megkövetel: az eddigi „akik nemrégén szakadtak el a

¹¹ „External evidence is rather evenly divided between ἀσεβέ[σ]ιῳ ... and ἀσεβείῳ” Vö. Metzger, 702. o.

tévelygésben élőkötől” (RÚF 2014) helyett „akik valóban elszakadtak a tévelygésben élőkötől”.

16. A 2Pt 2,20-ban eddig kapcsos zárójelben állt a ἡμῶν birtokos névmás. A zárójelet a NA28 most elhagyta. Metzger kommentárja szerint a κυρίου [ἡμῶν] kedvenc stílusesszöke volt a 2Pt szerzőjének, ezért a komoly szövegatanúk ellenére, amelyekből hiányzik, mégis jónak látták a főszövegben tartani. A belső koherencia érvével szemben tehát most a NA28 inkább a külső szövegatanúk mellett döntött.

17. A 2Pt 3,6-ban a NA27 δι' ὧν *pluralis* olvasata még lehetőséget adott arra az értelmezésre, hogy a vizek és Isten ígéje, vagy esetleg a föld alatti és föld feletti vizek által pusztult el a világ az özönvíz idején. A NA28 *singularis* δι' ὧν „amely által” olvasata már egyértelműsíti, hogy a pusztulást Isten ígéje okozta. Új protestáns fordításaink (1975, 1990, RÚF 2014) eddig is ezt az olvasatot követték, még ki is emelték, hogy mire vonatkozik a δι' ὧν (Ez által az isteni szó által.), míg az 1908-as revKároli szövegben még a Nestle-hagyományban sziklaszilárd *pluralis* olvasata köszön vissza: „amelyek által...”

18. Itt egy hagyományosan *crux interpretum* szövegről van szó. A 2Pt 3,10 eddigi εὐρεθήσεται olvasata meglepő módon a NA28-ban kiegészült egy οὐχ-kal. Ezt a megoldást semmilyen görög kézirat nem támogatja, teljes mértékben szír kéziratokon nyugszik, ami minimum szokatlan szöveggondozói megoldásra utal. Az új fordítás az 1908-as revKároli örökségében eddig is más olvasatot követett: „a föld és a rajta levő alkotások is megégnek”. A NA27 εὐρεθήσεται olvasata eddig olyan fordítást tett lehetővé, amelyet a RÚF 2014 – némi kiegészítéssel – lábjegyzetben hoz („a föld és a rajta levő alkotások is feltárolnak”). Ez utóbbi változott most a NA28 olvasatában ellentétére, amit így fordíthatnánk: „a föld és a rajta levő alkotások sem lesznek megtalálhatók” vagy „a föld és a rajta levő alkotások is eltűnnek”.

19. A 2Pt 3,16 két változtatását érdemes megkülönböztetnünk egymástól. Az elsőben a NA28 egyszerűen beilleszt egy névelőt a NA27 ἐπιστολαῖς olvasata elé. Mindkét olvasatnak nagyon komoly kézirati háttere van, talán a névelős forma lehetett a *lectio difficilior*, ezért szerepelhetett a NA27-ben, bár Metzger kommentárja nem tér ki erre a problémára. A másik változtatás már sokkal érdekesebb: a NA27 még στρεβλοῦσιν-t olvas (RÚF 2014 „kiforgatnak”), a NA28 ezt στρεβλώσουσιν-ként („ki fognak forgatni”) olvassa. Ezzel a jelen idejű kijelentés mintegy próféciává válik a NA28 főszövegében, amely ismét csak szinte valamennyi 4. századi unciálissal szemben a P⁷² olvasatát támogatja.

20. Az ἀμὴν megléte (NA27) vagy elhagyása (NA28) a 2Pt 3,18-ban és az egész levél végén nehéz dilemma elé állítja a szövegkritikusokat. A legjobb kéziratokban szerepel, ugyanakkor hiányzik egy-két fontos, bár későbbi kéziratból, amelyekről nehéz feltételezni, hogy elhagyták volna, ha a másolás alapjául szolgáló kéziratban benne találták volna. A NA27 eddig a kapcsos zárójellel legalább utalt a probléma nehézségére. A NA28 egyszerűen törölte a szót, ami számomra túlzott magabiztosságról árulkodik.

21. Az 1Jn 1,7 szövegében mindössze egy δὲ változott a NA27-hez képest. A NA28 szövege elhagyta. Ez a változás – bár természetesen érdemi és értelmi változást nem jelent – különös, ha arra gondolunk, hogy a δὲ elhagyását mindössze néhány 10., 11., és 14. századi kézirat, valamint a bohairi kopt kéziratok és Alexandriai Cirill idézetei támogatják, szemben az összes korábbi és fontosabb olvasattal. Itt látszik a legjobban annak a következménye, hogy a Coherence Based Genealogical Method nincs igazán tekintettel a kéziratok feltételezett korára vagy „tekintélyére”.

22. Az 1Jn 3,7 szövegében a NA 27 τεκνία olvasatát a NA28 παῖδια-ra javította. Értelmileg nincs jelentős különbség a két változat között, János mindkettőt használja a címzettek megnevezése közben levelében, ugyanakkor a τεκνία mellett jóval komolyabb szövegtenűk állnak, mint a παῖδια mellett, hasonló a különbség, mint a 21. pontban vizsgált változtatásnál.

23. Az 1Jn 5,10 ἐν ἑαυτῷ olvasatát a NA28 ἐν αὐτῷ-ra változtatta. A mondat két lehetséges jelentése, hogy valakinek önmagában vagy Istenben van bizonyágtétele. Metzger arra hivatkozik kommentárjában, hogy a kézirati bizonyítékok a visszaható értelem mellett szólnak, tehát az lenne az eredeti olvasat: „bizonyágtétele van önmagában”. Ugyanakkor arra is utal, hogy a Bizottság néhány tagja kisebbségi véleményként úgy vélte, a ἐαυτῷ forma az αὐτῷ másolói „továbbfejlesztése” annak érdekében, hogy ez a reflexív értelem nyilvánvalóbb legyen, és ne bizonytalan, mint az αὐτῷ esetében. Nem tudhatjuk, hogy a NA28 szerkesztői ezt a feltételezést fogadták-e el, vagy meggyőzte őket az αὐτῷ kézirati támogatottsága. Mindenesetre különös, hogy a Bizottság annak idején még „B” minősítésű szövegnek tekintette ezt a verset, tehát meglehetősen biztossággal vetette el az αὐτῷ-t mint másodlagos olvasatot.

24. A 2Jn 5 változtatása csak szórendet érint: καινήν γραφῶν σοι volt a NA27-ben, a NA28 pedig áthelyezte καινήν-t a végére. A változtatás oka megint nem egyértelmű a számomra. A szövegtenűk erősebbek voltak a NA27 olvasatánál, és stilisztikailag is problematikusabbnak tűnik az új szórend. Ugyanakkor kétségkívül *difficilior*. Ugyanez a helyzet a 2Jn 12 változtatásával. Szórendcsere történt a

πεπληρωμένη ἤ olvasatban, és az *aor. coni.* létige a NA28-ban előre került. Értelmi változtatásról nem beszélhetünk, ebben az esetben is a bizánci szöveghagyományt fogadták el a szerkesztők.

25. A 3Jn 4 régebbi olvasatához képest annyi változtatás történt, hogy a ἐν τῇ ἀληθείᾳ szintagmából kikerült a névelő a NA28 főszövegében. Komolyabb értelmi vagy fordítási változásról nem beszélhetünk, ismét a bizánci szöveghagyomány tisztelete nyilvánult meg a változtatásban.

26. A Júd 5 változtatása nagyon érdekes. A NA27 πάντα ὅτι [ὁ] κύριος ἄπαξ olvasatából a NA 28-ban ἄπαξ πάντα ὅτι Ἰησοῦς lett. Egy olyan versben, amely a zsidók Egyiptomból való kihozataláról, majd a pusztában történt megbüntetéséről szól, nagyon is különös Jézusnak mint alanynak a szerepeltetése. Bár nem egyedülálló az, hogy krisztológiai értelmezést ad az Újszövetség egy-egy ószövetségi jelenetnek, mint Pál az 1Kor 10,4-ben vagy a Gal 3,16-ban, de itt kétségkívül egyedülálló ezegézissel állunk szemben, ha elfogadjuk a Ἰησοῦς olvasatot a κύριος helyett. Az igazsághoz tartozik az is, hogy a „Jézus” olvasat mellett nagyon jó kéziratok tanúskodnak, tehát amellet, hogy a nehezebb olvasat, az egyházi hatástörténete sem elhanyagolható.¹² Ennek ellenére az ESV kivételével egyetlen jelentősebb fordítás sem vette a bátorságot, hogy főszövegében érvényesítse ezt az olvasatot.

27. A Júd 18 NA28 változata két helyen is elhagy egy-egy szót a NA27-hez képest. Az ἔλεγον ὑμῖν [ὅτι] Ἐπ’ ἐσχάτου [τοῦ] χρόνου (RÚF 2014: „Azt mondták [nektek] ugyanis, hogy az utolsó időben”) mondatból a NA28 kihagyta a görögben kapcsos zárójellel hozott kötőszót és névelőt. A döntésben ismét csak a p⁷², B, C és szír kéziratok játszottak főszerepet.

Ezzel a NA28 katolikus levelek korpuszában végrehajtott 34 változtatás ismertetésének a végére értünk, és nem maradt más hátra, mint hogy összefoglaljuk az elmondottakat, és válaszoljunk a címben feltett kérdésre.

¹² A kérdés részletesebb vizsgálatához vö. Philipp Bartholomä, „Did Jesus Save the People out of Egypt? A Reexamination of a Textual Problem in Jude 5.” in *Novum Testamentum* 50 (2008), 143-158. o.

ÖSSZEFOGLALÁS

Mindenképpen nagy öröm az Újszövetséggel foglalkozó szakemberek körében egy, a NA28-hoz hasonló kritikai szövegkiadás megjelenése. A Nestle-hagyományt követő szövegkiadások több mint száz éve meghatározó jelentőségűek az Újszövetség-tudományban, különösen miután a Nestle-Aland kiadások mögött álló münsteri székhelyű kutatók egyeztették a szöveggondozó munkát és annak eredményeit a United Bible Societies felekezeti Szöveggondozó Bizottságával. Úgy tűnik azonban, hogy a Bizottság meghatározó tagjainak halálával (Allen Wikgren, B. Metzger és C. M. Martini) a szakmai vezetés egyre inkább a münsteri intézet munkatársainak kezébe került, akik egy emberként felsorakoztak a Coherence Based Genealogical Method mögött, és elkötelezettek abban, hogy ennek az új analitikus módszernek az eredményeit érvényesítik a soron következő Nestle-Aland kiadásokban. Megítélésem szerint bizonyos értelemben ez szakítást jelent az eddigi szöveggondozói elvekkkel, anélkül hogy ezt az új módszert igazán kritikus elemzésnek vethette volna alá a szövegkritikával foglalkozó szakemberek legszélesebb közössége. E háttér miatt némi bizonytalansággal és szorongással várom a soron következő Nestle-Aland kiadásokat, amelyek nyilvánvalóan érkezni fognak, ahogy az Editio Critica Maior projekt előrehalad, és feldolgozza előbb az ApCsel, majd a páli levelek szöveganyagát.

A NA28 katolikus levelek korpuszában végrehajtott változások szintén felemás érzést keltettek bennem. Nem a konkrét döntéseket kritizálom, hiszen ahhoz kevés információval rendelkezem. Inkább azt fájlalom, hogy a mostani döntésekből hiányozni látszik az a szakmai alázat, amely az eddigi, eklektikus szövegkritikai alapon dolgozó tudósokat (Metzger és társait) még jellemezte. Hasonlóan problematikus a Metzgeréhez hasonló „textual commentary” hiánya. Mindössze 34 változtatást kellett volna megfelelő alapossággal dokumentálniuk a szerkesztőknek ahhoz, hogy megnyugtató válaszokat adjanak az olvasók és felhasználó kérdéseire, aggodalmaira. Jelenleg azonban nem tudjuk, mikor, miért és hogyan jutottak az adott végeredményre.

Tekintve, hogy a kritikai apparátus jelölésrendszerét átdolgozták, de az ECM szempontjait (félreérthető csoportosítások és rövidítések helyett a kéziratok teljes pozitív felsorolása az adott variánsnál) nyilvánvalóan még csak a katolikus levelekben érvényesíthették, a szövegkiadás szükségképpen a befejezetlenség nyomait hordozza. Mai nyelven inkább nevezhetnénk 27.1 verziónak, mint 28. kiadásnak. Ettől függetlenül azonban az apparátuson végrehajtott változások olvasói szempontból örvendeteseek, az új kiadás valóban szellősebb és jobban olvasható lett, mint elődei (és száz oldallal bővebb). Az *Appendix*ekben történt változásokat felelősen érzem (hiányzik az előző kiadásokkal való összevethetőség lehetősége), a konjektúrák elhagyását pedig kifejezetten sajnálom. De ezek szubjektív szempontok,

amelyek mindig jelentkeznek, amikor valami újat kell megszoknunk. Azt hiszem, az előző, 27. kiadás még sokáig a munkaeszközöm és kedves olvasmányom marad. A tudományos munkában, tanulmányok írásában vagy előadások elkészítésében azonban mostantól a 28. kiadás a kötelező darab.

Pecsuk Ottó

*Szent Ágoston:
Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről*

FORDÍTOTTA, VÁLOGATTA ÉS A BEVEZETŐT ÍRTA: HAMVAS ENDRE,
L'HARMATTAN KIADÓ – KÁROLI KÖNYVEK SOROZAT, 2015.

A fenti kiadvány, amely idén kerülhetett a téma iránt érdeklődő olvasó kezébe, két részre tagolható: egy bevezetésre (a 11. oldaltól), mely tisztázza az alapvető kegyelemtani fogalmakat, és betekintést nyújt Szent Ágoston, valamint egyik legfőbb vitapartnere, Pelagius munkásságába, és az utóbbiról elnevezett szellemi irányzat tanaiba. A második rész tartalmazza Ágoston három, a kegyelemmel és a predestináció kérdésével foglalkozó, végre magyarul is olvasható értekezését. Ezek a következők: *A feddésről és a kegyelemről, A természetről és a kegyelemről, valamint A szentek eleve elrendeléséről.*

A bevezető részben tehát először Pelagius, valamint az ő nevét viselő irányzat, a pelagianizmus főbb jellemzőiről, az egyházatya és vitapartnere között lezajló vita fontosabb fázisairól, valamint teológiai vitájuk főbb kérdéseiről olvashatunk. Az átláthatóság kedvéért a szerző öt rövidebb fejezetben tárgyalja a pelagiánus vita történetét és szellemi hozományát. Az elsőben megismerhetjük Pelagius Kr. u. IV. századi munkásságának kezdetét, manicheizmus-ellenes álláspontját, mellyel ő és hű tanítványa, Caelestius jelentős támogatottságot szereztek többek között az Afrikában tartózkodó római polgárok körében. Végül hosszas viták és Ágoston kitaró tevékenykedése eredményeképpen Pelagiust és Caelestiust száműzték Rómából, tanaikat elítélték. Mivel a kötet írójának nem titkolt szándéka, hogy az olvasóval megismertesse Ágoston kegyelemtanának alapjait, elengedhetetlen lépés, hogy bepillantást nyerjünk a pelagiánus vitába is.

A bevezetés következő részében élénk táruznak a Pelagius és Ágoston közötti vita legfontosabb, leghangsúlyosabb kérdései, melyek a kötet egészének szempontjából meghatározók. Ezek közül az eredendő, avagy áteredő bűn, valamint a szabad akarat kérdése vetődik fel először. A *peccatum originale* emberi természetet alapjaiban meggyengítő valóságát Pelagius tagadta, Ágoston azonban vallotta. Ezzel ellentétben Pelagius síkra szállt a szabad akarat hangsúlyos és döntő szerepe mellett, míg Ágoston az isteni akarat alá rendelte azt. S hogy miért is fontos az erről alkotott véleményük? Hamvas Endre ennek megértésére logikusan felépített, könnyen értelmezhető magyarázattal szolgál. Pelagius, amikor az ember potenciális tökéletességét hirdette, a bűnt nem önálló létezőnek, hanem a választási lehető-

ségek egyik opciójának tekintette a jócselekedettel szemben. Elvégre véleménye szerint Ádám vétke nem volt végleges hatással az emberi természetre – az ember szabad akaratból képes nemet mondani a bűnre, s ezáltal tökéletesen élni. Ezt azzal indokolja, hogy Isten csak jót teremt, az ember a legjobb teremtménye, hiszen saját képmására formálta, s mivel az ember sajátja az értelem és a felfogóképesség, a választás lehetősége mindenkinek adott. A jó és rossz cselekedetek egyaránt „utánzás” eredményei, s az ember maga dönti el, Ádám rossz példáját vagy Ábel, Noé, és Jób jó példáját követi.

Ágoston szerint azonban ez az érvelés túl súlyos felelősséget ró a keresztény hívőre, hisz olyasvalamit vár el, amelyet egyetlen ember sem képes elérni: az erkölcsi tökéletességet. A nagyobb probléma azonban nem ez: ha az ember képes az eredendően jónak teremtett állapotát elérni, ugyan mi szükség lenne Krisztusra és az ő kereszthalálára? Ágoston figyelmeztetése arra irányul, hogy az eredendő bűn káros hatása olyan mélyreható az emberben, hogy azt csak Krisztus tudja orvosolni, s Pelagius a keresztény hit központi elemét eliminálja azzal, hogy a kegyelem szükségességét tagadja.

A szabad akarat és az eredendő bűn központi kérdései mellett a keresztység témaköre is felmerül, ugyanis Ágoston rámutat arra, hogy ha a bűn kerülése, a jóra való törekvés képesség kérdése lenne, akkor a keresztység aktusa is felesleges, hisz nem megkeresztelt és keresztleetlen ember között, hanem a bizonyos képesség birtokában lévő és az e képességet nélkülöző emberről lehetne beszélni. Ez pedig, ahogy Ágoston rámutat, a János evangéliuma 3. fejezetében olvasottak szerint is képtelenség.

A bevezetéshez tartozó következő két rövidebb fejezet is arra összpontosít, hogy a pelagiánus vita problémafelvetései mentén haladva bemutassa, hogyan változtak, fejlődtek az egyházatya leginkább az akaratlan és kegyelemmel kapcsolatos nézetei. Ez a struktúra alátámasztja a könyvben közölt három Ágoston-mű tematikáját. A *De natura et gratia* választ ad Pelagius hasonló, *De natura* című művében felvetett gondolatokra. Itt válik világossá a két teológus közötti véleménykülönbség az eredendő bűnt illetően is. Mint azt a könyv első felében közölt összefoglaló fejezetekben Hamvas Endre világosan kimutatta, nehéz egységes ágostoni kegyelemtanról beszélni, hiszen az egyházatya mindig egy adott dilemmára adott válaszban fejtette ki nézeteit. A fent említett írásban a bűn és az emberi természet viszonyát tisztázza, a *peccatum originale* fogalmával pedig a mű központi üzeneteként az áll előttünk, hogy a romlott emberi természetnek Krisztus megváltó munkájára van szüksége, hogy abba az eredendően jónak teremtett állapotba kerülhessen vissza, melyet Pelagius szerint az ember önerőből is elérhet. A megigazulás kegyelemből való elérése mellett hangsúlyossá válik annak a – Krisztus önfeláldozó áldozatában manifesztálódó – keresztény szeretetnek a jelentősége, melyet Ágoston szerint Pelagius figyelmen kívül hagy. Ha ugyanis a szabad akaratnak túlon túl nagy

jelentőséget tulajdonít, a múlandó, emberi döntéseket könnyen az örök, isteni értékek fölé helyezi.

A másik két műben még inkább megmutatkozik, hogyan kap egyre nagyobb hangsúlyt Ágoston teológiájában a kegyelem. A *De praedestinatione sanctorum*, melyet a Pelagius tanait követő szerzetesek okítására írt az egyházatya, továbbhalad azon az ágostoni úton, melynek során a szabad akarat egyre veszít jelentőségéből. A hit mint elsődleges kegyelmi ajándék jelenik meg előttünk, melyhez tehát nem cselekedetek révén juthat az ember, mert a kegyelem természetét illető elsődleges kritérium az, hogy ingyenes. Egyedül ez a kegyelem ösztönözheti hitre a földi embert, akiben a hit csak képesség szintjén van meg, és Isten az, aki ezt aktualitássá válthatja. A predestináció kérdése itt kapcsolódik a problémakörhöz azáltal, hogy Ágoston szerint a kiválasztással Isten előkészíti az embert kegyelmének befogadására. Arra a pelagiánus felfogásra, mely szerint ez az emberi felelősség teljes tagadásához vezet, Ágoston azzal válaszol, hogy igenis, az ember felelőssége, feladata a naponkénti bűnbánat és ima. Ezek által tudja ugyanis Isten bocsánatát és erejét kérni, hogy továbbhaladhasson a megszentelődés folyamatában.

Hangsúlyos annak tisztázása is, hogy a jócselekedet a kegyelem ajándékának következménye, nem pedig fordítva. Ebből is tisztán látható, hogy a romlott emberi természet egyedül, kegyelem nélkül nem képes a bűn legyőzésére. A témakörbe tartozó harmadik mű, a *De correptione et gratia* a kegyelem hangsúlyosságát tovább erősítve szintén arra hívja fel az olvasó figyelmét, hogy bár az emberi cselekedetek a kegyelem alá vannak rendelve, de következményei annak. Nem felesleges tehát, hanem éppen kiemelkedő a jócselekedetek, az ima, az evangélium hirdetésének szerepe. Az elrendelés számunkra megfajthetetlen rejtélye mellett ugyanis a krisztusi, féltő szeretet eredménye, ha a jó szándékú feddés hatására a kiválasztottakat cselekvésre ösztönzik a hívők.

Hamvas Endre széleskörűen, ugyanakkor végig világosan mutatja be azt az ívet, mely a pelagiánus vita mentén felvetülő főbb kérdések okán megfigyelhető Ágoston kegyelemtanának változásában: a kegyelem egyre hangsúlyosabb megjelenése, valamint ezzel párhuzamosan a szabad akarat egyre kisebbülő jelentősége. Mivel a felvetett problémák ágostoni megoldása a mai napig hatást gyakorol a legtöbb keresztény egyház teológiájára, a kötet aktualitása egyértelmű. A három, magyarra eddig még le nem fordított mű megjelenése is egyértelműen hiánypótló a hazai vallástudományi palettán. Bár Ágoston kegyelemtanának teológiai megalapozottságát bemutató írásokat olvashatunk, nemcsak teológusok, hanem laikus, a témával még csak ismerkedő olvasók számára is igen izgalmas olvasmányélményt nyújthat a gyűjtemény.

Ami egyedül nehézséget jelenthet a kötet használatakor, az merőben gyakorlati probléma: a furcsa módon három részre osztott tartalomjegyzék. Ennek első

részében nem látható sem az, mely Ágoston-műveket rejt a második szakasz, sem az, milyen fejezeteket tartalmaz a kötet első, bevezető része.

A Hamvas Endre által írt bevezetés nyelvezete könnyen érthető, az érvelések jól követhetők, amihez hozzájárul, hogy a szerző a könyv elején tisztázza a témához kapcsolódó teológiai fogalmakat. Külön segítség, hogy a bevezetés végén lévő függelékbe az író összegyűjtötte a témával kapcsolatos legfontosabb szentírási helyeket, s néhányhoz kommentárt is kapcsolt. A kötet legvégén található jegyzetek pontosak, továbbá adott esetben a hivatkozott hely mellett hosszabb magyarázatot is találunk egy-egy utalás könnyebb megértése érdekében. A puhatáblás kötet igényes megjelenése Kára László munkáját dicséri.

Nádas Kinga

Imrényi Dávid, ford.: *Áthoszi Porfiriosz atya élete*

ODIGITRIA KIADÓ – JEL KÖNYVKIADÓ, BUDAPEST, 2011, 176 O.

Sinka Borbála Julianna, ford.: *Áthoszi Porfiriosz atya tanításai*

ODIGITRIA KIADÓ – JEL KÖNYVKIADÓ, BUDAPEST, 2014, 328 O.

Sokan vélik úgy, hogy a modern kor már nem terem szenteket. Nem megfelelő hozzá az idő, a tér, a körülmények. A hagyományok átalakulnak, alkalmazkodnak a modern ember igényeihez. Az erényességnek nincs keletje, a pénz utáni napi küzdelem, a „fogyasztás kultúrája” és a technikai fejlődés nem kedvez a szent életnek. Miután a világot a XX. század elejére feltérképezték, és a legeldugottabb zugok is bekerültek a civilizáció véráramkörébe, miért ne lenne hihető, hogy végérvényesen eltűntek az erdei bölcsek, pusztai remeték? Talán 100 évvel ezelőtt így gondolta a fenti könyv főszereplője, Áthoszi Porfiriosz is, aki azonban vágyott arra, hogy az ősi remeték életmódját követve éljen. Megtalálta a világtól elvonult bölcseket, de nem élhetett rejtetten – az áthoszi bölcsek tanításait magával kellett hoznia a világba, hogy fényt sugározzon maga körül 65 éven át.

Porfiriosz – eredeti nevén Evángelosz Bairaktárisz – 1906-ban született Évia szigetén szegény földműves családba. Édesapja a nagy szegénység miatt korán Amerikába ment, hogy a Panama-csatorna építkezésénél keressen pénzt. Evángelosz már fiatalon megismerkedett a munka világával: kezdetben juhokat őrzött, majd 1 (!) osztálynyi iskolai végzettség után 7 (!) éves korában Halkídiában üzleti munkásként kezdett el dolgozni. Később Pireuszba került, és két évig egy vegyeskereskedés alkalmazottja volt. 12 évesen titokban otthagyta állását, és az Áthosz-félszigetre ment, mert követni akarta gyermekkorá nagy példaképének, az V. századi görög Kunyhós Szt. János remetének önmegtagadó életét. Áthoszon két öreg szerzetes befogadta, és Evángelosz velük ismerte meg a XX. századi szerzetesek, remeték életét. 19 évesen betegsége miatt kénytelen volt otthagyni Áthoszt, de életének egészére rányomták bélyegüket a gyermekkori élmények. Evángelosz visszament szüleihez, majd 1926-ban pappá szentelték (ekkor kapta a Porfiriosz nevet), és Évián működött éveken keresztül. 1940-től az Athéni Központi Kórház gyóntatója volt, ezzel párhuzamosan 1955-től Kalíszában egy kolostorban töltött sok időt, majd 1979-től Mílesziben kezdett bele egy másik kolostor alapításába. Ahogy öregedett, mindjobban visszavágyott az Áthoszra. Kívánsága megadatott: 1991-ben visszament meghalni a félszigetre. Az év végén valóban ott is hunyt el 85 évesen.

Porfíriosz élete vége felé mesélte el történetét, mondta el gondolatait két görög apácának, akik a szöveget halála után összeállították, és 2003-ban könyv formájában ki is adták. A mű sikeres lett, és hamarosan angol, szerb, bolgár, román, orosz és arab nyelvű fordítások láttak napvilágot. Az ortodox egyház felismerve életszentségét, 2013-ban hivatalosan kanonizálta Porfírioszt.

Magyarul először a könyv első része jelent meg *Áthoszi Porfíriosz atya élete* címen Imrényi Dávid fordításában. A fekete-fehér képekkel illusztrált kötet rövid előszavakkal és életrajzi összefoglalóval kezdődik, és szómagyarázati jegyzék zárja. A főrész körülbelül másfélszáz oldalban közreadja Porfíriosz saját elmesélt élettörténetét. A 7 fejezet megfelel az atya élete 7 fő szakaszának: gyermekkori évek, Áthosz, Évia, Athén, Kalízia (Athénnal párhuzamosan), Míleszi és az áthoszi „hazatérés”. Porfíriosz kötetlen stílusban meséli el élettörténetét: örömmel ad hírt boldogságáról, de nem mellőzi el ballépéseit, hibáit sem. Nagy tisztelet él benne az elvonult remeték és szerzetesek iránt, de alázattal megérti és szeretettel szemléli az egyszerű világi hívőket is. Olykor csodákról, csodálatos eseményekről számol be. Az egyik történetben például a gyermek Porfíriosz saját kora reggeli imádkozásáról szól az egyik üres áthoszi kápolnában. Mint írja, miközben imádkozott, belépett egy öreg orosz remete, és – a lépcső alatt ülő Porfírioszt észre sem véve – elkezdte a hosszas metániákat végezni. Ám egyszer csak fényben kezdett el ragyogni:

Elragadtatásba esett. Anélkül, hogy akarta volna. Nem volt többé ura az érzéseinek. Valójában ez sem adja vissza azt, amit mondani akarok. Képtelen vagyok szavakba önteni. Isten egyszerűen magával ragadta. Az ilyen dolgokat lehetetlen elmagyarázni. Egyáltalán nem lehet elmagyarázni, és ha az ember mégis megpróbálkozik vele, teljesen másként adja vissza. Nem lehet elmagyarázni, nem lehet könyvben megörökíteni, nem lehet felfoghatóvá tenni.

Nem sokkal az első kötet megjelenése után jelent meg magyarul a Porfíriosz-corpus második része, a tanítások gyűjteménye Sinka Borbála Julianna fordításában. A művet rövid előszó és szómagyarázati jegyzék egészíti ki. A mintegy 300 oldal terjedelmű tanításgyűjtemény 15 részre oszlik. Ezek a kifejezetten egyházi témakörök (az ima, a lelki harc, a bűnbánat) mellett napjainkban is aktuális kérdéseket (gyermeknevelés, a betegségek, a felebaráti szeretet) járnak körül. A kötet nagy értéke, hogy a 10-20 oldalas részek néhány oldalas rövid fejezetek sorát tartalmazzák, ezzel megkönnyítve az olvasást. A tanításokat áthatja az ortodox keresztény életszemlélet, ugyanakkor Porfíriosz csak mértékletesen használja a bibliai és egyházi kifejezéseket, amelyeket az életből vett példákkal, hasonlatokkal világít meg, majd a világi emberek körülményeit figyelembe véve fejt ki, és gyakorlati tanácsot is ad. A Tanítások így egyfelől nem tömény bibliai idézetgyűjteményként kerül az olvasó elé, hanem napi mondanivalót tartalmazó összeállításként – másfelől

viszont nem a racionalista, szekularizált életbölcsséget terjeszti, hanem komoly bibliai-egyházi alapon tanítja azt, amit tanít:

Ha van bennetek szeretet felebarátotok és Isten iránt, Isten alázatot és megszentelődést ajándékoz. Ha nincs bennetek szeretet Isten és a felebarátotok iránt, ha lusták vagytok, akkor a Sátán gyötör benneteket, az óember bosszút áll rajtatok, mindenben és mindenkiben hibát találtok, s állandóan csak panaszkodtok: Hogy lehet ez, hogy lehet az? Azt hiszitek, a sok munka és elfoglaltság az oka. Azt mondjátok: Miként kerülhettem ilyen állapotba, hogyan viselkedhettem így?, de valójában nem látjátok, miért alakult ki ez a helyzet. Ez az ösztönök bosszúja.

Még egy vallástalan ember is elismerheti, hogy Porfíriosz a XX. század átlagemberéhez képest szentként élt, és társadalmilag hasznosan töltötte el az életét legalább az athéni kórház munkáját segítve egy harmadévszázadon át. És ez a szent ember mégis így vélekedett önmagáról:

Mindenáron jónak kell lennünk! Én nyomorult, ezt szeretném én is. De egyik oldalról a fáradtság, másik oldalról a betegség tört rám, és már semmit sem tudok tenni. Mégis harcolok. Szeretnék jobb lenni, szeretném Istent szeretettel és vágyakozással imádni; álmodozom róla, próbálkozom vele, de semmi sem történik. Ennek ellenére örömmel és meglelégedéssel tölt el, hogy legalább próbálom szeretni Krisztust. Bár nem sikerült még elérnem, azért hevesen vágyom rá.

Hasonlóan látja magát az Életrajz végén is, 1991-es halála előtt fél évvel: „Mostanra már igen sok bűnt halmoztam fel. Az emberek azonban jóindulattal voltak irántam, és most mind azt állítják, hogy szent vagyok. Én viszont úgy érzem, hogy a legbűnösebb ember vagyok a világon.” A legbűnösebb ember...

Kocsis Domonkos

Szabó Ádám, ford.: *Szent Cyprianus levelezése*

JEL KIADÓ, BUDAPEST, 2014, ISBN 978-615-5147-52-2, 272 o.

Öröm tölti el az embert, amikor látja, hogy az *Ókeresztény Örökségünk* sorozat keretei között újabb művel gyarapodott a magyar patrisztikai irodalom. Annál is inkább, mert Szent Ciprián leveleinek közreadásával elkészült a kárhágói püspök és latin egyházatya teljes magyar korpusza. 1999-ben már megjelent Cipriánnak az értekezéseit tartalmazó kötet Vanyó László fordításában, az *Ókeresztény Írók XV. kötete* keretében.

A későbbi szentként tisztelt Ciprián 200-210 körül született a mai észak-afrikai Africa provinciában Thascius Cyprianus néven. Valószínűleg előkelő nevelést kapott, és élete első felét szónokként töltötte el. Már 30-40 éves kor fölött, 246-ban térítette meg egy Caelius nevű keresztény presbiter – Ciprián az ő tiszteletére vette fel harmadik nevét. Két évvel megtérése után, 248-ban Kárhágó város püspöke lett, és 10 éven át, haláláig viselte méltóságát.

A kezdeti nyugodt időszak után Decius római császár (ur. 249–251) keresztényüldözése okozott komoly problémát a birodalom keresztényeinek, így Cipriánnak is. Decius valójában csak a saját üdvéért való áldozatbemutatást rendelte el, azonban sok keresztény ezt megtagadta, és ezért kínzásokat, vértanúhalált szenvedett el. Ciprián sem mutatott be áldozatot, de nem is szenvedett kínzásokat, mert Karthágóból ismeretlen helyre menekült. Tettét azzal indokolta, hogy nem akarta oktanul kivívni a császár haragját Kárhágóra. Decius halála után visszatért székhelyére, és részt vett az áldozatot bemutató keresztények kapcsán kirobbant teológiai vitákban. Középutat képviselt a 251-es karthágói zsinaton a „bukott” keresztényeket könnyen feloldozó ún. laxista, és az élet végéig bűnbánattartási kötelezettséget kilátásba helyező ún. novatianista körök között. Így végül mindenkit – bizonyos vezeklési idő után – visszafogadtak az egyház kebelébe, még a „bukott” püspököket is, bár ők nem kapták vissza rangjukat. A karthágói zsinat következtében a novatianusok ugyanakkor kiszakadtak az egyházból, és felekezetük működése újabb munkát adott Cipriánnak a 250-es évek közepén: az ún. újrakeresztelési viták afölött folytak, hogy vajon érvényesek-e a novatianusok (és más szakadárok) által kiszolgáltató szentségek, vagy meg kell azokat ismételni. Ciprián az utóbbi nézet híve volt, és magával Róma püspökével, I. Istvánnal (püsp.

254–257) is szembekerült. Vitájukat Valerianus római császár (ur. 253–260) keresztényüldözése zárta le, amelynek mindkét püspök az áldozata lett (István 257-ben, Ciprián 258-ban). Ciprián életének elsődleges forrásai diakónusának, Pontiusnak *Vita Cypriani*; Szent Jeromos (347–420) *De viris illustribus*; és a vértanúságát elmesélő *Acta Proconsularia Cypriani*. Említi őt Caesariai Euszebiosz (263–339) *Egyháztörténete*, Szent Ágoston (354–430) és Aranyszavú Szent Péter (380 k.–450 k.) pedig beszédben emlékezik meg róla.

Ciprián irodalmi munkássága is jelentős, ám tulajdonképpen két műfajra korlátozódik. Nem lehetetlen, hogy léteztek szónoki munkái „pogány” korából, ám ezek nem maradtak fenn, és a szerző sem utal rájuk máshol. Csak 246 utáni művei ismeretesek (azaz mintegy 10–12 év irodalmi munkássága), amelyek egy része, a traktátusok 1999-ben kiadásra is kerültek magyar nyelven Vanyó Lászlótól az Őkeresztény Írók sorozatban. Ciprián műveinek másik csoportja a *Levelek*, amelyek e kötettel jutnak el az érdeklődő olvasókhhoz. Cipriánnak 81 levele ismert, amelyek tulajdonképpen pásztori levelekként határozhatóak meg. A püspök levelei valódi (*missilis*) levelek voltak, és saját korukban tulajdonképpen nem is tartoztak az igazi irodalomhoz, inkább gyakorlati szempontok betöltése volt a céljuk (bár gondosan, irodalmi szempontokat is figyelembe véve szerkesztette meg őket szerzőjük). Utólag természetesen felértékelődött a szerepük mind történelmi, mind vallási-teológiai szempontból. A leveleket Ciprián hivatalából kifolyólag küldte el másoknak, egy-egy konkrét kérdésre, problémára reagálva. Számított ugyanakkor arra, hogy a közvetlen címzett a helyi hívek közössége előtt is felolvassa a leveleket, erre olykor külön fel is szólította a címzettet. Némely közérdekű kérdésben több helyre is elküldte leveleit másolatokban. Témakörüket tekintve a levelek *a)* keresztényüldözéssel; *b)* „bukott” keresztényeknek adandó bűnbocsánattal; *c)* újrakeresztelési kérdésekkel foglalkoznak. Kiemelendő, hogy a 81 levél kiadási sorrendje nem feltétlenül követi a levelek – ma már megállapíthatatlan – időrendi sorrendjét. A levélkorpusz utalásaiból megállapítható, hogy léteztek a 81 darabon kívül egyéb levelek is, amelyek sajnálatos módon nem maradtak fenn napjainkra. A 81 levélből 66-ot Ciprián írt, a többit neki írták. Kivétel 21., és a 22. levél, amelyeket két korabeli, hitvallóként tartott keresztény váltott egymással. A kötet különlegessége, hogy tartalmazza Cipriánnak a XIX. század végén előkerült – vitatott szerzőségű – 82. levelét is.

A mintegy 500 oldalas kötet a fordító jóvoltából bőséges – 957 tételes – jegyzet-apparátussal, szakirodalmi tájékoztatóval, életrajzi és történeti bevezetővel, illetve általános levélelemzéssel ellátva jelent meg.

Kocsis Domonkos

Horváth Imre:
„*Arra emelik majd tekintetüket, akit átszúrtak.*”
*A János-evangélium képteológiája mint a
balthasari krisztológia alapja*

BUDAPEST, KAIROSZ KIADÓ, 2015, 302 O.

Horváth Imre vizsgálatának célja értelmezni a keresztre feszítés eseményének motívumait, különös tekintettel a metaforára és a szimbólumra, valamint rámutatni a szöveg narratívájának egyediségére. A szerző 2014-ben megvédett doktori disszertációjában a negyedik evangélium képi világát irodalomelméleti és exegetikai szempontból elemzi.

A kötet első néhány fejezetében a szerző az evangéliumi szerzőség kérdését, illetve a jánosi képi világra irányuló kutatások eredményeit ismerteti. A vizsgálatokra vonatkozóan megállapítja, hogy egészen az 1970-es évekig a negyedik evangéliumot csupán néhány szakember elemezte irodalmi szöveggént, a képekre fókuszálva. A korábbi kutatások során elsősorban teológiai, szociológiai, történelmi szempontok érvényesültek.

A János-evangélium képi világának előtérbe kerülése többek között Adolf Jülichernek köszönhető, aki a jézusi példabeszédeket a következők szerint kategorizálta: allegória, parabola, valamint az elbeszélésbe szőtt példázat. Ennek ellenére Jülicher a jánosi képekről hozzávetőlegesen csak egy oldalt ír, és ezen egy oldalon is negatívan kommentálja azokat.

A metaforákat taglaló fejezet elején Horváth Imre – Ullrich Boss álláspontjával megegyezően – azt írja, hogy azokat az elemeket, melyek a jánosi képi világot alkotják, nehéz egyértelműen definiálható kategóriákba sorolni. Ennek ellenére a szerző mégis arra törekedett, hogy egyeztesse a jellegzetes képeket az irodalomtudomány által használt fogalmakkal.

Ezután a szerző számos gondolkodó – köztük Arisztotelész és Ivor A. Richards – metafora-felfogásait ismerteti az olvasóval, majd leszögezi: elfogadottá vált az a nézet, hogy a metafora tágabb, textuális keretben is értelmezhető, nem csak a lexéma szintjén.

Ezt támasztja alá többek között a ruhák szétoztásának jelenete is, amely arra látszik utalni, hogy Jézust ruhátlanul feszítették meg. János képi világában a megalázott Jézus a lehető legteljesebb módon osztja szét önmagát. Ez a metafora a kenyérkrisztológia felé irányul, ugyanis a kép, amelyben Jézus felemelkedik, a soha meg nem romló kenyeret szétoztó Fiú alakjában tárul elénk. Lássunk egy példát:

Nem Mózes adott nektek kenyeret az égből, hanem Atyám adja nektek az igazi mennyi kenyeret (...) Atyáitok mannát ettek a pusztában, és mégis meghaltak. Ez a mennyből alászállott kenyér, aki ebből eszik, nem hal meg. (Jn 6,32, 49-50)

A szerző ezt követően a szimbólumra összpontosít. Már az alfejezet első soraiban tisztázza: a kutatók a szimbólum fogalmához széles jelentéstartományokat társítanak, ezért – a metaforához hasonlóan – meghatározása nem egyértelmű. János apostol számos, a zsidó hagyományhoz kapcsolódó vallási, üdvtörténeti szimbólumot is szerepeltet a szövegben. Az evangélium szimbolikus világa bizonyos képek részterületeinek hagyományköreihez kötődik, miközben gazdagítja is őket. Horváth ehhez kapcsolódóan megjegyzi, hogy az elmúlt évtizedek kutatásai szerint a krisztológiai képek az ószövetségi hagyományhoz kötődő szimbólumokhoz, valamint az emberi élet alapszimbólumaihoz tartozó fogalmak köré szerveződnek. Ilyen pl. az anya-fiú fogalompár.

A szerző a metaforák és a szimbólumok konkrét használatának elemzése után ezeket az irodalmi jelenségeket nagyobb szövegegységekben, összefüggéseik mentén vizsgálja. Először a vőlegény képét bontja ki, amelyet az evangélium úgy rögzít, hogy a szerző bizonyos szerepeket feleltet meg Jézusnak. Jézus már a kánai menyegző jelenetében (Jn 2,1-11) a bor felkínálása által a vőlegény szerepét vállalja magára. Ez hangsúlyos szerepet kap Keresztelő János tanúságtételében, amelyből álljon itt egy idézet:

Harmadnap menyegzőt tartottak a galileai Kánában. (...) Jézust is meghívták a menyegzőre, (...) Ekkor azt mondta nekik:» Most merítsetek belőle, és vigyétek oda a násznagynak.« (Jn 2,8)

A vőlegény mellett a király-motívum is Jézusra vonatkozik, amely jellegzetes képhálót alkot, hiszen a szöveg első, középső és utolsó egységében is visszatér. Nézzünk erre két példát:

(Natánael erre felkiáltott:») Rabbi (azaz Mester) te vagy az Isten Fia, te vagy Izrael királya!« (Jn 1,49); *illetve* Ne azt ird, a zsidók királya, hanem azt, hogy azt mondta magáról:») A zsidók királya vagyok.« (Jn 19, 21)

A szerző állítása szerint a király-fogalom üdvtörténeti távlatokat hordozó képeket nyit meg, amelyek Jézust a világ színpadára lépő királyként és bíróként mutatják.

Ezután a 6. fejezetben olvasható „kenyérkrisztológia”-kép kibontása következik. Ebben a szövegrészben János apostol a kenyeret antropológiai alapszimbólumként jeleníti meg, de Izrael mannahagyományához is kapcsolja. A tárgyalt szövegrész 35. versében az „élet kenyere” kifejezés jelentőségteljes motívumként szerepel,

amely az étel és az ital jelsoraival együtt a húsvéti báránynya utal: „Ha nem eszitek az Emberfia testét, és nem isszátok a vérét, nem lesz élet bennetek. De aki eszi az én testemet, és issza az én véretem, annak örök élete van.” (Jn 6, 53-54)

A fenti szimbólumok mellett Horváth kiemeli a *család* fogalmához rendelhető képeket, amelyek a fizikai életet (születés, világosság, létfenntartás) és a szociális viszonyokat is magukban foglalják. Ezekhez kapcsolódnak társadalmi és vallási intézmények képei (rabbi, bíró, király és a főpapi titulus). A család fogalomköréhez köthető képi világ részt vesz a nagyobb szövegegyeségek összefüggésének kialakításában.

A metafora és a szimbólum után a János-evangélium narratológiáját közelítjük meg, amelyet a szerző narratív krisztológiának nevez. Ennek oka, hogy a szövegben számos esemény azt fejezi ki, hogy Isten cselekedeteit meg lehet örökíteni mint történetet. Eberhard Jünger kifejezésével élve: „Isten kéri, hogy elmeséljék.” Paul Riceur is ezzel megegyező álláspontot képvisel: szerinte az Istenre irányuló gondolkodás mindig az elbeszélés formáját fogja ölteni, mert Istenről gondolkodni csak történetbe ágyazva lehet.

Az evangélium narrációjában a teológiai tanítás dialógusok formájában is helyet kap. Ezáltal az elbeszélő egyrészt drámai színpadot jelenít meg, másrészt többszólamúvá teszi az üzenetet. Ennek a polifóniának a hatására a befogadó is a történések részesévé válik, és lehetőséget kap arra, hogy állást foglaljon.

A keresztre feszítés egyik jelenetében a narrátor szemtanúként utal önmagára: „Aki látta, az tett róla tanúságot, és igaz a tanúsága. Tudja, hogy igazat mond, hogy ti is higgyetek.” (Jn 19,35) Ez a kijelentés analógiában áll az ószövetségi szövegek narratológiájával, ugyanis számos ponton maguk az elbeszélők jelentik ki: csak a valóságot közölték az olvasóval. János evangélista ezzel összhangban a sorsvetés, a keresztre feszítettek lábszárcsontjának megtörése és a lándzsaszúrás eseményeinek elbeszélését három ószövetségi idézethez köti:

„Ruhámon megosztottak egymás közt,
és köntösömre sorsot vetettek.” (Jn 19,24; Zsolt 22,19)
„Csontját ne törjétek.” (Jn 19,36; Kiv 12,46)
„Föltekintenek arra, akit kereszttűszúrtak.” (Jn 19,37 Zak 12,10)

Szintén az ószövetségi narratívával rokonítható a negyedik evangéliumban fontos szerepet játszó perikópa, amely lekerékített szövegegyeség. További jellemzője, hogy olyan eseményt ír le, amely szóban hagyományozódott tovább, miközben a beszélők folyamatosan átalakították. Ezáltal a szövegek az elbeszélők hitét is kifejezték.

A szerző végezetül Hans Urs von Balthasar krisztológiáját jellemzi röviden. Ezek közül talán az a megállapítás a leginkább figyelemreméltó, mely szerint az üdvösségtörténeti dráma meghatározó szerepet kap a Szentháromság szempontjából.

Ebből a szempontból nézve ugyanis a Fiú engedelmessége kiemelt jelentőségűvé válik, valamint a Szentlélek szerepe is, amennyiben részt vesz Jézus küldetésében. A svájci teológus szerint a Fiú szabad döntése, hogy szeretetből magára veszi a világ bűneit, ugyanakkor az Atya ezt szeretetből utasítja el. Ezáltal a Szentlélek az Atya és a Fiú szeretetének formájává lényegül át. Jézus keresztre feszítése következtében Isten megszünteti azt az elidegenedett állapotot, amely a bűn miatt szakadékot képezett közte és a világ között.

Horváth Imre munkája részletes, sok nézőpontot egyesítő szöveg, amely mind a teológusoknak, mind az irodalomtudósoknak érdekfeszítő lehet. Ugyanakkor néhány téma (pl. az intertextuális utalások) hosszabb kifejtést érdemelne, várjuk tehát a folytatást!

Pente Barbara

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, kezdetől szélesebb alapra helyezkedve értelmezi önmagát. Sokak véleménye szerint világos ugyanis, hogy egy felekezetszemleges vallástudományi folyóirat fontos hiánypótló a magyar folyóiratok palettáján. Eddig a vallástudomány különböző területei jobbra a különböző vallások, felekezetek által indított orgánumokban jelentek meg, a szemleges, „világi” fórum, szerteágazó okok miatt több évtizede hiányzik, holott egyre növekvő igény van rá.

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

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

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

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

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

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

A fent említett törekvésekhez még azt szükséges hozzáfűzni, hogy az eddig 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

ÚTMUTATÓ SZERZŐKNEK ÉS SZERKESZTŐKNEK

A szöveget Word formátumban, *rtf* kiterjesztéssel kérjük elektronikus úton elküldeni a következő címre: vallastudomanyiszemle@kre.hu. Tanulmányok esetében általában 1 szerzői ív (mindennel együtt kb. 40 000 leütés) terjedelmű írásokat várunk, de indokolt esetben hosszabb is lehet a szöveg. Recenziók esetében a várt terjedelem 5000-10 000 leütés.

A szöveget a lehető legkevesebb formázással kérjük. A főszövegben használt alaptípus a 12 pontos Times New Roman legyen, lábjegyzetben 10 pontos Times New Roman. Ha a szöveg külön fontkészletet igényel, kérjük azt csatolni, valamint a szöveget pdf formátumban is csatolni, az idegen fontkészleten írt szöveg ellenőrzése céljából. A főszöveget sorkizártan, 1,5-es sortávolsággal, a bekezdések elején behúzás nélkül kérjük. A lábjegyzetet sorkizártan, szimpla sortávolsággal.

A hivatkozásokat lábjegyzetekkel és nem végjegyzetekkel kérjük. Nem kötelező, de szívesen vesszük, ha van a tanulmányok végén külön bibliográfia, ilyenkor ajánljuk a jegyzetekben a szerző és évszám feltüntetésével megadott rövid hivatkozást. Ha nincs külön irodalomjegyzék, akkor az első hivatkozás esetében teljes hivatkozást kérünk, minden bibliográfiai adattal, utána pedig a további hivatkozásokban a rövid, szerzőt és évszámot megadó hivatkozással. Kérjük, hogy *i. m.* hivatkozást csak abban az esetben használjanak, ha egy szerzőtől egyetlen művet idéznek.

A szerző vezetéknevét kiskapitálissal kérjük, folyóiratcikk, könyvfejezet címét idézőjelek között, normál betűvel; folyóirat, könyv címét dőlt betűvel.

HIVATKOZÁSOK TELJES LÁBJEGYZETBEN ÉS A BIBLIOGRÁFIÁBAN

1. Könyv és könyvfejezet esetében:

SZERZŐ: *Cím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

SZERZŐ: „Fejezetcím”. in *Úó: Könyvcím*, Kötetszám, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

2. Gyűjteményes kötetek és bennük megjelenő írások esetében:

SZERKESZTŐ – SZERKESZTŐ (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám.

SZERZŐ: „Cím”. in Szerkesztő – Szerkesztő (szerk.): *Cím: Alcím*, Kiadás helye, Kiadó, Évszám, Hivatkozott oldalak.

3. Folyóiratcikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Folyóirat címe*, Évfolyamszám római számmal, Évszám/Sorszám. Hivatkozott oldalak.

4. Heti- és napilapokban megjelent cikkek esetében:

SZERZŐ: „Cím”. *Lap címe*, Évfolyam, Lap száma, Évszám. Hónap. Nap. Oldalszám.

HIVATKOZÁSOK RÖVID LÁBJEGYZETBEN

1. Egy szerző egy művének használata esetén:

SZERZŐ: i. m. Hivatkozott oldalak.

2. Egy szerző több művének használata esetén:

SZERZŐ (Évszám): Hivatkozott oldalak.

3. Előző lábjegyzetben hivatkozott irodalom másik szövegrésze esetében:

Uo. Hivatkozott oldalak.

Minden esetben pontos irodalmi hivatkozást kérünk, megjelölve a pontos kezdő és záró oldalszámot (tehát kerüljük a 251kk. vagy 251sq. formát), a két oldalszám között gondolatjellel (-). Kérjük, az oldalszámot (p. vagy o.) csak abban az esetben egyértelműsítsék, ha a hivatkozott munka jellegéből (katalógus, képkötet) nem volna egyértelmű, hogy oldalszámról van szó. Internetes hivatkozások esetében kérjük ellenőrizni, hogy a hivatkozott oldal elérhető-e, és az utolsó megtekintés dátumát kérjük zárójelben megadni.

Klasszikus auktorok idézésénél nem kell kiskapitálist alkalmazni. Auktorok neveit és műveit lehetséges a szakmában elfogadott rövidítésekkel jelezni, külön magyarázat, feloldás nélkül. Tudományos közéletünkben kevésbé ismert szakfolyóiratok, sorozatok, kézikönyvek címét ne rövidítve írják, csak akkor, ha van a cikk végén bibliográfia vagy rövidítésjegyzék.

Idégen nyelvű, latin betűs idézeteket, kifejezéseket kérjük dőlt betűvel szedni. A görög, héber, kopt és szír idézeteket a megfelelő betűvel (más nyelvű szövegeket is szívesen látunk eredeti írásmóddal). Kérjük, hogy ne külön héber, görög stb. betűkészletet használjanak, hanem *unicode* betűket (ha egyes

ékezetes betűket az alaptípussal nem tudnak létrehozni, Palatino Linotype betűtípust ajánlunk)! Dőlt betűs idézetek esetén nem szükséges idézőjel is használni. Ha az idézet zárójelen belül szerepel, a zárójel is legyen dőlt.

A görög neveket a tudományos helyesírási átírásban, egy cikkben belül következetesen kérjük megadni. A görög neveket ne a latinos átírásban adjuk meg (pl. Achilles, Homerus stb.).

Képek esetén a képaláírásokat a szöveg végén beszámozva kérjük megadni. A képeket ne ágyazzák be a dokumentumba, hanem külön képfájlban, a lehető legnagyobb méretben és felbontásban (minimum 1000×1000 pixel) küldjék, és a szövegben egyértelműen jelöljék, hová kérik beilleszteni azokat.

Recenzió esetében a recenzeált könyv minden könyvészeti adatát kérjük megadni a cikk címében vagy alcímében.

A korrektúrát a Word *Eszközök* menüjének *Változások követése* gombja alatt a *Módosítások elfogadása vagy elvetése* lehetőségnél, az *Elfogadja*, illetve *Elveti* gombokkal az adott helyen jelezve kérjük vissza.

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.

Bibliás Könyvesbolt

1092 Budapest, Ráday u. 28.

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.

